

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Δραματουργία και διαλεκτική στον πλατωνικό
Πρωταγόρα

ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΠΑΠΑΜΑΝΩΛΗ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 2016

Επιβλέπων Καθηγητής:

Κάλφας Βασίλειος (Καθηγητής)

Μέλη της Τριμελούς Επιτροπής:

Θανασάς Παναγιώτης (Αναπληρωτής Καθηγητής)

Ζωγραφίδης Γεώργιος (Αναπληρωτής Καθηγητής)

Μέλη της Επταμελούς Επιτροπής:

Παιονίδης Φιλήμων (Καθηγητής)

Πενολίδης Θεόδωρος (Καθηγητής)

Ράγκος Σπυρίδων (Αναπληρωτής Καθηγητής)

Κόκορης Δημήτριος (Επίκουρος Καθηγητής)

ΔΡΑΜΑΤΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ

Στη μνήμη του πατέρα μου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 11

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟ 33

1.1. Η ιδιάζουσα δομή του διαλόγου 33

1.1.1. Περιγραφή της δομής του διαλόγου 33

1.1.2. Η δομή του διαλόγου ως ερμηνευτική προϋπόθεση 35

1.2. Ο δραματικός χρόνος του διαλόγου 37

1.2.1. Στοιχεία για τον δραματικό χρόνο του διαλόγου 37

1.2.2. Ο δραματικός χρόνος ως ερμηνευτική προϋπόθεση 41

ΣΤΗΝ ΑΓΟΡΑ 45

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ (309a1-310a7) 47

2.1. Το πραγματολογικό περιεχόμενο του Προλόγου 47

2.2. Η δραματουργία του Προλόγου 51

2.3. Ο λειτουργικός ρόλος του Προλόγου 56

ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ 61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΣΩΚΡΑΤΗ-ΙΠΠΟΚΡΑΤΗ (310a8-314c2) 63

3.1. Το περιεχόμενο της συζήτησης 63

3.2. Δραματουργία και ρητορική του αποσπάσματος 69

3.2.1. Η έφοδος του Ιπποκράτη (310a8-311a7) 69

3.2.2. Η ντροπή του Ιπποκράτη (311a8-312b6) 73

3.2.3. Τι είναι ο σοφιστής; 81

3.2.4. Οι κίνδυνοι για την ψυχή (313a1-314c2) 87

3.3. Ο λειτουργικός ρόλος του αποσπάσματος 310a8-314c2 94

ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΚΑΛΛΙΑ	101
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ Ο ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΚΑΛΛΙΑ (314c3-316a5)	103
4.1. Έξω από την πόρτα του Καλλία (314c3-7)	103
4.2. Ο ευνούχος (314c7-e2)	105
4.3. Ο χορός των σοφιστών (314e3-316a5)	110
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: ΜΠΟΡΕΙ Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΝΑ ΔΙΔΑΞΕΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΥΠΟΣΧΕΤΑΙ; (316a6-328d2)	120
5.1. Η συνάντηση με τον Πρωταγόρα και η απολογία του σοφιστή (316a6-317e2)	120
5.2. Το αντικείμενο της διδασκαλίας του Πρωταγόρα (317e2-319a7)	129
5.3. Η σωκρατική ένσταση: η πολιτική τέχνη δεν διδάσκεται (319a8-320c1)	135
5.4. Η απάντηση του Πρωταγόρα: ο μύθος και ο λόγος (320c2-328d2)	144
5.4.1. Η μυθολογική αφήγηση (320c8-323a4)	149
5.4.2. Κανείς δεν μπορεί να μην είναι δίκαιος (323a5-c2)	158
5.4.3. Το επιχείρημα της τιμωρίας (323c3-324d1)	162
5.4.4. Ο λόγος του Πρωταγόρα (324d2-328d2)	167
5.4.4.1. Ο ρόλος της αγωγής (324d2-326e5)	168
5.4.4.2. Οι αγαθοί πατέρες (326e6-328d2)	174
5.4.5. Γενικά συμπεράσματα	178
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ: Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΕΤΗ (328d3-334c6)	182
6.1. Η μεθοδολογία της συζήτησης για την αρετή (328d3-329c2)	182
6.2. Τα αρχικά ερωτήματα (329c2-330a2)	186
6.3. Η αναλογία με τα μέρη του προσώπου (330a3-b6)	191
6.4. Δικαιοσύνη και Οσιότητα (330b6-332a4)	194
6.5. Σοφία και σωφροσύνη (332a4-333b6)	205
6.6. Δικαιοσύνη και σωφροσύνη (333b7-334c6)	215

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ: ΜΙΑ ΑΝΑΓΚΑΙΑ ΠΑΥΣΗ (334c7-338e5)	223
7.1. Η αντίδραση του Σωκράτη (334c7-335c7)	223
7.2. Οι παρεμβάσεις (336b7-338b1)	230
7.3. Η απάντηση του Σωκράτη (338b2-e5)	236
7.4. Ο ρόλος του ιντερλούδιου στον διάλογο	238
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ: Η ΩΔΗ ΤΟΥ ΣΙΜΩΝΙΔΗ (338e6-349a6)	242
8.1. Η συζήτηση για την ωδή (338e6-347a5)	244
8.1.1. Ο Πρωταγόρας θέτει το πρόβλημα (338e6-339d9)	244
8.1.2. Οι πρώτες ερμηνευτικές απόπειρες του Σωκράτη (339d10-342a5)	248
8.1.3. Η τελική σωκρατική ερμηνεία (342a6-347a5)	251
8.2. Το δεύτερο διάλειμμα και η σωκρατική κριτική στην ποίηση (347a6-349a6)	258
8.3. Ο ρόλος του αποσπάσματος στον διάλογο	264
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ: Η ΤΕΛΙΚΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΕΤΗ (349a6-362a4). ΑΔΡΟΜΕΡΗΣ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ	270
9.1. Επιστροφή στη συζήτηση για τις αρετές: ανδρεία, θάρρος και σοφία (349a6-351b2)	272
9.2. Το τελικό επιχείρημα (351b3-360e5)	276
9.2.1. Η ηδονή και το αγαθό (351b3-e11)	276
9.2.2. Η κυριαρχικότητα της επιστήμης (352a1-d2)	280
9.2.3. Η ήττα από τις ηδονές (352d3-357e8)	282
9.2.3.1. Τι σημαίνει ήττα από τις ηδονές; (352d3-356c3)	282
9.2.3.2. Η μετρητική τέχνη και το σφάλμα της κρίσης (356c4-357e8)	286
9.2.4. Ανδρεία και φόβος (358a1-359a1)	287
9.2.5. Θάρρος και σοφία (359a2-360e5)	290
9.3. Συμπεράσματα και αποχαιρετισμοί (360e6-362a4)	294
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	298

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή συνιστά τον απόηχο μιας ευτυχούς ακαδημαϊκής συγκυρίας, που ξεκίνησε από τις προπτυχιακές και μεταπτυχιακές μου σπουδές στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Κρήτης και συνεχίστηκε στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Αναφέρομαι στη συνάντησή μου με τον Βασίλη Κάλφα, τον οποίο αξιώθηκα να έχω δάσκαλο από το πρώτο κιόλας έτος της φοιτητικής μου ζωής· με την ευρύτητα της σκέψης του, την αντιδογματική οπτική του και κυρίως τη διδακτική του προσήνεια έφερε τον κόσμο του Πλάτωνα λίγο πιο κοντά μου. Η θετική του ανταπόκριση να αναλάβει την επίβλεψη της διδακτορικής μου διατριβής ήταν για μένα μεγάλη τιμή αλλά και αναγκαία συνθήκη για να μπορέσω να εργαστώ με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Τον ευχαριστώ ολόψυχα για τη γόνιμη καθοδήγηση, την υπομονή και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε σε όλα τα στάδια αυτής της εργασίας.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω το Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης που με δέχτηκε στους κόλπους του, καθώς και τα υπόλοιπα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, τον Παναγιώτη Θανασά και τον Γιώργο Ζωγραφίδη, για τη στήριξη και την κατανόησή τους απέναντι στις διαρκείς αναβολές για τη διεκπεραίωση της εργασίας μου.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στους Βασίλη Καρασμάνη και Παύλο Καλλιγά, καθώς και στους υπόλοιπους διδάσκοντες και συμμετέχοντες στο διαρκές σεμινάριο για την αρχαία φιλοσοφία του Διαπανεπιστημιακού ΠΜΣ «Ιστορία και Φιλοσοφία των Επιστημών και της Τεχνολογίας» (ΜΙΘΕ), οι οποίοι μου πρόσφεραν ακαδημαϊκό πλαίσιο και συνομιλητές στη μοναχική πορεία προς την ολοκλήρωση της παρούσας διατριβής.

Από καρδιάς θα ήθελα να ευχαριστήσω τους καλούς μου φίλους: τη Φωτεινή Βασιλείου και τον Πάνο Θεοδώρου· την Ελένη Ματσαρίδου· τη Βασιλική Λαλιώτη και τη Λήδα Παπαστεφανάκη για τις συζητήσεις, τις συμβουλές και τη

μακροχρόνια φιλία τους. Την Ελένη Κολλίρη, γιατί είναι πάντα παρούσα, σιωπηρή αποδέκτης του άγχους μου και ενθουσιώδης κοινωνός της χαράς μου.

Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στη Δώρα Κωστοπούλου για τη διαρκή και απλόχερη βοήθεια που μου προσφέρει, καθώς και στον Μιχάλη Χιώτη για την άμεση ανταπόκρισή του κάθε φορά που ζήτησα τη βοήθειά του από βιβλιοθήκες του εξωτερικού.

Όσο κι αν μοιάζει παράταιρο, δεν μπορώ να μην ευχαριστήσω τον φίλο που «έφυγε», τον Σταύρο Κωνσταντακόπουλο, ο οποίος, άλλοτε με το καυστικό του χιούμορ και άλλοτε με τα ενθαρρυντικά του σχόλια, μου έδινε κουράγιο και ελπίδα.

Ο αδερφός μου, Νίκος Παπαμανώλης, με την αγάπη, την ευρυμάθεια και το οξύ κριτικό του πνεύμα, μου πρόσφερε πολύτιμη βοήθεια υπενθυμίζοντάς μου διαρκώς τους όρους και τα όρια της συγγραφικής περιπέτειας.

Δεν ξεχνώ ασφαλώς τη μητέρα μου, η οποία με τη ζωντάνια που τη διακρίνει και την αμέριστη βοήθειά της βρίσκεται πάντοτε κοντά μου, βοηθός και φίλη. Την ευχαριστώ για όλα.

Συνοδοιπόρος και ακούρατος σύντροφος ζωής, ο Φίλιππος Αναστασιάδης, ήταν το στήριγμα σε κάθε βήμα μου· χωρίς την αγάπη, την κατανόηση και την πολύπλευρη συμπαράστασή του, αυτή η εργασία δεν θα είχε ολοκληρωθεί. Το «ευχαριστώ» δεν αρκεί.

Τίποτα απ' όλα αυτά όμως δεν έχει νόημα χωρίς την παρουσία της Μαρίας και της Άννας. Απολογούμαι για τις στιγμές που τους στέρησα και τις ευγνωμονώ για το μέγιστο κίνητρο που μου παρέχουν.

Αυτή η εργασία δεν μπορεί παρά να είναι αφιερωμένη στον πατέρα μου. Με το ήθος, τη βαθύτητα του πνεύματος και την ευγένεια του χαρακτήρα του στάθηκε ο πρώτος και πολυτιμότερος δάσκαλός μου.

Πειραιάς, Σεπτέμβριος 2015

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

*Η αληθινή βιογραφία ενός συγγραφέα
δεν είναι η αφήγηση των περιπετειών
του, αλλά η ιστορία του ύφους του.*

ΒΛΑΝΤΙΜΙΡ ΝΑΜΠΟΚΟΦ

Στη μακρά πορεία της ερμηνευτικής ιστορίας των πλατωνικών διαλόγων η θέση του *Πρωταγόρα* είναι ξεχωριστή. Η θεματολογία του διαλόγου και ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο αναπτύσσεται του επιφύλαξαν μια ιδιότροπη μεταχείριση από τους ερμηνευτές, η οποία κινείται μεταξύ των πιο ακραίων χαρακτηρισμών, και ξεκινά από τον αριστοτελικό σχολιασμό του στα *Ηθικά Νικομάχεια*, για να φτάσει έως και τη σύγχρονη πρόσληψή του ως φιλοσοφικής φάρσας. Παρά τον αινιγματικό χαρακτήρα του, ο *Πρωταγόρας* διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στην παράδοση της ηθικής σκέψης και επηρέασε, έστω και έμμεσα, τόσο την αρχαία όσο και τη νεότερη ηθική φιλοσοφία. Η σωκρατική αντίληψη που ανάγει την εξασφάλιση της αγαθής ζωής στη γνώση και την ορθή εκτίμηση του αγαθού, και γνώρισε την πλήρη διαμόρφωσή της στους μέσους και ύστερους πλατωνικούς διαλόγους, αποτέλεσε αντικείμενο επεξεργασίας από φιλοσόφους της αρχαιότητας (Αριστοτέλης, Στωικοί) αλλά και από νεότερους στοχαστές (John Stuart Mill, Jeremy Bentham).¹

Όψιμο έργο, κατά πάσα πιθανότητα, της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα², ο *Πρωταγόρας* είναι ένα δραματουργικό κομψοτέχνημα, άξιο να

¹ M. Frede (1992: viii-ix).

² Για τη χρονολόγηση του διαλόγου έχουν προταθεί ποικίλες εκδοχές. Αρκετοί στοχαστές του 19^{ου} αιώνα θεωρούσαν ότι πρόκειται για νεανικό έργο, γραμμένο πολύ πριν από τον θάνατο του Σωκράτη. Ο C. Ritter (1910) και ο U. von Wilamowitz (1920), στηριζόμενοι σε γλωσσικά κριτήρια και πιστεύοντας ότι ο Πλάτων δεν θα μπορούσε να παρουσιάσει τον Σωκράτη με τόσο αξιοκατάκριτο τρόπο μετά τον μαρτυρικό του θάνατο, ισχυρίστηκαν ότι ο διάλογος ήταν πολύ πρώιμος· σε ό,τι αφορά δε τον H. von Arnim (1914), ο *Πρωταγόρας* ήταν ο πρωιμότερος από όλους τους διαλόγους. Αντιθέτως ο G. Grote (1875), αρκετά χρόνια πριν, είχε υποστηρίξει ότι η αρτιότητα της δραματουργικής τεχνικής του *Πρωταγόρα* αποκλείει το ενδεχόμενο ο διάλογος να αποτελεί νεανικό επίτευγμα, ενώ την ίδια επιχειρηματολογία συμμερίστηκαν οι A. E. Taylor (1926) και J. Burnet (1928)· ο Taylor (1926/1990: 280) μάλιστα, επικαλείται το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε τον *Πρωταγόρα* ως πηγή για την περιγραφή των σωκρατικών ηθικών διδασκαλιών. Σε γενικές γραμμές πάντως, η έρευνα έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο *Πρωταγόρας* πρέπει να θεωρηθεί διάλογος της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, παρόλο που υφίστανται ακόμη διαφωνίες σε ό,τι αφορά την ακριβή εσωτερική κατάταξή του. Ο W. Nestle (1931), για

συγκριθεί μονάχα με το *Συμπόσιο*, τον *Φαίδρο* ή την *Πολιτεία*.³ Αριστοτεχνικές σκηνοθετικές εναλλαγές, πολυπρισματική ανάπτυξη του περιεχομένου, έντονες προσωπογραφίες των πρωταγωνιστών της συζήτησης και όσων τους πλαισιώνουν, χρήση μιας ευρείας κλίμακας εκφραστικών τρόπων, παύσεις και ανατροπές, όλα τα παραπάνω συντελούν ώστε ο διάλογος να διακρίνεται από έναν αξιοπρόσεκτο εσωτερικό ρυθμό και να αποπνέει πρωτοφανή ζωντάνια. Εντούτοις, σ' αυτήν ακριβώς την εκλεπτυσμένη και ιδιαίτερος φροντισμένη μορφή του *Πρωταγόρα* οφείλεται κατά μεγάλο μέρος η παραγνώριση της φιλοσοφικής του βαρύτητας και η εξεικόνισή του ως ενός διαλόγου με ανισοβαρή κατανομή του λογοτεχνικού σε σχέση με το φιλοσοφικό στοιχείο. Η ιδιάζουσα δομή του διαλόγου σε συνάρτηση με τον μη δογματικό χαρακτήρα του, οδήγησαν πολλούς από τους μελετητές σε έναν πρωτοφανή κατακερματισμό του περιεχομένου του, ο οποίος ενισχύθηκε από τις δυσκολίες της επιχειρηματολογίας καθώς και τις καινοφανείς θεωρίες που κυκλοφορούν στα χείλη των πρωταγωνιστών του.

Όταν στα 1956 ο Gregory Vlastos δημοσίευε την Εισαγωγή στον *Πρωταγόρα* για την αναθεωρημένη μετάφραση του Benjamin Jowett από τον Martin Ostwald, στην πραγματικότητα εγκαινίαζε μια νέα περίοδο στη σύγχρονη ερμηνευτική ιστορία του διαλόγου. Θέλοντας να επιλύσει το πρόβλημα της μη συστηματικής ορολογίας που χρησιμοποιούσαν οι προκάτοχοί του κατά την

παράδειγμα, τον τοποθετεί στο τέλος αυτής της περιόδου, αλλά τον διακρίνει από τον *Γοργία* και τον *Μένωνα*, ενώ ο W. K. C. Guthrie (1975: 213-214) συμφωνεί μεν ότι πρόκειται για πρώιμο διάλογο, διαφωνεί όμως με τον Nestle σε ό,τι αφορά τη σχέση του με τους άλλους δύο διαλόγους, και ασπάζεται το συμπέρασμα του R. Hackforth (1928: 42), ότι δηλαδή ο *Πρωταγόρας* προηγήθηκε του *Γοργία*. Ο G. Vlastos ([1991]/1993: 92) τον κατατάσσει στην πρώτη ομάδα των διαλόγων της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, τους αποκαλούμενους ελεγκτικούς διαλόγους, και τον παρεμβάλλει ανάμεσα στο Α' της *Πολιτείας* και τον *Χαρμίδα*. Πέντε χρόνια αργότερα, ο C. Kahn (1996: 42-48, 210-212), αντιτιθέμενος στην εξελικτική οπτική του Vlastos και υιοθετώντας μια μονιστική προσέγγιση, κατατάσσει τον *Πρωταγόρα* στην πρώτη ομάδα των διαλόγων του Πλάτωνα, όπου μαζί με τον *Λάχη*, τον *Χαρμίδα*, τον *Ευθύφρονα* και, αμέσως μετά από αυτόν, τον *Μένωνα* συγκροτούν ένα σύνολο απορητικών διαλόγων που προετοιμάζει την εισαγωγή στα έργα της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα. Για μια πλήρη ανασκόπηση της εξαιρετικά εκτεταμένης φιλολογίας γύρω από το ζήτημα της χρονολόγησης των πλατωνικών διαλόγων, βλ. H. Thesleff (1982) και L. Brandwood (1990).

³ Τα λόγια που χρησιμοποιεί ο Paul Shorey (1933: 119) για να αποτιμήσει τον διάλογο είναι χαρακτηριστικά: «A greater variety of topics and literary motives is combined in the artistic structure of the *Protagoras* than in any other dialogue except the *Phaedrus* or the *Republic*».

ενασχόλησή τους με τα διαλεκτικά τμήματα του *Πρωταγόρα*⁴, ο Vlastos άντλησε τα εξηγητικά του εργαλεία από τον χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας και της σύγχρονης λογικής και προσπάθησε να ερμηνεύσει τα δυσνόητα επιχειρήματα του διαλόγου, αποσπώντας τα από το δραματικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζονται και αγνοώντας, κατά συνέπεια, τη συνολική ενότητα του κειμένου. Μια αξιοσημείωτη σειρά σχολιαστών⁵ ακολούθησαν το παράδειγμα του Vlastos και παρόλο που κατανόησαν την καίρια σημασία του πλαισίου εμφάνισης των επιχειρημάτων, εντούτοις έστρεψαν την προσοχή τους αποκλειστικά στο πλαίσιο εκείνο που εμφάνιζε αμιγώς επιχειρηματολογικό χαρακτήρα. Μεγάλα τμήματα του διαλόγου αγνοήθηκαν⁶, κατακερματίστηκε η ενότητά του και παραβλέφθηκε η διαλεκτική υπόσταση των επιχειρημάτων προς χάρη γραμμικών εξηγητικών λύσεων.⁷ Έχοντας ως οδηγό μιαν αυστηρή αντίληψη της έννοιας του επιχειρήματος, η οποία συνίσταται αποκλειστικά στη σύναψη λογικών σχέσεων χωρίς τη συνδρομή εξωλογικών στοιχείων, ο διάλογος έχασε την ταυτότητά του ως αυτόνομου διαλεκτικού οικοδομήματος. Αυτό σημαίνει ότι ουσιώδη στοιχεία του διαλόγου, όπως η προσωπογραφία των πρωταγωνιστών του, ο δραματικός ιστορικός χρόνος, οι ιδιαίτερες σκηνοθετικές λεπτομέρειες, αλλά κυρίως η αντίληψη ότι οι συνεπαγωγικές αποφάνσεις των προσώπων δεν συνιστούν αυτόματη δέσμευση στις θέσεις που εκφράζονται⁸, όλα αυτά τέθηκαν στο

⁴ G. Vlastos ([1972]/1994: 317-320).

⁵ M. J. O' Brien (1961), J. P. Sullivan (1961), D. Gallop (1961, 1964), H. G. Wolz (1963, 1967), K. Sayre (1963), A. Sesonske (1963), D. Savan (1964), G. Santas (1966), D. Gauthier (1968), G. Vlastos (1969, 1972), N. Gulley (1971), T. Penner (1973), D. Devereux (1975, 1977), J. Forrester (1975), M. Dyson (1976), P. Woodruff (1976), C. C. W. Taylor (1976), J. P. Maguire (1977), R. Duncan (1978), G. Klosko (1979, 1980), D. Zeyl (1980), M. Ferejohn (1982).

⁶ Η προλογική σκηνή με τον εταίρο (309a1-310a7), η συζήτηση με τον Ιπποκράτη (310a8-314c2), καθώς και το μεσαίο ιντερλούδιο (334c7-338e5), αγνοήθηκαν εντελώς, με αποτέλεσμα ένα σημαντικό μέρος του διαλόγου να παραμείνει εκτός ερμηνείας.

⁷ Σε ό,τι αφορά το βασικό ταξινομητικό σχήμα της βιβλιογραφικής παραγωγής για τον *Πρωταγόρα*, από το 1956 έως σήμερα, ακολουθούμε τον Jonathan Lavery και το ιδιαίτερος κατατοπιστικό άρθρο του με τίτλο «Plato's *Protagoras* and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report for the Field» (2007). Για την περιγραφή του τρόπου με τον οποίο οι αναλυτικοί φιλόσοφοι-σχολιαστές προσέγγισαν τον διάλογο κατά την περίοδο 1956-1982, ο Lavery δανείζεται από τον Robert Brumbaugh (1993: 239) τον όρο «δημοκρίτεια» ανάγνωση για να χαρακτηρίσει εκείνο το σύστημα σκέψης στο οποίο, σύμφωνα με τα ίδια τα λόγια του Brumbaugh, «wholes are to be analysed in separable parts, which can be extracted without damage; these, then, are linked sequentially: in the present case, in valid or invalid demonstration».

⁸ Ο J. Lavery (2007: 211) εύστοχα επισημαίνει ότι από την πλευρά της λογικής, μια συνεπαγωγική απόφαση παραμένει συνεπαγωγή είτε εκφέρεται από ένα πρόσωπο (μονόλογος) είτε από δύο

περιθώριο, με αποτέλεσμα να υποχωρήσουν οι διαλεκτικές όψεις της επιχειρηματολογίας και του διαλόγου εν γένει.⁹

Το πρόβλημα της ενότητας του διαλόγου ανέκυψε επιτακτικά, όταν έγινε φανερή η ανεπαρκής κάλυψη όλων των τμημάτων του.¹⁰ Ο κατακερματισμός του σε επιμέρους ανεξάρτητα επεισόδια έφερε στο προσκήνιο το ερώτημα για το στοιχείο εκείνο που ενοποιεί τον διάλογο σε ένα αυτόνομο σύνολο και του παρέχει όχι μόνο συνοχή αλλά και νόημα ως όλον.¹¹ Ο προβληματισμός σχετικά με την ενότητα του *Πρωταγόρα* εκφράστηκε αρχικά το 1969 από τον Michael Gagarin στο άρθρο του «The Purpose of Plato's *Protagoras*» και μορφοποιήθηκε περαιτέρω δέκα χρόνια αργότερα από τον George Klosko και το αξιωματικότερο κείμενό του «Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*» (1979).¹² Και οι δύο σχολιαστές, παρά τις επιμέρους διαφορές στον τρόπο που επισκοπούν τον διάλογο, εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στη σχέση των δύο πρωταγωνιστών, με σκοπό να προσφέρουν μια συνολική εξηγητική ανάγνωση.

Η περίοδος, ωστόσο, στην οποία εμφανίζεται εντονότερα η ανάγκη για μια συνολικότερη κατανόηση του *Πρωταγόρα* ξεκινά στις αρχές της δεκαετίας

συνομιλητές (διάλογος) είτε απευθύνεται σε ένα απομακρυσμένο και ανώνυμο κοινό (πραγματεία).

⁹ Βλ. την εκτεταμένη κριτική του G. Klosko (1979) στον G. Vlastos, καθώς και την κριτική των S. Moser & G. L. Kustas (1966).

¹⁰ Ας σημειώσουμε εδώ ότι κατά την περίοδο άνθισης του αναλυτικού ρεύματος, εμφανίστηκαν παράλληλα και ορισμένες εργασίες εκτός φιλοσοφικού πεδίου, οι οποίες, αν και υιοθέτησαν πλήρως τη δημοκρίτεια προσέγγιση, ωστόσο ασχολήθηκαν με διαφορετικά τμήματα του διαλόγου. Πρόκειται για σχολιαστές που προέρχονται κυρίως από τον χώρο της φιλολογικής επιστήμης και εστίασαν το ενδιαφέρον τους σε δύο διαφορετικά αποσπάσματα του *Πρωταγόρα*: στη Μεγάλη Ομιλία του σοφιστή και στην ανάλυση του ποιήματος του Σιμωνίδη. Βλ. H. Parry (1965), E. G. Turner (1965), S. Moser & G. L. Kustas (1966), W. Donlan (1969), A. W. H. Adkins (1973), M. Dickie (1978).

¹¹ Σύμφωνα με τον R. Brumbaugh (1993: 242-244), το ερώτημα για την ενότητα συνοψίζεται στο αριστοτελικής εμπνεύσεως σύστημα που αντιμετωπίζει το όλον ως καθορισμένη δομή, η οποία προηγείται οντολογικά των συστατικών μερών της. Σ' αυτού του τύπου την κατανόηση –ο Brumbaugh την αποκαλεί «αριστοτελική» και τη διακρίνει από τη «δημοκρίτεια»–, τα συστατικά μέρη ενός συνόλου μπορούν να κατανοηθούν μόνον και εφόσον αντιμετωπίζονται ως λειτουργικά μέρη της πρότερης συνολικής δομής. Όπως ορθά συμπεραίνει ο J. Lavery (2007: 200), η δημοκρίτεια προσέγγιση εστιάζεται στη μορφή ενός τμήματος του διαλόγου, ενώ η αριστοτελική στη λειτουργία του εντός του συνόλου, δηλαδή στο τέλος.

¹² Άλλοι σχολιαστές της περιόδου που αμφισβήτησαν την καθιερωμένη αναλυτική προσέγγιση και έθεσαν το ζήτημα της ενότητας του διαλόγου, είναι η S. Dubose ([1973] «The Argument Laughs at Socrates and Protagoras», *Tulane Studies of Philosophy* 22: 14-21), ο C. L. Miller (1978), ο R. Dunkan (1978) και ο W. Cobb ([1982] «The Argument of the *Protagoras*», *Dialogue* 21: 713-732). Δυστυχώς, τα άρθρα των Dubose και Cobb δεν κατέστη δυνατό να βρεθούν, οπότε η αναφορά σ' αυτά γίνεται μόνο από έμμεσες πηγές.

του 1980 και, πιο συγκεκριμένα, σηματοδοτείται από την έκδοση του υπομνήματος του Larry Goldberg «A Commentary on Plato's *Protagoras*» (1983). Θα ακολουθήσουν δύο σημαντικές μονογραφίες, οι οποίες κινούνται στο ίδιο ενοποιητικό πλαίσιο και επικεντρώνονται στην ενότητα των διαλογικών μερών, τη διαλεκτική φύση των επιχειρημάτων και την καλλιτεχνική διάσταση του διαλόγου: το 1986 ο Michael Stokes εκδίδει το ιδιαίτερος επιδραστικό έργο του *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, και ένα χρόνο αργότερα, το 1987, κάνει την εμφάνισή της η μονογραφία *Socrates and the Sophistic Enlightenment* του Patrick Coby.¹³ Ο Stokes (1986: 34) περιγράφει το στίγμα της ρήξης με τους αναλυτικούς συναδέλφους του: «Το να θεωρούμε το δραματικό στοιχείο των διαλόγων ως κάτι λιγότερο σημαντικό από αυτό που είναι, αποτελεί στις μέρες μας ένα πολύ πιο κοινότοπο σφάλμα από το να υποτιμούμε το επιχειρηματολογικό τους περιεχόμενο. Είναι ευκολότερο για έναν φιλόσοφο να αγνοήσει το δραματικό πλαίσιο απ' όσο είναι για έναν ελληνοιστή να αγνοήσει το επίχειρημα».¹⁴

Από την επόμενη δεκαετία (1990) και εξής, το ερώτημα για την ενότητα του *Πρωταγόρα* τίθεται στο κέντρο του ενδιαφέροντος. Παρόλο που ο απόηχος της επιρροής του G. Vlastos (1956) είναι ακόμη ισχυρός στα έργα των εκπροσώπων της αναλυτικής παράδοσης¹⁵, εντούτοις γίνονται αισθητές ορισμένες αλλαγές. Ο J. Lavery (2007: 227-231) εντοπίζει τις δύο σημαντικότερες: η σύγχρονη ανάλυση, πρώτον, είναι πιο ευαίσθητη σε ό,τι αφορά τη διαλεκτική ανάπτυξη των επιχειρημάτων και τη δυναμική αλληλεξάρτηση των δραματικών προσώπων και, δεύτερον, αναγνωρίζει σε μεγαλύτερο βαθμό τον γενικότερο

¹³ Φυσικά αυτές δεν ήταν οι μοναδικές εργασίες που εμφανίστηκαν έχοντας ως αίτημα την εξέταση της λειτουργικότητας των αλληλεξαρτώμενων μερών του διαλόγου. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά ορισμένες που ακολούθησαν: M. Hartman (1984), R. Scodel (1986), D. Frede (1986), N. Pappas (1989), A. Carson (1992), J. Cropsey (1992) και, βέβαια, τα ιδιαίτερος χαρακτηριστικά άρθρα των P. Rutherford (1992) και M. Schofield (1992).

¹⁴ Ο J. Lavery (2007: 225-227), ωστόσο, εξηγεί ότι η επίδραση του αναλυτικού ρεύματος κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 δεν έχασε εντελώς την ισχύ της, καθώς η σχολαστική μεθοδολογία επαναλάμβανε τον εαυτό της με άλυτες συζητήσεις σε συγκεκριμένα θέματα του διαλόγου. Μνημονεύει χαρακτηριστικά την επιστροφή του M. Ferejohn (1982, 1984) στη διαμάχη των Vlastos, Penner και Woodruff, ενώ αναφέρεται μεταξύ άλλων και στους R. D. Jr. McKirahan (1983, 1985), J. Wakefield (1987), R. Weiss (1985), J. Finamore (1988) και H. Richardson (1990): το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι κατά τη μεταβατική δεκαετία του 1980 η δημοκρίτεια και η αριστοτελική προσέγγιση προχωρούν χέρι χέρι.

¹⁵ R. F. Stalley (1995), S. C. Rickless (1998), D. C. Russell (2000), D. Wolfsdorf (2002), B. Manuwald (2005).

σκοπό του διαλόγου, καθώς και τις διαλεκτικές του λεπτομέρειες. Στους δε σχολιαστές που βρίσκονται εκτός αναλυτικού τόξου, αν και ο τρόπος με τον οποίο εργάζονται δεν είναι ομοιογενής¹⁶, έχει γίνει ωστόσο φανερό τα τελευταία χρόνια ότι η διάκριση ανάμεσα στο δράμα και την επιχειρηματολογία είναι πλέον ημιπερατή, με αποτέλεσμα οι επιχειρηματολογικές σχέσεις να κατανοούνται ως σχέσεις διαλεκτικές και όχι μόνο λογικές.

Καθώς όμως ο πλατωνικός διάλογος απέκτησε την αυτονομία του ως ένα αυτοτελές σημασιολογικό και δραματικό σύμπαν, αυτό που έμοιαζε να απουσιάζει ήταν η συστηματική ανάγνωση του ιστορικού πλαισίου εντός του οποίου κινούνται και δρουν τα πρόσωπα του δράματος, καθώς και η ουσιώδης ερμηνευτική αξιοποίησή του. Ότι ονομάζουμε εδώ ιστορικό πλαίσιο αφορά, καταρχάς, τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες που καθορίζουν τις προσωπικότητες των πρωταγωνιστών του διαλόγου, τις ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ τους, ήτοι όλα τα στοιχεία εκείνα που πηγάζουν από τον δραματικό χρόνο του εκάστοτε διαλόγου και ζητούν τη λειτουργική τους αναγνώριση. Όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει η Debra Nails (2002: xxxvii-viii), «ο Πλάτων δεν εφηύρε Αθηναίους με ονόματα, δήμους και φυλή· έγραψε για πραγματικούς ανθρώπους –μερικοί από τους οποίους ήταν ακόμη ενεργοί και ζούσαν στην Αθήνα– ανθρώπους με υπόληψη, οικογένειες, γείτονες και ιδεολογικές συγγένειες [...]»· κι αν ακόμη η Nails δικαίως φροντίζει να αποστασιοποιηθεί από τις καταχρήσεις ενός τύπου ιστορικής ανάγνωσης που θεμελιώνει την πλατωνική σκέψη αποκλειστικά στο κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον, τελικά μας δίνει το ιδανικό μέτρο, σύμφωνα με το οποίο οι ζωές των ανθρώπων του Πλάτωνα πρέπει να ξαναδιαβαστούν με υπεύθυνο τρόπο στο πλαίσιο των διαλόγων. Πιο συγκεκριμένα και σε ό,τι αφορά τον *Πρωταγόρα*, πρώιμες αναγνώσεις που λαμβάνουν υπόψη τους την ιστορική του διάσταση βρίσκουμε στους J. Walsh (1984) και C. F. Alford (1988) και αργότερα στον D. Wolfsdorf (1997, 1998).¹⁷

¹⁶ Για τις επιμέρους διαφορές στρατηγικής εντός του πλαισίου της «αριστοτελικής» ανάγνωσης του διαλόγου, βλ. J. Lavery (2007: 231-233).

¹⁷ Το σύστημα που αναπτύσσουν οι παραπάνω συγγραφείς, ο R. Brumbaugh το ονομάζει «πλατωνικό» και το θεωρεί ως μια παραλλαγή του «αριστοτελικού», εφόσον διατηρεί τον φορμαλισμό του δεύτερου για λόγους συνεκτικότητας, αλλά την ίδια στιγμή εμπλέκει και τον

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, το ιστορικό πλαίσιο δεν αφορά μόνο τα γεγονότα ή τα πρόσωπα της πλατωνικής αφήγησης, αλλά και τους καθιερωμένους εκφραστικούς τρόπους που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας τους για να τα παρουσιάσει. Αν, όπως σημειώνει η A. W. Nightingale (1995: 8-9), ο Πλάτων προσεγγίζει τα κειμενικά είδη ως φορείς ιδεολογικών συνόλων που συνοδεύονται από ένα ιδιαίτερο εκφραστικό ύφος, τότε πρέπει να αναλύσουμε αυτά τα είδη ως λογοτεχνικές μορφές που εδράζονται σε συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτικά περιεχόμενα. Αυτή η διαπίστωση, εκτός από το γεγονός ότι μας φέρνει αντιμέτωπους με το μεγάλο ερώτημα της μορφής των πλατωνικών διαλόγων, μας ανοίγει και έναν δρόμο για να πλησιάσουμε την κατανόηση του σκοπού τους, μακριά από τους αναχρονισμούς που επιβάλλει η εκάστοτε οπτική μας και μέσα στα συγκεκριμένα όρια στα οποία περιχαράκωνει ο Πλάτων το καινοφανές έργο του, τη φιλοσοφία ως ένα «ιδιαιτερο σύνολο ηθικών και μεταφυσικών δεσμεύσεων που απαιτεί έναν εντελώς νέο τρόπο ζωής» (A. W. Nightingale, 1995: 10).

Ο *Πρωταγόρας* αποτελεί έναν παραδειγματικό διάλογο για να διαπιστώσουμε πώς μπορεί να γίνει αντιληπτό το πλατωνικό φιλοσοφικό πρόταγμα. Μια τέτοια παραδοχή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την άποψη μεγάλου αριθμού ερμηνευτών του διαλόγου, για τους οποίους φαίνεται ότι ο *Πρωταγόρας* λειτούργησε περισσότερο ως αντι-παράδειγμα, καθώς εκκινούσαν κατά κύριο λόγο από τις υποτιθέμενες αδυναμίες του: την ελλιπή και σφαλερή επιχειρηματολογία, τις ασάφειες και τους αναχρονισμούς, τα αδιέξοδα σημεία και την ιδιότυπη εναλλαγή των ρόλων. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια προσέγγιση του διαλόγου που προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αξιωματικής αντίληψης σχετικά με την έννοια του ολοκληρωμένου και συνεκτικού όλου, στην οποία καθυποτάσσονται τα πραγματικά δεδομένα του κειμένου και, κατά συνέπεια, αδυνατεί να εντοπίσει την πιθανή λειτουργικότητα αυτών των αδυναμιών, εφόσον τις αντιλαμβάνεται ως παρεκκλίσεις και όχι ως αναγκαίες

πραγματικό κόσμο. Ο J. P. Maguire (1977: 103) εκτιμά ότι από την πλευρά της τεχνικής του χειρισμού των ιστορικών προσωπικοτήτων, ο *Πρωταγόρας* είναι πολύ πιο αναπάντεχος από ό,τι η *Πολιτεία* ή ο *Θεαίτητος*.

εκφάνσεις μιας διαλεκτικής πορείας.¹⁸ Ο διάλογος όμως, ως τρόπος φιλοσοφικής γραφής, είναι ένα ζωντανό μόρφωμα, μια πάλλουσα δραματική πραγματικότητα, η οποία, όσο και να θεωρούμε ότι περικαλύπτει απλώς κάποιο αφηρημένο σημασιολογικό περιεχόμενο, δεν παύει να διατηρεί την αυθυπαρξία του και να επιβάλλει τους δικούς του ερμηνευτικούς κανόνες· τα επιχειρήματά του είναι ουσιωδώς διαλεκτικά.¹⁹

Θα παρακάμψουμε την εκτενέστατη φιλολογία γύρω από το γενικότερο ζήτημα της σχέσης της δραματικής μορφής με το φιλοσοφικό περιεχόμενο στα πλατωνικά έργα²⁰ και θα στραφούμε στον συγκεκριμένο διάλογο που συνιστά το αντικείμενο της παρούσας διατριβής. Στόχος μας δεν είναι να προσεγγίσουμε τον *Πρωταγόρα* ως ένα ημιτελές πρόπλασμα των θεωριών που θα αναπτυχθούν στους κατοπινούς διαλόγους του Πλάτωνα, αλλά ως ένα αυτόνομο έργο με δική του συνοχή και νοηματοδότηση. Δίχως να αρνούμαστε το θετικό φιλοσοφικό περιεχόμενο της πλατωνικής σκέψης, θα κινηθούμε στην κατεύθυνση της έρευνας του αναγκαίου δεσμού που υφίσταται ανάμεσα σ' αυτό το περιεχομένο και στη μορφή με την οποία προβάλλεται, και θα επιχειρήσουμε να δούμε εάν

¹⁸ Ο Β. Κάλφας (2010) θέτει το ζήτημα με διαύγεια και συμπεραίνει ότι η παράδοση –κυρίως η πρόσφατη αγγλοσαξονική αρθρογραφία– απέδωσε τα αδύναμα επιχειρήματα ή τους ελλειπτικούς συλλογισμούς των πλατωνικών διαλόγων είτε σε αδυναμία της σκέψης του Πλάτωνα είτε σε παραλείψεις που μπορούν να καλυφθούν με λανθάνουσες προκείμενες στα πλατωνικά επιχειρήματα σύμφωνα με την ερμηνευτική αρχή της επιείκειας (G. Vlastos, 1976).

¹⁹ Το ερώτημα γιατί ο Πλάτων επέλεξε να γράψει διαλόγους είχε διατυπωθεί ήδη στην αρχαιότητα και, συγκεκριμένα, τον 1^ο αιώνα μ.Χ. με τα *Προλεγόμενα της πλατωνικής φιλοσοφίας* του Ανωνύμου (*Anonymous Prolegomena to Plato's Philosophy*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1962: 28-30) και επανέρχεται, μετά από μια μακρά περίοδο σιωπής, από τον πατέρα της Ερμηνευτικής, τον F. Schleiermacher ([1836]/1973). Τα τελευταία χρόνια η συζήτηση έχει επανακάμψει με περισσότερο ενδιαφέρον, κατατάσσοντας τους σχολιαστές σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα: σε όσους θεωρούν ότι η σχέση μορφής και περιεχομένου είναι εξωτερική και σ' αυτούς που υποστηρίζουν ότι η διαλογική μορφή είναι ουσιώδης για το περιεχόμενο της πλατωνικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τον Arthur Krentz (1983: 34-37), η απάντηση στο ερώτημα που αφορά τη διαλογική μορφή εξαρτάται από την απάντησή μας στο ερώτημα που αφορά τη φύση της φιλοσοφικής γνώσης και της φιλοσοφικής μεθόδου, δηλαδή της διαλεκτικής· την οπτική του Krentz ακολουθεί και ο F. J. Gonzalez (1995²: 155-187), καθώς και, από τη δική της σκοπιά, η A. W. Nightingale (1995). Για μια σύντομη και περιεκτική προεπισκόπηση της ιστορίας των ερμηνευτικών σχολών στο έργο του Πλάτωνα, όπως και των νέων προοπτικών που διανοίγονται, βλ. F. Gonzalez (1995¹: 1-22).

²⁰ Δεν επεκταθήκαμε σε γενικότερα ζητήματα που αφορούν τον πλατωνικό διάλογο ως «είδος» ούτε θεματοποιήσαμε τα πορίσματα της έρευνας, εφόσον μια άρτια χαρτογράφηση αυτής της θεματικής περιοχής θα υπερέβαινε κατά πολύ τα όρια της παρούσας εργασίας. Περισσότερα για τη σχέση των πλατωνικών επιχειρημάτων με τη διαλογική τους μορφή, βλ. τις εμπειριστατωμένες εργασίες των M. Frede (1992: 201-220) και Β. Κάλφα (2010), καθώς και την ιδιαίτερος κατατοπιστική Εισαγωγή του Ν. Χαραλαμπόπουλου (2014: 13-43).

και πώς αυτός ο δεσμός είναι ορατός στον συγκεκριμένο διάλογο. Πρόθεσή μας είναι να εξετάσουμε τον *Πρωταγόρα* με τη μεγαλύτερη δυνατή αυτονομία που μας παρέχει το ίδιο το κείμενο, πράγμα που σημαίνει ότι θα αποφύγουμε τη συγκριτική του εξέταση με άλλα πλατωνικά έργα, πρωθύστερα ή μεταγενέστερα, και θα υιοθετήσουμε τη μέθοδο του υπομνηματισμού. Έτσι, θα μπορέσουμε να παρακολουθήσουμε τη ροή του διαλόγου και να διαπιστώσουμε πώς τα επιχειρήματα της συζήτησης νοηματοδοτούνται από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο εκδιπλώνονται εντός αυτής της ροής, αλλά και πώς την επηρεάζουν.

Ο *Πρωταγόρας* αναπαριστά μια συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και τον αρχηγέτη της Σοφιστικής, τον Ξακουστό Πρωταγόρα. Ο διάλογος, που διαδραματίζεται στο σπίτι του Αθηναίου Καλλία παρουσία μιας διευρυμένης ομήγυρης συνομιλητών και κομπάρσων, συνιστά την αφήγηση του Σωκράτη σε κάποιο ανώνυμο ακροατήριο μιας σειράς γεγονότων, που ξεκινούν από την απροσδόκητη άφιξη του νεαρού Ιπποκράτη στο σπίτι του Σωκράτη και καταλήγουν στην ατελέσφορη επιχειρηματολογική αντιπαράθεση μεταξύ των δύο πρωταγωνιστών. Το θέμα που ρητά φέρνει στο προσκήνιο της συζήτησης ο Σωκράτης αφορά το πολυσυζητημένο ερώτημα που απασχολούσε την αθηναϊκή διάνοηση της εποχής, το εάν δηλαδή μπορεί ή όχι να διδαχτεί η αρετή. Πίσω όμως από την προσφιλή θεματολογία και τις εύλογες αντιγνώμεις ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα, αυτό που αποκαλύπτεται με ποικίλους τρόπους είναι ο διαφορετικός προσανατολισμός των δύο ανδρών απέναντι στην αλήθεια. Καθ' όλη τη διάρκεια του διαλόγου, ο Πλάτων φροντίζει να καταστήσει φανερή αυτήν τη θεμελιώδη διαφορά: η αναζήτηση της ηθικής αλήθειας δεν μπορεί να παγιώνεται σε ένα συγκεκριμένο σώμα γνωστικών δεδομένων, αλλά συμβαίνει μονάχα ως έρευνα του εαυτού μας και του άλλου.

Ακολουθώντας την ανάλυση που προτείνει ο Francisco Gonzalez (1995²: 157-158), η πλατωνική φιλοσοφία, τουλάχιστον της πρώιμης και μέσης περιόδου, διακρίνεται από τα εξής τρία βασικά χαρακτηριστικά: πρώτον, είναι αναστοχαστική (reflexive), υπό την έννοια ότι το περιεχόμενό της δεν αντικειμενοποιείται ως ένα αποτέλεσμα ανεξάρτητο από τη μέθοδό της,

δεύτερον, είναι κατά κύριο λόγο πρακτική (γνώση του πώς) παρά θεωρητική (γνώση του τι) και, τρίτον, η γνώση που παρέχει είναι μη-προτασιακή. Σύμφωνα με τον Gonzalez, η φιλοσοφική γνώση δεν είναι υποκειμενική αλλά ούτε και αντικειμενική, με τη σημασία τουλάχιστον που έχει αποκτήσει ο όρος στις θετικές επιστήμες. Πρόκειται για μια διαδικασία η οποία βασίζεται στη γνώση του εαυτού, όχι ως ενδοσκόπηση αλλά ως αντανάκλαση του ερμηνευτή στο αποτέλεσμα της έρευνας. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο και το αντικείμενο ενοποιούνται στη μέθοδο που τα συνέχει, με αποτέλεσμα η φιλοσοφική γνώση, η οποία δεν είναι ούτε αποδεικτική ούτε αναλυτική, να φανερώνει παρά να περιγράφει και, επομένως, να αποκαλύπτεται η ίδια μέσα από τη διαδικασία του φιλοσοφείν. Μόνο αν η φιλοσοφική γνώση ταυτιστεί με τη μέθοδο, μόνο τότε μπορεί ο φιλόσοφος να αποκαλύψει την αλήθεια, όχι ως γνώση κάποιων γεγονότων που μπορούν να μεταβιβάζονται μέσω προτασιακών δεδομένων, αλλά ως προσωπικό προσανατολισμό γύρω από αυτή την αλήθεια.

Η περίπτωση του *Πρωταγόρα* συνιστά ένα πρόσφορο πεδίο εφαρμογής της παραπάνω ερμηνείας και ένα κατάλληλο παράδειγμα της απόπειρας του Πλάτωνα να προσδιορίσει το οψιφανές πεδίο της έρευνας, το φιλοσοφείν ως εξειδικευμένο αντικείμενο που διακρίνεται με σαφήνεια από τις προγενέστερες διαλεκτικές πρακτικές. Όπως κατέδειξε με εξαιρετικό τρόπο η A. W. Nightingale (1995:1-12), στην οριοθέτηση του υβριδίου που ονομάζουμε πλατωνικό φιλοσοφικό διάλογο, αποφασιστικό ρόλο παίζουν οι αντιθέσεις και οι αποκλεισμοί συγκεκριμένων εκφραστικών και διαλογικών τρόπων, τους οποίους ο Πλάτων χαρακτηρίζει «αντιφιλοσοφικούς» προκειμένου να δημιουργήσει μια διακριτή ταυτότητα για τη φιλοσοφία. Στον *Πρωταγόρα* η διακειμενικότητα –η συνάντηση των κειμενικών ειδών, κατά Nightingale, που συνιστά η ίδια ένα είδος διαλόγου– και η κριτική της λειτουργούν στο έπακρο: χρήση της κωμωδίας, μυθολογική αφήγηση, παρωδιακή ερμηνεία της ποίησης, επιλεκτική ειρωνεία και, ταυτοχρόνως, μια διαρκής εναλλαγή περιγραφικών και διαλεκτικών τμημάτων, αποδεικνύουν ότι η επεξεργασία του ζητήματος της αρετής σχετίζεται άμεσα και αναπόσπαστα με τους εκφραστικούς τρόπους που επιλέγουν κάθε φορά να χρησιμοποιήσουν τα πρόσωπα του διαλόγου.

Αντικείμενο της παρούσας εργασίας είναι η εξέταση και παρουσίαση του πλατωνικού *Πρωταγόρα* υπό τη μορφή ερμηνευτικού υπομνηματισμού. Στόχος και διαρκές ζητούμενό μας θα παραμείνει η προσήλωση στον διαλεκτικό χαρακτήρα του κειμένου και η ανάδειξη της ακατάλυτης σχέσης που συνέχει το πραγματολογικό περιεχόμενο του διαλόγου με τη δραματουργική του μορφή. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η κατανόηση των επιχειρημάτων του διαλόγου δεν μπορεί να είναι επαρκής παρά μονάχα εάν αυτά εξεταστούν υπό το πρίσμα της δραματουργίας τους, η οποία αφορά τόσο τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται όσο και το ευρύτερο πλαίσιο εντός του οποίου εμφανίζονται. Ακολουθώντας τα ίχνη των πρωταγωνιστών της συζήτησης, θα τους πλησιάσουμε κατά τον τρόπο που μας υποδεικνύει μέσα από το κείμενό του ο Πλάτων: ως δρώντες φορείς νοήματος και όχι ως φερέφωνα παγιωμένων θέσεων. Οδηγός μας σ' αυτήν τη μεθοδολογική επιλογή στέκεται, κατά κύριο λόγο, η αναγνώριση των ορίων που θέτουν τα ίδια τα επιχειρηματολογικά και ρητορικά σχήματα του διαλόγου. Θα προσπαθήσουμε έτσι καταρχάς να κατανοήσουμε τα λεγόμενα των πρωταγωνιστών στο πλαίσιο της δράσης τους, σπουδαιολογώντας τόσο τα κίνητρα όσο και τους στόχους τους, και κατόπιν να ερμηνεύσουμε την επιχειρηματολογία τους υπό το φως ενός συνολικού σχεδιασμού του διαλόγου, στον οποίο το δραματικό στοιχείο προσδίδει νόημα και σκοπό. Με αυτή την έννοια, η επιλογή του όρου «διαλεκτική», όπου και όπως εμφανίζεται στο κείμενό μας, λαμβάνει ένα ευρύτερο σημασιολογικό περιεχόμενο, που αφορά κυρίως τα γλωσσικά ενεργήματα και τους κανόνες της πράξης του διαλέγεσθαι παρά την ώριμη διαλεκτική μέθοδο των μέσων και ύστερων πλατωνικών διαλόγων.

Η κατευθυντήρια ιδέα για την επιλογή της συγκεκριμένης θεματικής ήταν η έκδηλη έλλειψη συνοχής σε ό,τι αφορά την αποτίμηση του διαλόγου στη βιβλιογραφική παραγωγή, μια έλλειψη η οποία πηγάζει, κατά κύριο λόγο, από τις δομικές ιδιαιτερότητες του έργου. Όταν αναφερόμαστε στην έλλειψη συνοχής στη βιβλιογραφία, αυτό που εννοούμε είναι ότι παρατηρείται μια ασυμφωνία ως προς τον καθορισμό του περιεχομένου του *Πρωταγόρα*. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για τη διάσταση ανάμεσα στο θέμα και τη στόχευση του διαλόγου. Και

εδώ ασφαλώς είναι απαραίτητη μια διευκρίνιση: μπορεί οι σχολιαστές να συμφωνούν ότι η συζήτηση μέσα στον διάλογο αναφέρεται στη διδαξιμότητα ή μη της αρετής, ωστόσο ο ίδιος ο διάλογος ως σύνολο, ως έργο, δεν είναι δεδομένο ότι ταυτίζεται σε ό,τι αφορά το ζητούμενό του με το θέμα της συζήτησης – ή τουλάχιστον, δεν είναι δεδομένο ότι συμφωνούν επ’ αυτού όλοι οι μελετητές.

Όπως ήδη υπαινίχθηκαμε, η διαφορά μεταξύ της συζήτησης του διαλόγου και του διαλόγου-έργου προκύπτει εξαιτίας της ιδιόμορφης δομής του *Πρωταγόρα*. Αυτή η δομή έχει ορισμένα χαρακτηριστικά: Πρώτον, το μεγαλύτερο μέρος του διαλόγου δεν αφορά άμεσα τη συζήτηση που υποτίθεται ότι αποτελεί το κυρίως θέμα του, τη συζήτηση δηλαδή σχετικά με το διδακτό ή μη της αρετής. Στον *Πρωταγόρα* εναλλάσσονται περιγραφικά τμήματα, διαλεκτικά επιχειρήματα, μυθολογική αφήγηση και λογοτεχνική κριτική. Αν και μια τέτοια εναλλαγή δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο του *Πρωταγόρα*, ωστόσο στον συγκεκριμένο διάλογο τα αποσπάσματα που είναι αφιερωμένα σε ό,τι θα ονομάζαμε αμιγή επιχειρηματολογική συζήτηση, καταλαμβάνουν πολύ λιγότερο χώρο στο σύνολο του έργου σε σχέση με τα υπόλοιπα. Αυτή η διαπίστωση μας αναγκάζει –εάν βέβαια θεωρούμε ότι ο *Πρωταγόρας* είναι πράγματι ένας διάλογος με φιλοσοφικές αξιώσεις– να στρέψουμε την προσοχή μας σε αυτά ακριβώς τα μη επιχειρηματολογικά τμήματα, έτσι ώστε να κατανοήσουμε τη λειτουργία τους στο πλαίσιο ενός πολύ ιδιαίτερου διαλόγου, στον οποίο αναδεικνύεται στον μέγιστο βαθμό η πολυποίκιλη και πολύμορφη φύση του λογοτεχνικού είδους που ονομάζουμε *πλατωνικό διάλογο*. Το δεύτερο χαρακτηριστικό της δομής του *Πρωταγόρα* αφορά το γεγονός ότι σε όλη την έκτασή του ο διάλογος τέμνεται από μορφολογικές και πραγματολογικές ρήξεις· αυτές οι τομές, αν και εκ πρώτης φαίνεται να εκτρέπουν τη συζήτηση, εντούτοις λειτουργούν συνεκτικά σε ό,τι αφορά το βασικό ζητούμενο του διαλόγου. Τρίτον, ο *Πρωταγόρας* είναι ένας αφηγηματικός διάλογος, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι για να τον προσεγγίσουμε, πρέπει να λάβουμε υπόψη τα ιδιαίτερα στοιχεία που τον καθορίζουν ως το αποτέλεσμα μιας αφήγησης και τον διαφοροποιούν από την απόδοση μιας αδιαμεσολάβητης συζήτησης. Τέταρτον, τέλος, εντός της αφηγηματικής πράξης ο *Πρωταγόρας* συντελείται σε δύο επίπεδα: το πρώτο

περιλαμβάνει την εισαγωγική συζήτηση του Σωκράτη με τον νεαρό Ιπποκράτη και το δεύτερο τον κυρίως διάλογο με τον σοφιστή Πρωταγόρα. Η εισαγωγική σκηνή στο σπίτι του Σωκράτη, εκτός από το γεγονός ότι καταλαμβάνει μια αξιοσημείωτη έκταση στο σύνολο του έργου, συνιστά παράλληλα τόσο την αφορμή όσο και τον λόγο εξαιτίας του οποίου πραγματοποιείται η συζήτηση στο σπίτι του Καλλία. Η αποτίμησή της στη συνολική αξιολόγηση του διαλόγου αποτελεί αποφασιστική επιλογή για μια ολοκληρωμένη κατανόηση και του περιεχομένου αλλά και του σκοπού του *Πρωταγόρα*.

Ωστόσο, ο εντοπισμός και η περιγραφή των παραπάνω στοιχείων της δομικής συγκρότησης του *Πρωταγόρα* δεν αρκούν για μια ικανοποιητική κατανόηση του διαλόγου, καθώς τα δύο σημαντικότερα ερωτήματα παραμένουν εν πολλοίς αναπάντητα: το πρώτο ερώτημα, που αφορά τη σκοπιμότητα της παρουσίας των εκτεταμένων μη επιχειρηματολογικών –σύμφωνα τουλάχιστον με την τρέχουσα ορολογία– τμημάτων του διαλόγου και το δεύτερο, το οποίο στοχεύει στην ερμηνεία και αξιολόγηση της εκ πρώτης όψεως ελλιπούς και προβληματικής επιχειρηματολογίας. Και τα δύο αυτά ερωτήματα συμπλέουν προς την ίδια κατεύθυνση, την αποτίμηση, δηλαδή, του *Πρωταγόρα* ως φιλοσοφικά σημαντικού έργου ή μη.

Η απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα απαιτεί μια μεταβολή του καθιερωμένου τρόπου προσέγγισης ενός πλατωνικού έργου. Ο καταμερματισμός της ολότητάς του σε τμήματα που ανταποκρίνονται σε ό,τι αποκαλείται συνήθως με σύγχρονους όρους «επιχείρημα», μας κρατά δέσμιους μιας αντίληψης που ορίζει το φιλοσοφικό επιχείρημα αποκλειστικά ως τη σχέση μεταξύ των προκείμενων ενός συλλογισμού και των συμπερασμάτων του, οδηγώντας μας κατά συνέπεια: α) στην παραγνώριση άλλων στοιχείων της επιχειρηματολογικής διαδρομής, εξίσου σημαντικών για την κατανόηση του συλλογισμού (π.χ. τον βαθμό δέσμευσης των ομιλητών στις προτάσεις που εκφέρουν, την επιλογή του συγκεκριμένου χρονικού σημείου στο σύνολο της συζήτησης για την εκφορά αυτών των προτάσεων, τις εξωγλωσσικές λεπτομέρειες που θα μπορούσαν να φωτίσουν το επιχείρημα, την προσωπογραφία των πρωταγωνιστών, τον δραματικό ιστορικό χρόνο, κτλ.), β)

στην υποτίμηση του ρόλου μεγάλων τμημάτων του διαλόγου που δεν ανταποκρίνονται στη στερεοτυπική περιγραφή τους ως «διαλεκτικά», γ) στην αδυναμία κατανόησης της φαινομενικά ελλιπούς επιχειρηματολογίας, και επομένως δ) στην απώλεια της ταυτότητας του διαλόγου ως αυτόνομου διαλεκτικού οικοδομήματος.

Με δεδομένο ότι μας ενδιέφερε μια γενική και συνολική κατανόηση τόσο του περιεχομένου όσο και της στόχευσης του *Πρωταγόρα*, αποφασίσαμε να προσεγγίσουμε το πλατωνικό κείμενο αποδίδοντας την προσήκουσα βαρύτητα και στα τμήματα εκείνα που θεωρούνται μη επιχειρηματολογικά. Η απόφαση αυτή εκκινά από την πεποίθηση ότι ο πλατωνικός διάλογος είναι μια συνεκτική ολότητα, η οποία συνίσταται στη λειτουργική αλληλεπίδραση δραματικών και διαλεκτικών στοιχείων. Η δραματουργία του διαλόγου δεν είναι ένα εξωτερικό περίβλημα που απλώς καθιστά τον διάλογο ευχάριστο για τον αναγνώστη, αλλά αποτελεί ουσιώδες συστατικό της ίδιας της διαλογικής φύσης του εκάστοτε πλατωνικού κειμένου, απαραίτητο για μια πληρέστερη προσέγγιση και κατανόηση του φιλοσοφικού του περιεχομένου. Με αυτό το δεδομένο, επιχειρήσαμε να προσεγγίσουμε τον πλατωνικό *Πρωταγόρα* και να ανακαλύψουμε με ποιο τρόπο τα άφθονα δραματουργικά στοιχεία του καθορίζουν την κατανόηση της επιχειρηματολογίας.

Τα προβλήματα, ωστόσο, που ανέκυψαν στην πορεία της ανάλυσης του διαλόγου δεν ήταν ούτε λίγα ούτε αμελητέα. Το πρώτο από αυτά αφορά την αξιολόγηση των επιχειρημάτων που διατυπώνουν ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας, καθώς σε αρκετά σημεία η επιχειρηματολογία για την ταύτιση των αρετών με τη γνώση και η συνακόλουθη άρνηση της ακρασίας στο πλαίσιο του ίδιου επιχειρήματος, δημιουργούν την εντύπωση ότι οι θέσεις που διατυπώνονται είναι ασύμβατες με την τριμερή ψυχολογία της *Πολιτείας* και την αποδοχή των άλογων κινήτρων.²¹ Ο Charles Kahn (1996: 225) έχει ορίσει με ακρίβεια το αποκαλούμενο πρόβλημα του σωκρατικού ιντελεκτουαλισμού

²¹ Σύμφωνα με τον Charles Kahn (1996: 212), αυτή η οπτική του *Πρωταγόρα* συνιστά την ισχυρότερη απόδειξη μέσα από τους ίδιους τους διαλόγους για την ύπαρξη μιας διακριτής σωκρατικής περιόδου της σκέψης του Πλάτωνα, η οποία αποτελείται από ένα σύνολο πέντε αλληλοσυνδεόμενων διαλόγων, με κοινό θέμα τους την *ἀρετή* στη στενή συνάφειά της με την *τέχνη* (*Λάχης*, *Χαρμίδης*, *Ευθύφρων*, *Πρωταγόρας*, *Μένων*).

(intellectualism), και της ηθικής ψυχολογίας που αυτό συνεπάγεται, ως συνάρτηση τριών παραγόντων: α) μιας πρόσληψης της έννοιας της αρετής με γνωσιακούς όρους, β) του σωκρατικού παραδόξου ότι κανείς δεν πράττει το κακό με τη θέλησή του, και γ) της υπόθεσης ότι ο καθένας επιθυμεί αυτό που είναι αγαθό· εάν κάποιος κάνει το κακό, αυτό συμβαίνει μόνο κατά λάθος· επομένως, η αρετή συνίσταται στην ορθή αναγνώριση του αγαθού.

Το δεύτερο πρόβλημα αφορά την παρουσία μιας σειράς ρήξεων στην πορεία της συζήτησης. Βασικό μας μέλημα είναι η παρουσίαση και εξέταση αυτών των εμβόλιμων επεισοδίων, καθώς και η κατανόηση της λειτουργίας που επιτελούν στον συνολικό σχεδιασμό του διαλόγου. Διακρίνουμε δύο κυρίως επεισόδια αυτού του τύπου – παρόλο που διαφέρουν μεταξύ τους τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς τον σκοπό που υπηρετούν. Το πρώτο είναι το απόσπασμα που εκτείνεται από το 334c έως το 338e και αφορά την παρ' ολίγον αποχώρηση του Σωκράτη από την παρέα των σοφιστών και τη διακοπή της όλης συζήτησης, ενώ το δεύτερο είναι η περίφημη ανάλυση της ωδής του Σιμωνίδη και η αινιγματική της φύση. Στο πρώτο επεισόδιο, το αποκαλούμενο και ιντερλούδιο, ο σοφιστής αρνείται να κουβεντιάσει βάσει των προσυμφωνημένων όρων που τέθηκαν σχετικά με τη μέθοδο της συζήτησης και, πιο συγκεκριμένα, δυσκολεύεται να ακολουθήσει τους κανόνες της βραχυλογίας. Το δεύτερο επεισόδιο είναι η ανάλυση της ωδής του Σιμωνίδη με όρους λογοτεχνικής κριτικής και παρουσιάζει μια σειρά ερμηνευτικών προβλημάτων, τα οποία σχετίζονται τόσο με τη μέθοδο που ακολουθεί ο Σωκράτης για την εξέταση του ποιήματος –μέθοδος για την οποία κατηγορήθηκε ότι θυμίζει έντονα τους σοφιστές– όσο και με τη γενικότερη σκοπιμότητα του αποσπάσματος στο σύνολο του διαλόγου.

Η διαρκής και σε όλη την έκταση του διαλόγου παρουσία μιας συζήτησης που αφορά την κατάλληλη μέθοδο που οφείλουν να ακολουθήσουν οι ομιλητές προκειμένου να φέρουν εις πέρας τον έλεγχο, είναι το τρίτο από τα προβλήματα που παρουσιάστηκαν κατά την εξέταση του *Πρωταγόρα*. Ήδη από την εισαγωγική κουβέντα του Σωκράτη με τον νεαρό Ιπποκράτη στην αυλή του σπιτιού του πρώτου και έως τα ακροτελεύτεια ακόμη μέρη του διαλόγου, η

μέριμνα του Σωκράτη για μια συμφωνία ανάμεσα στους συνομιλητές που θα αφορά τους όρους της συζήτησης και του ελέγχου, είναι παραπάνω από έκδηλη. Είναι φανερό ότι σ' αυτή την προσπάθεια οριοθέτησης των κανόνων της συζήτησης αντικατοπτρίζονται οι δομικές διαφορές που καθιστούν τη σοφιστική διδασκαλία μια διαδικασία σαφώς διαφορετική από αυτό που έχει κατά νου ο Σωκράτης όταν αναφέρεται στον έλεγχο. Ωστόσο, είναι αναγκαίο αυτή η συζήτηση περί της μεθόδου –θεματοποιημένης ή μη– να εντοπιστεί και να ερμηνευτεί.

Τέταρτον, και ιδιαιτέρως σοβαρό, είναι το πρόβλημα της αποτίμησης των προλογικών τμημάτων του *Πρωταγόρα*. Είναι δύσκολο να καταλήξουμε σε μια ταξινόμηση που να αφορά τον προσδιορισμό του τι είναι ή δεν είναι πρόλογος στον συγκεκριμένο διάλογο. Ξεκινώντας από τη σκηνή στην αγορά με τον ανώνυμο φίλο του Σωκράτη, περνώντας στη συζήτηση με τον Ιπποκράτη και καταλήγοντας στο σπίτι του Καλλία με την περιγραφή της ομήγυρης των σοφιστών και την «απολογία» του σοφιστή Πρωταγόρα για τη φύση του επαγγέλματός του, ο Πλάτων καθυστερεί σε μεγάλο βαθμό την εισαγωγή μας στο κυρίως τμήμα του διαλόγου. Αυτή η πορεία, από τη στιγμή που δεν είναι δυνατόν να αγνοηθεί, πρέπει να εξεταστεί λεπτομερώς και να αξιολογηθεί αναλόγως. Όλο το πρώτο μέρος του διαλόγου (από το 309a έως και τη διατύπωση του πρώτου ερωτήματος του Σωκράτη σχετικά με τη διδαξιμότητα ή μη της αρετής στο 319a) οφείλει να τύχει της δέουσας προσοχής, όχι ως μια απλή εισαγωγική σκηνή στην κυρίως συζήτηση αλλά ως οργανικό τμήμα της κύριας συζήτησης.

Έχοντας ενώπιόν μας όλα τα προηγούμενα προβλήματα –αλλά και πολλά ακόμη που προέκυψαν στην πορεία– επιλέξαμε τον υπομνηματισμό ως τον πλέον πρόσφορο τρόπο προσέγγισης και παρουσίασης του *Πρωταγόρα*. Η θεματική ανάλυση δεν αποτέλεσε μέρος των προθέσεών μας, εφόσον θελήσαμε να εξετάσουμε τον διάλογο εν τη ροή του. Η επιλογή αυτή έχει ορισμένα πλεονεκτήματα: Καταρχάς, μας δίνει τη δυνατότητα να παρακολουθήσουμε λεπτομερώς τον τρόπο με τον οποίο εκτυλίσσεται η δράση στον συγκεκριμένο διάλογο. Αυτή η δυνατότητα, εκτός από το γεγονός ότι μας αναγκάζει να

παραμείνουμε εντός του πλαισίου –μορφολογικού, γλωσσικού, περιεχομενικού– που θέτει ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα*, μας αποκαλύπτει σταδιακά πώς η συγκρότηση της δράσης από την πλευρά του συγγραφέα λειτουργεί αποφασιστικά για την κατανόηση του πραγματολογικού περιεχομένου από τη μεριά του αναγνώστη-ακροατή. Οι επιμέρους λεπτομέρειες, τις οποίες μπαίνει στον κόπο να αφηγηθεί ο Πλάτων, δεν παραγκωνίζονται χάριν μιας θεωρητικής κατασκευής που θα εξηγείται αποκλειστικά στη βάση λογικών επιχειρημάτων. Ακολουθώντας τη ροή του κειμένου, προσπαθούμε να δείξουμε πώς αυτές οι λεπτομέρειες μπορούν να βοηθήσουν σε μια συνολικότερη και πιο εμπειριστατωμένη ανάγνωση του διαλόγου, γνωρίζοντας ασφαλώς ότι δεν είναι δυνατόν να υποκαταστήσουν την ανάλυση των επιχειρημάτων.

Επιχειρώντας να εντοπίσουμε το φιλοσοφικό περιεχόμενο του διαλόγου μέσα στο πλαίσιο στο οποίο αυτό αναπτύσσεται, καταφέραμε να γίνουμε μάρτυρες του εκφραστικού πλούτου που διακρίνει τον συγκεκριμένο διάλογο και να παρατηρήσουμε ότι οι εκφραστικοί αυτοί τρόποι δεν εξαντλούνται στο επίπεδο της αισθητικής, υπό την έννοια της καλολογίας, αλλά προχωρούν βαθύτερα και επηρεάζουν ουσιαδώς την απόδοση των φιλοσοφικών θέσεων του διαλόγου. Κατά συνέπεια, θεωρήσαμε ότι ο υπομνηματισμός ως τρόπος συγκρότησης και συγγραφής αυτής της εργασίας θα συνιστούσε την προσφορότερη λύση για να αποδοθεί ένα, μικρό τουλάχιστον, μέρος του εν λόγω εκφραστικού πλούτου του διαλόγου. Τέλος, μια ακόμη παρατήρηση που μας οδήγησε στην επιλογή του υπομνηματισμού, ήταν η έκδηλη θεματική διάθλαση του *Πρωταγόρα*: η διδασκαλία της αρετής, οι επαγγελίες των σοφιστών, η σύγκρουση δύο ριζικά διαφορετικών αντιλήψεων για τη φύση και τον τρόπο έρευνας της αλήθειας, ο σκοπός του φιλοσοφείν, είναι ορισμένα από τα ζητήματα που, ρητά ή άρητα, τίθενται στον διάλογο αξιώνοντας ίση μεταχείριση.²² Η ανάγνωση του διαλόγου υπό αυτό το πρίσμα δεν δικαιολογείται

²² Ο πλατωνικός *Πρωταγόρας* είναι ένας διάλογος του οποίου η θεματική διάθλαση επιβεβαιώνει άριστα τα λόγια του G. M. A. Grube, ο οποίος ήδη στα 1933 δήλωνε πως «το να μιλάμε για το “πραγματικό αντικείμενο” ή τον “θεμελιώδη σκοπό” ενός πλατωνικού διαλόγου, σημαίνει συνήθως να μεγιστοποιούμε μια πλευρά του ως σημαντικότερη εις βάρος άλλων» (1933: 203)· στην πραγματικότητα αναδεικνυε ένα ερμηνευτικό ζήτημα, του οποίου τη σημαντικότητα έμελλε να παραβλέψει σε μεγάλο βαθμό η κοινότητα των σχολιαστών. Η προσφιλέστερη πρακτική ήταν και

λόγω μιας τυπικά ισοβαρούς κατανομής των θεμάτων του στο σύνολο του έργου, αλλά εξαιτίας της συμφυούς υπόστασης και του ενιαίου χαρακτήρα τους. Ο τρόπος που εκδιπλώνεται η υπόθεση του *Πρωταγόρα* φανερώνει ότι ο διάλογος αποτελεί τη ζωντανή απόδειξη των ζητημάτων που απασχολούν τους πρωταγωνιστές, μια άφατη συνθήκη κατά την οποία η σύγκρουση των ιδεών επισυμβαίνει κυρίως και πρώτα απ' όλα ως σύγκρουση ζώντων προσώπων. Αυτό δεν σημαίνει ασφαλώς ότι η ερμηνεία του *Πρωταγόρα* εξαντλείται σε μια συμπλοκή χαρακτήρων εν είδει θεατρικού δράματος· αντιθέτως, διαπιστώνουμε ότι η κατανόηση του διαλόγου οδηγείται στο βάθος της όταν αναγνωρίσουμε την προσπάθεια του Πλάτωνα να φωτίσει αυτούς τους χαρακτήρες ως φιλοσοφικά σημαντικούς και τη μεταξύ τους δράση ως τον κατεξοχήν φιλοσοφικό διάλογο – ή τουλάχιστον ως μια απόπειρα προς αυτή την κατεύθυνση.

Στον *Πρωταγόρα* ο αναγνώστης γίνεται μάρτυρας μιας διπλής επίδειξης. Η πρώτη αφορά τους πρωταγωνιστές του διαλόγου, οι οποίοι, χρησιμοποιώντας όσα μέσα διαθέτουν, προσπαθούν να πετύχουν συγκεκριμένους στόχους: ο μὲν Πρωταγόρας να αποδείξει ότι είναι ο εκλεκτότερος δάσκαλος της αρετής και άξιος αποδέκτης της αμοιβής του, ο δε Σωκράτης να φέρει αντιμέτωπο τον νεαρό Ιπποκράτη με τις αντιφατικές εξαγγελίες του Ξακουστού σοφιστή και να τον στρέψει να αναρωτηθεί για το είδος των μαθημάτων που επιθυμεί να λάβει, εκείνα τα οποία *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη, κατατεθέντα τὴν τιμὴν, τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ωφελημένον* (314b). Ολόκληρη η διάταξη του διαλόγου, ο επιχειρηματολογικός του σχεδιασμός και ο τρόπος με τον οποίο καταλήγει, μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς παρά μονάχα υπό το φως της

παραμένει ο προσδιορισμός του εκάστοτε διαλόγου βάσει μιας θεματικής που εκλαμβάνεται ως κυρίαρχη στη ροή της συζήτησης. Η επίταση της εν λόγω θεματικής όχι μόνο αποκλείει άλλες πλευρές του διαλόγου, όπως σωστά επισήμανε ο Grube, αλλά ταυτοχρόνως, και κυρίως, συσκοτίζει την έρευνα που αφορά αυτήν καθαυτή τη θεματική. Οι λόγοι για τους οποίους συμβαίνει αυτή η συσκοτίση είναι πολλοί, με κυριότερο όλων το γεγονός ότι η ανισοβαρής εστίαση της προσοχής του ερμηνευτή σε ένα υποτιθέμενο κυρίαρχο θέμα απομειώνει την κατεξοχήν διαλεκτική φύση του πλαισίου εντός του οποίου αυτό εμφανίζεται, με άλλα λόγια παραβλέπει σε μεγάλο βαθμό το γεγονός ότι τα ζητήματα παρουσιάζονται ως ένας *διάλογος* προσώπων, δηλαδή ως μια ουσιαδώς διαλεκτική πορεία και πρακτική.

συζήτησης του Σωκράτη με τον νεαρό Ιπποκράτη. Και ενώ με μια πρώτη ματιά το παραπάνω συμπέρασμα φαίνεται να στηρίζει μια ακόμη μονοθεματική προσέγγιση, όπως αυτές απέναντι στις οποίες εναντιώνεται, μολαταύτα απομακρύνεται αποφασιστικά από μια τέτοια προοπτική, καθόσον η συζήτηση του νεαρού με τον Σωκράτη δεν αντιμετωπίζεται ως ένα ακόμη «θέμα» του διαλόγου αλλά ως ένα σημείο θέασης, το οποίο καταυγάζει τον υπόλοιπο διάλογο και τον καθιστά εναργή στους αναγνώστες του. Κάθε επιμέρους τμήμα του διαλόγου εξυπηρετεί τον αρχικό σκοπό των δύο επισκεπτών στο σπίτι του Καλλία: να διευκρινίσουν μαζί με τον Πρωταγόρα και τους άλλους σοφούς σε τι συνίσταται η σοφιστική διδασκαλία (314b-c). Εντούτοις, ο στόχος αυτός δεν ικανοποιείται, καθόσον η φύση της πολιτικής ἀρετῆς παραμένει αδιευκρίνιστη και η εξέτασή της μετατίθεται σε μελλοντική συζήτηση. Τελικά, τι είναι αυτό που εκπληρώνεται στον *Πρωταγόρα*;

Πίσω από την εκπεφρασμένη πρόθεση των δύο ανδρών για την έρευνα του περιεχομένου της σοφιστικής διδασκαλίας, αυτό που διακυβεύεται είναι η πρόθεση του Σωκράτη να δείξει στον νεαρό φίλο του τον τρόπο με τον οποίο θα μπορέσει ο ίδιος να αποφασίσει εάν του ταιριάζουν ή όχι όσα προσφέρει ο σοφιστής Πρωταγόρας. Ο Σωκράτης προειδοποίησε μεν τον Ιπποκράτη για τους κινδύνους που ελλοχεύουν στη σοφιστική διδασκαλία, ωστόσο δεν προχώρησε σε περαιτέρω επισημάνσεις, καθώς πρόκειται για ένα έργο που πρέπει μόνος του ο νεαρός να φέρει εις πέρας. Και εδώ ακριβώς έγκειται η δεύτερη επίδειξη του διαλόγου. Μέσα από τα επιχειρήματα των πρωταγωνιστών, τις αντεγκλήσεις τους, τα πισωγυρίσματα και τις παύσεις, πίσω από τις περιγραφές του Σωκράτη και τις επισημάνσεις πλείστων λεπτομερειών της συνεύρεσης στο σπίτι του Καλλία, ο Πλάτων επιδεικνύει το ζωντανό μάθημα που παίρνει ο Ιπποκράτης από τους δύο συνομιλητές: ο περιλάλητος σοφιστής Πρωταγόρας, για χάρη του οποίου ο νεαρός αριστοκράτης ήταν διατεθειμένος να ξοδέψει ολόκληρη την περιουσία του, αποδεικνύεται όχι μονάχα μπερδεμένος σε ό,τι αφορά το αντικείμενο της διδασκαλίας του αλλά και απρόθυμος να παραδεχτεί τη σύγχυση στην οποία βρίσκεται. Η στάση του Πρωταγόρα φαίνεται να δικαιώνει τον Σωκράτη και την αρχική του παρομοίωση, σύμφωνα με την οποία ο σοφιστής

μοιάζει με τον έμπορο που επαινεί όσα πουλά, χωρίς όμως να γνωρίζει ούτε τη φύση των προϊόντων του ούτε εάν αυτά είναι βλαβερά ή ωφέλιμα (313d). Επομένως, η πρόθεση του Σωκράτη να αποκαλύψει μπροστά στα μάτια του θαμπωμένου από τη δόξα των σοφιστών Ιπποκράτη την απόσταση που χωρίζει τους λόγους από τα έργα του Πρωταγόρα, και να φέρει τον σοφιστή αντιμέτωπο με τις ίδιες του τις αντιφάσεις, θα καθορίσει την επιχειρηματολογία του και θα εξηγήσει τις τυχόν αδυναμίες της.

Ειδωμένος από αυτήν τη σκοπιά, ο *Πρωταγόρας* δεν είναι ένας απορητικός διάλογος με την τρέχουσα σημασία του όρου. Ασφαλώς, το ζήτημα για τη φύση της πολιτικής αρετής παρέμεινε εν πολλοίς ανεξέταστο, ωστόσο μοιάζει σαν να μην ήταν αυτός ο μοναδικός στόχος του διαλόγου. Ο Ιπποκράτης, και μαζί με αυτόν οι αναγνώστες, έλαβαν ένα μάθημα που δεν συνίσταται σε κάποιο σώμα προτάσεων περί αρετής, το οποίο μεταβιβάζεται αυτούσιο από τον δάσκαλο στον μαθητή, αλλά σε μια ζωντανή απόδειξη του γεγονότος ότι η προσέγγιση της αρετής περνά αναγκαστικά μέσα από τα μονοπάτια μιας ουσιώδους προσωπικής εμπλοκής που αφορά το γνωρίζον υποκείμενο, το αντικείμενο της γνώσης και τη μέθοδο που εφαρμόζεται. Στο τέλος, ο Πρωταγόρας θα διακόψει τη συζήτηση, ο Σωκράτης θα επικαλεστεί μια συνάντηση που εκκρεμεί, και ο Πλάτων θα μεταθέσει στο μέλλον την έρευνα για την αρετή, έχοντας φροντίσει ωστόσο να μας φανερώσει την ανάγκη για διαρκή και ριζικό έλεγχο των πεποιθήσεων που ορίζουν τις πράξεις μας και να μας εφοδιάσει με μια πληθώρα θεμελιωδών ερωτημάτων «για τις ζωές μας, και τον τρόπο που τις αντιλαμβανόμαστε, με μια εκπληκτική φρεσκάδα και αμεσότητα»²³.

²³ M. Frede (1992: xxxiii).

Σε γενικές γραμμές η εργασία μας δομείται κατά τον ακόλουθο τρόπο: Πριν από την ανάλυση του ίδιου του κειμένου, αφιερώνουμε ένα σύντομο κεφάλαιο (Κεφάλαιο 1) στην παρουσίαση της δομής και του δραματικού χρόνου του διαλόγου, καθόσον θεωρούμε ότι αποτελούν στοιχεία που καθορίζουν σημαντικά τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε το κείμενο που έχουμε στη διάθεσή μας και επομένως χρήζουν ιδιαίτερης μνείας. Στη συνέχεια παρακολουθούμε τον διάλογο με τον τρόπο ακριβώς που εξελίσσεται και, βάσει των κριτηρίων που μας υποδεικνύει το ίδιο το κείμενο, τον διακρίνουμε σε τρία μέρη, τα οποία αντιπροσωπεύουν τρεις κύκλους συζητήσεων: το πρώτο (Κεφάλαιο 2) πραγματεύεται το εξωτερικό πλαίσιο του διαλόγου, τη συνάντηση του Σωκράτη με τον ανώνυμο φίλο του στην αγορά και την απαρχή της αφήγησής του· παρουσιάζουμε το περιεχόμενο και τη δραματουργική μορφή της σύντομης στιχομυθίας τους και επιχειρούμε να ανιχνεύσουμε τον λειτουργικό της ρόλο στο πλαίσιο του διαλόγου. Το επόμενο τμήμα (Κεφάλαιο 3) αφορά τη συζήτηση που διεξάγεται νωρίς το πρωί στο σπίτι Σωκράτη, όταν εφορμά ο νεαρός φίλος του, ο Ιπποκράτης, για να τον παρακαλέσει να συνδράμει ώστε να συναντηθεί με τον διάσημο Πρωταγόρα και να μαθητεύσει δίπλα του. Και εδώ, η ανάπτυξη του κεφαλαίου στα επιμέρους τμήματά του, ακολουθεί την ίδια πορεία: παρουσίαση του πραγματολογικού του περιεχομένου, εξέταση της δραματουργίας και της ρητορικής του, ανίχνευση του ρόλου που επιτελεί στον συνολικό διαλογικό σχεδιασμό. Τέλος, το μεγαλύτερο τμήμα της παρούσας εργασίας (Κεφάλαια 4-9) αφιερώνεται στην περιγραφή, ανάλυση και ερμηνεία της συνάντησης του Σωκράτη με τον σοφιστή Πρωταγόρα στο σπίτι του πλούσιου Καλλία και την αφήγηση της μακράς συζήτησής τους. Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά το τελευταίο τμήμα του διαλόγου (Κεφάλαιο 9), δηλαδή την τελική συζήτηση για την αρετή, είναι απολύτως αναγκαίο να επισημάνουμε ότι μια διεξοδική ανάλυση των ζητημάτων που τίθενται όχι μόνο θα ξεπερνούσε κάθε προσδοκώμενο όριο αλλά, κυρίως και πρώτα απ' όλα, θα ερχόταν σε αντίφαση με τον θεματικό και μεθοδολογικό προσανατολισμό της εργασίας μας. Για τον λόγο αυτό και χάριν πληρότητας, η παρουσίαση του τελευταίου αυτού τμήματος

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

περιορίζεται σε μια περιληπτική απόδοση του περιεχομένου του, με παράλληλο ακροθιγή σχολιασμό ορισμένων σημείων που χρήζουν διευκρίνισης.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟ

1.1. Η ιδιόζουσα δομή του διαλόγου

1.1.1. Περιγραφή της δομής του διαλόγου

Όλος ο διάλογος αναπτύσσεται σε τρεις διαδοχικούς και ανισομερείς ως προς την έκτασή τους κύκλους συνομιλιών, που διεξάγονται ανά ζεύγη προσώπων και έχουν κάθε φορά ένα κοινό μέλος, τον Σωκράτη. Το πρώτο ζεύγος το αποτελεί ο Σωκράτης με τον εταίρο, το δεύτερο ο Σωκράτης με τον νεαρό Ιπποκράτη και το τρίτο ο Σωκράτης πρωτίστως με τον σοφιστή Πρωταγόρα και δευτερευόντως με κάποια από τα υπόλοιπα πρόσωπα του δράματος. Το πλατωνικό κείμενο είναι σαφές σε ό,τι αφορά τη διάκριση αυτών των τριών βασικών μερών του διαλόγου, κάτι το οποίο όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν εμφανίζεται με την ίδια ευκρίνεια στις επιμέρους ταξινομήσεις.

Η υπόθεση του πλατωνικού *Πρωταγόρα* ξετυλίγεται σε σύνολο χιλίων εννιακοσίων ενενήντα επτά στίχων (έκδοση Burnet). Οι σαράντα πρώτοι (309a1-310a7) συνιστούν το προοίμιο του διαλόγου, την κουβέντα δηλαδή μεταξύ του Σωκράτη και του εταίρου. Ακολουθεί το πρώτο μέρος της αφήγησης του Σωκράτη, η συζήτηση που είχε στο σπίτι του με τον νεαρό φίλο του τον Ιπποκράτη, η οποία καταλαμβάνει εκατόν εξήντα έξι στίχους, μια έκταση τετραπλάσια από εκείνη του προηγούμενου τμήματος (310a8-314c2) και σχεδόν το ένα δέκατο ολόκληρου του έργου. Ο κυρίως διάλογος αναπτύσσεται στο τρίτο και εκτενέστερο τμήμα, το οποίο αποτελείται από χίλιους εβδοκόντις ενενήντα έναν στίχους (314c3-362a4), ποσοστό της τάξης του ενενήντα τοις εκατό του συνόλου.

Τα κριτήρια διάκρισης των παραπάνω τμημάτων μάς τα παρέχει αφειδώς το ίδιο το κείμενο, καθώς τα σημεία μετάβασης από το ένα στο άλλο παρουσιάζουν ορισμένα ευδιάκριτα χαρακτηριστικά. Το πέρασμα από τον ευθύ λόγο στην αφήγηση σε πλάγιο λόγο είναι το πρώτο και σημαντικότερο σημείο

1. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟ

που υποδεικνύει τη δραματουργική αλλαγή ανάμεσα στο προοίμιο και τις συζητήσεις που θα ακολουθήσουν ως αφηγηματικές πλέον πράξεις. Η πρώτη από αυτές, η συζήτηση δηλαδή του Σωκράτη με τον Ιπποκράτη, οριοθετείται επίσης με τρόπο που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, εφόσον η σκηνή εκτυλίσσεται νωρίς το πρωί στο σπίτι του πρώτου και καταλήγει μπροστά στο κατώφλι του Καλλία. Όταν ο διάλογος θα μεταφερθεί πλέον εντός της οικίας του διάσημου πάτρωνα των σοφιστών, τότε τα κριτήρια χωρισμού σε επιμέρους επεισόδια θα γίνουν λιγότερο ευδιάκριτα, με αποτέλεσμα να εμφανίζονται αρκετά διαφορετικές ταξινομητικές εκδοχές, αποτέλεσμα κυρίως των ποικίλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων.

Σε ό,τι αφορά την κυρίως συζήτηση στο σπίτι του Καλλία, μπορούμε να εξαγάγουμε ενδιαφέροντα συμπεράσματα που προκύπτουν από την παρατήρηση της ποσοτικής σχέσης μεταξύ των περιγραφικών και διαλεκτικών τμημάτων του. Πιο συγκεκριμένα, μετά το επεισόδιο ανάμεσα στον Σωκράτη, τον Ιπποκράτη και τον ευνούχο μπροστά στην πόρτα του Καλλία (314c3-e2), ο Πλάτων αφιερώνει σαράντα οχτώ στίχους (314e3-316a5) για να περιγράψει τη συνάθροιση των σοφιστών στο προστώο της οικίας. Μαζί με την επόμενη σκηνή (316a6-317e2), στην οποία παρακολουθούμε την προκαταρκτική συζήτηση ανάμεσα στους δύο πρωταγωνιστές και τον περίφημο υπερασπιστικό λόγο του Πρωταγόρα για τη σοφιστική του τέχνη, έχουμε ήδη διανύσει αρκετό δρόμο (περίπου 6% του συνόλου) προτού φτάσουμε στη διατύπωση του πρώτου και βασικού ερωτήματος του διαλόγου. Ακόμη κι έτσι όμως, η διαλεκτική συζήτηση με θέμα το διδακτό της αρετής, που ξεκινά με τα σωκρατικά επιχειρήματα (319a8-320c1), συνεχίζεται με την απάντηση του Πρωταγόρα και τη Μεγάλη Ομιλία του (320c8-328d2) και καταλήγει στη διερεύνηση του εάν η αρετή είναι μία ή πολλές (328d3-334c6), θα απειληθεί με διακοπή (334c7-338e5) εξαιτίας του μεθοδολογικού αδιεξόδου στο οποίο θα βρεθούν οι συνομιλητές. Παρατηρούμε ότι το αμιγώς διαλεκτικό τμήμα που προηγήθηκε της διακοπής αυτής καταλαμβάνει λιγότερο από το ένα τρίτο του διαλόγου, παρόλο που εμπεριέχει τόσο τα αρχικά σωκρατικά επιχειρήματα για τη μη διδαξιμότητα της αρετής και τη συνακόλουθη εκτενή απάντηση του σοφιστή Πρωταγόρα, όσο και την

εξέταση των τριών πρώτων επιχειρημάτων στα οποία θα στηριχθεί η τελική απόδειξη. Το διάλειμμα που παρακολουθούμε να εκτυλίσσεται στους στίχους 334c7 έως 338e5 καταλαμβάνει και αυτό με τη σειρά του ένα σημαντικό τμήμα στον διάλογο (156 στίχοι, 8% του συνόλου) και ακολουθεί η ακριβώς διπλάσια έκτασης συζήτηση πάνω στο ποίημα του Σιμωνίδη (338e6-349a6). Ο διάλογος ολοκληρώνεται με την επιστροφή στη συζήτηση για την αρετή, η οποία εκτείνεται σε σύνολο 491 στίχων (349a6-362a4) και, μαζί με τα επιλογικά σχόλια των πρωταγωνιστών, αποτελεί το 25% της συνολικής έκτασης του *Πρωταγόρα*.

1.1.2. Η δομή του διαλόγου ως ερμηνευτική προϋπόθεση

Τα παραπάνω στοιχεία δεν θα μας ενδιέφεραν ιδιαίτερος –πολλώ μάλλον θα θεωρούνταν ασύμβατα με μια καθιερωμένη ερμηνεία–, αν δεν μας οδηγούσαν κατευθείαν στην καρδιά του προβλήματος, δηλαδή της ενότητας του διαλόγου. Ο *Πρωταγόρας* είναι κατεξοχήν ένας διάλογος ο οποίος χαρακτηρίζεται από διαρκείς ρήξεις, τόσο μορφολογικές όσο και πραγματολογικές. Σε δραματουργικό επίπεδο οι ρήξεις αυτές συνιστούν τομές (στον χώρο, τον χρόνο, καθώς και στα πρόσωπα που συνομιλούν) που σχετίζονται άμεσα με το περιεχόμενο της συζήτησης που εξελίσσεται. Όπως θα διαπιστώσουμε κατά τη διάρκεια της ανάλυσης των επιμέρους τμημάτων του διαλόγου, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η συζήτηση που περιγράφεται στον *Πρωταγόρα* θα μπορούσε να έχει εξελιχθεί με τον ίδιο τρόπο εάν δεν επηρεαζόταν άμεσα από τις τομές αυτές. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η συζήτηση του Σωκράτη με τον νεαρό Ιπποκράτη, νωρίς το πρωί στο σπίτι του πρώτου. Πολλοί από τους ερμηνευτές επιλέγουν να μην ασχοληθούν ιδιαίτερος με το τμήμα αυτό του διαλόγου, αποτέλεσμα ίσως της κυρίαρχης τάσης να επικεντρώνονται σε περισσότερο λογικο-επιχειρηματολογικά και λιγότερο αφηγηματικά σημεία του. Ωστόσο, μια προσέγγιση που θα απομείωνε τη σημασία του τμήματος αυτού στην εξέλιξη του διαλόγου, θα προσέκρουε στο μείζον ερώτημα που αφορά τη σκοπιμότητα της διεξαγωγής της όλης συζήτησης στο σπίτι του Καλλία και σε ό,τι αυτό το ερώτημα αναγκαστικά φέρει μαζί του. Το ίδιο μπορούμε να διαπιστώσουμε και σε ό,τι αφορά την εισαγωγική συζήτηση του Σωκράτη με τον

1. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟ

Πρωταγόρα, από την οποία αντλούμε σημαντικές πληροφορίες που μας βοηθούν να υποπτευθούμε κάποιους από τους λόγους για τους οποίους τα διαλεκτικά τμήματα της κυρίως συζήτησης παρουσιάζουν τόσες ιδιαιτερότητες, ή ακόμη και από την περιγραφή της συγκέντρωσης των σοφιστών στο προστώο του σπιτιού.

Μια πιθανή ένσταση που θα μπορούσε κανείς να εγείρει σε ό,τι αφορά τη σπουδαιολόγηση της ιδιάζουσας δομής του διαλόγου, είναι η διατύπωση κυκλικών ερωτημάτων, εφόσον θεωρούμε εκ των προτέρων ότι η μορφή και το περιεχόμενο του διαλόγου συνιστούν αδιάσπαστο σύνολο. Η απειλή, ωστόσο, του φαύλου κύκλου υφίσταται μονάχα εάν αντιληφθούμε τη δομή ως εξωτερικό χαρακτηριστικό που παισιώνει, αναβαθμίζει λογοτεχνικά, αλλά δεν επηρεάζει ουσιαστικά τη ροή του διαλόγου. Γι' αυτό τον λόγο άλλωστε, η αναγνώριση της καλλιτεχνικής υπεροχής του *Πρωταγόρα* δεν ήταν αρκετή για να αποτρέψει τον ερμηνευτικό κατακερματισμό του και να κατασκευάσει εκ των υστέρων ένα μείζον πρόβλημα ενότητας. Μεταξύ των λόγων για τους οποίους η ερμηνεία ακολούθησε τον συγκεκριμένο δρόμο ήταν και η παραγνώριση της ιδιάζουσας δομής του διαλόγου· άλλες φορές δε, αυτή η παραγνώριση προέκυψε ως το φυσικό αποτέλεσμα συγκεκριμένων ερμηνευτικών τάσεων. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι η υποτίμηση του σημαίνοντα ρόλου που διαδραματίζει η δομική συγκρότηση του διαλόγου οδηγεί αναγκαστικά σε αδιέξοδα και σκιάζει το γεγονός ότι στην κατατμημένη και πολυπρισματική εικόνα του *Πρωταγόρα* μπορούν να βρεθούν τα κλειδιά της συνοχής του.

1.2. Ο δραματικός χρόνος του διαλόγου

1.2.1. Στοιχεία για τον δραματικό χρόνο του διαλόγου

Σε γενικές γραμμές όσοι ασχολούνται με τον δραματικό χρόνο του *Πρωταγόρα* έχουν να επιλέξουν κυρίως ανάμεσα σε δύο εκδοχές: σύμφωνα με την πρώτη ο διάλογος διαδραματίζεται λίγο πριν από το ξέσπασμα του Αρχιδάμειου πολέμου το 431 π.Χ., ενώ με τη δεύτερη αμέσως μετά την Ειρήνη του Νικία (421 π.Χ.). Και στις δύο περιπτώσεις η πληθώρα ενδείξεων που μας προσφέρει ο διάλογος για να προσδιορίσουμε με σχετική ευκολία τον δραματικό του χρόνο, συγκρούεται τόσο με τις αμφίρροπες γνώσεις μας για τα γεγονότα και τα πρόσωπα της εποχής όσο και με την εμφάνιση πιθανολογούμενων αναχρονισμών. Και αν μεν το πρώτο εμπόδιο αποτυπώνει την ανεπάρκεια της έρευνας, το δεύτερο αναδεικνύει ένα πρόβλημα που δεν εμφανίζεται μονάχα στον *Πρωταγόρα*, αλλά συνιστά κοινό τόπο των διαλόγων και αφορά την παρουσία αναχρονισμών στο έργο του Πλάτωνα και τη σκοπιμότητά τους.

Την πρώτη μομφή για αναχρονισμούς στον διάλογο τη συναντάμε στο έργο του Αθήναιου από τη Ναύκρατη (περίπου 200 μ.Χ.), ο οποίος υποστηρίζει ότι ο σοφιστής Πρωταγόρας είχε επισκεφτεί για δεύτερη φορά²⁴ την Αθήνα στο μεσοδιάστημα του 423-421 π.Χ. και τα γεγονότα της επίσκεψης αυτής συναπαρτίζουν το περιεχόμενο του πλατωνικού διαλόγου. Τα επιχειρήματα του Αθήναιου εκτίθενται στο V (218) και XI (505f.) βιβλίο των *Δειπνοσοφιστών* του και έχουν περίπου ως εξής: στην κωμωδία του με τίτλο *Κόλακες*, η οποία παρουσιάστηκε το 422/1 π.Χ., στερώντας μάλιστα από την *Ειρήνη* του Αριστοφάνη το πρώτο βραβείο, ο Εύπολις περιγράφει ιδιαίτερος καυστικά τον εσμό των σοφιστών –μεταξύ αυτών και τον Πρωταγόρα– που συγκεντρώνονται στο σπίτι του Καλλία σπρώχνοντας ο ένας τον άλλον γύρω από το πλούσιο τραπέζι.²⁵ Ωστόσο δύο χρόνια νωρίτερα, στα Διονύσια του 423 π.Χ., ο κωμικός

²⁴ Ο Αθήναιος μάλλον σφάλει στο συγκεκριμένο σημείο, αφού πουθενά στον διάλογο δεν γίνεται λόγος για πρώτη επίσκεψη του σοφιστή στην Αθήνα, αλλά μόνο για μια προηγούμενη (*δτε ποτέρον επεδήμησε*, 310e5). Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 62).

²⁵ Α. Lesky ([1957]/1988: 591). Ο Αθήναιος (XI 506) συνδέει στενά τα δύο κείμενα, τους *Κόλακες* και τον *Πρωταγόρα*, αφήνοντας περιθώρια να υποθέσουμε μήπως ο Πλάτων είχε εμπνευστεί το δραματικό σκηνικό του διαλόγου του από το έργο του Ευπόλιδος. Σ' αυτό το σημείο όμως ο Ian

Αμειψίας είχε ανεβάσει τον *Κόννο*, έργο στο οποίο δεν συγκαταλέγει τον διάσημο σοφιστή στον χορό των «φροντιστών». Από τα παραπάνω ο Αθήναιος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Πρωταγόρας θα πρέπει να βρισκόταν στην Αθήνα στο ενδιάμεσο της παρουσίασης των δύο κωμωδιών και ο πλατωνικός διάλογος να αποτύπωσε στιγμιότυπα αυτού του ταξιδιού. Η επιχειρηματολογία του Αθήναιου στηρίζεται στην παραδοχή ότι κατά τη διάρκεια της συζήτησης που λαμβάνει χώρα στο σπίτι του πλούσιου Καλλία, ο Ιππόνικος, ο πατέρας του οικοδεσπότη, δεν βρισκόταν εν ζωή. Σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, ο Ιππόνικος πέθανε στο Δήλιο το 424 π.Χ., δηλαδή λίγο προτού παρουσιάσει ο Εύπολις τους *Κόλακες*, γεγονός που δικαιολογεί τη διαχείριση του πατρικού οίκου από τον γιο του, τον Καλλία.²⁶ Σύμφωνα λοιπόν με τον Αθήναιο, ο διάλογος βρίθεται αναχρονισμών, καθώς δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ούτε η παρουσία των παιδιών του Περικλή που βρίσκονται ανάμεσα στο ακροατήριο (319e3-320a2), και για τα οποία γνωρίζουμε από ποικίλες άλλες πηγές ότι πέθαναν εξαιτίας της πανώλης το 430/29 π.Χ., ούτε η αναφορά στους *Αγρίους* του Φερεκράτη στο 327d4, την πολιτική σάτιρα που παρουσιάστηκε στα Λήνια στις αρχές του 420 π.Χ. ἐπ’ *Ἀριστίωνος ἄρχοντος* (*Δειπνοσοφισταί* V 218d). Ο Αθήναιος εξάλλου υποστηρίζει ότι τα γεγονότα του διαλόγου θα πρέπει να διαδραματίστηκαν αμέσως μετά την

Storey (2003: 184-5) εφιστά την προσοχή όσον αφορά τα αποδεικτικά στοιχεία που μπορούμε να αντλήσουμε από τα αποσπάσματα των *Κολάκων*.

²⁶ Αυτή είναι μια ερμηνεία του Αθήναιου που έχει αμφισβητηθεί από πολλούς. Ο John Burnet (1928: 111-112), για παράδειγμα, δεν δέχεται ότι μπορεί να βεβαιωθεί από τον διάλογο πως ο Ιππόνικος δεν ζει όσο διαδραματίζονται τα γεγονότα. Συνεπικουρεί μάλιστα στο επιχείρημά του (*παρὰ Καλλία τοῦ Ἰππονίκου*) η αναλογία που προτείνει με το 328d της *Πολιτείας* (*εἰς Πολεμάρχου*). Στο σημείο αυτό ο J. S. Morrison (1941: 2-3) διαφωνεί με τον Burnet για το κατά πόσον ο παραλληλισμός είναι εύστοχος, εφόσον ο Κέφαλος βρίσκεται σε βαθύ γήρας –και κατά συνέπεια θα ήταν λογικό να αφήσει τη διαχείριση του οίκου του στον γιο του– σε αντίθεση με τον ρωμαλέο στρατηγό Ιππόνικο. Ακόμη κι αν είμαστε αναγκασμένοι να παραδεχτούμε ότι ο Ιππόνικος δεν κατοικεί πια στο σπίτι του, αυτό, κατά τον Morrison, δεν μας υποχρεώνει να πιστέψουμε ότι δεν είναι ζωντανός. Άλλωστε ο Ιππόνικος ίσως είχε ήδη φύγει από το σπίτι, όταν χώρισε με την πρώτη γυναίκα του, τη μητέρα του Καλλία, η οποία στη συνέχεια παντρεύτηκε τον Περικλή. Την υπόθεση αυτή του Morrison καταρρίπτει ωστόσο ο David Wolfsdorf (1997) στηριζόμενος τόσο σε στοιχεία που αντλεί από το αθηναϊκό δίκαιο, σύμφωνα με τα οποία ήταν ανορθόδοξο να παραχωρήσει ο Ιππόνικος το σπίτι του στην πρώην σύζυγό του, όσο και σε χρονολογικές αντιφάσεις που προκύπτουν από την ημερομηνία γέννησης του Καλλία και τη χρονιά κατά την οποία η μητέρα του παντρεύτηκε τον Περικλή.

εκεχειρία μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης το 423-422 π.Χ., έτσι ώστε να είναι δυνατή η παρουσία του Ιππία του Ηλείου στην παρέα των σοφιστών.²⁷

Οι περισσότεροι από τους σύγχρονους σχολιαστές που ασχολήθηκαν με τον *Πρωταγόρα* διαφοροποιήθηκαν από τις θέσεις του Αθήναιου και όρισαν ως ενδεχόμενο δραματικό χρόνο τα τέλη περίπου της δεκαετίας του 430.²⁸ Οι ενδείξεις για μια τέτοια υπόθεση κάνουν την εμφάνισή τους ήδη από τους πρώτους στίχους του διαλόγου, όταν ο χαρακτηρισμός του Αλκιβιάδη ως *ύπηνήτη*²⁹, και δεδομένης της συμμετοχής του στη μάχη της Ποτίδαιας το 431 π.Χ., στην οποία δεν θα μπορούσε να λάβει μέρος παρά μόνο εάν είχε υπερβεί το ηλικιακό όριο της εφηβείας, παρέχει ένα στέρεο έδαφος για να επιλέξει κανείς το 433/2 π.Χ. ως πιθανότερο χρονικό σημείο διεξαγωγής του διαλόγου. Η αναφορά στον Ξάνθιππο και τον Πάραλο, τα παιδιά του Περικλή, δεν λειτουργεί εδώ ως αναχρονία, όπως στον Αθήναιο, αντιθέτως συνηγορεί προς την ίδια κατεύθυνση. Μια ακόμη αναφορά στον Αγάθωνα, τον τραγικό ποιητή, που στο 315d4-e3 χαρακτηρίζεται *μειράκιον*, ευνοεί την παραπάνω εκδοχή, καθώς γνωρίζουμε ότι η ημερομηνία γέννησής του ανάγεται στα 448/7 π.Χ., πράγμα που σημαίνει ότι κατά τη διάρκεια του διαλόγου ήταν περίπου δεκάξι χρονών.

Από την άλλη πλευρά, οι πληροφορίες που μας δίνει ο διάλογος για τους δύο πρωταγωνιστές συντείνουν ώστε οι περισσότεροι σχολιαστές να επιβεβαιώσουν

²⁷ Ο δὲ Πλάτων καὶ τὸν Ἡλείου Ἰππίαν συμπάρωντα ποιεῖ ἐν τῷ Πρωταγόρα μετὰ τινῶν ἰδίων πολιτῶν, οὓς οὐκ εἰκὸς ἐν Αθήναις ἀσφαλῶς διατρίβειν πρὸ τοῦ τὰς ἐνιαυσίας ἐπὶ Ἰσάρχου τοῦ Ἐλαφροβλιῶνος συντελεσθῆναι σπονδὰς (Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* V 218c), Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 367). Ο Αθήναιος βασίζεται στο γεγονός ότι η Ηλεία ήταν μέλος της Πελοποννησιακής συμμαχίας και εχθρός της Αθήνας κατά την περίοδο 422-419 π.Χ. Για τα προβλήματα που παρουσιάζει η επιχειρηματολογία του Αθήναιου, βλέπε τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του D. Wolfsdorf (1997: 225). Το επιχείρημα για την παρουσία του Ιππία στην Αθήνα το χρησιμοποιούν από την πλευρά τους και όσοι υποστηρίζουν ότι τα γεγονότα του διαλόγου διαδραματίστηκαν το 433/2 π.Χ.: η Αθήνα, αν και με το βλέμμα στραμμένο στην επικείμενη καταστροφή, βρίσκεται στον κολοφώνα της δόξας της, γεγονός που επιτρέπει τη συνάθροιση τόσων σπουδαίων προσωπικοτήτων απ' όλο το φάσμα του ελλαδικού χώρου. Βλέπε χαρακτηριστικά, J. S. Morrison (1941), ο οποίος βασίζεται σε πληροφορίες από τον *Ιππία Μείζονα*, καθώς και την κριτική που του ασκεί ο D. Wolfsdorf (1997).

²⁸ Αναφέρουμε ενδεικτικά: J. Burnet (1928: 111), J. A. Davison (1949: 74), του ίδιου (1953: 37), W. K. C. Guthrie (1975: 214), J. M. Morrison (1941: 2), του ίδιου (1958: 203), D. Nails (2002: 309), H. Sauppe (1889: 6-8), F. Schleiermacher ([1836]/1973), A. E. Taylor ([1926]/1990: 281), C. C. W. Taylor (1976: 64). Η Debra Nails (2002) μάλιστα, παρά τις αντιρρήσεις, κατατάσσει τον διάλογο σ' αυτούς που έχουν επιβεβαιωμένο δραματικό χρόνο. Αντίθετος σε μια τέτοια τελεσίδικη απόφαση είναι ο D. Wolfsdorf (1997). Για τα προβλήματα που δημιουργεί ο ακριβής προσδιορισμός του δραματικού χρόνου του διαλόγου, βλ. J. Walsh (1984).

²⁹ Το *ύπηνήτης* προέρχεται από το ουσιαστικό *ύπηνη*, που δηλώνει κυρίως την πρώιμη τριχοφυΐα του άνω χείλους. Εκτιμάται ότι ο Αλκιβιάδης θα πρέπει να ήταν περίπου δεκαεννέα με είκοσι χρονών. Η παραπομπή στον Όμηρο αφορά τον Ερμή (*Ιλιάδα* Ω 347-8 και *Οδύσσεια* Κ 277-8).

ως πιθανή ημερομηνία διεξαγωγής του το 433/2 π.Χ. Σε τρία σημεία της συζήτησης γίνεται αναφορά στη νεαρή ηλικία του Σωκράτη. Ξεκινώντας από το 324b5 ο ίδιος ο Σωκράτης αποδίδει την αδυναμία του να διευκρινίσει ένα τόσο σοβαρό ζήτημα, όπως αυτό της ωφέλειας και της βλάβης που μπορεί κανείς να προκαλέσει στην ψυχή εξαιτίας της κατάλληλης ή της ακατάλληλης αντίστοιχα εκπαίδευσης, στο νεαρό της ηλικίας του. Λίγο παρακάτω, στο 317c3, έχει πάρει τον λόγο ο Πρωταγόρας και μεταξύ άλλων αναφέρει πως «οὐδενὸς ὅτου οὐ πάντων ἂν ὑμῶν καθ' ἡλικίαν πατήρ εἶην», διαπίστωση που αν και πιθανόν να εμπεριέχει στοιχεία υπερβολής, είναι δηλωτική της ηλικιακής διαφοράς των δύο ανδρῶν. Ο αβδηρίτης σοφιστής υπολογίζεται ότι γεννήθηκε γύρω στο 490 π.Χ. – ένα ή δύο χρόνια νωρίτερα–, οπότε στα 433 π.Χ. θα πρέπει να ήταν περίπου πενήντα εφτά ετών³⁰. Αν θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης ήταν σχεδόν τριάντα εφτά (γεννήθηκε το 470/69), τότε η δήλωση του Πρωταγόρα κατά πάσα πιθανότητα ευστοχεί. Τέλος, στον ακροτελεύτιο λόγο του, στο 361e3, ο σοφιστής επαινεί τον Σωκράτη και τον εξαίρει ανάμεσα στις τάξεις των συνομηλίκων του, τονίζοντας έτσι για μια φορά ακόμη τη διαφορά ηλικίας που τους χωρίζει.

Παρά την επικράτηση της εκδοχής του 433/2 π.Χ. ως πιθανότερου δραματικού χρόνου του διαλόγου, ωστόσο ούτε κι αυτή είναι απαλλαγμένη από στοιχεία αναχρονίας: η μνεία, για παράδειγμα, των *Αγρίων* του Φερεκράτη ως έργου που παρουσιάστηκε την προηγούμενη χρονιά από αυτήν κατά την οποία διαδραματίζονται τα γεγονότα, παραμένει ο πιο αξιομνημόνευτος αναχρονισμός. Από την άλλη πλευρά, η ασάφεια που επικρατεί σχετικά με την απουσία του Ιππόνικου από το σπίτι όπου λαμβάνει χώρα ο διάλογος, επιτείνει τη σύγχυση και δίνει την αφορμή για να διατυπωθεί άλλη μια μομφή για αναχρονισμό (βλέπε και υποσημείωση 23).

Σε μια προσπάθεια να παρακάμψει τον σκόπελο των αναχρονισμών, ο John Walsh (1984) προτείνει μια τρίτη εκδοχή, σύμφωνα με την οποία ο διάλογος δεν αναπαριστά τα γεγονότα μίας και μοναδικής συνάντησης. Ο Walsh υποστηρίζει

³⁰ Παρόλο που οι πηγές μας σχετικά με τα γεγονότα της ζωής του Πρωταγόρα αφήνουν αρκετά περιθώρια αμφισβήτησης και λάθους, ωστόσο η έρευνα έχει προχωρήσει σε ικανοποιητικό στάδιο. Διαφωτιστικά για το ζήτημα είναι τα κείμενα των J. A. Davison (1953), J. S. Morrison (1941), G. B. Kerferd ([1981]/1999) και M. Untersteiner (1954).

ότι ο Πλάτων είδε τον διάλογο ως ευκαιρία για να προσφέρει μια επισκόπηση των σχέσεων του Πρωταγόρα με επιφανείς Αθηναίους και όχι απλώς για να περιγράψει κάποια τυχαία συνάντηση.³¹ Σύμφωνα με τον ισχυρισμό του, οι αντιφάσεις του διαλόγου μπορούν να κατανοηθούν ως καθοδηγητικές ενδείξεις που άφησε ο ίδιος ο Πλάτων για να υποδείξει ότι ο διάλογος έχει δομηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να υπερβαίνει την προφανή ειρωνική εικόνα της σχέσης του Πρωταγόρα με την αθηναϊκή νεολαία και να εστιάζει την προσοχή του αναγνώστη στις μοίρες των νεαρών ηρώων: οι έφηβοι υποψήφιοι μαθητές του περιώνυμου σοφιστή στα τέλη του 430 π.Χ., και παρά τις καλές ελπίδες που κυφορούσε η μαθητεία τους στην αρετή, δεν κατάφεραν να διδαχτούν αυτό το «μάθημα», καθώς –τριαντάρηδες πια στα 420 π.Χ.– διέψευσαν με τη δράση τους κάθε ανάλογη προσδοκία. Ωστόσο και στις τρεις περιπτώσεις ο αναγνώστης θα βρεθεί αναγκαστικά αντιμέτωπος με ερωτήματα που αφορούν την πρόθεση του Πλάτωνα να παραμείνει ή όχι πιστός σε μια αληθοφανή καταγραφή του ιστορικού παρελθόντος. Το ζήτημα είναι πολυδιάστατο και ξεπερνά τις προσδοκίες της παρούσας εργασίας. Ορισμένα σύντομα σχόλια όμως θα μπορούσαν ακροθιγώς να ορίσουν τουλάχιστον το πλαίσιο εντός του οποίου κινείται το ενδιαφέρον μας για την εξέταση του δραματικού χρόνου του *Πρωταγόρα*.

1.2.2. Ο δραματικός χρόνος ως ερμηνευτική προϋπόθεση

Μια από τις σημαντικότερες δεξαμενές απ' όπου η ιστορική έρευνα για την αρχαιότητα αντλεί ανεκτίμητο πλούτο στοιχείων, είναι το πλατωνικό έργο στο σύνολό του. Η ένταξη της δράσης των πρωταγωνιστών σε συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο δίνει τη δυνατότητα στον αναγνώστη να επωφεληθεί από το απόθεμα πληροφοριών που του προσφέρει ο Πλάτων, για να ανασυγκροτήσει την εικόνα του παρελθόντος. Πρόσωπα, τόποι, χρονικά ορόσημα, γεγονότα – δημόσια ή ιδιωτικά–, όλα πλαστοουργούν τον άγνωστο και συνάμα οικείο

³¹ Έχω την εντύπωση ότι ο J. Walsh, παρότι κατά πολύ μεταγενέστερος, δεν έχει λάβει καθόλου υπόψη του τη σημαντική παρατήρηση του F. Schleiermacher ([1836]/1973: 85), ο οποίος τονίζει ότι η συγχώνευση διαφορετικών χρονικών ορόσημων δεν ταιριάζει με τη μέθοδο και τις αρχές ενός αρχαίου συγγραφέα.

μικρόκοσμο της αθηναϊκής πόλης. Από την πλευρά αυτή λοιπόν, το ενδιαφέρον για τον προσδιορισμό του δραματικού χρόνου των διαλόγων αποκτά ιδιαίτερη σημασία, εφόσον ικανοποιεί την ερευνητική όρεξη και διαφωτίζει άδηλες όψεις της ιστορικής σπουδής.³² Βασική προϋπόθεση, ωστόσο, για να χρησιμοποιήσει κανείς τις συγκεκριμένες πληροφορίες προς αυτή την κατεύθυνση, είναι να θεωρήσει δεδομένο ότι ο Πλάτων είχε σαφή πρόθεση να αναλάβει τον ρόλο του ιστορικού –τουλάχιστον με μια πτυχή του έργου του. Αυτό σημαίνει ότι τα ασαφή σημεία ή οι αναχρονισμοί που εντοπίζονται στους διαλόγους πρέπει να αποδοθούν είτε σε αβλεψίες του συγγραφέα τους, και άρα συνιστούν παραφωνίες, είτε σε σκοπιμότητες που δεν αφορούν άμεσα τη φιλοσοφική ερμηνεία του εκάστοτε έργου· σε κάθε περίπτωση όμως θεωρείται ότι απηχούν την επιδίωξη του Πλάτωνα για μια ρεαλιστική αναπαράσταση των γεγονότων.

Ένας δεύτερος και ιδιαίτερα σημαντικός λόγος για τον οποίο η εξέταση του δραματικού χρόνου ενός πλατωνικού διαλόγου αποδεικνύεται ωφέλιμη, είναι η βοήθεια που παρέχει στη χρονολογική κατάταξη των πλατωνικών συγγραμμάτων. Διασταυρώνοντας τις πληροφορίες από τη χρονολόγηση της δράσης των πρωταγωνιστών είναι δυνατόν σε ορισμένες περιπτώσεις να οδηγηθεί κανείς σε συμπεράσματα που ρίχνουν κάποιο φως στο μεγάλο και εν πολλοίς άλυτο πρόβλημα της απόλυτης χρονολόγησης των διαλόγων του Πλάτωνα. Βέβαια η συσχέτιση των διαλόγων με σκοπό την ομαδοποίηση και την κατάταξή τους ακολουθεί περισσότερο δαιδαλώδεις διαδρομές από αυτήν που υποδεικνύει η ανάλυση του δραματικού τους χρόνου, καθώς αξιοποιεί στοιχεία λογοτεχνικής κριτικής, φιλοσοφικούς συντελεστές, γλωσσικά και υφομετρικά δεδομένα. Η βοήθεια εντούτοις που μας προσφέρουν οι πληροφορίες για τη χρονολογία δράσης των διαλόγων, αποδεικνύεται πολλές φορές εξίσου σημαντική.

Το ενδιαφέρον μας όμως για τον χρόνο δράσης ενός πλατωνικού διαλόγου δεν περιορίζεται εδώ. Οι διάλογοι είναι δείγματα δραματικής λογοτεχνίας, πράγμα που σημαίνει πως η έννοια του χρόνου αποτελεί οργανικό στοιχείο του

³² Στο άρθρο του με τίτλο «Athenians Learn to Write: Plato, *Protagoras* 326d» ο E. G. Turner (1965) μας δίνει ένα παράδειγμα του τρόπου χρήσης ενός πλατωνικού διαλόγου –και συγκεκριμένα του *Πρωταγόρα*– ως ιστορικού ντοκουμέντου.

δράματος και βασική προϋπόθεση για την κατανόησή του. Καθώς εξετάζουμε λοιπόν κάθε διάλογο χωριστά, είμαστε υποχρεωμένοι να στρέψουμε την προσοχή μας στις δύο παραμέτρους του βασικότερου χαρακτηριστικού του δράματος, τουτέστιν του ρεαλισμού: στη χαρακτηρισολογία και την ιστορικότητα. Η χαρακτηρισολογία ως παράμετρος του ρεαλισμού δηλώνει την απόδοση στους ήρωες του δράματος συμπεριφορικών χαρακτηριστικών που αντιστοιχούν στην εποχή και το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο στο οποίο τους έχει τοποθετήσει ο συγγραφέας. Παράλληλα η ιστορικότητα αντιπροσωπεύει την ένταξη του δράματος σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, όπου άλλες φορές μπορεί να ταυτίζεται πλήρως με την ιστορική πραγματικότητα και άλλες να δανείζεται επιλεκτικά ορισμένα στοιχεία της (ημι-ιστορικό δράμα).³³ Σ' αυτήν τη δεύτερη περίπτωση εντάσσονται οι πλατωνικοί διάλογοι, καθώς τοποθετούνται μεν σ' ένα ιδιαίτερο χωροχρονικό περιβάλλον, χωρίς ωστόσο να το εξεικονίζουν απολύτως. Στο σημείο αυτό δεν θα εμπλακούμε στη συζήτηση που αφορά την πλατωνική επιλογή της συγκεκριμένης δραματουργικής φόρμας και το κατά πόσον αντανakλά καθιερωμένους εκφραστικούς τρόπους της εποχής, αλλά θα αρκεστούμε σε μια παρατήρηση που θα μας οδηγήσει στην καρδιά των ενδιαφερόντων μας. Καθώς το δραματικό στοιχείο των διαλόγων δεν συνιστά απλώς ένα εξωτερικό περίβλημα που καλλωπίζει το φιλοσοφικό περιεχόμενο, η εξέταση του δραματικού χρόνου οφείλει να επαναπροσδιορίσει τα αναλυτικά της εργαλεία, αναβαθμίζοντας τον ρόλο του όχι μονάχα απέναντι στη λογοτεχνική διάσταση του έργου αλλά κυρίως, και πρώτα απ' όλα, ως προς την άρρητη σχέση του με το φιλοσοφικό επιχείρημα.

Πώς εφαρμόζονται όμως όλα τα παραπάνω στην περίπτωση του *Πρωταγόρα*; Το ερώτημα που εύλογα τίθεται είναι πώς ερμηνεύεται η απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει τον χρόνο κατά τον οποίο συμβαίνουν τα γεγονότα του διαλόγου και κατά πόσον αυτή την απροσδιοριστία θα τη θεωρήσουμε σκόπιμη ή όχι. Έχουμε αποδείξεις ότι όταν ο Πλάτων θέλει να γνωστοποιήσει τον δραματικό χρόνο ενός διαλόγου, δεν διστάζει να εκφραστεί με σαφήνεια.³⁴ Στον *Πρωταγόρα*

³³ Το σχήμα του ρεαλισμού το δανείζομαι από τον D. Wolfsdorf (1998: 126).

³⁴ Η σκηνή, για παράδειγμα, που περιγράφει στο *Συμπόσιο*, λαμβάνει χώρα *ότε τῆ πρώτῃ τραγωδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων* (173a) στα Λήνιαια επί ἀρχοντα Ευφήμου, δηλαδή τον Ιανουάριο ή Φεβρουάριο του

1. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟ

αντιθέτως δεν υιοθετεί αυτή την πρακτική, αλλά αφήνει το πεδίο αδιευκρίνιστο. Είτε τα γεγονότα διαδραματίστηκαν περίπου το 433/2 π.Χ. είτε μια δεκαετία αργότερα, το ερώτημα που τίθεται είναι εάν και σε ποιο βαθμό η χρονική αυτή απόσταση αντανακλάται στο περιεχόμενο του διαλόγου και παραμένει αποφασιστική για την ερμηνεία του, με άλλα λόγια δηλαδή, εάν πρόκειται για μια επιλογή που εξυπηρετεί κάποιον συγκεκριμένο σκοπό. Η απάντηση προς την οποία κλίνουμε είναι μάλλον θετική. Παρόλο που και στις δύο περιπτώσεις οι πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες επιτρέπουν τη συνάθροιση της αφρόκρεμας των σοφιστών, ωστόσο οι μέρες πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού πολέμου μοιάζουν να αποτυπώνουν πειστικότερα το ύφος της συζήτησης. Η θεαματική περιγραφή της συγκέντρωσης στο σπίτι του πλούσιου Καλλία και το εξωστρεφές κλίμα που επικρατεί, δύσκολα θα μπορούσαν να ταιριάζουν σε μια συνάντηση που εξελίσσεται μετά από δέκα χρόνια καταστροφών και θανάτου, ακόμη κι αν οι εξωτερικές συνθήκες (η Ειρήνη του Νικία) τυπικά το επέτρεπαν. Αν ο Πλάτων θέλει να στρέψει την προσοχή μας στην ανεπάρκεια των νεαρών αριστοκρατών και στην ηθική χρεοκοπία τους που ακολούθησε μέσα στην επόμενη δεκαετία, ως προσωποποιημένη ματαίωση του σοφιστικού έργου, μπορεί να το κάνει δίχως αναγκαστικά να υπονοεί δύο δραματικούς χρόνους –όπως υποστηρίζει, για παράδειγμα, ο John Walsh. Το νεύμα του Πλάτωνα προς τον αναγνώστη μάλλον προϋποθέτει ότι ο δεύτερος είναι ενήμερος για τον ρόλο που έπαιξαν οι νεαροί πρωταγωνιστές στα γεγονότα που ακολούθησαν. Ακόμη όμως κι αν υποστηρίζουμε ότι δεν είναι κανείς υποχρεωμένος να προστρέξει στο γνωστικό του οπλοστάσιο για να ερμηνεύσει τον διάλογο, μπορούμε να βρούμε στοιχεία μέσα στον ίδιο τον *Πρωταγόρα* που, όπως θα δούμε παρακάτω, μαρτυρούν την πλατωνική υπόδειξη να σπουδαιολογήσουμε τις μοίρες των ηρώων του.

416 π.Χ. Η αναδιήγηση των γεγονότων, σύμφωνα με όλες τις πληροφορίες που μας παρέχει ο διάλογος, γίνεται περίπου δεκαπέντε χρόνια αργότερα, γύρω στο 400 π.Χ.

ΣΤΗΝ ΑΓΟΡΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ (309a1-310a7)

2.1. Το πραγματολογικό περιεχόμενο του Προλόγου

Ο *Πρωταγόρας* ξεκινά με τους σαράντα πρώτους στίχους γραμμένους σε ευθύ λόγο και συνομιλητές τον Σωκράτη και κάποιον γνωστό του που δεν κατονομάζεται. Από το 309a1 έως το 310a7 παρακολουθούμε τη συνάντηση και την κουβέντα ανάμεσα στους δύο άνδρες, η οποία θα καταλήξει στην απόφαση του Σωκράτη να αφηγηθεί, σε πλάγιο λόγο πλέον, όσα θα διαδραματιστούν στο κύριο μέρος του διαλόγου. Πρόκειται για ένα τμήμα που έχει παραμείνει στην αφάνεια από το σύνολο σχεδόν των σχολιαστών, παρά το γεγονός ότι εμπεριέχει στοιχεία που μας βοηθούν σημαντικά να αποκωδικοποιήσουμε καίρια σημεία του διαλόγου.

Η συνάντηση των δύο ανδρών, που λαμβάνει χώρα σε κάποιον απροσδιόριστο για τον αναγνώστη χώρο –δημόσιο ή ιδιωτικό³⁵–, διακρίνεται από μια διάθεση έκπληξης και αστεϊσμού. Ο φίλος του Σωκράτη, παρέα με κάποιον ή κάποιους άλλους, για τους οποίους δεν έχουμε καμία άλλη πληροφορία –εκτός από το ότι ένας τουλάχιστον είναι δούλος–, τον καλωσορίζει απευθύνοντάς του ένα μάλλον χονδροειδές αστείο για τη σχέση του με τον Αλκιβιάδη: αναρωτιέται από πού εμφανίστηκε έτσι απροσδόκητα³⁶ και εκφράζει την πεποίθηση ότι έρχεται μετά το κυνήγι του όμορφου νεαρού αριστοκράτη. Χωρίς να περιμένει την απάντηση του Σωκράτη, ο εταίρος διατυπώνει την άποψη πως αν και ο Αλκιβιάδης διατηρεί ακόμη την ομορφιά του, εντούτοις έχει περάσει πια στο στάδιο της ενηλικίωσης, γεγονός που τον κάνει λιγότερο ελκυστικό.

Η χρήση του ρήματος *φαίνει* (309a1) σε συνδυασμό με την επιλογή του ουσιαστικού *κνηγέσιον* (309a2) αποδίδει πλήρως το ύφος του λεκτικού αυτού

³⁵ Ο Oded Balaban (1999: 38) είναι ο μοναδικός –απ' όσο γνωρίζω– που υποστηρίζει ρητά ότι η συνάντηση Σωκράτη-εταίρου έγινε στο σπίτι του δεύτερου. Οι υπόλοιποι ερμηνευτές είτε αφήνουν το σημείο αυτό ασχολίαστο είτε συμφωνούν ότι η συνάντηση συμβαίνει κάπου δημόσια. Το βέβαιο είναι πως το ίδιο το κείμενο δεν μας δίνει καμιά σαφή ένδειξη για να αποφασίσουμε ποια από τις δύο εκδοχές είναι ορθή.

³⁶ *Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνει;* (309a1).

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

πειράγματος. Το ρήμα φαίνεσθαι στην καθομιλουμένη της εποχής είχε μια επιπλέον σημασιολογική απόχρωση από αυτήν του ἦκειν και του παρεῖναι, καθώς δήλωνε ότι κάποιος εμφανιζόταν όχι μόνον όντας απών αλλά ως οιονεί κρυμμένος.³⁷ Όταν στην αμέσως επόμενη πρόταση ο εταίρος θα χρησιμοποιήσει το κνηγέσιον³⁸ για να σχολιάσει τον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης σχετίζεται με τον Αλκιβιάδη, τότε θα γίνει φανερό ότι η προηγούμενη ερώτησή του δεν είχε ίχνος ειλικρίνειας. Στα μάτια του εταίρου ο Σωκράτης, δέσμιος της σαρκικής επιθυμίας του για τα όμορφα νεαρά αγόρια, δεν μπορεί να κινείται παρά με τον κρυψιγενή τρόπο που υιοθετούν οι κνηγοί όταν παραφυλάγουν το θήραμά τους. Κυρίως όμως, ο αστεϊσμός του εταίρου είναι ένα σχόλιο, που παραπέμπει ευθέως στην κρατούσα αντίληψη για τη σχέση του Σωκράτη με τη νεολαία της εποχής και τον ρόλο που διαδραμάτισε στην εκπαίδευσή της.

Ο Σωκράτης ωστόσο δεν θα αρνηθεί όσα υποψιάζεται γι' αυτόν ο εταίρος, παρά μόνο θα διαφωνήσει μαζί του σε ό,τι αφορά το σχόλιο για την ηλικία του Αλκιβιάδη. Επικαλούμενος την αυθεντία του Ομήρου,³⁹ ο Σωκράτης παραμένει στο πλαίσιο που έθεσε ο εταίρος, αλλά μετατοπίζεται ελαφρά, καθώς αρνείται να περιχαρακωθεί στα στενά ηλικιακά πρότυπα που αναγνωρίζει ο φίλος του ως κατάλληλα για το ερωτικό παιχνίδι.⁴⁰ Στη συνέχεια η μετατόπιση αυτή θα γίνει ακόμη πιο έντονη, όταν η συζήτηση θα πάρει μια ολωσδιόλου διαφορετική τροπή και η ερωτική επιθυμία θα αλλάξει και στόχο και περιεχόμενο. Ο Σωκράτης, παρά την επιμονή του φίλου του να μάθει περισσότερες λεπτομέρειες για τη

³⁷ H. Sauppe (1889: 27). Ο N. Denyer ([2008]/2010: 73) αντιθέτως υποστηρίζει ότι η φράση δίνει την αίσθηση του «πού χάθηκες όλον αυτόν τον καιρό!». Αν και η ερμηνεία του Denyer τεκμηριώνεται φιλολογικά, ωστόσο φαίνεται να αντιφάσκει με την αδιάλειπτη παρουσία του Σωκράτη στον δημόσιο χώρο.

³⁸ Η λέξη σήμαινε κυριολεκτικά το κνήγι με τα σκυλιά και μεταφορικά τη σφοδρή επιδίωξη του παιδευαστικού ερωτικού αντικειμένου.

³⁹ *Ιλιάδα* Ω 347-8 και *Οδύσσεια* Κ 278-9. Οι ομηρικοί στίχοι περιγράφουν τον Ερμή, ο οποίος παρουσιάζεται αυτόκλητα για να βοηθήσει τον Πρίαμο, καθώς πλησιάζει το στρατόπεδο των Αχαιών, και τον Οδυσσέα, όταν ανηφορίζει προς το σπίτι της Κίρκης. Ο υπομνηματισμός τους συνδέεται με την παράδοση σύμφωνα με την οποία οι Αθηναίοι γλύπτες, για να κατασκευάσουν τις Ερμές, χρησιμοποιούσαν ως μοντέλο τον Αλκιβιάδη (Κλήμης Αλεξανδρεύς, *Προτρεπτικός* 4.53.6) και παραπέμπει στη βοήθεια που πρόσφερε ο νεαρός στον Σωκράτη κατά τη διάρκεια της συζήτησης με τον σοφιστή.

⁴⁰ Για μια ανάλυση της έννοιας της ομοφυλοφιλίας έτσι όπως εμφανίζεται στον Πλάτωνα, βλ. K. J. Dover (1978: 153 κ.εξ.), αλλά και την κριτική που του ασκεί ο G. Vlastos ([1991]/1993: 80). Σύμφωνα με τον Vlastos, ο Dover συγχέει τον σωκρατικό με τον πλατωνικό έρωτα, δύο πράγματα δηλαδή που ο ίδιος –συνεπής με τη γενικότερη διάκριση που εισάγει ανάμεσα στον ιστορικό και τον πλατωνικό Σωκράτη– θεωρεί ότι εμφανίζουν ουσιώδεις διαφορές.

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

συνάντηση με τον Αλκιβιάδη, θα τον παρακάμψει και θα προχωρήσει ένα βήμα μακρύτερα από τη συζήτηση για τη φυσική ομορφιά του νεαρού. Αυτό που ο Σωκράτης θεωρεί άξιο να αναφέρει στον εταίρο για τον Αλκιβιάδη δεν σχετίζεται διόλου με την εξωτερική εμφάνισή του, αλλά μονάχα με τη στάση που κράτησε ο νεαρός απέναντι στον ίδιο, όταν στη συζήτηση με τον σοφιστή Πρωταγόρα χρειάστηκε να επέμβει για να τον υπερασπιστεί (336c-d). Η απόσταση που χωρίζει τους δύο συνομιλητές θα φανεί ξεκάθαρα μέσα στους επόμενους στίχους, όπου ο Σωκράτης θα προχωρήσει σε μια σύγκριση της σοφίας με την ομορφιά των σωμάτων εις βάρος της δεύτερης, απόσταση που προσοικονομείται ήδη με τη λέξη *ἄτοπον*⁴¹, την οποία μεταχειρίζεται ο Σωκράτης για να χαρακτηρίσει την παραδοξότητα που εκ πρώτης φαίνεται να δημιουργεί στο κοινό αίσθημα η αγνόηση του φυσικού κάλλους. Στην πορεία της σύντομης αυτής συζήτησης η απομάκρυνση από το σαρκικό πεδίο γίνεται σταδιακά. Ο Σωκράτης δεν φαίνεται διατεθειμένος να αποκαλύψει αμέσως ποιο είναι το πρόσωπο χάρη του οποίου αγνόησε ακόμη και την παρουσία του ωραίου Αλκιβιάδη, αλλά προτιμά να δοκιμάσει τα όρια του φίλου του, ο οποίος ωστόσο αδυνατεί να σκεφτεί άλλα ενδεχόμενα πέρα από αυτά της σωματικής ομορφιάς: το μόνο που θα μπορούσε να συμβεί, κατά τη γνώμη του, θα ήταν να συναντήσει ο Σωκράτης κάποιον ομορφότερο από τον Αλκιβιάδη. Ο Σωκράτης θα παρατείνει λίγο ακόμη την αγωνία του εταίρου και θα προκαλέσει το τοπικιστικό του ένστικτο αποκαλύπτοντας μονάχα τον τόπο προέλευσης του «όμορφου» ξένου, που είναι τα Άβδηρα. Απέναντι στη μάλλον κακή φήμη της θρακικής πόλης⁴² ο εταίρος θα αντιπαραθέσει την επιφανή καταγωγή του Αλκιβιάδη, κάνοντας έτσι

⁴¹ Την ίδια λέξη θα χρησιμοποιήσει ο Σωκράτης και στο τέλος του διαλόγου (361a5) για να χαρακτηρίσει διά στόματος τρίτου τον εαυτό του, τον Πρωταγόρα και τη στάση που κράτησαν στη διάρκεια της συζήτησής τους: «καί μοι δοκεῖ ἡμῶν ἢ ἄρτι ἕξοδος τῶν λόγων ὡσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ καταγελᾶν, καὶ εἰ φωνὴν λάβοι, εἰπεῖν ἂν ὅτι “Ἄτοποι γ’ ἐστέ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Πρωταγόρα»». Η χρήση της λέξης *ἄτοπος* είναι συχνή τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη.

⁴² Τα Άβδηρα, την παραλιακή πόλη της Θράκης μεταξύ του Νέστου ποταμού και της λίμνης Βιστωνίδας, τα ακολουθεί μια ανεκδοτολογική παράδοση που αναφέρεται στη μαρτία και την ανοησία των κατοίκων της. Παρά το γεγονός ότι η πόλη γνώρισε μεγάλη πρόοδο και αποτέλεσε τη γενέτειρα σπουδαίων πνευμάτων, όπως του Δημόκριτου, του Πρωταγόρα, του Εκαταίου, του Λεύκιππου, του Ανάξαρχου και άλλων, ωστόσο δεν κατάφερε να αποφύγει τη δυσφήμιση, που προερχόταν κυρίως από τους Αθηναίους και τα άφθονα ανέκδοτα που κυκλοφορούσαν για τους Άβδηρίτες (βλ. Δημοσθένους *Λόγοι* 17, 23 καθώς και τη δημοφιλή ανθολογία *Φιλόγελως* των γραμματικών Ιεροκλή και Φιλαργίου).

την προηγούμενη απορία του να μοιάζει ακόμη πιο εύλογη. Πώς μπορεί ένας ξένος, και μάλιστα Αβδηρίτης, του Κλεινίου ύεος καλλίων σοι φανῆναι;

Η παρέκκλιση από την κοινή αντίληψη περί κάλλους θα επισημανθεί από τον Σωκράτη με μια ερώτηση που διατυπώνεται ωσάν γνωμικό και μάλιστα έτσι ώστε να επιτείνει το ενδιαφέρον και την περιέργεια του εταίρου.⁴³ Η σοφία διεκδικεί την πρωτοκαθεδρία στην κλίμακα του κάλλους φυσικά τω τρόπω, ακόμη κι αν η αγοραία στάση του εταίρου τον δυσκολεύει να τη φέρει με ευκολία στο προσκήνιο. Γι' αυτό τον λόγο άλλωστε δεν θα μείνει ασυγκίνητος στην πληροφορία ότι ο Σωκράτης έχει μόλις επιστρέψει από συνάντηση με κάποιον σοφό, και μάλιστα *σοφωτάτω τῶν γε νῦν*, σύμφωνα με την κρίση του δεύτερου και παρά την αμφιβολία που εμφωλεύει στην αμέσως επόμενη φράση που του απευθύνει ο Σωκράτης: *εἰ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας*. Είτε πρόκειται για απλό σχῆμα λόγου που διατηρεῖ αμείωτο το ενδιαφέρον του εταίρου⁴⁴ είτε για αιχμή που υποσκελίζει τον χαρακτηρισμό που μόλις απέδωσε στον σοφιστή, η χρήση του υποθετικού λόγου φαίνεται να κλονίζει τα θεμέλια της βεβαιότητας για τη σοφία του Πρωταγόρα. Η έκπληξη όμως που δοκιμάζει ο εταίρος στην ανακοίνωση της άφιξης του διάσημου σοφιστή στην πόλη τους δεν του αφήνει περιθώρια για περαιτέρω σκέψη στο σημείο αυτό, αντιθέτως ενθουσιασμένος παρακαλεί τον Σωκράτη να αφηγηθεί τη συζήτηση που είχε με τον Πρωταγόρα. Ο Σωκράτης αποδέχεται την πρόσκληση με χαρά⁴⁵, σηκώνει τον δούλο για να πάρει τη θέση του και ξεκινά να αφηγείται όσα προηγήθηκαν.

⁴³ *Πῶς δ' οὐ μέλλει, ᾧ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;* (309c11-12). Οι J. Adam & A. M. Adam (1905) παραπέμπουν στον Ficinus, ο οποίος μετέφρασε «*quod sapientus est*» έχοντας υπόψη το *σοφώτερον* αντί του *σοφώτατον* (τον ακολούθησαν οι Schanz, Heindorf και άλλοι). Αν και το συγκριτικό *σοφώτερον* θα συμφωνούσε με το *κάλλιον*, ωστόσο οι J. Adam & A. M. Adam παρέχουν πειστικές εξηγήσεις για να προτιμήσουμε τη γραφή *σοφώτατον*. Ο σημαντικότερος λόγος είναι πως με το *σοφώτατον* επιτυγχάνεται κάποιου είδους γενίκευση εν είδει γνωμικού, όπως αυτά του Θεόγνιδος (*κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον*). Βλ. επίσης και *Γοργίας* 451e. Ο Γ. Μιστριώτης (1906: 70) εξάλλου υπενθυμίζει την ύπαρξη ανάλογης παροιμιακής φράσης από τα χρόνια της Σαπφούς: «*ὁ δὲ κάγαθος αὐτικά καὶ κάλος ἔσσεται*» (ἀπόσπ. 101, ἔκδοση Bergk).

⁴⁴ Οι J. Adam & A. M. Adam (1905) θεωροῦν ὅτι αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται με τὸ νὰ ἀναφερθεῖ τὸ ὄνομα τοῦ Πρωταγόρα στο τέλος τῆς πρότασης.

⁴⁵ Ἡ ἐκφραση «*διπλῆ ἂν εἴη ἡ χάρις*» (310a7) ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Σωκράτης εἶναι ἀρχοντικὸ κατὰλοιπο περασμένης ἐποχῆς (N. Denyer [2008]/2010: 78). Ὅπως θὰ δοῦμε ὁμως παρακάτω, δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ ἀβροφροσύνη ἀλλὰ γιὰ μιὰ οὐσιώδη ἀνταπόδοση.

2.2. Η δραματουργία του Προλόγου

Ο *Πρωταγόρας* είναι η αφήγηση μιας συνάντησης. Η απλούστατη αυτή διαπίστωση μας φέρνει αντιμέτωπους με μια έλλειψη και με αρκετά ερωτήματα. Η έλλειψη αφορά το κενό που επιφύλαξε η πλειονότητα των μελετητών στον σχολιασμό και την αξιολόγηση του πρώτου εισαγωγικού τμήματος που εξετάζουμε. Με ορισμένες εξαιρέσεις, το μεγαλύτερο μέρος της βιβλιογραφικής παραγωγής για τον *Πρωταγόρα* δείχνει ελάχιστο έως μηδενικό ενδιαφέρον για τη μελέτη αυτού του σύντομου, πλην όμως σημαντικού τμήματος του διαλόγου.⁴⁶ Συνήθως παρακάμπτεται ως η αναγκαία συνθήκη που θα μας εισάγει στην κυρίως συζήτηση, χωρίς όμως να εξετάζονται περαιτέρω οι προϋποθέσεις που το ίδιο το εισαγωγικό αυτό τμήμα θέτει ως απαραίτητες για τον προσανατολισμό μας στον ωκεανό του διαλόγου. Οι προϋποθέσεις αυτές δεν είναι παρά πρωτίστως η αναγνώριση και κατόπιν η απάντηση στα ερωτήματα που προκύπτουν από το ίδιο το γεγονός της αφήγησης.

Ο Σωκράτης μεταφέρει τα όσα συνέβησαν κατά τη συνάντησή του με τον σοφιστή *Πρωταγόρα* σε ένα κοινό που ο Πλάτων επιλέγει να το αφήσει σε μια κατάσταση σχετικής ασάφειας. Από τα δεδομένα του διαλόγου δεν μπορούμε να βγάλουμε ασφαλή συμπεράσματα ούτε για τον ακριβή αριθμό των ατόμων που συναπαρτίζουν την ομήγυρη των ακροατών του Σωκράτη⁴⁷ ούτε για το πρόσωπο του εταίρου. Οι πληροφορίες που έχουμε για τον ανώνυμο συνομιλητή του

⁴⁶ Μελετητές, όπως οι M. Gagarin (1969), B.A.F. Hubbard & E.S. Karnofsky (1982), M. Stokes (1986), P. Coby (1987), R. Rutherford (1992) και M. Schofield (1992) εντοπίζουν τη σημασία αυτού του προλόγου και προχωρούν, άλλος λίγο άλλος περισσότερο, σε σχόλια και ερμηνευτικές παρατηρήσεις για τη θέση του στον διάλογο, παρόλο που κανείς δεν ασχολείται συστηματικά με την ανάλυση της δομής του. Οι συνήθεις χαρακτηρισμοί που συναντάμε στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία για το τμήμα 309a1-310a7 είναι *prologue*, *first introduction* (ως δεύτερη εισαγωγή λαμβάνεται η συζήτηση του Σωκράτη με τον Ιπποκράτη) και κυρίως *frame dialogue* (στην ελληνική γλώσσα ο τεχνικός όρος *framing* αποδίδεται συνήθως ως *πλαίσια* και αναφέρεται στην αφηγηματική τεχνική με την οποία ένας χαρακτήρας αφηγείται την ιστορία του). Θεωρώ ότι η χρήση του τρίτου αυτού όρου από ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης βιβλιογραφίας απαντά κατά κάποιον τρόπο στην ουδετερότητα των άλλων δύο χαρακτηρισμών και εξεικονίζει τη δομική θέση του αποσπάσματος στο συνολικό έργο, ωστόσο τείνει να παραβλέπει τη λειτουργική του διάσταση. Για μια επισκόπηση της συζήτησης κατά την αρχαιότητα γύρω από τον ρόλο του προλόγου στους πλατωνικούς διαλόγους, βλ. Harold Tarrant (2000: 38-41).

⁴⁷ *Τί οὖν οὐ διηγῆσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν, εἰ μὴ σέ τι κωλύει, καθεζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί;* Αυτός ο στίχος στο 310a2 καθώς και η χρήση του πληθυντικού στο 310a5-7 είναι οι μοναδικές νύξεις που έχουμε για να υποθέσουμε ότι εκτός από τον εταίρο και τον δούλο του παρευρίσκονταν και άλλοι στην παρέα, χωρίς όμως να ξέρουμε πόσοι και ποιοι ήταν.

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σωκράτη περιορίζονται στα συμπεράσματα που μπορούμε να εξαγάγουμε από την εκάστοτε ερμηνεία της συντομότερης στιχομυθίας που είχε μαζί του, λίγο προτού ο τελευταίος πάρει τον λόγο και οδηγήσει την αφήγηση ως το τέλος. Η σωκρατική αφήγηση δεν διακόπτεται σε κανένα σημείο της από παρεμβολές ή σχόλια του/των ακροατή/ών της και ολοκληρώνεται χωρίς επιστροφή στο αρχικό χωροχρονικό πλαίσιο εντός του οποίου πραγματοποιήθηκε. Το αποτέλεσμα αυτής της πλατωνικής επιλογής είναι να περιοριστεί η παρουσία του εταίρου μονάχα στο πρώτο εισαγωγικό τμήμα και στη συνέχεια να διαχυθεί στην ολοζώντανη περιγραφή του Σωκράτη.

Την ίδια απροσδιοριστία μπορούμε να διακρίνουμε και όταν επιχειρούμε να εντοπίσουμε τον χώρο και τον χρόνο της αφήγησης. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, η επικρατούσα αίσθηση είναι πως πρόκειται για γεγονός που συνέβη σε δημόσιο χώρο και όχι ιδιωτικό.⁴⁸ Το συμπέρασμα αυτό βέβαια δεν μπορεί να τεκμηριωθεί από το ίδιο το κείμενο, αφού κανένα σημείο του δεν μας τροφοδοτεί με ασφαλέστερες και πιο συγκεκριμένες πληροφορίες. Η παρουσία του δούλου, για παράδειγμα, δεν είναι αρκετή για να αποφασίσουμε αν οι δύο άνδρες συναντήθηκαν δημόσια ή ιδιωτικά, εφόσον οι δούλοι συνόδευαν τους κυρίους τους σε όλες τις εμφανίσεις τους.⁴⁹ Και στην περίπτωση λοιπόν του τόπου της συνάντησης, αυτό που έχει σημασία δεν είναι ο ακριβής προσδιορισμός του αλλά η αξιολόγηση της αοριστολογικής επιλογής του Πλάτωνα.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ασχοληθήκαμε διεξοδικά με το ζήτημα του δραματικού χρόνου του διαλόγου και τα προβλήματα που έχει δημιουργήσει στους σχολιαστές. Αν εξαιρέσουμε την πληροφορία που μας δίνει ο Πλάτων ότι

⁴⁸ Ο Ο. Balaban (1999: 38) βασίζει την ερμηνεία του στην άποψη ότι η συνάντηση με τον εταίρο δεν ήταν ένα τυχαίο γεγονός που συνέβη σε κάποιο δημόσιο χώρο, αλλά ότι ο Σωκράτης σκοπίμως πήγε στο σπίτι του εταίρου για να αφηγηθεί τη συζήτηση που είχε με τον Πρωταγόρα. Στηριζόμενος στη δικαιολογία που επικαλείται ο Σωκράτης στο τέλος του διαλόγου για κάποια υποχρέωση που τον αναγκάζει να φύγει από το σπίτι του Καλλία (361e6), για την οποία ωστόσο οι αναγνώστες του διαλόγου γνωρίζουν πως είναι ψέμα, ο Balaban αποδίδει στον Σωκράτη (και ρητά στον πλατωνικό τρόπο γραφής) μια διάθεση δόλου. Επιπλέον υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης ανέβαλε κάποια συνάντηση που είχε με τον Αλκιβιάδη για να πάει στον Πρωταγόρα, συμπέρασμα όμως που σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να στηρίξουμε στο κείμενο. Αυτό που λέει απλώς ο Σωκράτης είναι ότι *αν και ήταν εκεί ο Αλκιβιάδης*, δεν τον πρόσεχε καθόλου – και όχι ότι αγνόησε τη συνάντηση μαζί του για να προτιμήσει τη συντροφιά του Πρωταγόρα.

⁴⁹ Ο Ν. Denyer ([2008]/2010: 78) παραπέμπει μάλιστα στον Ηρώνδα (6.1-3) και τον Ξενοφώντα (*Αθηναίων Πολιτεία* 1.10) για να επιβεβαιώσει τη συνήθεια των Ελλήνων να γκρινιάζουν με την απροθυμία των δούλων να παραχωρούν τη θέση τους στους κυρίους τους.

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

η συνάντηση του Σωκράτη με τον Πρωταγόρα έλαβε χώρα αμέσως πριν από την αφήγηση στον εταίρο της συζήτησης που είχαν μεταξύ τους, καμία άλλη βέβαιη πληροφορία σχετικά με τον χρόνο δράσης των προσώπων δεν είναι δυνατόν να επιβεβαιωθεί. Αυτό που παρατηρούμε στην περίπτωση του *Πρωταγόρα* είναι μια ταύτιση σχεδόν του αφηγηματικού με τον δραματικό χρόνο, την οποία ωστόσο μπορούμε να αποτιμήσουμε με μεγάλη επιφύλαξη. Ο *Πρωταγόρας* δεν είναι ο μοναδικός αφηγηματικός διάλογος· ας θυμηθούμε εδώ τον *Χαρμίδα*, τον *Λύσι*, τον *Ευθύδημο*, τον *Φαίδωνα*, το *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία*, τον *Θεαίτητο* και τον *Παρμενίδα* ως δείγματα αφηγηματικών διαλόγων. Και σ' αυτούς όμως η αφηγηματική τεχνική δεν είναι παντού η ίδια. Στον *Χαρμίδα*, τον *Λύσι* και την *Πολιτεία* ο ακροατής ή οι ακροατές του διαλόγου είναι βουβά πρόσωπα που διατηρούν την ανωνυμία τους. Στον *Φαίδωνα* και το *Συμπόσιο* αντιθέτως οι αφηγητές είναι επώνυμοι, άρα συγκεκριμένοι: στον *μεν Φαίδωνα* είναι ο ίδιος ο *Φαίδων*, ενώ στο *Συμπόσιο* η αφηγηματική επιλογή του Πλάτωνα είναι πολυπλοκότερη, καθώς ο πραγματικός αφηγητής είναι ο Απολλόδωρος ο *Φαληρέας*, που αναδιηγείται την αφήγηση του αυτόπτη μάρτυρα Αριστόδημου. Στον *Θεαίτητο* τα πράγματα είναι και πάλι διαφορετικά, καθώς ο Πλάτων επιλέγει *μεν* τον Ευκλείδη για να αφηγηθεί στον Τερψίωνα τη συζήτηση που είχε ο γέρος *πια* Σωκράτης με τον Θεόδωρο και τον Θεαίτητο, αλλά στην πραγματικότητα τον χρησιμοποιεί ως φερέφωνο, καθώς αποποιείται την πλάγια αφήγηση και παρουσιάζει τα γεγονότα σε ευθύ λόγο. Στον *Παρμενίδα*, τέλος, έχουμε και πάλι δύο αφηγήσεις που εγκιβωτίζει η μία την άλλη – ο Κέφαλος διηγείται τη συνάντησή του με τον Αντιφώντα, ο οποίος ξαναδιηγείται τον διάλογο του Σωκράτη με τους Ελεάτες Ζήνωνα και Παρμενίδα. Εκτός λοιπόν από κάποια κοινά αφηγηματικά χαρακτηριστικά που μπορούμε να εντοπίσουμε ανάμεσα στον *Πρωταγόρα* και τους διαλόγους που μόλις αναφέραμε, αυτό που παρατηρούμε είναι ότι –εξαιρουμένου του *Λύσι* για τον οποίο δεν μπορούμε να μιλήσουμε με ασφάλεια⁵⁰– σε κανέναν από τους αφηγηματικούς διαλόγους δεν παρατηρείται αυτή η σχετική σύμπτωση αφηγηματικού και δραματικού χρόνου.

⁵⁰ Για την αφήγηση του Σωκράτη στον *Λύσι* δεν είμαστε βέβαιοι αν λαμβάνει χώρα αμέσως μετά τη συνάντηση στην παλαίστρα ή κάποια άλλη στιγμή, πράγμα που σημαίνει πως δεν είναι δυνατόν να προβούμε σε ερμηνευτικές συγκρίσεις με τον *Πρωταγόρα*. Το ζήτημα όμως παραμένει: ο

Υπαινιχθήκαμε προηγουμένως ότι η χρονικά στενή αλληλοδιαδοχή των επεισοδίων του *Πρωταγόρα* με την περιγραφή του σκηνικού στο οποίο διαδραματίζεται η αφήγησή τους, θα μπορούσε ίσως να έχει κάποιο σημασιολογικό βάρος. Στο κυρίως σώμα του διαλόγου δεν βρίσκουμε ρητές αναφορές για να στηρίξουν μια τέτοια υπόθεση, εφόσον δεν διατυπώνεται καμία άλλη νύξη για το κοινό που παρακολουθεί τη σωκρατική διήγηση. Κατά συνέπεια θα μπορούσαν να ισχύουν τα εξής: είτε ο Πλάτων εντελώς τυχαία επιλέγει να αφηγηθεί ο Σωκράτης τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα αμέσως μόλις τελείωσε, χωρίς η επιλογή αυτή να έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία, είτε σκοπεύει να υπογραμμίσει μία διάσταση των γεγονότων, την οποία φροντίζει με έμμεσο τρόπο να κάνει φανερή και δεν είναι άλλη από το κλίμα αναστάτωσης και ανυπομονησίας που συνόδευε την παρουσία του Πρωταγόρα στην Αθήνα. Ο Σωκράτης μοιάζει πρόθυμος να διηγηθεί τα πολλά και είπων και ακούσας (310a1), τόσο μάλιστα όσο να απαντήσει στην παράκληση του φίλου του: πάνυ μὲν οὖν· και χάριν γε εἶσομαι, ἐάν ἀκούητε⁵¹. Επιχειρώντας μια πιθανή ερμηνεία, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ένας έμμεσος –πλην όμως αποτελεσματικός– τρόπος για να τονιστεί αυτό το κλίμα είναι και η διήγηση της συζήτησης αμέσως μόλις αυτή συνέβη. Η φρασεολογία άλλωστε που χρησιμοποιεί ο ανώνυμος φίλος του Σωκράτη δεν αφήνει περιθώρια για να αμφισβητήσουμε την εντύπωση που θα είχε προκαλέσει στο αθηναϊκό κοινό η άφιξη του σοφιστή στην πόλη.⁵² Ο Σωκράτης λοιπόν ικανοποιεί κατά κάποιον τρόπο την όρεξη του μέσου Αθηναίου πολίτη, που παρασυρμένος από τη φήμη που συνοδεύει τον διάσημο σοφιστή, επιθυμεί να μάθει, έστω κι από δεύτερο χέρι, πώς ο Πρωταγόρας, ὥσπερ Ὀρφεύς (315b1), μαγεύει όσους τον ακούν. Κατά την περιγραφή της απροσδόκητης εισόδου του νεαρού Ιπποκράτη στο σπίτι του Σωκράτη, αυτή η

Πλάτων στον *Πρωταγόρα* προσδιορίζει με σαφήνεια τη χρονική απόσταση που χωρίζει τις διαδοχικές πράξεις του διαλόγου από το γεγονός της αφήγησής τους, πράγμα το οποίο δεν συμβαίνει στον *Λύσι*.

⁵¹ Η στιχομυθία Σωκράτη-εταίρου στο 310a5-7 στηρίζεται σε παροιμιακή έκφραση των αρχαίων. Για μια πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση της έννοιας της *χάριτος*, βλέπε A. W. Nightingale (1995: 39-40).

⁵² Στον στίχο 309d3 ο εταίρος χρησιμοποιεί το επιφώνημα «ὦ» για να δηλώσει την έντονη έκπληξή του. Όπως αναφέρει στα σχόλιά του ο N. Denyer ([2008]/2010: 77), η έκφραση αυτή είναι συχνή στην τραγωδία, την κωμωδία και το έπος, αλλά στον Πλάτωνα τη βρίσκουμε μόνο στο παρόν χωρίο και στον *Φαίδρο* 227c. Για τον ενθουσιασμό που προκαλούσε ο ερχομός των σοφιστών, και κυρίως του Πρωταγόρα, στην Αθήνα, βλ. J. de Romilly ([1988]/1994: 25 κ.εξ.).

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

αίσθηση ανυπομονησίας και ταραχής θα γίνει ακόμη πιο έντονη. Ήδη όμως, ο αναγνώστης του διαλόγου έχει προετοιμαστεί για τις αντιδράσεις του νεαρού, αφού φαίνεται πως η παρουσία του σοφιστή στην Αθήνα είναι αξιοσημείωτο γεγονός παρότι, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο τρόπος με τον οποίο το παρουσιάζει ο Πλάτων υποβαθμίζει αισθητά τη σημασία του.

Μια δεύτερη αιτία για την οποία ο Πλάτων υποθέτουμε πως θα επέλεγε να αφηγηθεί τα γεγονότα αμέσως μόλις αυτά συνέβησαν, είναι για χάρη της ζωντάνιας του διαλόγου. Ο *Πρωταγόρας* είναι ένας διάλογος που κατά ένα μεγάλο ποσοστό αποτελείται από επεισόδια που δεν παραπέμπουν ευθέως σε ελεγκτικούς ή διαλεκτικούς τρόπους του φιλοσοφείν. Υπάρχουν τμήματα περιγραφικά, όπως η εισαγωγική σκηνή στο σπίτι του Καλλία, έντονες στιχομυθίες που δεν αφορούν άμεσα τα υπό συζήτηση θέματα, καθώς και σχόλια μιας πλειάδας ανθρώπων που παρακολουθούν τον διάλογο, πράγματα δηλαδή που θα μπορούσαν να αναπαραχθούν με ακρίβεια κυρίως όταν η χρονική απόσταση που τα χωρίζει από την αφήγησή τους δεν είναι μεγάλη. Αυτή η ανάγκη για αφηγηματική ζωντάνια σε συνδυασμό με την πανθομολογούμενη πλατωνική πεποίθηση για τον καινόςπουδο χαρακτήρα της σοφιστικής, προσδίδει στην αφηγηματική πράξη μια απόχρωση που τονίζει τη νεωτερίζουσα και ίσως ασταθή, παρά τη φήμη της, προσωπικότητα του Πρωταγόρα.

Προσπαθώντας να συνοψίσουμε τις δραματουργικές επιλογές του Πλάτωνα στο προλογικό αυτό τμήμα, είμαστε υποχρεωμένοι να επαναλάβουμε την αρχική μας διαπίστωση, το γεγονός δηλαδή ότι ο *Πρωταγόρας* είναι ένας αφηγηματικός διάλογος. Η χρήση του πλάγιου λόγου ως κατεξοχήν τρόπου έκφρασης των ενδόμυχων σκέψεων του αφηγητή και σχολιασμού των αφηγούμενων γεγονότων, δίνει τη δυνατότητα στον συγγραφέα-Πλάτωνα να διατηρήσει την απαιτούμενη απόσταση από τη σωκρατική persona. Δεν είναι ο Πλάτων αλλά ο αφηγητής-Σωκράτης που διατυπώνει σχόλια και εξηγεί τη στάση του απέναντι σε όσα διαδραματίστηκαν.⁵³ Το αποτέλεσμα αυτής της

⁵³ Αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένα παραδείγματα: και ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἱπποκράτους τῆς ῥώμης (311b)· και ὃς εἶπεν ἐρυθριάσας (312a)· πάσσοφος γάρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ θεῖος (315e)· και ἐγὼ –ὕπώπτευσά γάρ βούλεσθαι αὐτόν τῷ τε Προδίκῳ καὶ τῷ Ἱππία· ἐνδείξασθαι καὶ καλλωπίσασθαι

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

κατάστασης είναι διπλό: από τη μια μεριά, ο αναγνώστης βρίσκεται μπροστά στο ξεδίπλωμα ενός ολόκληρου πεδίου σκέψεων, συναισθημάτων και προδιαθέσεων, που δεν θα μπορούσαν να αποδοθούν στην περίπτωση που ο διάλογος παρουσιαζόταν σε ευθύ λόγο (τουλάχιστον όχι χωρίς τη φανερή εμπλοκή του συγγραφέα-Πλάτωνα) και από την άλλη, είναι αναγκασμένος να παραμείνει επιφυλακτικός, εφόσον όλη η αφήγηση δεν είναι παρά η εκδοχή του Σωκράτη για όσα συνέβησαν. Το κυρίαρχο αίσθημα, ακόμη και από την προοπτική του αναγνώστη, είναι η απουσία βεβαιότητας και η άρρητη υποψία πως όσα θα ακουστούν δεν είναι παρά η μία όψη του νομίσματος. Αυτό το στοιχείο, σε συνδυασμό με τη γενικότερη απροσδιοριστία που έχουμε εντοπίσει, θα αφήσει αρκετά περιθώρια στον Πλάτωνα για να κρατήσει τις απαραίτητες αποστάσεις και από τους δύο συνδιαλεγόμενους. Όπως θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε, η απόσταση του Πλάτωνα από τις θέσεις που διατυπώνονται εκατέρωθεν, είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του διαλόγου.

2.3. Ο λειτουργικός ρόλος του Προλόγου

Η τάση να βρεθεί ένα κυρίαρχο στοιχείο που να ενοποιεί τον Πρόλογο και να τον συνδέει παράλληλα με το κυρίως σώμα του διαλόγου δεν είναι ασφαλώς καινούργια. Στο *Plato's Protagoras - A Socratic Commentary* (1982: 67-69) οι Hubbard & Karnofsky επιχειρούν αυτή την ενοποίηση στη βάση της πολυσημίας του όρου *καλός* στην αρχαία Ελλάδα και επικεντρώνουν την προσοχή τους στη σωκρατική σύγκριση της πνευματικής με τη φυσική ομορφιά. Ο Patrick Coby (*Socrates and the Sophistic Enlightenment*, 1987: 18-25) –ο μοναδικός ίσως σχολιαστής που εξετάζει σε τέτοια έκταση το συγκεκριμένο τμήμα– αναζητά αυτόν τον συνεκτικό μίτο στον ερωτισμό του Σωκράτη και στη σχέση του με τον Αλικιβιάδη, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι τελικά το πραγματικό αντικείμενο του διαλόγου είναι η πρωταγόρεια «σοφία» ως εμπορεύσιμο προϊόν ανάμεσα στις τάξεις των πλουσίων. Και ο Michael Stokes (*Plato's Socratic Conversations*, 1986: 183-184)

ὅτι ἐρασταὶ αὐτοῦ ἀφιγμένοι εἶμεν (317d)· καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολλὸν χρόνον κεκλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντα τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν (328d).

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

συμφωνεί πως σ' αυτό το εισαγωγικό τμήμα εισάγονται ορισμένα από τα βασικά ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν κατόπιν στον διάλογο, χωρίς ωστόσο να προβάλλει κάποιο ως το σημαντικότερο. Παρατηρούμε εντούτοις ότι σχεδόν κάθε απόπειρα ερμηνείας της πρώτης σκηνής του διαλόγου είναι προσανατολισμένη κυρίως στο πραγματολογικό της περιεχόμενο, με ελάχιστες έως μηδενικές νύξεις για τον λειτουργικό της ρόλο.⁵⁴ Θα υποστηρίξουμε ότι για μια ερμηνεία που θέλει να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της ενότητας του διαλόγου εν γένει, η εξέταση του πραγματολογικού περιεχομένου, της δραματουργικής μορφής και του λειτουργικού ρόλου των επιμέρους σκηνών, κατά συνέπεια και του Προλόγου, οφείλει να είναι παράλληλη.

Τρία είναι τα βασικά θέματα που τίθενται στη διάρκεια της σύντομης συνομιλίας του Σωκράτη με τον ανώνυμο φίλο του: η ανωτερότητα της σοφίας σε σύγκριση με τη φυσική ομορφιά, η άφιξη στην πόλη των Αθηνών του, κατά κοινή ομολογία, σοφού Πρωταγόρα και η ανταπόδοση της χάρις για την αφήγηση της συζήτησης στο σπίτι του Καλλία. Τα δύο πρώτα έχουν επισημανθεί επανειλημμένως από τους ερμηνευτές που ασχολήθηκαν με το απόσπασμα, ενώ το τρίτο παραμένει εν πολλοίς ασχολίαστο.

Όπως εύστοχα επισημαίνει ο R. Rutherford (1992: 137), ο Πλάτων συνηθίζει να ξεκινά τους διαλόγους του εισάγοντας ορισμένες λέξεις, ευφυολογήματα ή ακόμη και έννοιες, τις οποίες ξεδιπλώνει σταδιακά ακολουθώντας τη ροή του επιχειρήματος. Την ίδια πρακτική βλέπουμε να υιοθετεί και στον *Πρωταγόρα*, καθώς χρησιμοποιεί τη σωκρατική απάντηση στο σκωπτικό σχόλιο για τον νεαρό Αλκιβιάδη με σκοπό να υπαινιχθεί ένα ζήτημα που στη συνέχεια θα αποτελέσει τον βασικό πυλώνα της συζήτησης με τον σοφιστή: τη σημαντικότητα της γνώσης και τον κυρίαρχο ρόλο της στον ορισμό της αρετής. Με τον έμμεσο υπομνηματισμό της θεωρίας των αναβαθμών του

⁵⁴ Εξάιρεση αποτελούν οι Malcolm Schofield και Richard Rutherford, οι οποίοι την ίδια χρονιά –το 1992– εδραιώνουν με τις εργασίες τους την ερμηνευτική στροφή που είχε ήδη αρχίσει να συντελείται. Ο πρώτος με το άρθρο του «Socrates versus Protagoras», αν και ακροθιγώς, τονίζει τη λειτουργικότητα της εισαγωγικής σκηνής του *Πρωταγόρα* ως προκαταρκτικής προειδοποίησης για την υποτιθέμενη σοφία του Πρωταγόρα και την έλξη που ασκεί στους μαθητές και τους ακροατές του. Ο δεύτερος («Unifying Protagoras») αποδίδει τη δέουσα σημασία στο προλογικό τμήμα του διαλόγου, τονίζοντας ιδιαίτερα τα δραματουργικά του χαρακτηριστικά και τον ρόλο τους στη συνολική ερμηνευτική μας στάση.

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

έρωτα, έτσι όπως τη διδάχτηκε από τη Διοτίμα και την παρουσίασε στο Συμπόσιο⁵⁵, ο Σωκράτης ξεκαθαρίζει από την αρχή τη στάση που υιοθέτησε στη συζήτηση με τον Πρωταγόρα ή, ορθότερα, διευκρινίζει τις προϋποθέσεις πάνω στις οποίες στηρίχτηκε αυτή ακριβώς η στάση: μακριά από την κοινή αντίληψη που εντοπίζει την ομορφιά στο πεδίο των αισθητών και περιορίζει την έννοια του καλοῦ καγαθοῦ στο πλαίσιο της παραδοσιακής αριστοκρατικής ηθικής, ο Σωκράτης θα αντιπαραβάλει μια νεωτερική οπτική, που εκμεταλλεύεται την αμφισημία του όρου με σκοπό να αναδείξει την αναδυόμενη φιλοσοφική του διάσταση.⁵⁶

Η υπεροχή ωστόσο της σοφίας έναντι του κάλλους δεν θεματοποιείται εδώ ως θεωρητικό ζήτημα –όπως, για παράδειγμα στο Συμπόσιο ή τον Φαίδρο– αλλά αντανακλά μια βιωμένη εμπειρία. Ο Σωκράτης, για τον οποίο γνωρίζουμε πως η σωματική και συναισθηματική έλξη που του προκαλούσαν τα όμορφα και έξυπνα νεαρά αγόρια⁵⁷ δεν κατέληγε στην ολοκληρωτική ικανοποίηση, προκαταλαμβάνει στον Πρόλογο αυτή την ευδαιμονία την οποία, όπως με τόσο εύγλωττο τρόπο περιγράφει ο G. Vlastos ([1991]/1993: 83), αντλούσε από τη σωφροσύνη⁵⁸ που επιδείκνυε απέναντι στη σεξουαλική παρόρμηση. Η πορεία του διαλόγου θα μας αποδείξει πως η ευδαιμονία αυτή δεν είναι ένα απλό σχήμα λόγου. Η αντίδραση του Σωκράτη μετά την ολοκλήρωση του πρωταγόρειου μύθου και η αποστροφή του προς τον νεαρό Ιπποκράτη μάς δίνουν ένα ωραίο παράδειγμα: *Ὡ παῖ Ἀπολλοδώρου, ὡς χάριν σοι ἔχω ὅτι προύτρεψάς με ὧδε ἀφικέσθαι* (328d8-9).

Την ίδια στιγμή το δραματουργικό εύρημα της ανωνυμίας του κοινού στο οποίο απευθύνεται η σωκρατική αφήγηση, επιτρέπει στον Πλάτωνα να θίξει μια ακόμη διάσταση του ζητήματος, την υπεράσπιση δηλαδή του Σωκράτη απέναντι στην αθηναϊκή κοινή γνώμη. Όπως επισημαίνουν οι περισσότεροι από τους

⁵⁵ Όσες ομοιότητες όμως κι αν εντοπίσουμε ανάμεσα στο προλογικό τμήμα του *Πρωταγόρα* και τη διδασκαλία της Διοτίμας, το έδαφος παραμένει ολισθηρό. Η αναδρομική μνεία του Συμποσίου αφορά μιν τον ενήμερο αναγνώστη που γνωρίζει και τους δύο διαλόγους, αλλά δύσκολα δικαιολογεί μια ερμηνεία που προκαταλαμβάνει όσα θα διατυπωθούν μελλοντικά στο Συμπόσιο – κάτι που ισχύει τουλάχιστον για όσους υιοθετούν την εξελικτική ερμηνευτική οπτική των πλατωνικών διαλόγων.

⁵⁶ Βλ. και B. A. F. Hubbard & E. S. Karmofsky (1982: 67-68).

⁵⁷ Βλ. ενδεικτικά, *Χαρμίδης* 155c-e, *Συμπόσιο* 216d, *Αλκιβιάδης I* 103a, *Γοργίας* 481d.

⁵⁸ *ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἶεσθε γέμει, ὧ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης;* (*Συμπόσιο* 216d7-8).

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

μελετητές του διαλόγου, η ανώνυμη συντροφιά στην οποία απευθύνεται ο Σωκράτης, δεν είναι παρά οι «πολλοί» στους οποίους θα αναφερθεί σε αρκετά σημεία στη διάρκεια του διαλόγου, με σκοπό να αντιπαραθέσει όχι μονάχα τον θεωρητικό αλλά και τον πρακτικό του βίο. Πρόκειται για το ίδιο κοινό στο οποίο απευθύνεται για να απολογηθεί σχετικά με τον ρόλο που έπαιξε στη διαπαιδαγώγηση της αθηναϊκής νεολαίας και να αποδείξει την αστοχία των κατηγοριών που τον βαρύνουν. Εδώ, στο προοίμιο του *Πρωταγόρα*, ο Σωκράτης φαίνεται να φροντίζει με διακριτική επιμέλεια να ξεκαθαρίσει τη στάση του απέναντι σ' αυτές τις υποψίες, φέρνοντάς μας στον νου τα ίδια τα λόγια του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιο* (216e): *ἴστε ὅτι οὔτε εἶ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῶ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον, ὅσον οὐδ' ἂν εἷς οἰηθείη, οὔτ' εἶ τις πλούσιος, οὔτ' εἶ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων.*

Η ανακοίνωση της επίσκεψης του Πρωταγόρα στην Αθήνα αποδεικνύεται ωστόσο πως δεν αφήνει κανέναν ασυγκίνητο. Έχοντας κατά νου την *persona* του εταίρου αλλά και τις βεβαιώσεις του ίδιου του σοφιστή στο 316c5-317c5, εύλογα συμπεραίνουμε πως ο ενθουσιασμός που προκαλεί η άφιξή του οφείλεται περισσότερο στη φήμη που τον ακολουθεί παρά σε γνήσιο ενδιαφέρον για το περιεχόμενο της διδασκαλίας του, κάτι που θα φανεί στη συνέχεια και με μεγαλύτερη ακόμη ένταση στα λόγια του νεαρού Ιπποκράτη. Ο Πρωταγόρας βρίσκεται στην πόλη *τρίτην γε ἤδη ἡμέραν*, γεγονός όμως που το γνωρίζει μόνον ο Σωκράτης και που, όπως θα επιβεβαιωθεί από την αντίδρασή του κατά την έφοδο του Ιπποκράτη, δεν φαίνεται να του προκαλεί την ίδια ταραχή όπως στους υπολοίπους.⁵⁹ Παρά τις περί του αντιθέτου διαβεβαιώσεις του Σωκράτη, ολόκληρο το απόσπασμα αποπνέει μια αμφίσημη αίσθηση: βρίσκεται στην πόλη ο σπουδαίος σοφιστής, αλλά δεν το γνωρίζουν όλοι στην αγορά· ο Πρωταγόρας είναι σοφός, αλλά τόσο όσο *εἶ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι*· ο Αλκιβιάδης είναι καλός, αλλά όχι όταν συγκρίνεται με τον σοφό Πρωταγόρα. Αυτή η επαμφοτερίζουσα διάθεση θα μας συνοδεύσει στην επόμενη σκηνή και θα διατηρηθεί έως το τέλος του διαλόγου, υπονομεύοντας με λεπτή σωκρατική ειρωνεία το κλίμα ενθουσιασμού για την παρουσία του σοφιστή στην Αθήνα

⁵⁹ "Τί οὖν σοι", ἦν δ' ἐγώ, "τοῦτο; μὲν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;" 310d3-4.

2. Ο ΠΡΟΛΟΓΟΣ

καθώς και τον θαυμασμό που επανειλημμένως θα εκδηλωθεί από την πλευρά του Σωκράτη.

Το τρίτο και τελευταίο θέμα που εντοπίζουμε στο προλογικό τμήμα του *Πρωταγόρα* αφορά την ανταπόδοση της χάρις για την αφήγηση της συζήτησης στο σπίτι του Καλλία. Αυτό που εκ πρώτης παρουσιάζεται ως κοινή φιλοφρόνηση με τη μορφή παροιμίας, εγείρει ένα ερώτημα που χρήζει απάντησης: για ποιο λόγο ο Σωκράτης λέει πως *χάριν γε εἶσομαι, ἐάν ἀκούητε* (310a5); Σε μια εύλογη ροή της συζήτησης θα περίμενε κανείς να ακούσει τη φράση από τα χείλη του εταίρου· αντιθέτως η επίκληση της χάρις γίνεται από τον Σωκράτη, αφού μάλιστα προηγήθηκε η κατάφαση *πάννυ μὲν οὖν* στην παράκληση του φίλου του. Ποιο είναι το κίνητρο λοιπόν που οδηγεί τον Σωκράτη να θέλει να αφηγηθεί τη συζήτησή του με τον αβδηρίτη και μάλιστα σε ένα οποιοδήποτε ακροατήριο, την αντίδραση του οποίου ποτέ δεν θα πληροφορηθούμε; Αν προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα έχοντας κατά νου ότι το ανώνυμο ακροατήριο δεν είναι μόνον οι «πολλοί» της πόλης των Αθηνών, αλλά ταυτοχρόνως είναι και ο ίδιος ο αναγνώστης, τότε η φράση αρχίζει και αποκτά κάποιο νόημα. Διακινδυνεύοντας μια ερμηνευτική υπερβολή, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η αποστροφή συνιστά στην πραγματικότητα ένα νεύμα του ίδιου του Πλάτωνα προς τον αναγνώστη, με σκοπό να επισημάνει ότι ο διάλογος δεν μπορεί να υφίσταται χωρίς την ενεργό παρουσία του. Προτού ξεκινήσει να παραθέτει τη σωκρατική εκδοχή για όσα συνέβησαν στο σπίτι του Καλλία, ο Πλάτων με ανύποπτο τρόπο προειδοποιεί τον αναγνώστη-ακροατή για την κριτική στάση που οφείλει να διατηρήσει ως το πέρας του διαλόγου, τόσο απέναντι στον περιώνυμο σοφιστή όσο και απέναντι στον ίδιο τον Σωκράτη.



ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΣΩΚΡΑΤΗ ΚΑΙ ΙΠΠΟΚΡΑΤΗ (310a8-314c2)

3.1. Το περιεχόμενο της συζήτησης

Σε σύνολο εκατόν εξήντα έξι στίχων (310a8-314c2) εκτείνεται το πρώτο αφηγηματικό τμήμα του διαλόγου, που αναπαριστά τη συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και τον νεαρό φίλο του, τον Ιπποκράτη. Οι πληροφορίες που έχουμε για το πρόσωπο του Ιπποκράτη συνάγονται αποκλειστικά από τον συγκεκριμένο διάλογο και, όπως υποθέτει ισχυρά η Debra Nails στο μνημειώδες έργο της *The People of Plato* (2002: 169-170), πρόκειται μάλλον για ανιψιό του Περικλή από την πλευρά της μητέρας του. Ο πατέρας του νεαρού, ο Απολλόδωρος, δεν ταυτίζεται ούτε με αυτόν του *Συμποσίου* (172c5) ούτε με τον Απολλόδωρο που εμφανίζεται στον *Ιωνα* (541c-d). Από επιμέρους στοιχεία της σωκρατικής αφήγησης, καθώς και από τις συστάσεις που απευθύνει ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα (316b8-10), πληροφορούμαστε πως πρόκειται για Αθηναίο πολίτη, γόνου οίκιας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος.⁶⁰ Εκτός από τον πατέρα του, ο Σωκράτης αναφέρει και τον αδερφό του, τον Φάσωνα, για τον οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτε άλλο, αν και η αναφορά του ονόματός του δίπλα στο πατρωνυμικό του Ιπποκράτη υποδηλώνει πως επρόκειτο μάλλον για πρόσωπο γνωστό στην εποχή του.

Η είσοδος του νεαρού στην οικία του Σωκράτη έχει τα χαρακτηριστικά μικρής εφόδου: η μέρα δεν έχει ακόμη φέξει (*ἔτι βαθέος ὄρθρου*) και ο Ιπποκράτης, χτυπώντας την πόρτα με το ραβδί του *πάνυ σφόδρα*, εισβάλλει στην κρεβατοκάμαρα του Σωκράτη *ἐπειγόμενος και τῆ φωνῆ μέγα*. Αφού τον καθησυχάσει, ὀρθιος ακόμα, θα του ανακοινώσει χωρίς περιστροφές τον λόγο

⁶⁰ Συμπληρωματικές αποδείξεις από τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη σχετικά με τη συγγενική σχέση του Ιπποκράτη με τον Περικλή παρέχει ο N. Denyer ([2008]/2010: 79), ο οποίος παραπέμπει και στο συνθετικό *-ιππ-* του ονόματος του νεαρού, που δηλώνει την αριστοκρατική του καταγωγή. Το γεγονός ωστόσο ότι ο Σωκράτης είναι αναγκασμένος να συστήσει τον νεαρό κάνοντας χρήση όχι μόνο του πατρωνυμικού αλλά και του ονόματος του αδερφού του, δείχνει πως ο Ιπποκράτης πιθανόν να ήταν πρόσωπο άγνωστο στο κοινό που απευθύνεται ο Σωκράτης με την αφήγησή του (L. Lampert 2010: 28).

της απροσδόκητης επίσκεψης: ο διάσημος Πρωταγόρας βρίσκεται στην πόλη τους. Σε πλήρη αντίθεση με την αντίδραση του εταίρου, όπως την παρακολουθήσαμε στο 309d3, ο Σωκράτης υιοθετεί μια απολύτως αδιάφορη στάση απέναντι στην ανακοίνωση της άφιξης του σοφιστή –γνωρίζει εκ των προτέρων ότι ο Πρωταγόρας βρίσκεται ήδη τρεις μέρες στην Αθήνα– και μάλιστα αναρωτιέται πώς και δεν ήταν ενήμερος για το γεγονός ο νεαρός φίλος του (σὺ δὲ ἄρτι πέπυσαι;). Ο Ιπποκράτης, χωρίς να περιμένει κάποια ιδιαίτερη πρόσκληση, θα καθίσει δίπλα στον Σωκράτη⁶¹ και θα του εξηγήσει τον λόγο της καθυστερημένης άφιξής του: ο δούλος του ο Σάτυρος⁶² απέδρασε, ο ίδιος αναγκάστηκε να πάει στην Οινόη⁶³ για να τον βρει και όταν πια έμαθε για τον Πρωταγόρα από τον αδερφό του, είχε ήδη νυχτώσει για τα καλά· γι' αυτό και μόλις σηκώθηκε από τον βαρύ ύπνο που του έφερε η κούραση της προηγούμενης μέρας, δεν έχασε χρόνο και έτρεξε ευθύς στο σπίτι του Σωκράτη.

⁶¹ Και ἄμα ἐπιψηλαφήσας τοῦ σκίμποδος ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς πόδας μου [...] (310c). Ο σκίμποδος ήταν ένα διπλωτό σκαμνί, ανάλογο του κράβ(β)ατου ή του ασκάντη (χαμηλό και ευτελές κρεβάτι, που χρησιμοποιείτο και για τη μεταφορά αρρώστων). Πρβλ. και Αριστοφάνους, *Νεφέλες* 254. Η εικόνα του φτωχικού σπιτιού του Σωκράτη γίνεται πιο έντονη καθώς έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την περιγραφή της αριστοκρατικής οικίας του πλούσιου Καλλία. Σε πλήρη αντίθεση με όλους τους υπόλοιπους σχολιαστές, ο John S. Treantafelles (2013: 158-159) επιχειρεί να αποδείξει –αν και όχι ιδιαίτερος πειστικά– ότι ο Σωκράτης δεν βρισκόταν σπίτι του, αλλά κάπου αλλού, και σίγουρα δεν κοιμόταν.

⁶² Στο πλαίσιο μιας μάλλον ακραίας ανάγνωσης του διαλόγου, σύμφωνα με την οποία ο Πρωταγόρας πρέπει να διαβαστεί ως φάρσα που εντάσσεται στην ίδια παράδοση με τους Κόλακες του Ευπόλιδος, ο James A. Arieti (1991: 117) υποθέτει ότι το όνομα του Σατύρου ίσως είναι μια υπόμνηση πως θα παρακολουθήσουμε κάτι που μοιάζει με σατυρικό έργο.

⁶³ Στην Αττική υπήρχαν δύο δήμοι με το όνομα Οινόη. Η μεν πρώτη, η βορεινή Οινόη, βρισκόταν στα σύνορα με την Εύβοια, ενώ η δεύτερη ήταν δήμος της φυλής Ιπποθοωντίς, κοντά στις Ελευθερές, την πολίχνη που βρισκόταν δεξιά του σημερινού δρόμου Ελευσίνας–Μάνδρας–Θηβών. Ο N. Denyer ([2008]/2010: 80) υποστηρίζει ότι όποιος επιχειρούσε να δραπευτεύσει, είναι πιθανότερο να κατευθυνόταν προς την ορεινή Οινόη, της οποίας οι κάτοικοι είχαν συνδέσει τη φήμη τους με μια παροιμιώδη έκφραση για όσους προκαλούσαν κακό στον εαυτό τους. Ο Denyer σχετίζει αυτή την παράδοση με τον νεαρό Ιπποκράτη και τον κίνδυνο που θα αντιμετώπιζε αν, όπως ο ίδιος επιθυμούσε, συναναστρεφόταν με τον Πρωταγόρα. Σε ό,τι αφορά ωστόσο τον έτερο δήμο, αυτόν που βρισκόταν στις Ελευθερές, δεν υπάρχουν αρκετά στοιχεία που να μας αποτρέπουν από το να θεωρήσουμε ότι θα μπορούσε να είχε δραπευτεύσει εκεί ο δούλος του Ιπποκράτη. Από τις Ελευθερές μάλιστα ξεκίνησε η διονυσιακή γιορτή της αγροτικής λατρείας του Ελευθερέως Διονύσου, που εισήχθη στην Αθήνα από τα μέσα περίπου του 6^{ου} αιώνα και είναι γνωστή ως *μεγάλα* ή *εν άστει Διονύσια*. Είναι αξιοπερίεργη η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στη βιβλιογραφία για τη σχέση που θα μπορούσε να έχει η επιλογή του ονόματος του δούλου (Σάτυρος) με τον τόπο της δραπέτευσης. Αν και δεν θέλουμε να φτάσουμε σε γενικά συμπεράσματα όπως αυτά του J. Arieti (βλ. την παραπάνω υποσημείωση), ωστόσο θεωρούμε αναγκαίο να επισημάνουμε ότι αυτή η επιλογή του Πλάτωνα θα μπορούσε ίσως να αποτελεί μια ακόμη νύξη που ενισχύει την υπόθεση ότι ο Πρωταγόρας εμφανώς δανειζεται ή υπονοεί στοιχεία της τρέχουσας δραματοποιίας.

Ο έκδηλος ενθουσιασμός του νεαρού δεν θα περάσει απαρατήρητος από τον Σωκράτη, ο οποίος χρησιμοποιεί δύο χαρακτηριστικές λέξεις για να περιγράψει την ιδιαίτερη κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο φίλος του: *ἀνδρεία* και *πτοίησις*.⁶⁴ Για πρώτη φορά στον διάλογο θα ακουστεί η λέξη *ἀνδρεία*, όχι θεματοποιημένη ως αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας, όπως θα γίνει κατόπιν, αλλά ως περιγραφικός όρος που ενσαρκώνει το νοηματικό του περιεχόμενο σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο. Η διαφορά του πλαισίου εμφάνισης της λέξης είναι απαραίτητο να επισημανθεί, καθώς η μετατόπιση από την περιγραφική στην εννοιολογική της χρήση, μπορεί να δηλώνει ταυτόχρονα και μια ουσιαστική μετατόπιση περιεχομένου. Ας εξετάσουμε αυτό το σημείο ξεκινώντας αντίστροφα: αν η *ἀνδρεία* έχει την ίδια σημασιολογική έκταση στο 310d2 όπως και στο 349e1-3 και εξής, όπου εξετάζεται η σχέση της ανδρείας με το θάρρος και ανάγεται κατόπιν στη σοφία του τι είναι φοβερό και τι όχι, τότε το ερώτημα που εύλογα τίθεται είναι γιατί ο Σωκράτης αποδίδει τον χαρακτηρισμό του ανδρείου σε έναν νεαρό που, όπως θα φανεί (313a), αγνοεί πλήρως τους κινδύνους που διατρέχει.⁶⁵ Το υποτιθέμενο πρόβλημα παύει να υφίσταται, εφόσον παραμείνουμε προσηλωμένοι στα όρια που μας θέτει η πρόταση εντός της οποίας εμφανίζεται η λέξη *ἀνδρεία*. Σε ό,τι αφορά τον χαρακτηρισμό του Σωκράτη για τον νεαρό φίλο του, δύο σημεία έχουν ενδιαφέρον: πρώτον, η *ἀνδρεία* δεν παρουσιάζεται εδώ μόνη της, αλλά συνδέεται παρατακτικά με τη λέξη *πτοίησις* και κατά κάποιον τρόπο μοιράζεται ένα κοινό πλαίσιο γλωσσικής αναφοράς, έτσι ώστε να φαίνεται πως η μία «δανείζεται» μέρος του συγκινησιακού βάρους της άλλης.⁶⁶ Δεύτερον, για να καταλάβουμε πώς χρησιμοποιεί ο Σωκράτης την *ἀνδρεία* σ' αυτήν τη σκηνή με τον Ιπποκράτη, πρέπει να στραφούμε στον λόγο για τον οποίο προέβη σ' έναν τέτοιο χαρακτηρισμό. Ο λόγος αυτός βρίσκεται αμέσως παρακάτω, όταν θα διατυπώσει

⁶⁴ Το ουσιαστικό *πτόησις* ή *πτοίησις* δηλώνει τη σφοδρή συγκίνηση, την ταραχή, την έξαψη.

⁶⁵ Μια ανάγνωση αυτού του είδους προτείνει ο N. Denyer ([2008]/2010: 81), ο οποίος, παρακάμπτοντας το πλαίσιο χρήσης της λέξης, χάνει την ειρωνική της διάσταση στο 310d2 και ταυτοχρόνως «κατασκευάζει» ένα πρόβλημα αντίφασης που στηρίζεται σ' αυτήν ακριβώς την παράλειψη.

⁶⁶ Στην προκειμένη περίπτωση θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερος προσεκτικοί στη μετάφραση της λέξης *ἀνδρεία* ως καλύτερη απόδοση θεωρούμε αυτήν που προτείνει ο Γ. Μιστριώτης (1906: 76), ήτοι μεταφράζει ως *προθυμία*.

το ερώτημα: «*Τί οὖν σοι [...] τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;*» Ο Σωκράτης συνεχίζει να υποβιβάζει το γεγονός που αναστάτωσε τον φίλο του: αν η πρώτη του αντίδραση χαρακτηριζόταν κυρίως από αδιαφορία (310b8-9), αυτή η δεύτερη διακρίνεται από μια διάχυτη ειρωνεία, που επιτείνεται με την αιτιολογική χρήση της μετοχής *γινώσκων* [*καὶ ἐγὼ γινώσκων αὐτοῦ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν ποιήσιν*], στο σημείο ακριβώς όπου ο Σωκράτης εκθέτει στον εταίρο το εσωτερικό του κίνητρο και αμέσως προτού υπογραμμίσει με το εμφατικό *σοι* την παραδοξότητα της στάσης του νεαρού.⁶⁷ Αν πιστέψουμε δε ότι ο Ιπποκράτης δεν έχει αντιληφθεί το συνολικό εύρος του σωκρατικού σχολίου, τότε το γέλιο που περιγράφει ο Σωκράτης ότι συνοδεύει την απάντησή του [*καὶ ὅς γελάσας*], δύσκολα δικαιολογείται.

Παρ' όλα αυτά, η ειλικρίνεια του νεαρού παραμένει ανυπόκριτη: ο Πρωταγόρας τον αδικεί, γιατί *μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ* (310d5-6). Στην επιλογή του ρήματος *ποιεῖ* θα στηριχτεί η απάντηση του Σωκράτη, για να φανεί η ουσιώδης διαφορά που διακρίνει τους δύο άνδρες. Ο Σωκράτης εισάγει στη συζήτηση το ζήτημα της αμοιβής των σοφιστών –ένα σημείο που συγκέντρωσε την προσοχή όλων σχεδόν των σχολιαστών– ωστόσο ο πυρήνας της πρότασης παραμένει το *ποιεῖ* και η ιδιαίτερη σημασία του στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τη διαδικασία της μάθησης τα δύο πρόσωπα της συζήτησης. Η έμμισθη διδασκαλία και η νομιμοποίησή της στη συνείδηση των Αθηναίων θα επανέλθει, άμεσα ή έμμεσα, αρκετές φορές κατά τη διάρκεια του διαλόγου, όμως εδώ έχουμε μια πρώτη νύξη για το είδος της παρεχόμενης γνώσης και τη δυνατότητα μετάδοσής της από μέρους του σοφιστή. Για τον Ιπποκράτη η σοφία που μπορεί να προσφέρει ο Πρωταγόρας είναι ένα προϊόν, το οποίο μεταβιβάζεται από τον δάσκαλο στον μαθητή, έχει μια συγκεκριμένη τιμή και στη διαδικασία αυτή ο μαθητής φαίνεται να μην έχει καμιά ενεργό συμμετοχή.

⁶⁷ Θα διαφωνήσουμε σ' αυτό το σημείο με τους επαναλαμβανόμενους συσχετισμούς (Goldberg, Coby, Denyer, Stokes) ανάμεσα στο ερώτημα του Σωκράτη «*Τί οὖν σοι [...] τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;*» και τη μετέπειτα συζήτηση περί δικαιοσύνης. Ο Michael Stokes (1986: 185) μάλιστα αντιλαμβάνεται αυτήν τη φράση ως προοίμιο στη συζήτηση που θα ακολουθήσει για την ενότητα των αρετών. Είναι χρήσιμο να παραμείνουμε στα όρια που μας θέτει η ίδια η γλώσσα και η χρήση της, έχοντας στο νου πως κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για μια πιο κοινή έκφραση που, παρά την ειρωνική εφαρμογή της, δεν προοικονομεί αναγκαστικά επόμενες συζητήσεις (αποχρώσεις άλλωστε αυτής της φράσης επιβιώνουν μέχρι σήμερα και στη νέα ελληνική).

Η σωκρατική εξέταση της φύσης της σοφιστικής διδασκαλίας, που πρόκειται να εκτεθεί αμέσως παρακάτω, είναι στην πραγματικότητα μια αναλυτική παρουσίαση αυτής ακριβώς της φράσης του νεαρού αριστοκράτη. Η δε απάντηση του Σωκράτη [*ἂν αὐτῷ διδῶς ἀργύριον καὶ πείθης ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν* (310d7-8)], έρχεται απλώς να επικυρώσει με δεξιοτεχνική ειρωνεία όσα πιστεύει για τους σοφιστές ο Ιπποκράτης, και μαζί μ' αυτόν το σύνολο σχεδόν της αθηναϊκής κοινής γνώμης, και να εκφράσει ρητά τις δύο απαραίτητες προϋποθέσεις που πρέπει να πληροί κανείς για να εξασφαλίσει μια θέση ανάμεσα στους μαθητές του Πρωταγόρα: χρήματα και κατάλληλες συστάσεις.⁶⁸

Σε ό,τι αφορά την πρώτη προϋπόθεση, ο ορμητικός και ενθουσιώδης Ιπποκράτης δεν διστάζει να διακηρύξει την πρόθεσή του να ξοδέψει όσα χρήματα είναι απαραίτητα –δικά του και των φίλων του– για να αγοράσει κάτι από την πολυπόθητη σοφία του Πρωταγόρα. Εκεί όμως που η οικονομική του επιφάνεια δεν επαρκεί είναι σε ό,τι αφορά τη δεύτερη προϋπόθεση, τη γνωριμία και την επαφή με τον σοφιστή, έλλειψη η οποία τον στρέφει προς τον Σωκράτη, στον οποίο όμως απευθύνεται όχι ως δάσκαλο αλλά ως διαμεσολαβητή. Καθώς μάλιστα προσπαθεί να τον πείσει, ο Ιπποκράτης αποκαλύπτει πως ο λόγος για τον οποίο θέλει να επισκεφτεί τον Πρωταγόρα βασίζεται σε μια γνώμη που δεν συνιστά δικό του συμπέρασμα, αλλά είναι απότοκος της φήμης που συνοδεύει τον σπουδαίο αβδηρίτη. Ο ίδιος ο Ιπποκράτης ούτε συνάντησε ποτέ τον Πρωταγόρα ούτε τον άκουσε να μιλά, τον χαρακτηρίζει όμως σοφό και προτίθεται να κάνει ό,τι περνά από το χέρι του για να διδαχτεί από αυτόν, στηριζόμενος αποκλειστικά σε όσα πιστεύουν οι υπόλοιποι για το πρόσωπό του. Ο ανυπόμονος νεαρός βιάζεται να σηκώσει τον Σωκράτη από το κρεβάτι του, για να τον οδηγήσει ευθύς αμέσως στο σπίτι του Καλλία, εκεί όπου έχει μάθει ότι καταλύει ο Πρωταγόρας. Ο Σωκράτης, από την πλευρά του, θα προσπαθήσει να τον καθυστερήσει, φέρνοντάς του ως επιχείρημα το ακατάλληλο της ώρας και

⁶⁸ Σε ό,τι αφορά τη δεύτερη προϋπόθεση, η οποία είναι άλλωστε και το εκπεφρασμένο κίνητρο του Ιπποκράτη για την επίσκεψή του στον Σωκράτη (*ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἤκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ*, 310e2-3) δεν θα επεκταθούμε περισσότερο, παρά μόνο για να τονίσουμε προκαταβολικά τη λειτουργία της ως τυπικού κινήτρου εξαιτίας του οποίου θα πραγματοποιηθεί η συνάντηση του Σωκράτη με τον σοφιστή Πρωταγόρα. Σχετικά με το εάν οι σοφιστές επέλεγαν τους μαθητές τους έχοντας και άλλα κριτήρια εκτός από τις υψηλές αμοιβές, οι γνώμες διχάζονται. Για το θέμα, βλ. G. B. Kerferd ([1981]/1999: 44-45) και A. W. Nightingale (1995: 47).

διαβεβαιώνοντάς τον πως μπορούν να τον επισκεφτούν και λίγο αργότερα. Έως τότε του προσφέρει μια εναλλακτική λύση: να περιδιαβούν στην αυλή και να συζητήσουν ώσπου να φέξει.

Από το σημείο αυτό και μετά ξεκινά μια τυπική, κατά το μάλλον ή ήττον, σωκρατική ελεγκτική συζήτηση. Ο Ιπποκράτης θα αντιμετωπίσει τα ερωτήματα του Σωκράτη, ο οποίος ρητά θα ομολογήσει στον εταίρο, αλλά όχι στον ίδιο τον νεαρό, πως είχε σκοπό να εξετάσει του *Ιπποκράτους τῆς ῥώμης* (311b1) και να τον υποβάλει σε έλεγχο. Τη συζήτηση ανάμεσα στους δύο άνδρες θα μπορούσαμε να τη χωρίσουμε σε δύο σχετικά ευδιάκριτα μέρη. Στο πρώτο, που εκτείνεται από το 311b2 έως το 312e6, το ερώτημα του Σωκράτη αφορά το εάν ο Ιπποκράτης γνωρίζει τον σκοπό για τον οποίο επιθυμεί να συναντήσει τον Πρωταγόρα. Μετά από μια σειρά ερωτήσεων που εμφανώς κατευθύνονται από τον Σωκράτη, ο νεαρός φίλος του θα οδηγηθεί σε σύγχυση καθώς, σύμφωνα τουλάχιστον με τα σωκρατικά δεδομένα, δεν έχει ξεκαθαρίσει ούτε τον λόγο για τον οποίο επιθυμεί να μαθητεύσει κοντά στον Πρωταγόρα –το μόνο σίγουρο είναι ότι δεν θέλει να γίνει επαγγελματίας σοφιστής– ούτε έχει σαφή άποψη για την ιδιότητα και το έργο που επιτελεί ένας σοφιστής. Ο Σωκράτης θα προσανατολίσει τη συζήτηση έτσι ώστε να φανεί ξεκάθαρα ότι αυτό που ο ίδιος ο νεαρός αφελώς παραδέχτηκε στην αρχή της συνάντησής τους –πως η γνώμη που έχει σχηματίσει για τον Πρωταγόρα και κατά συνέπεια η επιθυμία του να τον συναντήσει– είναι το αποτέλεσμα μονάχα της φήμης που ακολουθεί τον σοφιστή και διόλου δεν στηρίζεται σε προσωπική εκτίμηση (310e).

Αφού λοιπόν ο Σωκράτης αναδείξει την αντίφαση που συνοδεύει το θυμικό του νεαρού αριστοκράτη, θα προχωρήσει στο δεύτερο τμήμα της συζήτησής τους (313a1-314c2), σ' έναν μονόλογο ουσιαστικά με τον οποίο θα επιχειρήσει να αποδείξει το μέγεθος του κινδύνου που διατρέχει κανείς όταν, σε μια σχέση σοφιστή και μαθητή, ο πρώτος δεν διστάζει να «πουλήσει» οποιαδήποτε γνώση (μάθημα) και ο δεύτερος δεν γνωρίζει τι είναι αυτό που «αγοράζει». Η μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης για να μιλήσει για τους σοφιστές είναι κοινός τόπος: *ὁ σοφιστής τυγχάνει ὢν ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται* (313c4-6). Αυτό ωστόσο που τονίζεται εδώ με

ιδιαίτερη έμφαση είναι η άμεση και μη αναστρέψιμη βλάβη που προξενείται στην ψυχή ενός μαθητή εξαιτίας της ακαταλληλότητας των διδασκαλιών που δέχεται και η ανάγκη να θωρακίζεται απέναντι σ' αυτούς τους κινδύνους.

Μόλις ολοκληρώσει ο Σωκράτης τον συλλογισμό του, θα επαναφέρει στο προσκήνιο το αίτημα του νεαρού Ιπποκράτη και θα του προτείνει να συνεχίσουν τη συζήτηση αυτού του σημαντικού θέματος ζητώντας τη συνδρομή των μεγαλύτερων τους, δηλαδή του ίδιου του Πρωταγόρα και των υπόλοιπων σοφιστών που βρίσκονται στον Καλλία, όπως του Πρόδικου και του Ιππία και πολλών άλλων. Οι δύο άνδρες συμφωνούν και ξεκινούν για το σπίτι του πλούσιου μαικήνα.

3.2. Δραματοουργία και ρητορική του αποσπάσματος

3.2.1. Η έφοδος του Ιπποκράτη (310a8-311a7)

Το απόσπασμα ξεκινά με μια εκτενή, ως προς το συνολικό μέγεθος της σκηνής, περιγραφή της εισόδου του Ιπποκράτη στο σπίτι του Σωκράτη (310a8-311a7). Ο Πλάτων αφιερώνει περίπου το ένα τέταρτο της συζήτησης των δύο ανδρών για να μας τροφοδοτήσει με ορισμένες πληροφορίες οι οποίες, αν και εκ πρώτης φαντάζουν λεπτομέρειες δευτερεύουσας σημασίας, εντούτοις φωτίζουν σημαντικές πλευρές της συζήτησης που θα ακολουθήσει ανάμεσα στους δύο πρωταγωνιστές.

Το κυρίαρχο στοιχείο στην περιγραφή της επίσκεψης του Ιπποκράτη στο σπίτι του φίλου του είναι η προβολή μιας έντονης αντίθεσης: ο ανυπόμονος και ταραγμένος νεαρός αριστοκράτης απέναντι στον ψύχραιμο και αποστασιοποιημένο Σωκράτη. Ο Πλάτων ζωντανεύει τους δύο χαρακτήρες στηριζόμενος καταρχάς στην ανάδειξη στοιχείων της κίνησής τους στον χώρο. Ο Ιπποκράτης χτυπά με δύναμη την πόρτα, φωνάζει δυνατά για να ξυπνήσει τον Σωκράτη, δεν περιμένει να προσκληθεί στο εσωτερικό του σπιτιού αλλά προχωρά και ψάχνει βιαστικά στο σκοτάδι για ένα κάθισμα δίπλα στον φίλο του, ξεκινά χωρίς καθυστέρηση να περιγράψει τον λόγο της επίσκεψής του, σπεύδει, τέλος, να σηκώσει τον Σωκράτη από το κρεβάτι για να πάνε όσο το δυνατόν

γρηγορότερα στου Καλλία. Όπως εύλωττα σημειώνει η Jacqueline de Romilly, «το κείμενο αυτό αποδίδει ακόμα και το λαχάνιασμα του νέου». ⁶⁹ Ο Σωκράτης, από την πλευρά του, δεν δείχνει να βιάζεται καθόλου. Αφού βεβαιωθεί ότι ο Ιπποκράτης δεν του φέρνει κάποιο κακό μαντάτο (*μή τι νεώτερον ἀγγέλεις;*), φροντίζει να διατηρεί την απαραίτητη απόσταση που θα του επιτρέψει να εξετάσει τα γεγονότα με ψυχραιμία και νηφαλιότητα. Δύο κυρίως σημεία τονίζουν την απόσταση που τον χωρίζει από τον ενθουσιώδη νεαρό: το πρώτο είναι η φειδώ των απαντήσεών του και το δεύτερο η προτροπή του να περιμένουν να ξημερώσει για να πάνε στον Πρωταγόρα. Όσα επιλέγει ή προλαβαίνει να πει ο Σωκράτης είναι τελικά ελάχιστα σε σχέση με αυτά που λέει ο Ιπποκράτης. Η φλυαρία του νεαρού, το εξαιρετικό πλατωνικό εύρημα που ζωντανεύει την ταραχή του, δεν βρίσκει ανταπόκριση στη σωκρατική αντίδραση, η οποία περιορίζεται σε σύντομες, αν και καίριας σημασίας, παρατηρήσεις. Τις περισσότερες κουβέντες από τον Σωκράτη τις ακούμε όταν θα παροτρύνει τον νεαρό να βγουν στην αυλή και *περιόντες να συζητήσουν* ώσπου να φέξει.

Η αλλαγή του χώρου δράσης δίνει μια ανάσα στο κλίμα που δημιουργήσε η εισβολή του νεαρού στο σπίτι, με αποτέλεσμα η ένταση στη συνομιλία των δύο ανδρών αυτομάτως να υποχωρήσει. Στο πρώτο φως του ξημερώματος οι καταγιγιστικοί ρυθμοί της προηγούμενης σκηνής θα δώσουν τη θέση τους στην ήρεμη απόπειρα του Σωκράτη να εξετάσει τον φίλο του και να τον ρωτήσει για όσα υπαινίχθηκαν στην κουβέντα που προηγήθηκε στην κρεβατοκάμαρά του. Οι συνειρμοί στους οποίους μπορεί να οδηγηθεί κανείς, ακόμη κι αν θεωρηθούν υπερβολικοί, δεν είναι αδικαιολόγητοι: η μετάβαση από τον σκοτεινό εσωτερικό χώρο στο φωτεινό εξωτερικό περιβάλλον, παραπέμπει σε οικείους συμβολισμούς που αφορούν το σταδιακό πέρασμα από μια κατάσταση πνευματικού σκότους και σύγχυσης σε κάποια μορφή διαφώτισης και διαύγειας. Άλλωστε το λεκτικό παιχνίδι με την αλλαγή εσωτερικού και εξωτερικού χώρου δεν σταματά στον Ιπποκράτη, αλλά συνεχίζεται και στα σχόλια που αφορούν τον Πρωταγόρα: ο Σωκράτης θα χρησιμοποιήσει δύο φορές στην ίδια πρόταση το επίρρημα *ἔνδον* ⁷⁰

⁶⁹ J. de Romilly ([1988]/1994: 26).

⁷⁰ *καὶ γὰρ τὰ πολλὰ Πρωταγόρας ἔνδον διατρίβει, ὥστε, θάρρει, καταληψόμεθα αὐτόν, ὡς τὸ εἰκός, ἔνδον* (311a5-7). Για ενδιαφέρουσες παραπομπές σχετικά με την κοινή αρχαιοελληνική αντίληψη

για να τονίσει την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο σοφιστής, να υπαινιχθεί τη μαλθακότητα και την αρρωστημένη πολυτέλεια του βίου του και να την αντιπαραθέσει στη δική του συνήθεια να διατρίβει τον περισσότερο χρόνο σε περιπάτους και γυμνάσια.

Ο λόγος του Ιπποκράτη είναι ο αδιάσειστος μάρτυρας της ανυπομονησίας του. Απολογούμενος για την ξαφνική επίσκεψη, ενημερώνει τον Σωκράτη πως αν δεν τον είχε καταβάλει ο κόπος εξαιτίας της καταδίωξης του δούλου του, θα τον είχε επισκεφτεί ήδη από την προηγούμενη μέρα, κάτι που τελικά έκανε αμέσως μόλις σηκώθηκε από τον βαρύ του ύπνο.⁷¹ Την ίδια στιγμή, ο λόγος του νεαρού μαρτυρεί και τον βαθμό ενσωμάτωσης της επικρατούσας άποψης για τον Πρωταγόρα: *μόνος ἐστὶ σοφός* (310d5-6). Καθώς το ρήμα βρίσκεται σε οριστική έγκλιση και η πρόταση είναι δηλωτική, ο Ιπποκράτης μοιάζει απόλυτα σίγουρος για τον χαρακτηρισμό που αποδίδει στον Πρωταγόρα. Ο Σωκράτης ωστόσο σπεύδει να σπείρει τις πρώτες αμφιβολίες, εισάγοντας έναν υποθετικό λόγο (*ἂν αὐτῷ διδῶς ἀργύριον καὶ πείθης ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν*), με τη βοήθεια του οποίου υποσκάπτει την αρχική δήλωση του Ιπποκράτη. Η λεπτή ειρωνεία της φράσης κλονίζει τα θεμέλια της πίστης του ενθουσιώδη αριστοκράτη, καθώς του υπενθυμίζει πως η σοφία την οποία επιθυμεί να λάβει από τον διάσημο σοφιστή, είναι απλώς ένα εμπορεύσιμο προϊόν. Ο Ιπποκράτης για τρίτη φορά θα επικαλεστεί τους θεούς⁷² και, αφού δηλώσει ότι είναι πρόθυμος να ξοδέψει όχι μόνο τα δικά του χρήματα αλλά και των φίλων του αν χρειαστεί, χωρίς καμιά συστολή θα ζητήσει τη μεσολάβηση του Σωκράτη για να γνωρίσει τον Πρωταγόρα. Η υπαναχώρηση του νεαρού έχει ήδη ξεκινήσει. Εισάγοντας την αμέσως επόμενη πρότασή του με το *ἀλλὰ γάρ* (*ἀλλὰ γάρ, ὦ Σώκρατες, πάντες*

ὅτι η παραμονή στο εσωτερικό του σπιτιού ήταν κατεξοχήν γυναικείος και όχι ανδρικός τρόπος ζωής, βλ. N. Denyer ([2008]/2010: 85).

⁷¹ [...] ἐπειδὴ δὲ τάχιστα με ἐκ τοῦ κόπου ὁ ὕπνος ἀνήκεν, εὐθύς ἀναστὰς οὕτω δεῦρο ἐπορευόμην. Ο Γ. Μιστριώτης (1906: 76) υπομνηματίζει σ' αυτό το σημείο υπενθυμίζοντάς μας ότι στους χρονικούς λόγους το *τάχιστα* τίθεται για να δηλώσει πως μεταξύ των δύο χρονικών προτάσεων, της εξαρτημένης και της ανεξάρτητης, δεν μεσολαβεί κάποιο χρονικό διάστημα, αλλά η μία ενέργεια γίνεται ευθύς μετά την άλλη. Η δε πρόθεση ἐκ μεταβαίνει από την τοπική στη χρονική σημασία και σημαίνει ὅτι και η πρόθεση μετά (πρβλ. Ξενοφών, *Ελληνικά* VI, 5, 17).

⁷² Ο Ιπποκράτης επικαλείται συνολικά τους θεούς πέντε φορές, κάτι που φανερώνει όχι μόνο τον ενθουσιασμό αλλά και την υπερβολή του (οι επικλήσεις του είναι περισσότερες απ' όσες όλων των υπόλοιπων προσώπων του διαλόγου μαζί). Γι' αυτό το σημείο, βλέπε την ενδιαφέρουσα ανάλυση του P. Coby (1987: 28-29).

τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν καὶ φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν, 311e5-6), αποκαλύπτει στον Σωκράτη την «αχίλλειο πτέρνα» του: εφόσον η γνώμη που έχει σχηματίσει για τον σοφιστή δεν στηρίζεται σε προσωπική αντίληψη, είναι επόμενο και η επιθυμία του να είναι τρωτή. Ο Σωκράτης ασφαλώς δεν θα αφήσει την ευκαιρία να του ξεφύγει.

Στο πλαίσιο της στιχομυθίας που εξελίσσεται στο εσωτερικό του σπιτιού του Σωκράτη, οι δύο χαρακτηρισμοί που διατυπώνει ο Ιπποκράτης για τον Πρωταγόρα, δεν συμπίπτουν απολύτως μεταξύ τους. Ο μεν πρώτος, που τυπικά αποδίδει την προσωπική του γνώμη (*μόνος ἐστὶ σοφός*) μετατοπίζεται αμέσως παρακάτω (*φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν*), όταν ο νεαρός θα επικαλεστεί την αυθεντία των πολλών. Η μετατόπιση αυτή εξηγείται από την ιδιαίτερη χρήση του επιθέτου *σοφός* και του αφηρημένου ουσιαστικού *σοφία*. Στην εποχή κατά την οποία διαδραματίζονται τα γεγονότα, το σημασιακό πεδίο της λέξης *σοφία* ήταν ευρύτερο από αυτό που της αναγνωρίζουμε σήμερα, είτε στη νεοελληνική της εκδοχή είτε, για παράδειγμα, στην αγγλοσαξονική της απόδοση (*wisdom, wise*). Οι όροι *σοφία* και *σοφός* δήλωναν ταυτοχρόνως το σύνολο των δεξιοτήτων για την άσκηση μιας συγκεκριμένης τέχνης, ιδίως καλλιτεχνικής ή χειροτεχνικής, τη σοφία υπό την έννοια της σύνεσης για γενικότερα ζητήματα του πρακτικού και πολιτικού βίου και, τέλος, τη θεωρητική ή φιλοσοφική σοφία, ένα είδος ενορατικής γνώσης στην οποία είχαν προνομιακή πρόσβαση μόνον ορισμένοι «σοφοί» (ποιητές, μάντεις, προφήτες, κτλ.).⁷³ Στην πολυσχιδή χρήση της λέξης *σοφός* μπορεί λοιπόν να διακρίνει κανείς τόσο τον λόγο της μετάβασης του Ιπποκράτη από έναν γενικό σε έναν πιο εξειδικευμένο χαρακτηρισμό για τον Πρωταγόρα, όσο και την τροπή που θα δώσει ο Σωκράτης στη συζήτηση που έπεται. Το κείμενο μάς παρέχει αρκετά στοιχεία για να καταλάβουμε πώς χρησιμοποιεί ο Ιπποκράτης τον όρο *σοφός* και τι επιδιώκει από τη συναναστροφή με τον σοφιστή. Σύμφωνα με όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως, ο Πρωταγόρας που είναι *σοφώτατος*, με άλλα λόγια ικανότατος στην τέχνη των λόγων, μπορεί να διδάξει στον νεαρό Ιπποκράτη αυτό ακριβώς που χρειάζεται για να

⁷³ Για τη σημασία της λέξης *σοφία* και *σοφός* στην αρχαία Ελλάδα η βιβλιογραφία είναι πλουσιότατη και εκτείνεται σε ένα ευρύ θεωρητικό πεδίο. Για το σημείο που μας ενδιαφέρει, βλ. ενδεικτικά G. B. Kerferd ([1981]/1999: 43).

ολοκληρώσει, κατά τα νέα ήθη της εποχής, την καθιερωμένη εκπαίδευση που επιβάλλει η αριστοκρατική του καταγωγή, να του διδάξει δηλαδή την ικανότητα να μιλά πειστικά, να διαχειρίζεται και να υπερασπίζεται τα ιδιωτικά και δημόσια συμφέροντά του. Υπό αυτό το πρίσμα, η ειρωνική διάσταση της σωκρατικής απάντησης αποκτά μια ιδιαίτερη απόχρωση: ο Σωκράτης δεν αρνείται ότι ο Πρωταγόρας κατέχει ένα είδος σοφίας, εννοούμενο τουλάχιστον ως σύνολο δεξιοτήτων για την παραγωγή λόγου. Αυτό που αμέσως παρακάτω θα ζητήσει να μάθει είναι το περιεχόμενο αυτής της σοφίας, την οποία ο σοφιστής ισχυρίζεται ότι μπορεί να διδάξει.

3.2.2. Η ντροπή του Ιπποκράτη (311a8-312b6)

Η τεχνική της πλάγιας αφήγησης επιτρέπει και πάλι στον Σωκράτη να εκθέσει στον εταίρο –και κατ' επέκταση στον αναγνώστη– το κίνητρο που βρίσκεται πίσω από τις ερωτήσεις τις οποίες πρόκειται να απευθύνει στον Ιπποκράτη. Σύμφωνα με όσα ομολογεί, σκοπός του είναι να δοκιμάσει τον νεαρό και τη σταθερότητα της απόφασής του (*ἀποπειρώμενος τοῦ Ἰπποκράτους τῆς ῥώμης*⁷⁴). Η αποκάλυψη της πρόθεσης του Σωκράτη είναι ένα σημείο του διαλόγου που ζητά προσοχή. Η μετοχή *ἀποπειρώμενος* (το ρήμα *ἀποπειρῶμαι* σημαίνει «δοκιμάζω κάτι») σαφώς παραπέμπει σε ελεγκτικούς τρόπους συνομιλίας (πρβλ. 341d8-9), εντούτοις, σ' αυτό το πρώτο ήμισυ της πρότασης, το ενδιαφέρον μας το αποσπά το αντικείμενο της δοκιμασίας, δηλαδή η ευστάθεια της απόφασής του Ιπποκράτη να επισκεφτεί τον σοφιστή. Ο Ιπποκράτης απευθύνθηκε στον Σωκράτη έχοντας κατά νου ένα συγκεκριμένο στόχο, που δεν είναι άλλος από τη διαμεσολάβηση του δεύτερου για την πραγματοποίηση της συνάντησης με τον φημισμένο Πρωταγόρα. Η πρόθεση του νεαρού, διατυπωμένη ρητά στο 310e2-3, έχει υποστεί τα πρώτα ρήγματα και ο Σωκράτης θα εκμεταλλευτεί αυτές τις ενδείξεις, προκειμένου να αποδείξει ότι η απόφαση και επομένως η ίδια η

⁷⁴ τῆς ῥώμης: εννοείται η γενική τῆς ψυχῆς (πρβλ. Πολιτικός 259c) και δηλώνει την ισχύ της απόφασής, την ευστάθεια. Για τη σημασία της φράσης, ο Γ. Μιστριώτης (1906: 79) παραπέμπει και στον Θουκυδίδη VII, 18.

επιθυμία του νεαρού δεν μπορούν να θεμελιώνονται σε οτιδήποτε άλλο πέρα από το λογικά ελεγμένο περιεχόμενό τους. Στο δεύτερο ήμισυ της πρότασης, ο Σωκράτης θα εκθέσει τον τρόπο με τον οποίο σκοπεύει να πραγματοποιήσει την εξέταση του νεανία: *διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἡρώτων*. Προκαλεί ενδιαφέρον ο πλεονασμός στη χρήση των ρημάτων, εφόσον και τα δύο αφορούν την ίδια ελεγκτική διαδικασία, εντούτοις μέσω του πλεονασμού ο Πλάτων καταφέρει να στρέψει την προσοχή του ακροατή-αναγνώστη στην επισήμανση της τροπικότητας της διαδικασίας, δηλαδή στον έλεγχο. Στη σύντομη τούτη φράση ο Σωκράτης συμπυκνώνει την απάντηση σε δύο καίρια ζητήματα: ποιος είναι ο σκοπός της συζήτησης με τον Ιπποκράτη και με ποια μορφή πρόκειται να διεξαχθεί.

Το πρώτο μέρος της συζήτησης στην αυλή αποτελεί, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, μια αναπτυγμένη μορφή όσων εξυπονόησαν οι δύο συνομιλητές στο εσωτερικό του σπιτιού.⁷⁵ Αυτά που με έμμεσο τρόπο ρώτησε ο Σωκράτης λίγο πριν, θα τα επαναφέρει στην προαυλία κουβέντα τους, αποκαθαίροντάς τα από οποιαδήποτε ειρωνική χροιά. Χωρίς περιστροφές ο Σωκράτης θα διατυπώσει τα δύο ερωτήματα που τον απασχολούν: *Εἶπέ μοι, [...], ὦ Ἰππόκρατες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνω μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ, ὡς παρὰ τίνα ἀφιξόμενος καὶ τίς γενησόμενος;* Ο Ιπποκράτης έχει ήδη απαντήσει στο μεν πρώτο ερώτημα απάντησε υποστηρίζοντας αρχικά ότι ο Πρωταγόρας είναι σοφός και κατόπιν πως όλοι τον θεωρούν ικανότατο στους λόγους (310d5-e8), ενώ στο δεύτερο, κρυμμένος πίσω από ένα αστείο (310d4-6), ομολόγησε ότι πηγαίνει στον σοφιστή για να γίνει και ο ίδιος σοφός ή τουλάχιστον εξίσου επιδέξιος. Τόσο στη συζήτηση στο εσωτερικό του σπιτιού όσο και τώρα, η ερωτηματοθεσία δομείται πάνω σε μια προκείμενη που θεωρείται δεδομένη και είναι αυτή της χρηματικής αμοιβής (*ἀργύριον τελῶν ἐκείνω μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ*). Προτού εξετάσουμε πώς η προκείμενη αυτή επηρεάζει τον τρόπο ανάπτυξης της επιχειρηματολογίας, ας δούμε αναλυτικότερα τον συλλογισμό.

⁷⁵ Είναι ενδιαφέρουσα η δομική ομοιότητα των δύο προτάσεων με τις οποίες ξεκινά ο Σωκράτης να μιλά: *καὶ ἐγὼ γιγνώσκων αὐτοῦ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν πτοίησιν* (310d2-3) *καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἰπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἡρώτων* (311b1-2). Οι ομοιότητες που εντοπίζονται δεν αφορούν μόνο τον τρόπο εκφοράς των προτάσεων αλλά και το σημασιακό τους περιεχόμενο.

Ο Σωκράτης θέτει στον Ιπποκράτη δύο ερωτήματα: τι νομίζει πως είναι ο Πρωταγόρας και τι περιμένει ο ίδιος να γίνει συναναστρεφόμενος μαζί του; Παρατηρούμε καταρχάς ότι η ανάπτυξη των ερωτημάτων γίνεται με την αντίστροφη σειρά από αυτήν που διατυπώθηκαν. Ο λόγος δεν είναι ακόμη προφανής, παρόλο που με μια πρώτη ανάγνωση φαίνεται πως δεν πρόκειται για σημείο που αξίζει να τονιστεί αμέσως παρακάτω θα διαπιστώσουμε το αντίθετο. Προς το παρόν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι ο Σωκράτης ρωτά κάτι που δεν είναι αναμενόμενο: *ἐπιχειρεῖς ἴναί τις γενησόμενος;* Γνωρίζοντας ότι ο Ιπποκράτης έχει ήδη δώσει μια πρώτη, έστω υποτυπώδη, απάντηση στο ερώτημα για ποιο λόγο θέλει να συναντήσει τον Πρωταγόρα, θα περιμέναμε να ξεκινήσει κατευθείαν η συζήτηση για το τι σημαίνει να είναι κανείς σοφός ή ποιο είναι το περιεχόμενο της διδασκαλίας του σοφιστή, για όσα δηλαδή θα συζητηθούν από το 312b7 και εξής. Απεναντίας ο Σωκράτης επιλέγει μια παρακαμπτήρια οδό. Οδηγός του σ' αυτή την παράκαμψη είναι η σταθερά επαναλαμβανόμενη αναφορά στο ζήτημα της χρηματικής αμοιβής. Ο Ιπποκράτης δεν θα έχει την ευκαιρία να απαντήσει στα σωκρατικά ερωτήματα όπως ο ίδιος νομίζει καλύτερα, και αυτό γιατί ο Σωκράτης θα συνεχίσει τον συλλογισμό του προκαταλαμβάνοντας τις απαντήσεις του νεαρού με μια σειρά διευκρινιστικών παραδειγμάτων.⁷⁶ Κάθε παράδειγμα αποτελείται από δύο σκέλη ερωτημάτων: στο πρώτο χρησιμοποιείται η μετοχή *ὄντι* του ρήματος *εἶμι* και στο δεύτερο η μετοχή *γενησόμενος* του ρήματος *γίνομαι*.⁷⁷ Τα παραδείγματα έχουν τη μορφή «το χ είναι Α», όπου χ είναι ο εκπρόσωπος κάποιου επαγγέλματος και Α η επαγγελματική του ιδιότητα. Έχοντας εισαγάγει την προκείμενη της χρηματικής αμοιβής, αν κάποιος πηγαίνει στον χ για να του δώσει χρήματα ως μισθό, αυτό σημαίνει ότι έχει σκοπό να γίνει Α. Εφόσον ο Ιπποκράτης πηγαίνει στον

⁷⁶ [...] ὡσπερ ἂν εἰ ἐπενόεις παρὰ τὸν σαυτοῦ ὁμώνυμον ἐλθὼν Ἰπποκράτη τὸν Κῶον, τὸν τῶν Ἀσκληπιαδῶν, ἀργύριον τελεῖν ὑπὲρ σαυτοῦ μισθὸν ἐκείνῳ, εἴ τις σε ἤρετο. “Εἶπέ μοι, μέλλεις τελεῖν, ὦ Ἰππόκρατες, Ἰπποκράτει μισθὸν ὡς τίνι ὄντι;” τί ἂν ἀπεκρίνω; -Εἶπον ἂν, ἔφη, ὅτι ὡς ἱατρῶ. -“Ὡς τίς γενησόμενος;” -Ὡς ἱατρός, ἔφη. -Εἰ δὲ παρὰ Πολύκλειτον τὸν Ἀργεῖον ἢ Φειδίαν τὸν Ἀθηναῖον ἐπενόεις ἀφικόμενος μισθὸν ὑπὲρ σαυτοῦ τελεῖν ἐκείνοις, εἴ τις σε ἤρετο. “Τελεῖν τοῦτο τὸ ἀργύριον ὡς τίνι ὄντι ἐν νῶ ἔχεις Πολυκλείτῳ τε καὶ Φειδίᾳ;” Τί ἂν ἀπεκρίνω; - Εἶπον ἂν ὡς ἀγαματοποιοῖς. - “Ὡς τίς δὲ γενησόμενος αὐτός;” -Δῆλον ὅτι ἀγαματοποιός. (311b5-c8)

⁷⁷ Ο Σωκράτης θα επανέλθει στα δύο αυτά ρήματα και στη σχέση τους κατά την εξέταση του ποιήματος του Σιμωνίδη.

Πρωταγόρα για να του δώσει χρήματα ως μισθό και αφού ο Πρωταγόρας είναι σοφιστής, έπεται ότι ο Ιπποκράτης θέλει να γίνει και ο ίδιος σοφιστής.

Κάνοντας τυπική χρήση του επαγωγικού συλλογισμού, ο Σωκράτης αντλεί τα παραδείγματά του από τις τάξεις των επαγγελματιών και των τεχνιτών (Ιπποκράτης ο Κώος, Πολύκλειτος ο Αργεῖος, Φειδίας ο Αθηναῖος). Επιλέγει τη μετοχή *γενησόμενος* για να επικεντρώσει το ενδιαφέρον του σε μια συγκεκριμένη διάσταση της σοφιστικής διδασκαλίας, ήτοι στην αναπαραγωγή του επαγγελματικού κύκλου των σοφιστών, έτσι ώστε να στρέψει την προσοχή του νεαρού σε έναν και μόνο τομέα δράσης τους. Αν ο Σωκράτης δεν ρωτούσε τον Ιπποκράτη τι θέλει να γίνει πηγαίνοντας στον Πρωταγόρα, αλλά τι θεωρούσε ότι θα αποκομίσει⁷⁸ ξοδεύοντας τα χρήματά του στον σοφιστή, πιθανόν η απάντηση που θα έπαιρνε να ήταν διαφορετική· άλλωστε δεν έχουμε καμία ένδειξη που να μας αποδεικνύει ότι Ιπποκράτης είχε κατά νου να σπουδάσει τη σοφιστική τέχνη. Στα παραδείγματα δεν γίνεται λόγος για τις κύριες υπηρεσίες που επ' αμοιβή προσφέρει ο κάθε επαγγελματίας, παρά μόνο για τη διαδικασία εκμάθησης της τέχνης του σε κάποιον μαθητεύμενο. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που αναφέρεται εδώ δεν είναι η κύρια πηγή εσόδων του γιατρού, η αμοιβή του δηλαδή για τις ιατρικές υπηρεσίες που προσφέρει, αλλά το ποσό που λαμβάνει για να εκπαιδεύει κάποιον άλλον να γίνει γιατρός· το ίδιο συμβαίνει με τον γλύπτη, καθώς και με οποιονδήποτε επαγγελματία. Το επάγγελμα του σοφιστή δεν εξαιρείται από τον κανόνα, ακόμη κι αν ο Σωκράτης επιλέγει να φωτίσει τη μία μόνο διάστασή του.⁷⁹

Ο Σωκράτης δεν θα αργήσει να σύρει τον φίλο του εκεί ακριβώς που θέλει, καθώς ο Ιπποκράτης θα αποδειχτεί αδύναμος συνομιλητής, ανίκανος να υπερασπιστεί την επιλογή του και να διακρίνει την έκβαση του σωκρατικού συλλογισμού. Το πρώτο συμπέρασμα που διατυπώνεται –ότι ο Πρωταγόρας

⁷⁸ Όπως ρωτά, για παράδειγμα, στο 318a3-4 τον Πρωταγόρα: «ὅτι οὖν αὐτῷ ἀποσοβήσεται, ἐάν σοι σὴνῃ, ἠδέως ἂν φησι πυθέσθαι».

⁷⁹ Λίγο αργότερα, στο 315a3-4, κατά την περιγραφή των προσώπων που περιστοιχίζουν τον Πρωταγόρα στο προστώ του σπιτιού του Καλλία, ο Σωκράτης θα αναφερθεί στον Αντίμοιο τον Μενδαίο, ὅσπερ εὐδοκιμῆι μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστῆς ἐσόμενος. Κατά τα υπόλοιπα –και με την επιφύλαξη ότι οι σοφιστές δεν αποτελούσαν συμπαγές σώμα διανοητῶν ή σχολῆ– υπήρχαν ορισμένοι τύποι δημόσιων μαθημάτων (ἐπίδειξις, ἀγῶν λόγων) αλλά κυρίως ιδιωτικά σεμινάρια, στο πλαίσιο των οποίων οι σοφιστές ασκούσαν το επάγγελμά τους (G. B. Kerferd, [1981]/1999: 49-51).

είναι γνωστός σε όλους ως σοφιστής⁸⁰– φέρνει τον Ιπποκράτη στη χειρότερη δυνατή θέση: αναγκάζεται να συναινέσει ότι αν πάει στον Πρωταγόρα, είναι σαν να παραδέχεται πως έχει σκοπό να ακολουθήσει και ο ίδιος τη σοφιστική τέχνη. Την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει ο νεαρός έχουμε την ευκαιρία να την αντιληφθούμε μέσα από ένα πλατωνικό σκηνοθετικό εύρημα που προσδίδει στη σκηνή αξιοσημείωτη ζωντάνια: η μέρα έχει αρχίζει να χαράζει και η αμηχανία του Ιπποκράτη γίνεται ορατή στο πρόσωπό του (ἐρυθρίασας).⁸¹ Τη φανερή πίεση που ασκεί ο Σωκράτης στον φίλο του (οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων;) θα σπεύσει να την εξισορροπήσει με τη διάκριση που θα εισαγάγει ανάμεσα στην εκπαίδευση με σκοπό την κατάρτιση σε μια τέχνη και την εκπαίδευση στο πλαίσιο της γενικής παιδείας ενός ελεύθερου πολίτη.⁸² Ο Ιπποκράτης, δίχως δεύτερη σκέψη, θα γαντζωθεί από την εναλλακτική που του πρόσφερε ο Σωκράτης και θα συμφωνήσει πως, πράγματι, μια γενικού τύπου μόρφωση είναι το ζητούμενό του από τον σοφιστή.⁸³

Ποια είναι όμως η πραγματική αιτία της ντροπής του νεαρού; Η απάντηση στο ερώτημα μοιάζει μάλλον εύκολη και προδιαγραμμένη: το

⁸⁰ Ο Σωκράτης στο 311e επαναλαμβάνει το όνομα του Φειδία αλλά αναφέρεται και στον Όμηρο, τον οποίο όμως δεν μπορούμε να συγκαταλέξουμε στους επαγγελματίες που πληρώνονταν για τις υπηρεσίες τους. Δεν θα ήταν ίσως άστοχο να θεωρήσουμε ότι εδώ ο Σωκράτης απηχεί εμμέσως την ίδια σκέψη που θα ακούσουμε αναλυτικά από το στόμα του Πρωταγόρα στο 316c5-317c5, σύμφωνα με την οποία το επάγγελμα του σοφιστή είναι μια παλαιά τέχνη που εντάσσεται σε μια μακρά παράδοση άλλων τεχνών, μεταξύ αυτών της ποίησης του Ομήρου, του Ησιόδου και του Σιμωνίδη.

⁸¹ Σε αυτό το κοκκίνισμα, ο L. Lampert (2010: 32) αναγνωρίζει τη δεύτερη από τις τρεις αντιδράσεις του Ιπποκράτη που σηματοδοτούν την αλλαγή της στάσης του απέναντι στον Σωκράτη και στον τρόπο με τον οποίο ακούει όσα αυτός έχει να του πει (γελά, κοκκινίζει και τέλος ακούει).

⁸² Το χωρίο έχει χρησιμεύσει ως σημαντική πηγή πληροφοριών τόσο για το περιεχόμενο της βασικής εκπαίδευσης των Αθηναίων όσο και για το ποιόν της φήμης που έχαιραν οι σοφιστές στην ελληνική επικράτεια. Σε ό,τι αφορά το πρώτο, δεν μπορούμε να επεκταθούμε σε ένα τόσο ευρύ ζήτημα, παρά μόνο για να αναφέρουμε επιγραμματικά ότι το εκπαιδευτικό πρόγραμμα των σοφιστών λειτουργούσε ως συμπλήρωμα της στοιχειώδους σχολικής εκπαίδευσης των νέων. Η καθιερωμένη εκπαίδευση των παιδιών περιλάμβανε τη διδασκαλία της ανάγνωσης, της γραφής και της αριθμητικής από τον γραμματιστή, της μουσικής από τον κιθαριστή και τη σωματική αγωγή από τον παιδοτρίβη. Η εκπαίδευση που πρόσφεραν οι σοφιστές προοριζόταν σχεδόν αποκλειστικά για τους γόνους πλούσιων οικογενειών, τους οποίους προετοίμαζαν για να σταδιοδρομήσουν στην πολιτική ζωή. Βλ. G. B. Kerferd ([1981]/1999: 32) και H. I. Marrou ([1948]/2009: 125-128).

⁸³ Ο Πρωταγόρας ωστόσο δεν υποστηρίζει πουθενά ότι η γενική παιδεία συνιστά το αντικείμενο της διδασκαλίας του. Αντιθέτως, στο 318d5-319a2, αντιδιαστέλλει τη δική του τακτική με αυτή των υπόλοιπων σοφιστών (οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὐτὸν ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας) και ρητά δηλώνει πως «παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περι ἄλλου του ἢ περι οὐ ἤκει. τὸ δὲ μάθημα ἐστὶν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκειῶν, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν».

κοκκίνισμα στα μάγουλα του Ιπποκράτη αντανακλά την καχυποψία που υπονομεύει την ευυποληψία των σοφιστών. Πρόκειται για μια ερμηνεία που έχει υιοθετηθεί από τους περισσότερους σχολιαστές του *Πρωταγόρα*⁸⁴, παρά το γεγονός ότι δημιουργεί μεγαλύτερα προβλήματα απ' όσα λύνει. Ένα από αυτά αφορά το κατά πόσον το ίδιο το κείμενο μάς δίνει τη δυνατότητα να στοιχειοθετήσουμε μια τέτοια ερμηνεία, εφόσον αυτό στο οποίο φαίνεται να ενίσταται ο Σωκράτης δεν είναι συγκεκριμένα η σοφιστική τέχνη, αλλά οποιαδήποτε τέχνη που δεν ταιριάζει στον *ιδιώτην και τον ελεύθερον άνθρωπο* (312b4). Ο Ιπποκράτης, χωρίς να έχει ανάλογη πρόθεση, σύρθηκε ως το συμπέρασμα στο οποίο τον κατήυθνε ο Σωκράτης, ομολογώντας ότι σκοπός της μαθητείας του στον Πρωταγόρα είναι η εκπαίδευση στη σοφιστική τέχνη. Όταν ο Σωκράτης θα τον απαλλάξει από τη δέσμευση στην οποία τον παρέσυρε, εισάγοντας τη διάκριση ανάμεσα στη μάθηση *ἐπὶ τέχνη* και *ἐπὶ παιδεία*, δεν θα διασώσει μονάχα τη σχέση του νεαρού με τον Πρωταγόρα αλλά και την ίδια τη φήμη του τελευταίου. Καμιά αναφορά στα λόγια του Σωκράτη, μέχρι αυτό το σημείο, δεν μας δίνει το απόλυτο δικαίωμα να θεωρήσουμε ότι η κριτική του στρέφεται αποκλειστικά εναντίον των σοφιστών ως τέτοιων και όχι εναντίον οποιασδήποτε επαγγελματικής ενασχόλησης γενικά. Η διαφορά είναι ιδιαιτέρως λεπτή και ασφαλώς δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η έντονη χροιά αρνητικής κριτικής απέναντι στους σοφιστές. Παρ' όλα αυτά, πρόκειται για ερμηνεία που πρώτον, παραβλέπει το γεγονός της απαξίωσης της έμμοιθης απασχόλησης από τα μέλη της ανώτερης κοινωνικής τάξης και δεύτερον, βασίζεται κατά κύριο λόγο σε αναφορές είτε εξωτερικές προς τον διάλογο είτε μεταγενέστερες από το σημείο το οποίο εξετάζουμε. Η προσομοίωση του σοφιστή με τον έμπορο, την οποία θα επιχειρήσει στη συνέχεια ο Σωκράτης, δεν είναι ακόμη γνωστή στον Ιπποκράτη, πράγμα που σημαίνει πως δεν μπορεί να συνιστά την αιτία της ντροπής του. Όσον αφορά δε την αμφίθυμη στάση των Αθηναίων απέναντι στη

⁸⁴ G. Vlastos (1956: vii), L. Goldberg (1983: 80-81), A.E. Taylor ([1978]/1990: 284), C.C.W. Taylor ([1976]/1991: 66), Hubbard & Karnofsky (1982: 71), M. Stokes (1986: 188-190). Ο R. Rutherford (1992: 139) μάλιστα υποστηρίζει ότι αυτή η εναλλακτική που προσφέρει ο Σωκράτης στον νεαρό έχει σκοπό να υπαινιχθεί το πόσο αόριστοι και ύπτοπτοι είναι οι ισχυρισμοί του Πρωταγόρα, εφόσον όσοι επιθυμούν να γίνουν μαθητές του δεν είναι σίγουροι για τα οφέλη της διδασκαλίας του. Αντίθετος σε μια τέτοιου είδους ανάγνωση είναι ο J. Beversluis (2000: 245-56).

σοφιστική, αυτή λειτουργεί ασφαλώς ως το ψυχολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο ο Σωκράτης θα στηριχτεί για να απευθύνει το σχόλιό του, ωστόσο δεν αρκεί από μόνη της για να αιτιολογήσει την ένταση της αντίδρασης του νεαρού· ο Ιπποκράτης ήξερε ήδη ότι πηγαίνει σε σοφιστή. Φαίνεται τελικά ότι αυτό που φέρνει σε δύσκολη θέση τον Ιπποκράτη είναι το αίσθημα αδυναμίας να αντιπαρατεθεί στη συλλογιστική πορεία του Σωκράτη και να υπερασπιστεί τον λόγο για τον οποίο ήρθε να τον παρακαλέσει, πράγμα που αποδεικνύεται εξάλλου ολοκάθαρα στον συγκαταβατικό τρόπο με τον οποίο παραδέχεται την ήττα του: *εἰ μὲν τι τοῖς ἔμπροσθεν ἔοικεν, δῆλον ὅτι σοφιστῆς γενησόμενος* (312a3-4) και *εἴπερ γε ἅ διανοοῦμαι χρῆ λέγειν* (312a6-7). Διαβάζοντας πίσω από τις γραμμές της λογικής ανάλυσης του λόγου του⁸⁵, αναγνωρίζουμε έναν νέο που αρχίζει να υποπτεύεται την ασυμβατότητα ανάμεσα στην άκριτη αναπαραγωγή πεποιθήσεων της κοινής γνώμης και στην ατομική κριτική στάση.

Ο Σωκράτης ακολουθεί έναν τρόπο εξέτασης του νεαρού, του οποίου την εγκυρότητα εύκολα μπορούμε να αμφισβητήσουμε. Διαστρεβλώνει την αρχική πρόθεση του Ιπποκράτη, εισάγει προκείμενες που αλλάζουν τα δεδομένα, τον συσκοτίζει παρά τον διαφωτίζει. Στο τέλος ο Ιπποκράτης παρασύρεται, στριμώχνεται και αναγκάζεται να καταλήξει σε συμπεράσματα για τα οποία αισθάνεται ντροπή. Τι επιδιώκει ο Σωκράτης με αυτή την τακτική; Εφόσον η συζήτηση θα μπορούσε κάλλιστα να ξεκινήσει με το ερώτημα «τι είναι ο σοφιστής;» –όπως θα γίνει αμέσως μετά–, ποια είναι η σκοπιμότητα του συγκεκριμένου «ελέγχου»; Η συνήθης απάντηση είναι πως με τον τρόπο αυτό ο Σωκράτης επιχειρεί να παρουσιάσει δύο πράγματα: πρώτον, να διατυπώσει μια πλευρά της επικρατούσας άποψης, σύμφωνα με την οποία ο όρος σοφιστής δεν είναι μόνο εκθειαστικός αλλά και αποδοκιμαστικός, προκαταλαμβάνοντας έτσι τον αναγνώστη για όσα θα ακολουθήσουν, και δεύτερον, να παρουσιάσει εμμέσως τη δική του στάση απέναντι σ' αυτούς τους δασκάλους της πειθούς. Η ερμηνεία δεν είναι ασφαλώς άτοπη, ωστόσο δεν απαντά στο ερώτημα της

⁸⁵ Ο R. Robinson (1953: 35) υπομνηματίζει την απάντηση του Ιπποκράτη ως παράδειγμα του είδους της κατά τὸν αὐτὸν λόγον επαγωγῆς. Πρόκειται για την περίπτωση κατά την οποία αυτός που απαντά βασίζει τη συναίνεσή του στην ομοιότητα με τα παραδείγματα που προηγήθηκαν (πρβλ. Κρατύλος 393c).

λειτουργικότητας του χωρίου στο σύνολο της συζήτησης των δύο ανδρών. Φαίνεται τελικά ότι πρόθεση του Σωκράτη είναι να ασκήσει όσο το δυνατόν μεγαλύτερη πίεση στον νεαρό, ώστε να προετοιμάσει το έδαφος για τη σύγκυση που θα του προκαλέσει αμέσως μετά. Δεν του αρκεί η εικόνα του ντροπιασμένου Ιπποκράτη, αντιθέτως εκμεταλλεύεται την κατάσταση για να γίνει ακόμη πιο επιθετικός: *Σὺ δέ, [...] πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων;* Έτσι, όταν ο Σωκράτης θα προσφέρει την εναλλακτική λύση της μαθητείας στον Πρωταγόρα με σκοπό την απόκτηση γενικής παιδείας, ο Ιπποκράτης θα έχει ήδη εκστομίσει μια αρνητική ομολογία. Το ενδιαφέρον ερώτημα εδώ είναι κατά πόσον η σύγκυση αυτή του Ιπποκράτη αντανακλά την πραγματική εικόνα που έχει στον νου του ο νεαρός για τα εκπαιδευτικά οφέλη που θέλει να αποκομίσει από τον σοφιστή ή πρόκειται για το αποτέλεσμα των σωκρατικών και μόνο χειρισμών. Στις περισσότερες ερμηνευτικές απόπειρες του εν λόγω χωρίου, αυτό που παρατηρείται είναι η αποτίμηση της στάσης του Ιπποκράτη στη βάση μιας αξιολογικής κλίμακας που εκ των προτέρων υποβιβάζει τους σκοπούς του νεαρού σε σχέση με τα λεγόμενα σωκρατικά ιδεώδη. Αυτός ο προϋδεασμός καταλήγει σε διαστρέβλωση της ρητορικής του κειμένου, καθώς αποκρύπτει τον ρόλο που σκοπίμως διαδραματίζει ο Σωκράτης⁸⁶: ξεκινά την εξέταση του νεαρού στη βάση μιας επιμέρους διάστασης της σοφιστικής διδασκαλίας, που σε καμία περίπτωση δεν ήταν μέρος των προθέσεων του Ιπποκράτη, προχωρά στην αρνητική αποτίμηση της ιδιότητας του σοφιστή και, τέλος, αποκαθιστά εν μέρει τη συνολική εικόνα του Πρωταγόρα με την προβολή ενός ρόλου απέναντι στον οποίο ο ίδιος ο αβδηρίτης θα εκφράσει ρητά την αντίρρησή του. Ο Ιπποκράτης είναι ήδη εγκλωβισμένος.

⁸⁶ Ένας από τους σχολιαστές που «υπερασπίζονται» κατά κάποιον τρόπο τον νεαρό Ιπποκράτη σ' αυτό το σημείο είναι ο John Beversluis (2000: 251), ο οποίος θεωρεί ότι το ζήτημα έγκειται στην προβληματικότητα των ίδιων των σωκρατικών ερωτημάτων. Παρόλο που η ανάλυσή του έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, ούτε κι αυτός ξεκαθαρίζει εάν ο Σωκράτης έχει κάποιον ιδιαίτερο λόγο για τον οποίο επιλέγει αυτήν τη ρητορική τακτική ή πρόκειται απλώς για ελλιπή επιχειρηματολογία.

3.2.3. Τι είναι ο σοφιστής;

Το τμήμα 312b7-e6 θεωρείται η παράγραφος-κλειδί για τον στοιχειώδη έλεγχο που ασκεί ο Σωκράτης στον Ιπποκράτη. Βασικό κριτήριο για τον χαρακτηρισμό της παραγράφου ως τέτοιας είναι η προσπάθεια αναζήτησης ενός ορισμού του όρου *σοφιστής*. Το σημείο αυτό της συζήτησης των δύο ανδρών, καθώς και ο σωκρατικός μονόλογος που έπεται, συγκεντρώνουν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον των σχολιαστών του αποσπάσματος. Η παρουσία του Ιπποκράτη και στα δύο αυτά χωρία είναι περιορισμένη και η συμβολή του φτάνει ως το σημείο εκείνο που εξυπηρετεί τους σκοπούς του Σωκράτη. Η θέση στην οποία έχει ήδη βρεθεί ο Ιπποκράτης, δεν του επιτρέπει να υπερασπιστεί τις προθέσεις του όπως θα περιμέναμε, αν και υπάρχουν σημεία από τα οποία φαίνεται πως δεν έχει παραιτηθεί εντελώς από τις αξιώσεις του.

Πιο συγκεκριμένα, ο Σωκράτης, αφού απέσπασε τη συγκατάθεση του νεαρού, σύμφωνα με την οποία ο σκοπός της επαφής με τον Πρωταγόρα είναι η περαιτέρω καλλιέργεια της γενικής του παιδείας, θα περάσει στο ερώτημα «τι είναι ο σοφιστής;». Η μετάβαση από την προηγούμενη συζήτηση στο παρόν ερώτημα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, παρόλο που συχνά αγνοείται, καθώς προκρίνεται η αναζήτηση του ορισμού του σοφιστή και αποσιωπούνται οι προϋποθέσεις υπό τις οποίες αυτή εκδηλώνεται. Ο Σωκράτης, προτού διατυπώσει ρητά στον Ιπποκράτη το ερώτημα «τί ἡγή εἶναι τὸν σοφιστήν;», φροντίζει να υποδαυλίσει την ένταση της προηγούμενης συζήτησής τους και να προκαταλάβει, για μια ακόμη φορά, τις διαθέσεις του. Ο χειρισμός του ψυχισμού του νεαρού είναι εξαιρετικά λεπτός και καίριος. Με ένα εν πολλοίς αδικαιολόγητο πέρασμα από την κουβέντα για το εκπαιδευτικό πρόγραμμα του σοφιστή στο ερώτημα «οἶσθα οὖν ὁ μέλλεις νῦν πράττειν, ἢ σε λανθάνει;» (312b7), ο Σωκράτης θα φέρει τον Ιπποκράτη σε πλήρη αμηχανία (τοῦ πέρι;) και θα εισάγει ηθικού τύπου κρίσεις αναφορικά με την ψυχή και την ποιότητα της φροντίδας που μπορούν να της παράσχουν οι σοφιστές. Η αμφιβολία του Σωκράτη για την ανεπάρκεια του φίλου του να διατυπώσει έναν ικανοποιητικό ορισμό του σοφιστή, εκφράζεται στο πλαίσιο μιας αποκλειστικά δικής του παραδοχής: αυτό που, σύμφωνα με τον Σωκράτη, πρόκειται να θεραπεύσει ο

Πρωταγώρας είναι η ψυχή του Ιπποκράτη, ήτοι ολόκληρος ο εαυτός του⁸⁷, πράγμα όμως που δεν συμφωνεί με την εκπεφρασμένη πρόθεση του νεαρού να γίνει απλώς ικανός στους λόγους⁸⁸. Αν και η σωκρατική διατύπωση κρατά αποστάσεις από οποιαδήποτε αξιολογική κρίση (312c2-4), εντούτοις έχει προηγηθεί η συζήτηση για το έργο του σοφιστή (και βεβαίως η αφήγηση της ερυθρίασης του νεαρού), γεγονός που αυξάνει την πίεση που ήδη ασκεί ο Σωκράτης στον Ιπποκράτη: ο νεαρός αριστοκράτης, προτού εκφράσει την πλήρη παραίτησή του μπροστά στον σωκρατικό έλεγχο, θα προσπαθήσει για λίγο ακόμη να υπερασπιστεί τους δικούς του σκοπούς.

Γιατί όμως ο Σωκράτης αμφιβάλλει τόσο ισχυρά (*θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἴσθα*) για τη δυνατότητα του Ιπποκράτη να γνωρίζει τι είναι ο σοφιστής; Σύμφωνα με τα λεγόμενά του, εάν δεν ξέρει τι λογής είναι ένας σοφιστής, τότε δεν θα μπορεί να είναι σίγουρος εάν ο Πρωταγώρας είναι κάτι καλό ή κάτι κακό. Το σημείο στο οποίο θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας, για να μπορέσουμε να βγούμε από τη δίνη των πολλαπλών ερμηνειών της σωκρατικής φράσης, είναι η κατανόηση των ρημάτων *οἴσθα* και *ἀγνοεῖς* [*ὅτι δέ ποτε ο σοφιστής ἐστίν, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἴσθα· καίτοι εἰ τοῦτ' ἀγνοεῖς, οὐδὲ ὅτω παραδίδως τὴν ψυχὴν οἴσθα, οὔτ' εἰ ἀγαθῶ οὔτ' εἰ κακῶ πράγματι* (312c2-4)].⁸⁹ Οι ερμηνευτικές μας επιλογές κινούνται βασικά σε δύο κατευθύνσεις: είτε θα δεχτούμε ότι η χρήση αυτών των ρημάτων αποδίδει αποκλειστικά το γνωστικό τους περιεχόμενο, πράγμα που σημαίνει ότι θα ερμηνεύσουμε τη σωκρατική φράση ως δήλωση αναγκαιότητας για την απόλυτη προτεραιότητα του ορισμού και των δυσκολιών που προκύπτουν στην προσπάθεια διατύπωσής του, είτε θα τα αντιληφθούμε στην προοπτική μιας αναστοχαστικής διαδικασίας, που προϋποθέτει μια κάποια προϋδέαση του ζητουμένου και, κατά συνέπεια, αυτό που αναζητά είναι το εάν

⁸⁷ Η λέξη *ψυχή*, σ' αυτή την περίπτωση, αποδίδει το σύνολο των μη σωματικών διαστάσεων του εαυτού, συμπεριλαμβανομένων της διάνοιας, των επιθυμιών και των αισθημάτων, χωρίς τους περιορισμούς που επιβάλλουν οι θεολογικές υποδηλώσεις της. Βλ. C.C.W. Taylor ([1976]/1991: 66).

⁸⁸ Ο Ιπποκράτης δεν καταλαβαίνει τι τον ρωτά ο Σωκράτης, για τον απλούστατο λόγο ότι οι δύο άνδρες αναφέρονται σε εντελώς διαφορετικά πράγματα. Ακόμη όμως κι αν ο Ιπποκράτης παρασύρθηκε να συμφωνήσει ότι αυτό που ζητά από τον Πρωταγόρα είναι ένα είδος γενικής παιδείας και όχι μόνον η εκπαίδευση στις τεχνικές της πειθούς, το γεγονός ότι ο Σωκράτης παραφράζει, κατά κάποιον τρόπο, τις προθέσεις του νεαρού παραμένει.

⁸⁹ Βλέπε επίσης την ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Γ. Μιστριώτη (1906: 85) σχετικά με την προσφώνηση του σοφιστή ως *πρᾶγμα* και την ειρωνική περιφρόνηση που τη συνοδεύει.

και κατά πόσον ο ορισμός του ζητουμένου ανταποκρίνεται στη βεβαιότητα με την οποία διατυπώθηκε.

Σε ό,τι αφορά την πρώτη –και κυρίαρχη– ερμηνευτική κατεύθυνση, η απάντηση μοιάζει να βρίσκεται στην ίδια τη διατύπωση της σωκρατικής αμφιβολίας: *ὅτι δέ ποτε σοφιστής ἐστιν*. Η φράση αντιπροσωπεύει τον στερεότυπο τρόπο αναφοράς σε ορισμούς⁹⁰ και μας υπενθυμίζει τα εμπόδια που πρέπει κανείς να παρακάμψει προκειμένου να φτάσει σ' έναν ορισμό. Η διατύπωση ενός ορθού ορισμού για τον σοφιστή θα σήμαινε τον προσδιορισμό ενός γνωρίσματος το οποίο διαθέτουν μονάχα οι σοφιστές και τους κάνει όλους να είναι σοφιστές.⁹¹ Το ερώτημα «τι είναι ο σοφιστής» δεσμεύει, λοιπόν, τον Σωκράτη να ταυτίσει τη γνώση του τι είναι ένας σοφιστής με τη γνώση ενός ορισμού για τον σοφιστή: ομοίως, εάν κάποιος γνωρίζει τι είναι ο σοφιστής, δεν μπορεί παρά να είναι ικανός να τον ορίσει. Η δυσκολία της διατύπωσης ενός ορισμού δεν αναιρεί την αναγκαιότητά της, πόσο μάλλον όταν θεωρείται ότι ο ορισμός αποτελεί προϋπόθεση για να απαντήσει κανείς στα ερωτήματα που έπονται.⁹² Το πρόβλημα ωστόσο παραμένει: θα μπορούσε ο Σωκράτης να ζητά έναν τέτοιου τύπου ορισμό για τον σοφιστή που να βασίζεται, όπως ο ίδιος ο Ιπποκράτης ομολόγησε, μονάχα σε όσα έχει ακούσει από τους άλλους; Και αν ναι, τότε πώς θα ισχυριστούμε ότι η απόδοση των ρημάτων *οἶσθα* και *ἀγνοεῖς* μπορεί να έχει καθαρά λογικό περιεχόμενο;

Αν στρέψουμε το βλέμμα στο κείμενο, θα παρατηρήσουμε ότι η υιοθέτηση της δεύτερης ερμηνευτικής κατεύθυνσης μοιάζει αναπόδραστη. Ο

⁹⁰ Πρβλ. 353a5-6 και 361c5.

⁹¹ Κατά τη συνοπτική ταξινόμηση που επιχειρεί ο N. Denyer ([2008]/2010: 90), ο ορισμός δεν θα πρέπει: πρώτον, να δίνει απλώς ένα παράδειγμα (*Λάχης* 190d-191e), δεύτερον, να δίνει ένα μονολεκτικό συνώνυμο (*Θεαίτητος* 145d-146a) και τρίτον, να δίνει ένα γνώρισμα κοινό σε όλους τους σοφιστές και μόνο σε αυτούς, αλλά να δηλώνει ότι αυτό το γνώρισμα είναι το αποτέλεσμα του γεγονότος ότι είναι σοφιστές και όχι η αιτία που τους έκανε (*Ευθύφρων* 9e-11b). Βλ. επίσης, R. Robinson (1953: 49-60).

⁹² Σύμφωνα με την ερμηνευτική προοπτική που εξετάζουμε, για τον Σωκράτη το ερώτημα «τι είναι το χ;» οφείλει να προηγείται οποιουδήποτε άλλου ερωτήματος σχετικά με το χ, εφόσον δεν είναι δυνατόν να απαντηθούν τα ερωτήματα αυτά, εάν δεν έχει δοθεί ο σωστός ορισμός του χ. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τι είδους πράγμα είναι το χ, έως ότου μάθουμε τι είναι το χ. Πρόκειται, όπως πρώτος υποστήριξε ο R. Robinson (1953: 51), για μια αρχή των πρώιμων σωκρατικών διαλόγων, η οποία δεν εξετάζεται ως τέτοια, καθώς θεωρείται προφανής. Η συζήτηση για το θέμα, καθώς και η εκτενής κριτική στις θέσεις του Robinson, ξεπερνούν κατά πολύ τα όρια της παρούσας εργασίας: εδώ θα περιοριστούμε στη δυσκολία για τη διατύπωση ενός ορισμού, την οποία επισημαίνει ο Σωκράτης απευθυνόμενος στον νεαρό.

Ιπποκράτης, φανερά ανύποπτος για τις δυσκολίες του εγχειρήματος (*οἶμαι γ', ἔφη, εἰδέναι*), θα επιχειρήσει να δώσει έναν πρώτο ορισμό του σοφιστή: *τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα* (312c6). Η ετυμολόγηση του ουσιαστικού σοφιστής από το *ἐπίστασθαι τὰ σοφά* είναι ανακριβής, καθώς το ουσιαστικό δεν είναι σύνθετο αλλά απλό, και δεν εμπεριέχει τη ρίζα *-ιστ-* του *ἐπίστασθαι*. Η λέξη σοφιστής προέρχεται από το ρήμα *σοφίζεσθαι*, που δηλώνει ότι κάποιος είναι ή γίνεται σοφός, επιδέξιος ή έμπειρος σε κάτι. Ο Σωκράτης δεν θα προβεί σε κανένα σχόλιο αναφορικά με την ακρίβεια ή μη της ετυμολόγησης της λέξης⁹³, αλλά θα συνεχίσει πάνω στον καμβά του Ιπποκράτη και θα αντιτείνει ότι, όπως μπορούμε να πούμε ότι ο σοφιστής είναι κάποιος που γνωρίζει τα σοφά, το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε, για παράδειγμα, και για τους ζωγράφους ή τους αρχιτέκτονες.⁹⁴ Η απόδοση μιας τέτοιας ιδιότητας στον σοφιστή δεν είναι ικανή να τον διακρίνει από τους υπόλοιπους επαγγελματίες, πράγμα που, όπως ήδη αναφέραμε, δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην αναγκαία συνθήκη για έναν επαρκή ορισμό του σοφιστή. Ο ορισμός του Ιπποκράτη είναι ταυτολογικός, με αποτέλεσμα η επόμενη ερώτηση του Σωκράτη να προκύπτει με έναν φαινομενικά φυσικό τρόπο: *ποια ακριβώς είναι εκείνα τα σοφά που γνωρίζει ο σοφιστής; Και αμέσως μετά: ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης;*⁹⁵ Ο Ιπποκράτης, αν και δεν φαίνεται ικανός να αποτιμήσει την ετυμολογική αμφισημία του όρου *ἐπιστάτης*, θα παραμείνει σταθερός σε όσα πρέσβευε από την αρχή· ο Πρωταγόρας είναι ειδικός στο να κάνει τους άλλους ικανότατους στους λόγους.⁹⁶ Πρόκειται για το τελευταίο οχυρό που υπερασπίζεται ο Ιπποκράτης προτού παραδοθεί στην *ἀπορία*.

⁹³ Δεν είμαστε άλλωστε σίγουροι εάν με αυτή την ετυμολόγηση συμφωνεί και ο Πλάτων ή την έβαλε στα χείλη του Ιπποκράτη ως ένδειξη απειρίας και άγνοιας.

⁹⁴ Σύμφωνα με τον R. Robinson (1953: 42), το παράδειγμα του ζωγράφου και του αρχιτέκτονα είναι καθαρά επεξηγηματικό και καθόλου αποδεικτικό.

⁹⁵ Και εδώ η ετυμολογική επιλογή του Σωκράτη είναι αμφιλεγόμενη, καθώς χρησιμοποιεί τη λέξη *ἐπιστάτης* ως συνώνυμο του *ἐπιστήμων* (πρβλ. *Κρίτων* 47b10: *ἐπιστάτη και ἐπαῖοντι*), δηλαδή ως παράγωγο του *ἐπίσταμαι*, και όχι ως να σημαίνει τον επικεφαλής, που παράγεται από το ρήμα *ἐφίσταμαι* (*ἐπι + ἴστημι*).

⁹⁶ *τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;* Προφανώς ο Ιπποκράτης έχει στον νου του μια κατάσταση όπως αυτή που περιγράφει ο Μένων στον ομώνυμο διάλογο, όταν τον ρωτά ο Σωκράτης εάν οι σοφιστές είναι δάσκαλοι της αρετής: *Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἂν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελαῶ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἶεται δεῖν ποιεῖν δεινούς* (95c1-4).

Ο Σωκράτης επιμένει να θεωρεί την απάντηση του νεαρού μη ικανοποιητική, αν και αληθή, και θα αιτιολογήσει την επιμονή του εισάγοντας το επόμενο παράδειγμα, του κιθαριστή. Σύμφωνα με αυτό, όπως ο σοφιστής έτσι και ο κιθαριστής μπορεί να κάνει κάποιον ικανό να μιλά για όσα διδάσκει, δηλαδή για την τέχνη του κιθαρισμού. Με άλλα λόγια, όταν ο κιθαρωδός διδάσκει στον μαθητή την τέχνη του κιθαρισμού, αυτομάτως τον καθιστά ικανό να μιλά επαρκώς και πειστικά για την τέχνη του· εφόσον λοιπόν ο σοφιστής μπορεί να διδάξει κάποιον να μιλά πειστικά για ορισμένα ζητήματα –ή για όλα–, αυτό σημαίνει πως η διδασκαλία του δεν εξαντλείται σε ζητήματα τεχνικής αλλά ενέχει και ένα ορισμένο πραγματολογικό περιεχόμενο.

Η χρήση παραδειγμάτων ως βάση για την εξαγωγή ενός γενικού συμπεράσματος είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της σωκρατικής επιχειρηματολογίας, που έχει επισημανθεί ήδη από τον Αριστοτέλη⁹⁷, και αποδίδεται στον ιστορικό Σωκράτη. Η επιλογή όμως του συγκεκριμένου παραδείγματος φέρνει στο προσκήνιο μια σειρά θεμάτων, ξεκινώντας από μια μορφολογικού τύπου παρατήρηση που αφορά το κατά πόσον το συγκεκριμένο παράδειγμα ανταποκρίνεται στα τυπικά χαρακτηριστικά της επαγωγικής μεθόδου που χρησιμοποιεί εδώ ο Σωκράτης. Σχολιαστές όπως ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 67), ο οποίος ακολουθεί τον Richard Robinson (1953)⁹⁸, θεωρούν το παράδειγμα του κιθαριστή μη αντιπροσωπευτικό, καθώς ο Σωκράτης αγνοεί την περίπτωση κατά την οποία ένας δάσκαλος μπορεί να εκπαιδεύσει τον μαθητή του ώστε να είναι ικανότατος ομιλητής, χωρίς όμως να του έχει μεταδώσει κάποια ειδική γνώση που θα συνιστά το περιεχόμενο των λόγων του· αρκεί να του έχει διδάξει τις τεχνικές της παρουσίασης οποιουδήποτε ζητήματος. Μπορούμε από τα λόγια του Σωκράτη να εξαγάγουμε ένα τέτοιο συμπέρασμα, βάσει του οποίου θα υποστηρίζαμε ότι ο Πλάτων αποδέχεται την πιθανότητα να υπάρχει μια καθαρά φορμαλιστική τέχνη του λόγου; Οι αντιρρήσεις σ' αυτή την υπόθεση έρχονται για να επιβεβαιώσουν την ερμηνευτική μας επιλογή. Την αντιπροσωπευτικότερη απάντηση τη δίνει ο Michael Stokes (1986: 187-192), στο

⁹⁷ Αριστοτέλη, *Μετά τα φυσικά* IV, 1978b27-29.

⁹⁸ Βλέπε συγκεκριμένα το κεφάλαιο IV (33-48) για τη χρήση των επαγωγικών επιχειρημάτων.

αναμφισβήτητα επιδραστικό έργο του *Plato's Socratic Conversations*⁹⁹, όπου εκκινεί από μια εντελώς διαφορετική αφηγηρία, σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης και ο Πλάτων καταγίνονται με πραγματικούς ανθρώπους και όχι με αφηρημένα επιχειρήματα. Το ερώτημα του Σωκράτη σχετικά με το περιεχόμενο της τέχνης του σοφιστή δεν διατυπώνεται απομονωμένο αλλά σε πλήρη συνάφεια με τη συζήτηση που βρίσκεται σε εξέλιξη. Το πρόβλημα, κατά τον Stokes, πηγάζει από την πειθήνια στάση του Ιπποκράτη απέναντι στα σωκρατικά ερωτήματα: ο νεαρός είναι μπερδεμένος –το ίδιο και πολύς άλλος κόσμος– σε ό,τι αφορά το αντικείμενο και τον ρόλο της σοφιστικής, και ο Σωκράτης φροντίζει να εκμεταλλευτεί το γεγονός χρησιμοποιώντας την περιβόητη αιχμηρότητά του.

Έχοντας φτάσει στην τελική δήλωση του νεαρού Ιπποκράτη (*οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν*), αυτό που ζητά ερμηνεία είναι η αιτία της απορίας του νεαρού. Για ποιο λόγο ο Ιπποκράτης επιβεβαίωσε τις αμφιβολίες του Σωκράτη σε ό,τι αφορά την αδυναμία του να απαντήσει «τι είναι ο σοφιστής»; Το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί, αν αρκεστούμε στην παρακολούθηση της συλλογιστικής πορείας των δύο ανδρών, εφόσον παραμένει στη σκιά το κίνητρο του ενός από αυτούς, δηλαδή του Σωκράτη. Όταν ο Σωκράτης δηλώνει στον φίλο του ότι δεν θα μπορέσει να καταλάβει αν ο Πρωταγόρας είναι κάτι καλό ή κακό, παρά μονάχα εάν γνωρίζει εκ των προτέρων τι λογής είναι ο σοφιστής, αυτό που επιχειρεί είναι να στρέψει την προσοχή του νεαρού στην ίδια τη διαδικασία του ελέγχου και της ανασκευής. Ο Ιπποκράτης, στην πραγματικότητα, δεν ελέγχεται για το εάν γνωρίζει ή όχι τι είναι ο σοφιστής, αλλά για το εάν θεωρεί ότι αυτό που *ήγῃ εἶναι τὸν σοφιστὴν* έχει ανάγκη περαιτέρω διερεύνησης. Μόνον εάν εννοήσουμε τη σωκρατική αμφιβολία κατ' αυτό τον τρόπο, θα μπορούμε να εξηγήσουμε τόσο την πίεση που ασκεί ο Σωκράτης στον νεαρό, όσο και τη χρήση μιας επιχειρηματολογίας που, με μια πρώτη ανάγνωση, θα μπορούσε σε ορισμένα σημεία της να χαρακτηριστεί ανορθόδοξη.

⁹⁹ Είναι ενδιαφέρον ότι το έργο του Michael Stokes επηρέασε ακόμη και τον χώρο των αναλυτικών και ειδικότερα τον C.C.W.Taylor, ο οποίος στον Πρόλογο της αναθεωρημένης έκδοσης της σχολιασμένης μετάφρασης του *Πρωταγόρα* (1991), κάνει ιδιαίτερη μνεία στο έργο του Stokes και στην επίδραση που είχε στο δικό του.

3.2.4. Οι κίνδυνοι για την ψυχή (313a1-314c2)

Ο σωκρατικός έλεγχος έχει τυπικά περατωθεί και ο Ιπποκράτης μόλις αναγνώρισε την αδυναμία του να απαντήσει στον Σωκράτη σχετικά με το περιεχόμενο της σοφιστικής διδασκαλίας. Αυτό που θα ακολουθήσει είναι ένας σωκρατικός μονόλογος με τη μορφή παραίνεσης ή προτροπής, με τον οποίο θα ολοκληρωθεί η συζήτηση στην αυλή του Σωκράτη. Το τελευταίο ερώτημα που θα θέσει ο Σωκράτης δεν ζητά απάντηση: *οἴσθα εἰς οἶόν τινα κίνδυνον ἔρχη ὑποθήσων τὴν ψυχὴν;* (313a1-2). Στην πραγματικότητα αποτελεί το κίνητρο για να ξεκινήσει μια μακροσκελής παρουσίαση των κινδύνων που ενδέχεται να αντιμετωπίσει ο Ιπποκράτης πηγαίνοντας στον σοφιστή χωρίς να έχει γνώση του τι πρόκειται να αντικρίσει.

Ο συλλογισμός του Σωκράτη θεμελιώνεται στη διάκριση σώματος και ψυχής και στην ανάδειξη της υπεροχής της δεύτερης έναντι του πρώτου: «[...] ὁ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἤγῃ [...]», περιγράφει ο Σωκράτης, για να αναφερθεί στην ψυχήν, από την οποία θεωρεί ότι εξαρτάται η καλοτυχία ή η κακοτυχία του ανθρώπου.¹⁰⁰ Σε αυτήν τη βάση διατυπώνεται μια πρώτη αναλογία, σύμφωνα με την οποία ο Ιπποκράτης δεν επιδεικνύει την ίδια υπεύθυνη στάση τώρα που πρέπει να φροντίσει για την ψυχή του, με αυτήν που θα υιοθετούσε εάν επρόκειτο να φροντίσει το σώμα του. Δίχως να συμβουλευτεί κανέναν, ούτε φίλο ούτε συγγενή, όπως θα έκανε σε περίπτωση που επέλεγε κάποιον για τη φροντίδα του σώματός του, παρασύρεται από τον γενικό ενθουσιασμό για την άφιξη του Πρωταγόρα στην Αθήνα, και ενώ δεν έχει σχηματίσει προσωπική γνώμη ούτε για το ποιόν του ανθρώπου αλλά ούτε και για τον ρόλο που επιτελεί, αποφασίζει να τρέξει κοντά του και να επιδιώξει τη μαθητεία δίπλα του. Ο Σωκράτης μέσα σε μερικούς στίχους (313a1-c3) συνοψίζει και σχολιάζει όλα τα γεγονότα που προηγήθηκαν στη συνάντηση και τη συζήτηση που είχε με τον φίλο του. Κυρίως όμως σχολιάζει τον ζωντανό ενθουσιασμό του νεαρού που, σύμφωνα με τη σωκρατική οπτική, αποδεικνύεται

¹⁰⁰ Βλ. και Χαρμίδης 156e6-8: «πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμηῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ [...]».

τελικά απερισκεψία, εφόσον ούτε τον ίδιο τον Πρωταγόρα γνωρίζει –έναν ξένο,¹⁰¹ όπως τον χαρακτηρίζει ο Σωκράτης–, ούτε ξέρει γιατί θέλει να ξοδέψει τόσα χρήματα σ' αυτό τον άνθρωπο που ονομάζει σοφιστή, ούτε καν γνωρίζει τι είναι ένας σοφιστής.

Απέναντι σ' αυτή την εικόνα του εαυτού του, την οποία μόλις ξεδίπλωσε ο Σωκράτης, ο νεαρός Ιπποκράτης δεν θα προβάλλει καμία αντίσταση. «*Ἔοικεν, [...], ἐξ ὧν σὺ λέγεις*», θα του απαντήσει, και αυτή θα είναι η τελευταία συναινετική κρίση που θα ακούσουμε από το στόμα του μέχρι το τέλος του διαλόγου. Ο Σωκράτης προκειμένου να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο επιβάλλεται να είναι προσεκτικός ο νεαρός, θα χρησιμοποιήσει μια δεύτερη αναλογία, αυτήν ανάμεσα στον σοφιστή και τον *ἔμπορο* ή τον *κάπηλο*¹⁰², η οποία εισάγεται ως ερώτηση και απαντάται καταφατικά από τον ίδιο. Ο σοφιστής, σύμφωνα με τον Σωκράτη, μοιάζει με *ἔμπορο* ή *κάπηλο*, που εισάγει και πουλά

¹⁰¹ Η υπενθύμιση ότι ο Πρωταγόρας είναι ένας ξένος σχετίζεται άμεσα με τον χαρακτηρισμό του ως εμπόρου. Την πρώτη σημασία της λέξης *ἔμπορος* (εκ του *περάω*) τη βρίσκουμε στον Όμηρο (*Οδύσσεια* B319, Ω300) και σήμαινε τον επιβάτη του πλοίου (λατ. *vector*). Αργότερα στους μεγάλους τραγικούς, η λέξη πήρε τη σημασία του ταξιδιώτη, του πλάνητα (*Αισχύλου Χοηφόρες* 661, *Σοφοκλή Οιδίπους Τύραννος* 456 και *Οιδίπους επί Κολωνών* 25, 203, *Ευριπίδου Ακκλησις* 1000). Με τη σημερινή της χρήση (λατ. *mercator*) τη βρίσκουμε στον Σιμωνίδη, τον Ηρόδοτο, τον Θουκυδίδη και, βέβαια, στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Βλ. επίσης, W.K.C. Guthrie ([1971]/1991: 61-62). Η διάσταση της ξενικής προέλευσης των σοφιστών είναι διάχυτη σε ολόκληρο τον διάλογο και μάλιστα ο Πλάτων μάς δίνει την ευκαιρία να πάρουμε μια ιδέα για το πώς αντιμετώπιζαν το γεγονός και οι δύο πλευρές. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας θα υπογραμμίσει ότι είναι ξένος στο 316c, συνάπτοντας αυτήν τη διάσταση της προσωπικότητάς του με τους κινδύνους που συνοδεύουν το επάγγελμα του σοφιστή. Ωστόσο, την πιο ενδεικτική –αν και εντελώς ἔμμεση– αναφορά στην ιδιότητα του Πρωταγόρα ως ξένου τη βρίσκουμε στο 319b-320b, εκεί όπου ο Σωκράτης θα επικαλεστεί το παράδειγμα των Αθηναίων, για να στηρίξει την άποψη ότι η αρετή δεν διδάσκεται. Πίσω από τα επιχειρήματα, αυτό που δείχνει στον σοφιστή ο Σωκράτης είναι ότι ο ίδιος, ως ντόπιος, γνωρίζει την κατάσταση που επικρατεί στην πόλη του και μπορεί να μιλά για τα ζητήματα που την απασχολούν. Αντιθέτως ο Πρωταγόρας είναι ένας ξένος, κάποιος που γυρνά από πόλη σε πόλη, διδάσκοντας στους νέους πώς να διαχειρίζονται τις υποθέσεις της πόλης τους, τις ιδιαιτερότητες της οποίας όμως ο ίδιος δεν είναι σε θέση να κατέχει.

¹⁰² Ο *ἔμπορος* διαφέρει από τον *κάπηλο*, γιατί εισάγει τα εμπορεύματά του από το εξωτερικό και τα πουλά χονδρικώς, ενώ ο *κάπηλος* είναι μικροπωλητής, λιανοπώλης (βλ. *Πολιτεία* 371d5-7, *Σοφιστής* 223d5-10). Είναι ενδιαφέρουσα η αρχαιοελληνική χρήση του όρου *κάπηλος* ως επιθέτου, που σήμαινε τον δόλιο, τον πανούργο. Η παράθεση και των δύο ουσιαστικών έχει στόχο της να τονίσει ακριβώς αυτά τα δύο χαρακτηριστικά των σοφιστών: ότι ήταν ξένοι, άρα δεν είχαν σχέση με την πόλη των Αθηνών, και ότι η πρακτική τους παρουσίαζε στοιχεία δόλου. Ας σημειώσουμε επίσης ότι τα επαγγέλματα του εμπόρου και του καπήλου στην Αθήνα ήταν μάλλον δυσφημιστικά (πρβλ. *Νόμοι* II, 918). Η παρομοίωση του σοφιστή με τον ἔμπορο και τον κάπηλο δεν εμφανίζεται μονάχα στον *Πρωταγόρα*. Σε πολλά σημεία των διαλόγων του ο Πλάτων υιοθετεί αυτήν τη σύγκριση, με πιο γνωστό ίσως το απόσπασμα από τον *Σοφιστή* (231d2-10): «*δοκῶ μὲν γάρ, τὸ πρῶτον ἠνρέθη νέων καὶ πλουσιῶν ἔμμισθος θηρευτής. Naί. Τὸ δέ γε δεύτερον ἔμπορος τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα. Πάνν γε. Τρίτον δὲ ἄρα οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη; Naί, καὶ τέταρτόν γε αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν <ἦν>*».

τροφή για την ψυχή· στην ερώτηση του Ιπποκράτη με τι τρέφεται η ψυχή, ο Σωκράτης θα απαντήσει με *μαθήματα*. Πού εντοπίζει όμως ο Σωκράτης τον κίνδυνο; Όπως ο έμπορος ή ο μικροπωλητής ενδέχεται να πουλά τρόφιμα ή ποτά για τη φροντίδα του σώματος, των οποίων την αξία δεν γνωρίζει, εντούτοις τα εκθειάζει αδιακρίτως με σκοπό να τα πουλήσει, έτσι και ο σοφιστής μπορεί να μας εξαπατήσει εγκωμιάζοντας τα μαθήματα που πουλά χωρίς να έχει γνώση εάν είναι βλαβερά ή όχι για την ψυχή.

Η αναλογία εμπόρου-σοφιστή, όπως την εκθέτει εδώ ο Σωκράτης, παρουσιάζει ορισμένα ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά, που αξίζει να μην περάσουν απαρατήρητα. Το πρώτο από αυτά αφορά την αόριστη χρήση του όρου *μαθήματα*. Φαίνεται πως η λέξη χρησιμοποιείται με τέτοιο τρόπο, ώστε δεν μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια το νόημά της. Όπως και στη συζήτηση που προηγήθηκε, έτσι κι εδώ ο Σωκράτης αποφεύγει να αποδώσει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στον όρο, με αποτέλεσμα να κινείται ανάμεσα στην τυπική νοηματοδότησή του, που παραπέμπει σε γενικού περιεχομένου γνώση (πρβλ. *ἐπὶ παιδεία* στο 312b), και στην πιο ειδική περίπτωση των μαθημάτων που παρῆδιδαν οι σοφιστές, δηλαδή στη διδασκαλία της ρητορικής και των τεχνικών της πειθούς. Εφόσον ο συνομιλητής του Σωκράτη δεν είναι ο Πρωταγόρας αλλά ο νεαρός φίλος του, η αοριστία λειτουργεί απολύτως ικανοποιητικά στην παρούσα φάση, εξυπηρετώντας τόσο τη ρητορική όσο και την οικονομία του διαλόγου. Ο Σωκράτης θα περιμένει λίγο ακόμη, ώσπου να ακούσει από τον ίδιο τον Πρωταγόρα ποιο ακριβώς είναι το περιεχόμενο των μαθημάτων που παραδίδει και να μπορέσει να εξετάσει εάν οι απαντήσεις που θα λάβει είναι ικανοποιητικές ή όχι. Προς το παρόν, του αρκεί να επισημάνει στον Ιπποκράτη τη στάση την οποία οφείλει να διατηρεί απέναντι στο οποιοδήποτε τύπου μάθημα πρόκειται να «αγοράσει». Η αναλογία που εισάγει ο Σωκράτης και υποβιβάζει τον σοφιστή στο επίπεδο του εμπόρου και του καπήλου, λειτουργεί ως όχημα που θα τον οδηγήσει να τονίσει την προσωπική ευθύνη του Ιπποκράτη. Σε δύο σημεία του λόγου του ο Σωκράτης κάνει φανερό το παραπάνω: *ἐὰν μή τις τύχη γυμναστικός ἢ ἰατρός ὢν* (313d4) και *ἐὰν μή τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αὖ ἰατρικός ὢν* (313e2)· για να καταλήξει στην αμέσως επόμενη

πρότασή του σε ένα συμπέρασμα: *εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὄτουοῦν* (313e2-5). Μπορούμε έτσι να υποστηρίξουμε ότι το ειδικό βάρος της σωκρατικής αναλογίας δεν εντοπίζεται σ' αυτήν καθαυτή τη σύγκριση σοφιστή και εμπόρου αλλά στην εξαίρεσή της. Σε εκείνη, δηλαδή, την περίπτωση κατά την οποία είναι ικανός κάποιος να αντισταθεί στην κοινή πρακτική που υιοθετεί άκριτα την οποιαδήποτε καινοφανή τάση. Όσον αφορά τα όπλα με τα οποία ο Ιπποκράτης θα προστατευτεί από τις σειρήνες των εμπόρων της γνώσης, αυτά διατυπώνονται με ξεκάθαρο τρόπο από τον Σωκράτη και δεν είναι άλλα από τη γνώση του *τί χρηστὸν καὶ πονηρόν*.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της αναλογίας σοφιστή-εμπόρου είναι ότι, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό τους –κάτι που, όπως είπαμε, θα εμφανιστεί εναργέστερα στη συζήτηση με τον Πρωταγόρα–, τα μαθήματα συνιστούν το προϊόν προς πώληση ενός σοφιστή. Το γεγονός από μόνο του έχει ορισμένες συνέπειες. Η σύγκριση του σοφιστή με τον έμπορο δομείται στην κοινή συνισταμένη της χρηματικής αμοιβής. Αυτό σημαίνει πως ακόμη κι αν ο Σωκράτης πιθανολογεί την ύπαρξη κάποιων δασκάλων που γνωρίζουν την ωφέλεια ή τη βλάβη των μαθημάτων τους, ωστόσο η λήψη χρημάτων τούς αναγκάζει να υιοθετούν μια στάση που δεν τους επιτρέπει να ομολογήσουν τον διαχωρισμό των ωφέλιμων από τα βλαβερά: αν το έκαναν, όπως σωστά επισημαίνει ο Larry Goldberg (1983: 84-85) αναφερόμενος στους εμπόρους, τότε θα κατέρρεε η αναλογία σοφιστή και εμπόρου, εφόσον ο μὲν έμπορος θα συμπεριφερόταν σαν *γυμναστικός ή ιατρός*, ο δε σοφιστής σαν *περι τήν ψυχήν ιατρικός*. Παρατηρούμε ότι όταν ο Σωκράτης αναφέρεται στην τακτική της εξαπάτησης από τους σοφιστές εκφράζεται με επιφύλαξη, αποφεύγοντας την απόλυτη γενίκευση (*τάχα δ' ἂν τινες*) και αφήνοντας ανοιχτό το ενδεχόμενο να υπάρχουν ορισμένοι σοφιστές που πιθανόν γνωρίζουν εάν αυτό που διδάσκουν είναι ωφέλιμο ή βλαβερό για την ψυχή¹⁰³. Δεν θα δώσει όμως κάποια συνέχεια στα λόγια του, πρώτον, γιατί τον διευκολύνει να αφήσει ανοιχτά όλα τα

¹⁰³ Βλ. και M. Gagarin (1969: 137), ο οποίος εστιάζοντας σ' αυτό το σημείο του αποσπάσματος, αξιολογεί τη στάση του Σωκράτη απέναντι στον Πρωταγόρα ως ουδέτερη και όχι εχθρική.

ενδεχόμενα που αφορούν την περίπτωση του Πρωταγόρα, ώστε να έχει έναν ακόμη λόγο για να συναντήσει τον διάσημο σοφιστή και δεύτερον, διότι θέλει να υπογραμμίσει αυτήν ακριβώς τη διάσταση της αμειβόμενης διδασκαλίας. Ακόμη, δηλαδή, κι αν ο Σωκράτης αναγνωρίζει την πιθανότητα να υπάρχουν σοφιστές που θα δρούσαν με μεγαλύτερη ελευθερία από τον έμπορο κατά τη διαδικασία πώλησης των μαθημάτων τους¹⁰⁴ –θα μπορούσαν, με άλλα λόγια, να συγκεντρώνουν το ενδιαφέρον τους περισσότερο στο περιεχόμενο των μαθημάτων και λιγότερο στην ανταλλακτική τους αξία–, δεν υπάρχει κανένας λόγος να τονίσει αυτή την εξαίρεση, από τη στιγμή που στόχος του παραμένει η προφύλαξη του Ιπποκράτη, και ασφαλώς του αναγνώστη, κυρίως μέσω της καλλιέργειας ενός κλίματος δυσπιστίας απέναντι στη σοφιστική πρακτική.

Προχωρώντας στους στίχους 314a1-b4 συναντάμε το τρίτο και σημαντικότερο χαρακτηριστικό της αναλογίας σοφιστή-εμπόρου. Στο τελευταίο αυτό τμήμα της σωκρατικής παραίνεσης θα αναζητήσουμε την απάντηση σ' ένα ερώτημα που, παρόλο που δεν διατυπώθηκε ρητά, εντούτοις είναι αυτό που προσανατολίζει τη συζήτηση προς την ολοκλήρωσή της και συνοψίζεται στο γιατί οφείλει κανείς να γνωρίζει εκ των προτέρων ποια από τα μαθήματα που θα λάβει ωφελούν ή βλάπτουν την ψυχή του. Ο Σωκράτης θα αιτιολογήσει την επείγουσα ανάγκη μιας τέτοιας στάσης επιστρέφοντας στην αναλογία σώματος και ψυχής, για να ισχυριστεί ότι η ωφέλεια ή η βλάβη που υφίσταται η ψυχή εξαιτίας των μαθημάτων που λαμβάνει, είναι ένα άμεσο και ταυτόχρονο αποτέλεσμα κατά τη διαδικασία της διδασκαλίας.¹⁰⁵ Αντιθέτως, το σώμα έχει τη δυνατότητα να υποστεί ή να αποφύγει την όποια βλάβη, εφόσον η τροφή του μπορεί να αποθηκευτεί σε χωριστά από το ίδιο το σώμα δοχεία, για να εξεταστεί

¹⁰⁴ Το ζήτημα της ελευθερίας σε συνάρτηση με την αμειβόμενη διδασκαλία λανθάνει σε ολόκληρο το χωρίο και αποτελεί ένα ευρύτερο θέμα, το οποίο επανέρχεται σε πολλούς διαλόγους απασχολώντας τους σχολιαστές, κυρίως σε αντίθεση με την απολύτως αρνητική στάση του Σωκράτη απέναντι στη χρηματική αμοιβή. Ο G.B. Kerferd ([1981]/1999: 44-45), παρόλο που υποστηρίζει ότι ο πραγματικός λόγος της καχυποψίας των Αθηναίων απέναντι στην αμειβόμενη διδασκαλία των σοφιστών είναι κυρίως πολιτικός –η δυνατότητα που προσφέρουν στον καθένα να ανελιχθεί στις υποθέσεις της πόλης–, ωστόσο αναγνωρίζει το γεγονός ότι μία από τις συνέπειες που έχει η πώληση των μαθημάτων της σοφίας και της αρετής, είναι και η στέρηση της ελευθερίας των σοφιστών σε ό,τι αφορά την επιλογή των μαθητών τους. Για μια ενδιαφέρουσα σύνοψη του θέματος της χρηματικής αμοιβής των σοφιστών, βλ. D. Blank (1985: 1-49).

¹⁰⁵ *μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγεῖῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη κατατεθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον* (314b1-4).

η καταλληλότητά της από τον *ἐπαῖοντα* και κατόπιν να αποφασιστεί εάν θα καταναλωθεί, σε ποια ποσότητα και πότε, *ὥστε ἐν τῇ ὠνῇ οὐ μέγας κίνδυνος* (314a8). Η εικόνα που εμφανίζεται μπροστά μας, καθώς ο Σωκράτης ζωντανεύει την αντίθεση σώματος και ψυχής, πηγαίνει πέρα από την ίδια την αντιπαράβολή τους. Για μια ακόμη φορά, η σκόπιμη απροσδιοριστία που συνοδεύει τον *ὄρο μαθήματα*, καθώς και ο απόλυτος συσχετισμός της διαδικασίας της διδασκαλίας με το αποτελέσμά της, θα μας προσφέρουν τον ερμηνευτικό μίτο που έχουμε ανάγκη. Αν ο Σωκράτης αναφερόταν σε οποιοδήποτε *μάθημα*, εύκολα θα μπορούσε να του αντιτείνει κανείς –κάτι, βεβαίως, που δεν έκανε ο Ιπποκράτης– ότι υπάρχουν μαθήματα των οποίων η γνώση, παρόλο που ενσταλάζεται αυτομάτως στην ψυχή, ωστόσο δεν προκαλεί αναγκαστικά ανεπανόρθωτες βλάβες. Ένα παράδειγμα θα μπορούσε να είναι η λανθασμένη διδασκαλία οποιασδήποτε τεχνικής ή επιστημονικής –αν μας επιτρέπεται ο αναγωγισμός– γνώσης: σ' αυτή την περίπτωση, ένα διορθωτικό *μάθημα* θα ήταν αρκετό για να αποκαταστήσει την ενδεχόμενη βλάβη.¹⁰⁶ Η γνωστική διαδικασία που οδηγεί σε ένα αντικειμενοποιημένο αποτέλεσμα, ανεξάρτητο σε κάποιο βαθμό από το πρόσωπο που εμπλέκεται σ' αυτήν και από τη μέθοδο που χρησιμοποιεί, είναι εντούτοις μια άλλου τύπου διδασκαλία από αυτήν που έχει ο Σωκράτης στο νου του. Το *μάθημα*, ως τροφή της ψυχής, εμφανίζεται έχοντας ενσωματώσει πλήρως δύο διαστάσεις του: το γνωστικό περιεχόμενο (*μάθημα*) και τη διαδικασία του *μανθάνειν* (*μάθησις*).¹⁰⁷ Αν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε δεν θα ήταν δυνατόν να προκληθεί οποιαδήποτε ωφέλεια ή βλάβη στην ψυχή του μαθητή ταυτόχρονα με τη διαδικασία της διδασκαλίας.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Πρβλ. *Λύσις* 217c-218a, όπου ο Σωκράτης διακρίνει τη συμπτωματική σχέση μιας ιδιότητας με ένα αντικείμενο από την ουσιώδη και σταθερή συνύφανσή της με αυτό.

¹⁰⁷ Σ' αυτό το σημείο οι κώδικες μας δίνουν ένα ακόμη επιχείρημα: ο μὲν *Bodleianus* παραδίδει *μάθησιν*, ο δε *Venetus* *μαθήμασι*.

¹⁰⁸ Ας επισημάνουμε εδώ ότι οι σχολιαστές δεν αποτιμούν με την ίδια βαρύτητα το σημείο αυτό του διαλόγου. Είναι ενδεικτικό ότι οι εκπρόσωποι της αναλυτικής παράδοσης σχεδόν το αγνοούν (G. Vlastos, T. Irwin), με χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τον C.C.W. Taylor ([1976]/1991: 68), ο οποίος στο *Commentary* για τον *Πρωταγόρα*, αποφεύγει να ερμηνεύσει το σημείο αυτό στο σύνολό του, επικεντρώνοντας την προσοχή του σε μια επιμέρους παρατήρηση σχετικά με τη μετάφραση του ὄρου *ἀγγελία*. Αντιθέτως, για ερμηνευτές όπως οι Hubbard & Karnofsky (1982: 76-77), ο M. Stokes (1986: 192-193) ή ο P. Coby (1987: 31) αυτή η σωκρατική επισήμανση συγκεντρώνει περισσότερο το ενδιαφέρον τους. Ιδιαίτερη έμφαση δίνουν η A.W. Nightingale (1995: 47-49) και ο O. Balaban (1999: 134) ο οποίος σωστά, κατά τη γνώμη μας, χαρακτηρίζει τον σωκρατικό συλλογισμό αντιφορμαλιστικό.

Ο Σωκράτης δεν θα επεξεργαστεί περαιτέρω το παράδειγμα που εισήγαγε, αλλά θα στραφεί στην επίκληση της βοήθειας των γηραιότερων και εμπειρότερων φιλοξενούμενων του Καλλία. Θα μπορούσαμε να παραμείνουμε κι εμείς σιωπηλοί, ακολουθώντας το παράδειγμα του Ιπποκράτη, και να αρκεστούμε στην περιγραφή αυτής της αρκετά δυσερμήνευτης σύγκρισης, αν η απορία που γεννούν οι στίχοι 314b1-4 δεν εμφανιζόταν ακόμη πιο επείγουσα, πόσο μάλλον που η συζήτηση βρίσκεται στο ακροτελεύτιο σημείο της. Για ποιο ακριβώς πράγμα προειδοποιεί ο Σωκράτης τον νεαρό; Όπως ήδη επισημάναμε η απροσδιοριστία του όρου *μαθήματα* ενέχει κάποια σκοπιμότητα, ωστόσο η σωκρατική αιχμή είναι παρούσα, ακόμη κι αν διατυπώνεται με πλάγιο τρόπο: αν πράγματι πρόκειται για το μάθημα της αρετής, και αν αυτό το είδος της γνώσης δεν μπορεί να μεταβιβαστεί όπως ένα οποιοδήποτε άλλο μάθημα¹⁰⁹, παρά μονάχα κατά την αφομοίωσή του, τότε η διαδικασία της μεταβολής ανάγεται σε μείζων ζήτημα. Χωρίς να κάνει καμιά κριτική στην ορθότητα ή μη των απόψεων του Πρωταγόρα, ο Σωκράτης υποδεικνύει στον Ιπποκράτη ότι το σπουδαιότερο μάθημα που θα λάβει μόλις φτάσουν στο σπίτι του Καλλία είναι η ίδια η συζήτηση με τον Σωκράτη και τους άλλους σοφιστές και όχι το έτοιμο προϊόν που είχε σκοπό να αγοράσει. Η λεπτή ειρωνεία που διακρίναμε στη φράση «*ἂν αὐτῷ διδῶς ἀργύριον καὶ πείθης ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν*», με την οποία ο Σωκράτης υποδέχτηκε τον νεαρό στο σπίτι του, επιβεβαιώνεται στο τέλος πια της συζήτησης των δύο ανδρών, αφού, όπως είχαμε ήδη υπανιχθεί, το ρήμα *ποιήσει* αντανακλά αυτήν ακριβώς τη διαμετρικά αντίθετη προσέγγιση της γνώσης: από τη μια ως ένα εμπόρευμα που μεταβιβάζεται αυτούσιο στην ανταλλαγή και από την άλλη, ως μια διαδικασία κατά την οποία το γνωρίζον

¹⁰⁹ Ας θυμηθούμε εδώ το 175d του *Συμποσίου*, όταν ο Σωκράτης απαντά στην πρόσκληση του Αγάθωνος: «*Ἐὺ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Αγάθων, εἰ τοιούτον εἴη ἡ σοφία, ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸν κενώτερον ρεῖν ἡμῶν, ἐάν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ρέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν*». Όπως εύστοχα επισημαίνει η A.W. Nightingale (1995: 47), όταν υπομνηματίζει στο συγκεκριμένο χωρίο, αυτό το φυσικαλιστικό μοντέλο ανταλλαγής αγαθών από το ένα πρόσωπο στο άλλο δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε «αγαθά» όπως η γνώση και η αρετή, εφόσον δεν ανήκουν στην ίδια ενσώματη «σφαίρα της ανταλλαγής», όπως τα «αγαθά» του φυσικού κόσμου γι'αυτόν το λόγο, ο αληθινός φιλόσοφος, για τον Πλάτωνα, αρνείται την ανταλλαγή της γνώσης με οτιδήποτε άλλο βρίσκεται στη σφαίρα της σωματικότητας (για παράδειγμα, σωματική ερωτική επαφή ή χρήματα).

υποκείμενο, το αντικείμενο της γνώσης και η μέθοδος που εφαρμόζεται ενσωματώνονται σ' ένα ενιαίο σύνολο.

3.3. Ο λειτουργικός ρόλος του αποσπάσματος 310a8-314c2

Στα εισαγωγικά σχόλια των E. Hamilton & H. Cairns (1961: 308) στη μετάφραση του W.K.C. Guthrie¹¹⁰ για τον *Πρωταγόρα* διαβάζουμε την προτροπή των εκδοτών προς όσους ενδιαφέρονται αποκλειστικά για τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, να παρακάμψουν το εισαγωγικό τμήμα –και, ακόμη περισσότερο, το ένα τρίτο σχεδόν του συνόλου του διαλόγου– και να εσιτιάσουν την προσοχή τους στο τελευταίο μέρος, στη συζήτηση για την ηδονή. Αυτού του τύπου η ανάγνωση, διατυπωμένη εδώ στην ακραία μορφή της, δεν αποτελεί εξαίρεση στις τάξεις των ερμηνευτών. Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον τη συζήτηση του Σωκράτη με τον Ιπποκράτη, πως αντανακλά μια γενικότερη τάση που επικράτησε στη σύγχρονη βιβλιογραφία και εξαιρεί από την έρευνα ολόκληρα τμήματα του διαλόγου, τα οποία είτε τα χαρακτηρίζει δευτερεύουσας σημασίας είτε τα αγνοεί συστηματικά. Το απόσπασμα 310a8-314c2, αλλά και το επόμενο έως την έναρξη της συζήτησης με τον σοφιστή Πρωταγόρα, άρχισε να κινεί το ενδιαφέρον των σχολιαστών μονάχα τα τελευταία χρόνια, αρχής γενομένης με το έργο των L. Goldberg (1983), M. Stokes (1986) και P. Coby (1987). Έπρεπε να φτάσουμε στη δεκαετία του '90 για να δούμε ορισμένες εκτενέστερες ή πιο συγκεκριμένες αναλύσεις περιεχομένου του αποσπάσματος¹¹¹, αλλά και πάλι οι αυτόνομες εργασίες για το τμήμα αυτό του *Πρωταγόρα* είναι ηχηρά απούσες.¹¹²

¹¹⁰ Ας σημειώσουμε εδώ ότι η μετάφραση του W.K.C. Guthrie, που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1956 από τις εκδόσεις Penguin, συνέπεσε με τη δημοσίευση την ίδια χρονιά της μετάφρασης του Martin Ostwald (Macmillan Publishing Company), στην οποία την εισαγωγή και τα σχόλια είχε αναλάβει ο Gregory Vlastos. Παρόλο που και ο Guthrie αλλά και ο Vlastos αναθεώρησαν αργότερα τα κείμενά τους, η επιμονή των σχολιαστών να χρησιμοποιούν την πρώτη έκδοση του Vlastos, είχε ως αποτέλεσμα η μετάφραση του Guthrie να τύχει πολύ λιγότερης προσοχής.

¹¹¹ M. Schofield (1992), O. Balaban (1999), J. Beversluis (2000) και αργότερα R. C. Bartlett (2003), R. Rutherford (2007), L. Lampert (2010).

¹¹² Το μοναδικό ίσως άρθρο που αφορά αποκλειστικά το τμήμα 310a-314b είναι του J. Treantafelles, το οποίο εκδόθηκε μόλις το 2013 σε περιοδικό πολιτικής φιλοσοφίας (*Interpretation*).

Η συζήτηση του Σωκράτη με τον νεαρό Ιπποκράτη, εκτός από το γεγονός ότι καταλαμβάνει σχεδόν το ένα δέκατο ολόκληρου του έργου, διατηρεί μια απολύτως οργανική σχέση με το σύνολο του διαλόγου. Αν ομαδοποιήσουμε τις απαντήσεις που έχουν δοθεί κατά καιρούς για τον ρόλο του αποσπάσματος μέσα στον διάλογο, θα καταγράψουμε δύο κατηγορίες: η πρώτη είναι αυτή που αντιμετωπίζει το απόσπασμα ως μια δραματική επιλογή που προσφέρει στον Σωκράτη την αφορμή για να συναντήσει τον ξακουστό Πρωταγόρα και να συζητήσει μαζί του, ενώ η δεύτερη αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στη στάση του Σωκράτη απέναντι στον νεαρό και στην επιθυμία του να τον προετοιμάσει και να τον προστατεύσει κατά τη διάρκεια της συνάντησης με τον σοφιστή. Και οι δύο οπτικές απαντούν σε ουσιαστικά ζητήματα που αφορούν τη θέση του αποσπάσματος, ωστόσο φαίνεται πως μια δημιουργική σύνθεσή τους θα μπορούσε να προσφέρει ακόμη πιο ενδιαφέροντα αποτελέσματα.¹¹³

Το ερώτημα που απευθύνει ο Σωκράτης στον νεαρό είναι διατυπωμένο με τρόπο σαφή: τι είναι αυτό που πρόκειται να μάθεις πηγαίνοντας στον σοφιστή; Με την ίδια ευθύβολη ερώτηση θα ξεκινήσει εξάλλου και η συζήτηση με τον Πρωταγόρα: *ὅτι οὖν αὐτῷ ἀποβήσεται, ἐάν σοι συνῆ, ἡδέως ἄν φησι πυθέσθαι. τοσοῦτος ὁ γε ἡμέτερος λόγος* (318a3-4). Όλο το απόσπασμα δομείται πάνω σ' αυτό το ερώτημα και ανοίγει τον δρόμο για μια σειρά ζητήματα, τα οποία ο Σωκράτης θα υπαινιχθεί στον Ιπποκράτη και θα τα θέσει με μεγαλύτερη ενάργεια στον Πρωταγόρα. Υπ' αυτή την έννοια, η συζήτηση στην αυλή συνιστά μια προεισαγωγή στον διάλογο με τον σοφιστή, χωρίς ωστόσο αυτή η διαπίστωση να εξαντλεί τις δυνατότητες του αποσπάσματος. Η απορία παραμένει: για ποιο λόγο ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον χαρακτήρα του Ιπποκράτη, από τη στιγμή μάλιστα που σε όλο τον υπόλοιπο διάλογο θα τον αφήσει στη σκιά; Η απάντηση που υποστηρίζει ότι με το απόσπασμα αυτό

¹¹³ Η ταξινόμηση που επιχειρούμε εδώ έχει σκοπό να αποτυπώσει τη γενική εικόνα που παρουσιάζουν οι αναλύσεις του αποσπάσματος και όχι να παρακάμψει τις διαφορές που παρατηρούνται στον τρόπο με τον οποίο το προσεγγίζει ο κάθε ερευνητής. Με άλλα λόγια, ακόμη κι αν κάποιος εξετάζει το απόσπασμα εστιάζοντας αποκλειστικά στα ερωτήματα που θέτει ο Σωκράτης (π.χ. C.C.W. Taylor, [1976]/1991) ή, αντιθέτως, υπερασπίζεται σθεναρά την πλευρά του Ιπποκράτη (π.χ. J. Beversluis, 2000), δεν σημαίνει ότι η απάντηση που δίνει σχετικά με τον ρόλο του αποσπάσματος στον διάλογο, αποκλείει την ταύτιση του με μία από τις δύο κατηγορίες που προαναφέραμε.

(310a8-314c2) δίνεται απλώς η αφορμή στον Σωκράτη να επισκεφτεί τον διάσημο Πρωταγόρα, είναι επιφανειακή, εφόσον τίποτε δεν θα εμπόδιζε τον Πλάτωνα να κατασκευάσει ένα διαφορετικό δραματικό πλαίσιο προκειμένου να φέρει τους δύο άνδρες σε επαφή. Από την άλλη πλευρά, όσοι θεωρούν ότι σκοπός του Σωκράτη είναι η προστασία του νεαρού, λένε μεν κάτι που ισχύει αλλά δεν απαντούν στο πώς λειτουργεί η συζήτηση στο συνολικό πλαίσιο του διαλόγου· αν περιοριστούμε σ' αυτήν τη διάσταση της συζήτησης Σωκράτη και Ιπποκράτη, θα δυσκολευτούμε να απαντήσουμε για ποιο λόγο δεν μαθαίνουμε ποτέ από τον Πλάτωνα αν ο προστατευτικός ρόλος του Σωκράτη είχε τελικά κάποιο αποτέλεσμα στον νεαρό.

Ο Ιπποκράτης είναι η αφορμή αλλά και ο τελικός αποδέκτης του διαλόγου, υπό την έννοια ότι η συζήτηση με τον Πρωταγόρα δεν γίνεται μονάχα εξαιτίας του αλλά και για χάρη του. Ας γίνουμε σαφέστεροι: Όπως ήδη φάνηκε από την ανάλυση του αποσπάσματος 310a8-314c2, ο Σωκράτης ξεκίνησε την κουβέντα χρησιμοποιώντας μια επιχειρηματολογική τακτική που οδήγησε τον Ιπποκράτη σε αδιέξοδο. Ωστόσο, παρά την πίεση που του άσκησε, σε κανένα σημείο των λόγων του δεν διακρίνεται κάποιο ίχνος χλευασμού ή υποτίμησης του νεαρού. Όπως σωστά επισημαίνει ο M. Stokes (1986: 193), η σωκρατική ειρωνεία έχει στόχο της όχι την προσωπικότητα του Ιπποκράτη αλλά τη βεβαιότητα με την οποία οπλίστηκε για να συναντήσει τον σοφιστή. Όσο εξελίσσεται η συζήτηση, παρατηρούμε ότι ο Σωκράτης προβάλλει τον εαυτό του ως σύντροφο του Ιπποκράτη στην αναζήτηση των αναγκαίων απαντήσεων και όχι ως αντίπαλο που θα τον αντικρούσει.¹¹⁴ Στο τέλος (314b4-c2), ο ίδιος ο Σωκράτης είναι μεν αυτός που θα παρακινήσει τον Ιπποκράτη να φύγουν για τον Καλλία, με σκοπό να συναντήσουν τους πρεσβύτερους και να συζητήσουν

¹¹⁴ Είναι χαρακτηριστική η εναλλαγή της χρήσης του δεύτερου ενικού και του πρώτου πληθυντικού προσώπου κατά τη διάρκεια της εξέτασης του Ιπποκράτη. Όταν ο Σωκράτης ελέγχει τον φίλο του, κάνει χρήση της αντωνυμίας *τίς* (*τίς σε ἤρετο*) και απαντά σε πρώτο πληθυντικό (*ἀφικόμενοι, ἔτοιμοι ἐσόμεθα, ἀποκριναίμεθα, ἐρχόμεθα*). Αντιθέτως, στα σημεία εκείνα όπου στρέφεται εναντίον της προκατασκευασμένης γνώμης του Ιπποκράτη, ο Σωκράτης απευθύνεται άμεσα –σε δεύτερο ενικό πρόσωπο– στον φίλο του και μάλιστα σε τόνο οξύ (312a-b). Θα επανέλθει στη χρήση του δεύτερου προσώπου, όταν θα αναλάβει να τον προειδοποιήσει για τους κινδύνους που διατρέχει από τη συναναστροφή του με τους σοφιστές, αλλά αυτήν τη φορά σε τόνο ήπιο και συμβουλευτικό. Στο τέλος θα χρησιμοποιήσει και πάλι το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο (314b-c), για να εξομοιώσει τον εαυτό του με τον Ιπποκράτη (*ἡμεῖς γὰρ ἔτι νέοι*) με σκοπό να τον συνοδεύσει στον Καλλία. Βλ. επίσης, K. Zuckert (2009: 219) και L. Lampert (2010: 30).

μαζί τους, όμως για ριζικά διαφορετικό λόγο από αυτόν του νεαρού. Πρόκειται για μια σημαντική λεπτομέρεια στα λόγια του, στην οποία ωστόσο δεν έχει δοθεί η δέουσα προσοχή. Όταν ο Σωκράτης λέει «*ταῦτα οὖν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν*» (314b4-5), δεν αναφέρεται σε όσα είχε κατά νου ο Ιπποκράτης ότι θα μάθει πηγαίνοντας στον Πρωταγόρα, αλλά στα ζητήματα που ο ίδιος έθεσε στον νεαρό στη διάρκεια της προαύλειας συνομιλίας τους. Δέχεται επομένως να τον συνοδεύσει και να τον συστήσει στον Ξακουστό σοφιστή, έχοντας ήδη θέσει τους δικούς του όρους: δεν θα ακούσουν το μάθημα που θα τους πουλήσει ο Πρωταγόρας, αλλά θα συζητήσουν μαζί με τους υπόλοιπους τα ζητήματα που τους απασχολούν, ώστε να μπορέσουν να καταλήξουν σε κάποιο συμπέρασμα. Πρόκειται για τόσο ισχυρή προγραμματική θέση, ώστε η ακύρωσή της κατά τη διάρκεια της συζήτησης με τον Πρωταγόρα θα γίνει η αφορμή για να απειλήσει ο Σωκράτης ότι θα εγκαταλείψει την ομήγυρη· η σωκρατική διατύπωση στο 336b1-3 είναι παραπάνω από ακριβόλογη: *χωρὶς γὰρ ἔγωγ' ὥμην εἶναι τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγομένους καὶ τὸ δημηγορεῖν*. Εξάλλου, η αυθεντία του Πρωταγόρα τίθεται υπό αίρεση από τη στιγμή που ο Σωκράτης επικαλείται τη συνδρομή και των ἄλλων πολλῶν καὶ σοφῶν, τους οποίους ασφαλώς ο νεαρός Ιπποκράτης δεν είχε υπόψη του όταν αποζητούσε ατομική ακρόαση από τον σοφιστή.

Μετά τη συζήτηση που έλαβε χώρα στην αυλή του Σωκράτη, το αρχικό σχέδιο του Ιπποκράτη μοιάζει με κενό κέλυφος. Το καίριο πλήγμα που επέφερε ο σωκρατικός έλεγχος στην έπαρση του νεαρού αριστοκράτη συνιστά την κατάλληλη προϋπόθεση, ώστε ο διάλογος που πρόκειται να ακολουθήσει ανάμεσα στον Σωκράτη και τον σοφιστή να βρει πρόσφορο έδαφος στην ψυχή του νεαρού.¹¹⁵ Μόνον έτσι μπορούμε να αντιληφθούμε τη φύση της προστασίας που θέλει να εξασφαλίσει ο Σωκράτης στον φίλο του. Είναι αξιοσημείωτο ότι πουθενά στα λόγια του δεν βρίσκουμε κάτι που να μοιάζει με άμεση παραίνεση ή έτοιμη συμβουλή. Ακόμη και στο τμήμα 313c7-314b4, όπου επισημαίνει στον Ιπποκράτη τους κινδύνους από τη συναναστροφή με τους σοφιστές, η προστασία στην οποία αναφέρεται περιορίζεται στη συμπτωματική παρουσία κάποιου

¹¹⁵ Βλ. H. Benson (1990: 19-55).

ψυχῆς ἰατρικοῦ κατὰ τὴ διαδικασία τῆς αγοραπωλησίας τῶν μαθημάτων. Καμιὰ ἄλλη πληροφορία δὲν μας δίνει ἐδῶ ὁ Σωκράτης, οὔτε γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ επαῖοντος οὔτε γιὰ τὸ ἔργο ποὺ θὰ ἀσκήσει οὔτε βέβαια γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ κάποιος νὰ ἐξασφαλίσει αὐτὴ τὴν ιδιότητα τοῦ ειδικοῦ. Ὅπως θὰ προσπαθήσουμε νὰ δείξουμε καὶ στὴ συνέχεια, κύριο μέλημα τοῦ Σωκράτη σὲ ὅλο τὸν διάλογο εἶναι νὰ ζωντανέψει μπροστὰ στὰ μάτια τοῦ νεαροῦ φίλου τοῦ τη διαδικασία ἐκείνη μέσω τῆς ὁποίας εἶναι δυνατόν κάποιος νὰ ἀποφύγει, ἢ τουλάχιστον νὰ μετριάσει, τὶς βλάβες στὴν ψυχὴ ἐξαιτίας τῆς ἀκατάλληλης γνώσης. Καὶ αὐτὸς ἀκριβῶς εἶναι ὁ ἰσθός ποὺ συνέχει τὰ ἐπιμέρους τμήματα τοῦ διαλόγου: ἡ συζήτηση μὲ τὸν σοφιστὴ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἐπίδειξη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Σωκράτη, ἐπίδειξη ὁμῶς ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν τῶν σοφιστῶν. Ὁ Ἰπποκράτης, καὶ μαζί μ' αὐτὸν ὁ ἀναγνώστης, θὰ γίνῃ μάρτυρας μιᾶς ἀντιπαράθεσης ποὺ ἀφορᾷ πρωτίστως τὴ διαλεύκανση τῶν ὁρῶν τῆς διεξαγωγῆς τῆς. Διότι ἀν ἡ γνώση ποὺ ἀναζητᾷ ὁ Σωκράτης δὲν μεταβιβάζεται ὅπως ἓνα υλικὸ ἀντικείμενο, τότε δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὸ πρόσωπο ποὺ ἐρευνᾷ, καθὼς ἀποτελεῖ τὴν ἀντανάκλασή του. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς ἐρευνας ἡ ἀλήθεια ἀποκαλύπτεται στὸν ἰδιαιτέρου τρόπο ποὺ υιοθετεῖ ὁ ἐκάστοτε ἐρευνητὴς, στὸν ἀτομικὸ τοῦ προσανατολισμὸ ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια, καὶ ὄχι σὲ ἀντικειμενοποιημένα προτασιακὰ ἀποτελέσματα. Μιὰ τέτοια στάση ἐρχεται σὲ πλήρη ἀντίθεση τόσο μὲ τὶς σοφιστικὲς διδακτικὲς πρακτικὲς ὅσο καὶ μὲ μιὰ ἐλεγκτικὴ μέθοδο ποὺ θὰ περιοριζόταν ἀποκλειστικὰ στὴ χρήση προκείμενων καὶ στὴν ἀπόδειξη συμπερασμάτων. Ὅτι θὰ μάθει ὁ νεαρός Ἰπποκράτης ἀπὸ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πρωταγόρα δὲν εἶναι μόνο αὐτὰ ποὺ θὰ ἀκούσει, ἀλλὰ κυρίως ὅσα ὁ ἴδιος θὰ δεῖ μέσα ἀπὸ τὴν ἀναμέτρησή τους, ἀπὸ τὸν διάλογο ὡς πράξη, καὶ ἀφορῶν γνώσεις ποὺ δὲν μποροῦν νὰ περιοριστοῦν σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ πραγματεία ἢ σὲ ἓνα μάθημα. Σύμφωνα μὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ, ἡ συζήτηση στὴν αὐλὴ τοῦ Σωκράτη εἶναι πράγματι ἓνας τρόπος γιὰ νὰ προετοιμαστεῖ ὁ Ἰπποκράτης ἐνόψει τῆς συνάντησής του μὲ τὸν σοφιστὴ, ἀλλὰ πάνω ἀπ' ὅλα ἀποτελεῖ τὸν λόγο ἐξαιτίας τοῦ ὁποίου ἡ συνάντηση μὲ τὸν Πρωταγόρα ἀποκτᾷ νόημα. Ἡ ἐπιλογή τόσο τῆς θεματολογίας ὅσο καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο θὰ διεξαχθεῖ ὁ διάλογος μὲ τὸν Πρωταγόρα,

3. Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΣΩΚΡΑΤΗ & ΙΠΠΟΚΡΑΤΗ

καθορίζονται αποκλειστικά από τις ανάγκες που δημιούργησε η εισαγωγική σκηνή και η κουβέντα με τον Ιπποκράτη.



ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΚΑΛΛΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ Ο ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΚΑΛΛΙΑ (314c3-316a5)

Η αφήγηση που θα ακολουθήσει μετά την αναχώρηση των δύο ανδρών από το σπίτι του Σωκράτη, είναι μια από τις ζωηρότερες και εκφραστικότερες σκηνές του διαλόγου (314c3-316a5). Πρόκειται για την αναπαράσταση όσων συνέβησαν έξω από την πόρτα του Καλλία (314c3-e2), καθώς και την περιγραφή των εντυπώσεων που προκάλεσε η είσοδος στο σπίτι του πλούσιου Αθηναίου και η πρώτη επαφή με τη συνάθροιση των σοφιστών (314e3-316a5). Το απόσπασμα καταλαμβάνει μια σχετικά μεγάλη έκταση (64 στίχοι) στον συνολικό διάλογο, γεγονός που μας προκαλεί, για μια ακόμη φορά, να εξετάσουμε πιο επισταμένα αυτό που με μια πρώτη ματιά μοιάζει ένα απλό στολίδι.

4.1. Έξω από την πόρτα του Καλλία (314c3-7)

Δόξαν ἡμῖν ταῦτα ἐπορευόμεθα· ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ προθύρῳ ἐγενόμεθα, ἐπιστάντες περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα, ὃς ἡμῖν κατὰ τὴν ὁδὸν ἐνέπεσεν· ἴν' οὖν μὴ ἀτελῆς γένοιτο, ἀλλὰ διαπερανάμενοι οὕτως ἐσίοιμεν, στάντες ἐν τῷ προθύρῳ διελεγόμεθα ἕως συνομολογήσαμεν ἀλλήλοις.

Στις τρεις παραπάνω ημιπεριόδους ο Σωκράτης αναφέρει στον εταίρο και την παρέα του ένα μικρό αλλά ιδιαίτερος σημαντικό γεγονός: καθώς βρίσκονταν στον δρόμο για του Καλλία, ο Σωκράτης και ο Ιπποκράτης ξεκίνησαν μια συζήτηση, την οποία, επειδή δεν θέλησαν να αφήσουν ημιτελή, την ολοκλήρωσαν μπροστά στην πόρτα¹¹⁶ του σπιτιού που επρόκειτο να επισκεφτούν. Το μικρότατο αυτό σημείο της σωκρατικής αφήγησης θα μπορούσε

¹¹⁶ ἐν τῷ προθύρῳ: πρόθυρο ονομαζόταν η στεγασμένη στοά που βρισκόταν πριν από τη θύρα, πολλές φορές διακοσμημένη με εδώλια (Ηρόδοτος VI, 35). Δεν είναι η πρώτη φορά που βλέπουμε τον Σωκράτη να κοντοστέκεται στο πρόθυρο για να βάλει σε τάξη τις σκέψεις του: «ἄλλον δέ τινα τῶν παίδων ἦκειν ἀγγέλλοντα, ὅτι Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἔστηκε κάμου καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι [...] ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει ἐνίοτε ἀποστάς ὅποι ἂν τύχη ἔστηκεν» (Συμπόσιο 175a6-b2). Έχει ενδιαφέρον ότι με τη διπλή χρήση του εμπρόθετου αυτού προσδιορισμού σε πέντε μόλις στίχους, ο Σωκράτης τονίζει τον τόπο στον οποίο ολοκληρώνεται η συζήτησή του με τον Ιπποκράτη.

να ληφθεί ως σκερτσόζικη πολυλογία, εάν το «τέχνασμα» της απόκρυψης του περιεχομένου της συζήτησης δεν αποκάλυπτε κάτι περισσότερο για την αναγκαιότητα της παρουσίας αυτού του σημείου στα λόγια του Σωκράτη. Εφόσον ο Σωκράτης, για οποιοδήποτε λόγο, δεν ήθελε να ανακοινώσει στο ακροατήριό του αυτήν τη δεύτερη συζήτηση με τον Ιπποκράτη, τότε γιατί μπήκε στον κόπο να την αναφέρει;

Όσοι σχολιαστές έστρεψαν την προσοχή τους στο σημείο αυτό του διαλόγου, κατέληξαν, λίγο έως πολύ, στο ίδιο συμπέρασμα: η περιγραφή της καθ' οδόν συνομιλίας των δύο ανδρών είναι μια απόδειξη του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Σωκράτης τη διαλεκτική συζήτηση.¹¹⁷ Η αόριστη αναφορά στο περιεχόμενο της συζήτησης (*περί τινος λόγου*) λειτουργεί emphatically ως προς τη διαδικασία διεξαγωγής της: οι δύο πρωταγωνιστές, χωρίς να βιάζονται (*έπιστάντες, στάντες*), συνέχισαν να κουβεντιάζουν, ώσπου κατέληξαν σε κάποια συμπεράσματα (*μη άτελης γένοιτο, διαπερανάμενοι, συνομολογήσαμεν ἀλλήλοις*). Για τον αναγνώστη που γνωρίζει την ατελέσφορη έκβαση της συζήτησης με τον Πρωταγόρα, η σκηνή έξω από το σπίτι του πλούσιου Καλλία λειτουργεί απολύτως αντιθετικά απέναντι στο σύνολο του διαλόγου. Πρόκειται για τη μοναδική από τις τρεις συζητήσεις που αναφέρει ο Σωκράτης¹¹⁸, η οποία καταλήγει σε κάποια αποτελέσματα. Η υπογράμμιση της θετικής κατάληξης της κουβέντας τους, αποδεικνύει την ανάγκη του Σωκράτη να επισημάνει τον στόχο μιας ιδεώδους συζήτησης: πρέπει να διεξάγεται σε κλίμα ηρεμίας¹¹⁹ και συνεργασίας, με απώτερο σκοπό την εξαγωγή συμπερασμάτων και όχι την εριστική αντιπαράθεση.

¹¹⁷ P. Coby (1987: 32-33), R. Rutherford (1992: 139), N. Denyer ([2008]/2010: 96-97). Ξεχωριστή θέση στο εν λόγω τμήμα επιφυλάσσει ο M. Schofield (1992: 126-127), σύμφωνα με τον οποίο ολόκληρη η συζήτηση με τον Ιπποκράτη είναι μια παραδειγματική σωκρατική συζήτηση, της οποίας το τελευταίο στάδιο αποτελεί η συγκεκριμένη σκηνή έξω από το σπίτι του Καλλία. Το πρώτο στάδιο (311a-312e) είναι ο γνωστός σωκρατικός έλεγχος, το δεύτερο ο παραινετικός μονόλογος των στίχων 313a-314c, και το τρίτο στάδιο είναι η συζήτηση που περιγράφεται στους στίχους που εξετάζουμε, η οποία αντανάκλα το συνεργατικό πνεύμα που θα πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε συζήτηση που βαίνει στην ολοκλήρωσή της.

¹¹⁸ Οι τρεις αυτές συζητήσεις είναι: α) η συζήτηση με τον Ιπποκράτη στο σπίτι του Σωκράτη, β) η συζήτηση και πάλι με τον Ιπποκράτη καθώς πλησιάζουν στο σπίτι του Καλλία και γ) ο διάλογος με τον σοφιστή Πρωταγόρα και τους άλλους παρευρισκόμενους.

¹¹⁹ Πρβλ. και *Θεαίτητος* 172d.

Στους λίγους αυτούς στίχους που εξετάζουμε, είναι διακριτή ολόκληρη η ψυχική μεταστροφή που υπέστη ο Ιπποκράτης από τη στιγμή που εισέβαλε φουριόζος στο σπίτι του Σωκράτη. Τη θέση του νεαρού που χτύπαγε με ορμή την πόρτα του Σωκράτη αδημονώντας να συναντήσει όσο το δυνατόν γρηγορότερα τον σοφιστή, έχει πάρει τώρα ένας Ιπποκράτης ήρεμος, που κουβεντιάζει περιμένοντας υπομονετικά να περάσει το κατώφλι του Καλλία. Η σωκρατική μέριμνα έχει ξεκινήσει από την καλλιέργεια μιας ψυχικής προδιάθεσης, που θα βοηθήσει τον νεαρό να παρακολουθήσει όσα θα διαδραματιστούν εντός της οικίας του Καλλία, αποδεικνύοντάς του την ίδια στιγμή στην πράξη πώς διεξάγεται ένας πραγματικός διάλογος. Ήδη από το τέλος της συζήτησής τους στην αυλή, ο Σωκράτης επιχείρησε να κατευνάσει την ταραχή του φίλου του και να τον εξοικειώσει με ένα κλίμα συνεργασίας (*ταῦτα οὖν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν*) παρά ανταγωνισμού προς τον σοφιστή. Κατά πόσον αυτό το κλίμα θα επιβεβαιωθεί στην πράξη, μένει να αποδειχτεί.

4.2. Ο ευνούχος (314c7-e2)

Άμεσο αποτέλεσμα της συζήτησης στο πρόθυρο της οικίας του Καλλία, είναι η σκηνή που θα αφηγηθεί ο Σωκράτης στον εταίρο και περιγράφει την αντίδραση του θυρωρού στην προσπάθεια των δύο ανδρών να προχωρήσουν στο εσωτερικό του σπιτιού. Καθώς ο Σωκράτης αφηγείται τη μικρή περιπέτεια που είχαν με τον Ιπποκράτη μπροστά στην πόρτα του Καλλία, θα αναφερθεί στον θυρωρό τονίζοντας την ιδιαιτερότητά του, το γεγονός δηλαδή ότι είναι ευνούχος (*ὁ θυρωρός, εὐνούχος τις*). Η επισήμανση αυτή αποτελεί αναμφισβήτητα ένα σχόλιο για τον υπερπολυτελή βίο του Αθηναίου μαικίνα, ο οποίος, κατά τα πρότυπα της Ανατολής, είχε στην υπηρεσία του έναν ακριβότατο σκλάβο και μάλιστα στη θέση του θυρωρού.¹²⁰ Με ένα σπάνιο, για τα δεδομένα του πεζού

¹²⁰ Σύμφωνα με την πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση του N. Denyer ([2008]/2010: 97-98), το γεγονός ότι ο Καλλίας χρησιμοποιεί έναν ευνούχο για θυρωρό –θέση η οποία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Οικονομικός* 1345a 33-5), προοριζόταν για όποιον ήταν άχρηστος σε άλλες δουλειές– ενισχύει ακόμη περισσότερο την εντύπωση για τα εξαιρετικώς δαπανηρά γούστα του. Ο Denyer παραπέμπει στον Ηρόδοτο (3.77.1-2) και τον Ξενοφώντα (*Κύρου Παιδεία* 7.5.65) για να σημειώσει ότι ακόμη και οι βασιλείς της Περσίας δεν είχαν ευνούχους θυρωρούς.

λόγου, επιφώνημα αγανάκτησης, ο ευνούχος θα απευθυνθεί στους δύο άνδρες με εντελώς υποτιμητικό τρόπο: «Ἐὰ [...], σοφισταί τινες· οὐ σχολή αὐτῶ». Η χρήση της αόριστης αντωνυμίας *τινες* σε αντίθεση με την οριστική *αὐτῶ*, αποτελεί το μέτρο της αξιολόγησης των δύο περιπτώσεων: στους μεν θεωρούμενους σοφιστές, Σωκράτη και Ιπποκράτη, ο ευνούχος απευθύνεται με τον τρόπο που μιλούσαν στους σκλάβους (*τινες*), στον δε Καλλία αναφέρεται όπως άρμοζε στους οικοδεσπότες (*αὐτῶ*).¹²¹ Ο ευνούχος, που είχε κρυφακούσει (*κατήκουεν*) τη συζήτησή τους, υπέθεσε πως επρόκειτο για σοφιστές, και αγανακτισμένος από την παρουσία τους στο σπίτι του αφεντικού του, επιχείρησε με τη βία να τους απαγορεύσει την είσοδο. Δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι εάν η σύγχυση του θυρωρού προκλήθηκε εξαιτίας του περιεχομένου της συζήτησης των δύο ανδρών ή αντανakλά μια γενικότερη τάση των ανθρώπων που βρίσκονται έξω από τους κύκλους της διανόησης να αντιμετωπίζουν οποιαδήποτε συζήτηση μη καθημερινού χαρακτήρα ως σοφιστεία.

Ο Σωκράτης σπεύδει να αιτιολογήσει τον σκαιό θυρωρό και να υποθέσει ότι η αιτία της δυσφορίας του ήταν η αδιάλειπτη παρουσία των σοφιστών στο σπίτι (*κινδυνεύει δὲ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σοφιστῶν ἄχθεσθαι τοῖς φοιτῶσιν εἰς τὴν οἰκίαν*). Ο ευνούχος όμως δεν περιορίζεται στα λόγια· με τα δύο του χέρια και μ' όση δύναμη έχει, σπρώχνει την πόρτα και την κλείνει κατάμουτρα στους δύο επισκέπτες. Δεν μπαίνει καν στον κόπο να την ανοίξει, ακόμη κι όταν ο Σωκράτης μαζί με τον νεαρό θα προσπαθήσουν να ξαναχτυπήσουν, παρά μονάχα θα τους απαντήσει επαναλαμβάνοντας ότι ο Καλλίας δεν ευκαιρεί. Αντίθετα με τον προσβλητικό τόνο του θυρωρού (*ὦ ἄνθρωποι*¹²²), ο Σωκράτης παραμένει μελίχιος (*ἀλλ' ὠγαθέ*) και τον βεβαιώνει ότι ούτε σοφιστές είναι ούτε ήρθαν για τον Καλλία, παρά ζητούν συνάντηση με τον Πρωταγόρα. Τελικά ο ευνούχος, μόλις και μετά βίας (*μόγισ οὖν ποτε*), ανοίγει την πόρτα για να περάσουν.

¹²¹ Αυτή η υφολογική διαφορά στη χρήση της οριστικής και της αόριστης αντωνυμίας ήταν ένας τυπικός τρόπος για να διακρίνει κανείς την αναφορά ανάμεσα στον οικοδεσπότη και τον δούλο. Βλ. επίσης, Ν. Denyer ([2008]/2010: 98) και Γ. Μιστριώτης (1906: 95). Την ίδια χρήση της αόριστης αντωνυμίας κάνει και ο Σωκράτης αμέσως παραπάνω, όταν αναφέρεται στον ευνούχο (*εὐνούχος τις*).

¹²² Η προσφώνηση «ὦ ἄνθρωποι» είναι περιφρονητική σε σχέση με το «ὦ ἄνδρες».

Το επεισόδιο με τον θυρωρό αποτελεί ένα από τα πιο χαριτωμένα και παιγνιώδη σημεία του πλατωνικού *Πρωταγόρα*, αν και στην παραγματικότητα είναι κάτι περισσότερο από ένα διασκεδαστικό στιγμιότυπο. Μορφολογικά, η σκηνή παραπέμπει κατευθείαν σε κοινούς τόπους από την Παλαιά κωμωδία και παρέχει μια ακόμη απόδειξη για τις ποικίλες δυνατότητες που πρόσφερε στον Πλάτωνα το λογοτεχνικό αυτό είδος.¹²³ Εξετάζοντας το ιδιαίτερο μοτίβο της θυροκρουσίας στον *Δύσκολο* του Μενάνδρου, η Ariana Traill (2001: 98-100) επιχειρεί την ταξινόμηση τριών βασικών δραματουργικών στοιχείων που ανάγονται στην Παλαιά κωμωδία, καθώς και σε αρχαιότερες παραδόσεις λαϊκών αστεϊσμών. Στην τυπολογία της συγκαταλέγονται το βίαιο χτύπημα της πόρτας, οι δυνατές φωνές προς τους σκλάβους και η εχθρική στάση ενός συγκεκριμένου δραματικού χαρακτήρα που απαντά στην εξώθυρα.

Ας κάνουμε ένα βήμα πίσω και ας θυμηθούμε τα εξής χαρακτηριστικά σημεία από την περιγραφή της επεισοδιακής άφιξης του Ιπποκράτη στο σπίτι του Σωκράτη: *τὴν θύραν τῆ βακτηρία πάνυ σφόδρα ἔκρουε* (310b1) και *τῆ φωνῆ μέγα λέγων* (310b2-3). Διαπιστώνουμε ότι τα δύο από τα τρία μοτίβα στα οποία αναφέρεται η Traill βρίσκονται ήδη στο προσκήνιο. Τόσο το βίαιο χτύπημα στην πόρτα¹²⁴ όσο και η ηχηρή φωνή του Ιπποκράτη παραπέμπουν ευθέως στους κοινούς δραματουργικούς τρόπους της κωμωδίας, εστιάζοντας ωστόσο σε μια σημαντική λεπτομέρεια: στην προκειμένη περίπτωση το πρόσωπο το οποίο υφίσταται τις φωνασκίες δεν είναι ένας οποιοσδήποτε δούλος αλλά ο ίδιος ο Σωκράτης. Πολλοί σχολιαστές στάθηκαν στον τρόπο με τον οποίο ο νεαρός αριστοκράτης αντιμετώπισε τον Σωκράτη και εντόπισαν μια υποτιμητική χροιά

¹²³ Ακολουθούμε την καθιερωμένη τριχοτόμηση της ιστορίας της κωμωδίας από τους αλεξανδρινούς φιλόλογους και αναφερόμαστε στην Παλαιά (ή Αρχαία) κωμωδία –με κορυφαίο εκπρόσωπό της τον Αριστοφάνη– και όχι στη Μέση ή τη Νέα κωμωδία. Για μια κατατοπιστική εισαγωγή στο ζήτημα της σχέσης του Πλάτωνα με την κωμωδία, βλέπε William Chase Greene (1920), “The Spirit of Comedy in Plato”. Πιο συγκεκριμένα, ο Greene χαρακτηρίζει τις εισαγωγικές σκηνές του *Πρωταγόρα* κωμωδία καταστάσεων (65-66). Μια ακόμη ενδιαφέρουσα μελέτη της ίδιας περιόδου είναι αυτή του Lane Cooper (1922), *An Aristotelian Theory of Comedy* (ειδικότερα το κεφάλαιο X). Βλέπε επίσης, R. Brock (1990: 39-49) και A. W. Nightingale (1995: 172-192).

¹²⁴ Πρβλ. Αριστοφάνη, *Νεφέλες* (135-136): *ἀμαθὴς γε νῆ Δί’ ὅστις οὕτωςι σφόδρα/ ἀπεριμερίμνωσ τὴν θύραν λελάκτικας*.

στη συμπεριφορά απέναντί του.¹²⁵ Πέρα από το αναμφισβήτητο γεγονός της νεανικής έπαρσης του Ιπποκράτη, θα συμφωνήσουμε με το παραπάνω σχόλιο, υποστηρίζοντας επιπλέον ότι η πλατωνική επικύρωσή του περνά μέσα από τους δρόμους της κωμωδίας. Για τον Ιπποκράτη, ο Σωκράτης είναι ένα πρόσωπο που εξυπηρετεί τους σκοπούς του, ένα είδος «δούλου», τον οποίο χρειάζεται προκειμένου να φτάσει στον στόχο του, στη συνάντηση με τον σπουδαίο σοφιστή. Το εάν η στάση του νεαρού θα υποστεί στη συνέχεια σταδιακή μεταστροφή, είναι κάτι το οποίο δεν ακυρώνει την αρχική του πρόθεση, και ασφαλώς δεν αποτρέπει τον Πλάτωνα να κάνει χρήση του κωμικού στοιχείου που προαναφέραμε για να ζωντανέψει τον χαρακτήρα του Ιπποκράτη.

Το τρίτο μοτίβο της κωμωδίας που εντοπίζει η Traill το συναντάμε στη σκηνή με τον ευνούχο και αφορά, όπως είδαμε, την εχθρική του στάση απέναντι στους δύο επισκέπτες. Η συνάφεια με τα κείμενα της Παλαιάς κωμωδίας είναι και εδώ προφανής, με ιδιαίτερη έμφαση στο αριστοφανικό έργο.¹²⁶ Η φιγούρα του εχθρικού θυρωρού διατηρεί αμείωτη την έντασή της στο πλαίσιο της παράδοσης, ενώ επιβιώσεις της μπορούμε να διακρίνουμε μέχρι και σε λαϊκά κωμικά είδη των ημερών μας, όπως για παράδειγμα στον Καραγκιόζη. Όπως παρατηρεί ο P. G. McC. Brown (2000: 2), το κωμικό αποτέλεσμα δεν επιτυγχάνεται μόνο με το εύρημα του δυνατού χτυπήματος στην πόρτα, αλλά σε συνδυασμό με την αγενή συμπεριφορά του θυρωρού καθώς και με εκφράσεις που δηλώνουν έκπληξη ή αιφνιδιασμό: τα λόγια του ευνούχου «ἔα [...], σοφισταί τινες» δεν είναι παρά μια τέτοιου είδους έκφραση έκπληξης. Αυτό, ωστόσο, που αξίζει να συγκρατήσουμε είναι το γεγονός ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί ένα ευρύτατα διαδεδομένο σχήμα για να σηματοδοτήσει ένα κομβικό σημείο της αφήγησής του, το πέρασμα δηλαδή από τον κόσμο του Σωκράτη σ' αυτόν των σοφιστών.

Η αναπάρασταση της σκηνής με τον Ιπποκράτη αρχίζει και τελειώνει με τη χρήση του συμβόλου της πόρτας. Από την πρώτη κιόλας γραμμή του κλασικού έργου της *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry* (1950: 1), η

¹²⁵ Ο P. Coby (1987: 26), για να αναφέρουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, θεωρεί ότι για τον νεαρό Ιπποκράτη ο Σωκράτης είναι ένα «εργαλείο» που το χρησιμοποιεί για να πετύχει τον στόχο του.

¹²⁶ Βλ. Αριστοφάνης, *Βάτραχοι* (464-478), *Ειρήνη* (182-184), *Νεφέλες* (133).

Elizabeth Hazelton Haight εντοπίζει τη μακρόβια ιστορία του συμβολισμού της εξώθυρας του σπιτιού στην ποίηση, η οποία ξεκινά από το έπος του Γκιλγκαμές στη Βαβυλωνία και φτάνει ως τα *Τέσσερα Κουαρτέτα* του T.S.Eliot και σε αρκετά δείγματα νεότερης ποίησης, ενώ ανιχνεύεται ακόμη και σε στίχους πολλών τραγουδιών (ιδίως λαϊκών) του εικοστού αιώνα. Ο Πλάτων, κάνοντας χρήση αυτού του μοτίβου, συνδέεται με την ποιητική παράδοση και χρησιμοποιεί ένα κοινό οικιακό σύμβολο για να εκφράσει κάτι που σε ολόκληρη τη συζήτηση με τον νεαρό Ιπποκράτη σοβεί ως απειλή: τη μετάβαση από την οικεία και φιλική σωκρατική εστία στον ανοίκειο και ολισθηρό χώρο των σοφιστών. Η σκηνή με τον ευνούχο αξιοποιεί το κωμικό στοιχείο για να διατηρήσει αμείωτη την αφηγηματική ένταση και να πολλαπλασιάσει τις προσδοκίες του αναγνώστη. Με αυτό τον τρόπο, η εκτενής περιγραφή όσων θα αντικρίσουν οι δύο άνδρες κατά την είσοδό τους στην οικία του Καλλία εμφανίζεται ως το φυσικό επακόλουθο της αφηγηματικής τεχνικής που επέλεξε να υιοθετήσει ο Πλάτων για να ζωντανέψει τη στιχομυθία με τον ευνούχο και να εισάγει τον αναγνώστη στο κυρίως σώμα του διαλόγου.

Η σχέση του συγκεκριμένου αποσπάσματος του διαλόγου με την κωμωδία δεν σταματά όμως στην επιλογή των εκφραστικών μέσων, αλλά προχωρά βαθύτερα, σ'ένα σχόλιο που αφορά κυρίως την ένταξη του Σωκράτη στις τάξεις των σοφιστών. Η ταύτιση του Σωκράτη με τους σοφιστές είναι ένα ευρύτατο θέμα που ξεπερνά τις δυνατότητες της παρούσας συζήτησης¹²⁷. εφόσον όμως γινόμαστε μάρτυρες της πρωινής αυτής προστριβής, ένα σύντομο σχόλιο είναι απαραίτητο. Στο πλαίσιο της Παλαιάς αττικής κωμωδίας και κυρίως στις αριστοφανικές *Νεφέλες*¹²⁸ –το έργο που παρουσιάζει τη μεγαλύτερη θεματολογική συγγένεια με τον *Πρωταγόρα*–, συγχωνεύθηκαν στο πρόσωπο του

¹²⁷ Για μια διεξοδική συζήτηση του προβλήματος, βλέπε την εξαιρετική μελέτη του Olof Gigon (1947), *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern. Στην ελληνική γλώσσα εκδόθηκε από τις εκδόσεις «Γνώση» το 1995, με τίτλο: *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία* (μτφρ. Άννα Γεωργίου).

¹²⁸ Βλέπε, για παράδειγμα, τη χαρακτηριστική σκηνή που εξελίσσεται μπροστά στην πόρτα του *Φροντιστηρίου* του Σωκράτη (137-198). Μετά την αποτυχημένη προσπάθεια να πείσει τον γιο του, τον Φειδιππίδη, να μαθητεύσει στο *Φροντιστήριο*, ο Στρεψιάδης αποφασίζει να παρακολουθήσει ο ίδιος τη σωκρατική σχολή. Ο τρόπος με τον οποίο ο Στρεψιάδης χτυπά την πόρτα παρουσιάζει όλα τα κωμικά γνωρίσματα που περιγράψαμε παραπάνω, καθώς την ίδια στιγμή το βασικό ερώτημα που πλανάται είναι το κατά πόσον μπορεί η εκπαίδευση να σώσει τον κόσμο.

Σωκράτη οι ήδη προσχηματισμένοι τύποι «του δυσνόητου πολυμαθούς μετεωρολόγου, του αδιάντροπου πεινάλα και του κυνικού διαφωτιστή» (Ο. Gigon, [1947]/1995: 25). Ο Πλάτων στην *Απολογία* του (18b-c) καταλογίζει στην κωμωδία, και ειδικότερα στον Αριστοφάνη, την αιτία για τη δυσμένεια εναντίον του Σωκράτη που είχε ως αποτέλεσμα το τραγικό τέλος του. Ανεξάρτητα από το εάν αυτή η μομφή ανταποκρίνεται ή όχι στην πραγματικότητα¹²⁹, παραμένει γεγονός ότι στη συγκεκριμένη σκηνή του *Πρωταγόρα* η στάση του ευνούχου αντικατοπτρίζει τη σύγχυση που επικρατούσε στο νου των πολλών σχετικά με το πρόσωπο του Σωκράτη και το έργο του. Το ότι μια από τις αιτίες αυτής της σύγχυσης είναι και ο τρόπος με τον οποίο παρουσιαζόταν στην κωμωδία η σωκρατική περσόνα, ίσως μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί ο Πλάτων επέλεξε να εντάξει μια τόσο φανερά κωμική σκηνή στον διάλογό του, δεδομένου ότι, σύμφωνα με την ερμηνεία μας, ο *Πρωταγόρας* δεν είναι μια καρικατούρα διαλόγου.

4.3. Ο χορός των σοφιστών (314e3-316a5)

Με τους στίχους 314e3-316a5 ολοκληρώνεται το απόσπασμα του διαλόγου που προηγείται της συνάντησης με τον Πρωταγόρα και αποτελεί το τρίτο τμήμα της αφήγησης όσων έλαβαν χώρα κατά την προσέγγιση στην οικία του Καλλία. Στους σαράντα οχτώ αυτούς στίχους θα παρακολουθήσουμε την περιγραφή της συνάθροισης των σοφιστών και θα γίνουμε μάρτυρες μιας σειράς σχολίων που θα μας βοηθήσουν να υποτυπώσουμε περαιτέρω τη σωκρατική εικονογράφησή τους. Μετά τον προσδιορισμό του χρόνου και του τόπου της συνάντησης, στο απόσπασμα αυτό του *Πρωταγόρα* παρουσιάζονται τα πρόσωπα του δράματος, για τα οποία η περιγραφική δεινότητα του Πλάτωνα έχει επιφυλάξει μια ολοζώντανη και απολαυστική αναπαράσταση.

¹²⁹ Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι εδώ δεν ασχολούμαστε με αυτό το πρόβλημα ούτε και με το εάν ο Πλάτων εξέφραζε μια οριστική άποψη για τον ρόλο των κωμωδιογράφων στην καταδίκη του Σωκράτη. Όπως άλλωστε υπενθυμίζει ο Ο. Gigon ([1947]/1995: 25), ο τρόπος που παρουσίασε ο Πλάτων τον Αριστοφάνη στο *Συμπόσιο* βρίσκεται στον αντίποδα όσων διατυπώνει στην *Απολογία*. Βλ. και C. W. Willink (1983: 27).

Η περιγραφή της σκηνής διακρίνεται σε τέσσερα μέρη (314e3-315b8, 315b9-c7, 315c8-316a2, 316a3-5), από τα οποία τα τρία πρώτα αρθρώνονται γύρω από τα πρόσωπα του Πρωταγόρα, του Ιππία και του Προδίκου, δηλαδή τριών από τους επιφανέστερους σοφιστές της εποχής.¹³⁰ Δίπλα στους σοφιστές εξεικονίζεται ένα πλήθος ανθρώπων, άλλοι από τους οποίους εκπροσωπούν την αφρόκρεμα της ανώτερης αθηναϊκής κοινωνίας, και άλλοι που βρίσκονται ως επισκέπτες στην πόλη, το κέντρο της πνευματικής ζωής του ελλαδικού χώρου της εποχής. Η αφήγηση ξεκινά από τον ίδιο τον Πρωταγόρα και την περιγραφή του τρόπου που βάνιζε μαζί με τους μαθητές και τους ακροατές του στο προστώο της οικίας του Καλλία. Γύρω του είχε αναπτυχθεί ένας χορός,¹³¹ για τον οποίο ο Σωκράτης εκφράζεται με τόνο θαυμαστικό (*τούτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἦσθην*). Τα μέλη του χοροῦ ήταν ντόπιοι και ξένοι: από τη μια μεριά του σοφιστή αναφέρεται πρώτος και καλύτερος ο οικοδεσπότης, ο Καλλίας του Ιππονίκου, καθώς και ο ετεροθαλής αδερφός του ο Πάραλος, που ήταν γιος του Περικλή, όπως επίσης και ο Χαρμίδης του Γλαύκωνα. Από την άλλη, περπατούν δίπλα του ο άλλος γιος του Περικλή, ο Ξάνθιππος, ο Φιλιππίδης του Φιλομήλου και ο Αντίμοιρος ο Μενδαίος, ο οποίος, όπως πληροφορούμαστε, είναι ο πρώτος μαθητής του Πρωταγόρα, αυτός που εκπαιδεύεται για να ασκήσει την τέχνη του σοφιστή. Όσοι τους ακολουθούν, εικάζει ο Σωκράτης, είναι οι περισσότεροι ξένοι και πρόκειται για αυτούς που παίρνει μαζί του ο Πρωταγόρας από τις διάφορες πόλεις που περνά. Ο Σωκράτης θα σχολιάσει τη συνοδεία του σοφιστή με μια παρομοίωση δανεισμένη από τη μυθολογία: ο Πρωταγόρας, ως άλλος Ορφείας, μαγεύει με τα λόγια του τους μαθητές και εκείνοι τον ακολουθούν

¹³⁰ Ο Γοργίας είναι ο τέταρτος επιφανέστερος σοφιστής, του οποίου όμως η παρουσία δεν θα ήταν δυνατή στη συγκεκριμένη σύναξη. Εκτός των άλλων, τη χρονιά που διεξάγεται η –έστω και επινοημένη– συνάντηση του Πρωταγόρα, ο Γοργίας θα πρέπει να βρισκόταν σε βαθύτατο γήρας, γύρω στα ενενήντα (όλες οι πηγές συμφωνούν ότι η ηλικία θανάτου του Γοργία κυμαίνεται μεταξύ 105 και 109 χρόνων. Βλ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, 1991: 135-158). Ο Πρόδικος και ο Ιππίας μάλλον θα πρέπει να ήταν εξηντάρηδες (αν και σε ό,τι αφορά την ημερομηνία γέννησης του Ιππία, υπάρχει διαφωνία μεταξύ του W. K. C. Guthrie, τον οποίο ακολουθούμε, και του M. Untersteiner).

¹³¹ Στο σημείο αυτό ο Γ. Μιστριώτης (1906: 97) διατυπώνει ένα ενδιαφέρον σχόλιο, σύμφωνα με το οποίο, ο χορός των σοφιστών πληροί μια βασική ανάγκη των πλατωνικών διαλόγων: εφόσον οι διάλογοι είναι δράματα, θα πρέπει να έχουν χορό. Ο χορός όμως αυτός δεν συμμετέχει αλλά βοά, όπως στην ομηρική αγορά. Κατά τον Μιστριώτη, όπως νωρίτερα για τους J. Adam & A. M. Adam (1905), ο Πρωταγόρας κατέχει το μέσον της πρώτης σειράς, όπως ακριβώς ο κορυφαίος στον χορό της τραγωδίας.

σαγηνευμένοι. Τα παράγωγα του ρήματος που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης για να αποδώσει τη θελκτική επίδραση της φωνής¹³² του Πρωταγόρα (κηλῶν και κεκληλημένοι εκ του κηλέω), θα τα επαναλάβει αργότερα για να περιγράψει την κατάσταση στην οποία βρέθηκε και ο ίδιος μετά το πέρας της αφήγησης του πρωταγόρειου μύθου και της επακόλουθης επιχειρηματολογίας του σοφιστή: *καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκληλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν* (328d4). Η εικόνα του γητευτή Πρωταγόρα συμπληρώνεται με τα ευμενῆ σχόλια του Σωκράτη για τον χορό των συνοδῶν του σοφιστή, οι οποίοι όχι μόνο παραμερίζουν για να μην του γίνονται εμπόδιο, αλλά *εἶ πως καὶ ἐν κόσμῳ διατηροῦν την ἴδια θαυμαστή τάξην στη διάρκεια του περιπάτου*. Τα πρόσωπα που περιδιαβαίνουν το προστώ μαζί με τον Πρωταγόρα, επώνυμα και μη, παρουσιάζονται όλα βουβά. Σε κανένα σημείο της σύντομης αυτής περιγραφῆς δεν μαθαίνουμε για κάποια συζήτηση με τον αβδηρίτη· αντιθέτως, διαβάζουμε ότι *ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων*, γεγονός που σε συνδυασμό με την ορφική εικόνα ενισχύει την επισήμανση του ενεργητικού ρόλου του δασκάλου και της παθητικῆς στάσης των μαθητῶν. Παρ' όλα αυτά, τα σωκρατικά σχόλια για την εικόνα που παρουσίαζαν ο Πρωταγόρας και οι μαθητές του, δεν μπορούν αναγκαστικά να αξιολογηθούν ως αρνητικά. Αδυνατούμε να βρούμε κάποια νύξη στο ίδιο το κείμενο που να μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης ειρωνεύεται ή χλευάζει την εικόνα που περιγράφει. Όπως ἤδη επισημάνσαμε, θα ομολογήσει στη συνέχεια ότι ἔπεσε και ο ίδιος θύμα της γοητείας του Πρωταγόρα, μια δήλωση που δύσκολα θα τη μεταφράζαμε ως περιπαικτική. Θα παραμείνουμε, λοιπόν, εντός του πλαισίου που μας επιβάλλει το κείμενο και θα συμφωνήσουμε με τον M. Gagarin (1969: 139), ο οποίος ενισχύει την παραπάνω υπόθεση συγκρίνοντας το παρόν απόσπασμα με τον λόγο του

¹³² Δεν είναι μόνο το περιεχόμενο των λόγων που μαγεύει, αλλά κυρίως ο τόνος και ο ήχος της φωνῆς. Οι σοφιστές, όπως οι ραψωδοὶ και οι ρήτορες, ἔδιναν ιδιαίτερη σημασία σ' αυτά τα στοιχεία του λόγου τους, όπως επίσης φρόντιζαν και για την εξωτερική τους εμφάνιση (πρβλ. *Ιππίας Ελάττων* 368c-d). Όλη αυτή η φροντίδα αποτελούσε μέρος της προσπάθειάς τους να καταστήσουν θελκτικότερο το «εμπόρεμά» τους. Βλ. επίσης W. K. C. Guthrie ([1971]/1991: 64-65) και G. B. Kerferd ([1981]/1999: 49).

Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιο* (215b-c), στο σημείο δηλαδή όπου ο νεαρός αποδίδει τις ίδιες πλάνες ικανότητες και στον Σωκράτη.¹³³

Η δεύτερη ομάδα μαθητών και ακροατών συνωστίζεται γύρω από τον Ιππία. Απέναντι από εκεί που περπατά ο Πρωταγόρας, βλέπουμε τον Ιππία, καθισμένο σε θρόνο, και δίπλα του σε βάθρα τον Ερυξίμαχο του Ακουμενού, τον Φαίδρο τον Μιθρινούσιο, τον Άνδρωνα του Ανδροτίωνα, καθώς και μερικούς άλλους, συμπολίτες του και μη. Σε αντίθεση με τον Πρωταγόρα, για τον οποίο δεν γνωρίζουμε το θέμα που ανέπτυξε στην ακολουθία του, τον Ιππία φαίνεται πως τον απασχολούσαν φυσικά και αστρονομικά ζητήματα. Όσοι τον περιστοίχιζαν του έθεταν διευκρινιστικές ερωτήσεις που τις απαντούσε με σχολαστικότητα (*διέκρινεν και διεξήει τὰ ἐρωτώμενα*).¹³⁴ Για δεύτερη φορά στη σύντομη αυτή περιγραφή της σκηνής με τον Ιππία, ο Σωκράτης θα επαναλάβει ότι ο σοφιστής καθόταν σε θρόνο. Η επανάληψη δεν μπορεί να περάσει απαρατήρηση, εφόσον αποτελεί μια αφηγηματική επισήμανση με ξεκάθαρο στόχο να στρέψει την προσοχή μας στη δραματουργική αυτή λεπτομέρεια.¹³⁵ Σε πλήρη συνάφεια με την προηγούμενη επιλογή του, την υπογράμμιση δηλαδή της εικόνας του *χορού* γύρω από τον Πρωταγόρα, έτσι και εδώ ο Σωκράτης θα σταθεί λίγο παραπάνω στην απεικόνιση του Ιππία στον χώρο. Παρόμοια διάθεση θα διαπιστώσουμε και αμέσως παρακάτω, όταν θα αναφερθεί στον Πρόδοκο, επιδεικνύοντας τον ίδιο ζήλο στην απόδοση της εικόνας του τρίτου σοφιστή.

Ο Πρόδοκος δεν βρισκόταν στο προστώο αλλά σ' ένα κατάλυμα που χρησιμοποιούσε μέχρι πρόσφατα ο Ιππόνικος για αποθήκη (*ταμειῖον*).¹³⁶ Ήταν τόσοι οι σοφιστές που συνέρρεαν στο σπίτι, ώστε θεωρήθηκε αναγκαία η

¹³³ Βλέπε επίσης, *Μένων* 80a: «[...] και νῦν, ὥς γε μοι δοκεῖς, γοητεύεις με και φαρμάττεις και ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. και δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι και σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τὸ τε εἶδος και τᾶλλα ταύτη τῇ πλατεῖα νάρκη τῇ θαλαττία».

¹³⁴ Ο Ιππίας καυχόταν για την ικανότητά του να απαντά σε οποιαδήποτε ερώτηση του έθεταν. Βλ. *Ιππίας Ελάσων* 363c-d.

¹³⁵ Η εικόνα του Ιππία σε θρόνο αποτελεί μια ακόμη μαρτυρία που ενισχύει τη φήμη για τον πλουτισμό του Ιππία και τα υπέρογκα ποσά που ζητούσε ως δίδακτρα, φήμη για την οποία ευθύνεται κατά κύριο λόγο ο Πλάτων· άλλη μια σχετική μαρτυρία βρίσκουμε στους *Βίους σοφιστών* I 11,1 κ.εξ. του Φιλόστρατου ([...] και χρήματα πλείστα ἐξέλεξε). Χαρακτηριστικά, ο ίδιος ο Ιππίας ομολογεί στον *Ιππία Μείζονα* 282e6-8: «και σχεδὸν τι οἶμαι ἐμὲ πλείω χρήματα εἰργάσθαι ἢ ἄλλους σύνδου οὔστινας βούλει τῶν σοφιστῶν». Βλ. και W. K. C. Guthrie ([1971]/1991: 342), G. B. Kerferd ([1981]/1999: 51-52), D. Blank (1985: 1-51).

¹³⁶ Σύμφωνα με τον H. D. Rankin (1983: 46), οι σοφιστές δίδασκαν οπουδήποτε, ακόμη και σ' έναν χώρο όπως αυτόν που περιγράφεται εδώ.

εξοικονόμηση επιπλέον χώρου για την εξυπηρέτησή τους, και η πληροφορία αυτή δεν μπορεί παρά να μας ξαναφέρει στον νου την αγανακτισμένη αντίδραση του ευνούχου στη θέα των νέων επισκεπτών. Ο Πρόδικος δεν περιπατούσε ούτε καθόταν, αλλά ήταν ξαπλωμένος σε κρεβάτι και τυλιγμένος με προβιές και σωρό από σκεπάσματα. Κοντά του, επίσης ξαπλωμένοι, βρίσκονταν ο Πausανίας από τον δήμο των Κεραμέων, ο όμορφος νεαρός Αγάθων –για τον οποίο ο Σωκράτης υποθέτει πως ήταν εραστής (παιδικά) του Πausανία¹³⁷–, ο Αδείμαντος του Κήπιδος και ο συνονόματός του, ο Αδείμαντος του Λευκολοφίδη· μαζί μ’ αυτούς υπήρχαν και ορισμένοι άλλοι. Όπως μας πληροφορεί ο Σωκράτης, ήταν αδύνατον να ακούσει τι συζητούσαν, αφού η βαθιά φωνή του σοφιστή, σε συνδυασμό με τον βόμβο που δημιουργούσαν οι υπόλοποι στο υπόστεγο, δεν του έδιναν τη δυνατότητα να τον παρακολουθήσει, όσο και να το ήθελε. Η σωκρατική περιγραφή της ομήγυρης των σοφιστών τελειώνει με τους στίχους 316a3-5 και αναφέρεται σε δύο ακόμη πρόσωπα του δράματος, τον Αλκιβιάδη και τον Κριτία του Καλλαίσχρου, για τους οποίους το μόνο που πληροφορούμαστε είναι ότι μπήκαν στο σπίτι αμέσως μετά τον Σωκράτη και τον Ιπποκράτη.¹³⁸

Το απόσπασμα που εξετάζουμε (314e3-316a5) αποτελεί μια από τις πιο γνωστές πηγές για την άντληση πληροφοριών σχετικά με την ανασύσταση της προσωπογραφίας των τριών σοφιστών, αλλά και όσων τους περιστοιχίζαν. Το ζητούμενο, ωστόσο, δεν είναι μόνο να εμπλουτίσουμε τις γνώσεις μας για τα πρόσωπα του διαλόγου και να διασταυρώσουμε τις πηγές για να καταλήξουμε σε τελεσίδικα αποτελέσματα – κάτι για το οποίο η έρευνα των τελευταίων ετών έχει να επιδείξει σπουδαία αποτελέσματα. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να δούμε πώς αυτά τα πρόσωπα λειτουργούν στο πλαίσιο του συγκεκριμένου διαλόγου. Σ’ ένα πρόσφατο και ιδιαίτερα διεισδυτικό άρθρο της με τίτλο «Five Platonic Characters» (2012: 313-338), η Debra Nails επισημαίνει αυτήν ακριβώς την ανάγκη: να αξιοποιηθούν τα αποτελέσματα της έρευνας σχετικά με την

¹³⁷ Η αγάπη του Πausανία για τον Αγάθωνα μνημονεύεται και αλλού. Πρβλ. Συμπόσιο 177e και 193b και το όγδοο κεφάλαιο του Συμποσίου του Ξενοφώντα.

¹³⁸ Το τέλος της περιγραφής των σοφιστών συμπύπτει με την τελευταία φορά που ο Σωκράτης απευθύνεται στην παρέα που παρακολουθεί την αφήγησή του (σε ενικό αριθμό: *ώς φής*).

προσωπογραφία στους πλατωνικούς διαλόγους, ώστε να αποκτήσουμε μια σφαιρικότερη κατανόηση του περιεχομένου τους. Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά τον *Πρωταγόρα* και μετά την εξέταση των οικογενειακών σχέσεων που συνέχουν τα άτομα που λαμβάνουν μέρος στον διάλογο¹³⁹, η Nails καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η συνάντηση στο σπίτι του Καλλία δεν ήταν μια αυθαίρετη συνάθροιση επισκεπτών, αλλά αφορούσε άτομα της ευρύτερης οικογένειας του ίδιου του Περικλή. Με αυτό το δεδομένο και γνωρίζοντας ότι ο δραματικός χρόνος του διαλόγου τοποθετείται λίγο πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού πολέμου, η Nails υποστηρίζει ότι οι συζητήσεις για τη δημοκρατία, τον σχετικισμό και την εκπαίδευση γίνονταν όλο και πιο αιχμηρές.

Τι είναι όμως αυτό που κινεί τον Πλάτωνα να αφιερώσει ένα αρκετά εκτεταμένο, για τα δεδομένα του διαλόγου, τμήμα στην περιγραφή της συναγωγής των σοφιστών; Ας σημειώσουμε ότι οι πληροφορίες με τις οποίες μας τροφοδοτεί σ' αυτό το σημείο, δεν αφορούν το περιεχόμενο των επιμέρους σοφιστικών διδασκαλιών, αλλά αποτελούν καταρχάς ένα σχόλιο πάνω στη συμπεριφορά και τις συνήθειες των συγκεκριμένων προσώπων, κατόπιν μια έμμεση νύξη για τον τρόπο διδασκαλίας τους και, τέλος, μια έκθεση της αξιοσημείωτης φήμης που απολάμβαναν. Όλα τα παραπάνω επιτυγχάνονται μέσω ενός ιδιότροπου σχολιασμού, που συνίσταται στη σαρκαστική απόδοση των περιγραφόμενων λεπτομερειών¹⁴⁰ και στην υπαινικτική χρήση δύο ομηρικών φράσεων από τη Νέκυια της *Οδύσσειας*. Και οι δύο αυτές περικοπές χρησιμοποιούνται για να μας εισάγουν στην περιγραφή της σκηνης των δύο έτερων σοφιστών, του Ιππία και του Προδίκου. Για τον μεν πρώτο, ο Πλάτων μνημονεύει το Λ601 της *Οδύσσειας*, όπου ο ποιητής ιστορεί: «τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην, εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν τέρπεται ἐν θαλίῃς». Η δεύτερη αναφορά, αυτή με την οποία ξεκινά η περιγραφή του Προδίκου, είναι δανεισμένη από το Λ582 της *Οδύσσειας*: «καὶ μὲν Τάνταλον

¹³⁹ Αυτό η D. Nails το επιτυγχάνει φέρνοντας στο προσκήνιο ένα ανώνυμο πρόσωπο του διαλόγου, τη μητέρα του Καλλία, γυναίκα του Ιππονίκου και κατοπινή σύζυγο του Περικλή.

¹⁴⁰ Η πλειονότητα των σχολιαστών συμφωνούν σε ό,τι αφορά την κωμική διάσταση του αποσπάσματος, χωρίς όμως να προχωρούν σε περαιτέρω διευκρινίσεις. Αν και δεν διαφωνούμε συνολικά με την παραπάνω απόφαση, εντούτοις θεωρούμε αναγκαίο να σημειώσουμε ότι στην εν λόγω περιγραφή υπερισχύει η ειρωνική διάθεση και ο σαρκασμός έναντι του κωμικού ή γελοιογραφικού στοιχείου.

είσειδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα». Η προσομοίωση του Σωκράτη με τον Οδυσσέα, που κατεβαίνει στον Άδη για να ζητήσει τη συμβουλή του Τειρεσία, οδήγησε τους ερμηνευτές του διαλόγου να αναζητήσουν επιπλέον αναλογίες: ο οίκος του Καλλία παρομοιάζεται με τον Κάτω Κόσμο και οι σοφιστές συγγενεύουν με τα είδωλα που συνάντησε ο Οδυσσέας, αυτά του Ηρακλή και του Τάνταλου.¹⁴¹ Η χρήση των ομηρικών αποσπασμάτων προβλημάτισε την κοινότητα των σχολιαστών, με αποτέλεσμα να έχουν διατυπωθεί ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις. Το βασικό πρόβλημα εστιάζεται στην κατασκευή αναλογιών ανάμεσα στους μυθικούς ήρωες και τις ιστορικές προσωπικότητες των σοφιστών στη βάση ορισμένων κοινών χαρακτηριστικών. Η περίπτωση του Ιππία, ο οποίος –αν και δεν αναφέρεται ρητά– παρομοιάζεται με τον Ηρακλή, είναι μάλλον δυσερμήνευτη, εφόσον δεν μπορούν εύκολα να εντοπιστούν αναλογίες ανάμεσα στα δύο πρόσωπα. Για τον Πρόδικο, από την άλλη, ο Σωκράτης κάνει χρήση του προσωνυμίου του Τάνταλου. Η κυρίαρχη ερμηνευτική υπόθεση (J. Adam & A. M. Adam, W. K. C. Guthrie) ταυτίζει τον Πρόδικο με τον μυθικό Τάνταλο βάσει μιας συγκεκριμένης προσέγγισης της ομηρικής περικοπής, η οποία εστιάζει το ενδιαφέρον της στο τμήμα *χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα*. Σύμφωνα μ' αυτή την ερμηνεία, ο Πρόδικος, γνωστός από την ανεκδοτολογική παράδοση για την ασθενική του φύση¹⁴², ταυτίζεται με τον Τάνταλο και τις συμφορές με τις οποίες τον τιμώρησαν οι θεοί¹⁴³. Την ίδια παραδοχή υιοθετεί και ο P. Coby (1987: 35), ο οποίος

¹⁴¹ Μια επιπλέον αναλογία ανάμεσα στον ευνούχο θυρωρό και τον Κέρβερο που φυλά τις πόρτες του Άδη, δεν μοιάζει παράδοξη. Βλ. και L. Lampert (2010: 34).

¹⁴² Πρόδικον τὸν σοφιστὴν ἢ Φιλίταν τὸν ποιητὴν νέους μὲν, ἰσχνούς δὲ καὶ νοσώδεις καὶ τὰ πολλὰ κλινοπετεῖς δι' ἄρρωστίαν ὄντας (Πλούταρχος, *Ηθικά* 791e). Ας σημειώσουμε εδώ ότι η εικόνα του ασθενικού Προδίκου, που επανέρχεται διαρκώς στη βιβλιογραφία, πιθανόν να έχει την προέλευσή της στο συγκεκριμένο απόσπασμα του *Πρωταγόρα*. Βλ. Ν. Μ. Σκουτρερόπουλος (1991: 288³). Προς την κατεύθυνση που αναζητά ομοιότητες ανάμεσα στα δύο πρόσωπα εξαιτίας των συμφορών που βιώνουν, μας οδηγεί και ο *Κρατύλος* 395d3-e5, όπου ο Σωκράτης υποστηρίζει πως το προσωνύμιο *Τάνταλος* (το ετυμολογεί από το *ταλάντατος*) ήταν μια καθιερωμένη έκφραση για να χαρακτηρίσει κανείς κάποιον που ήταν «ο πιο δυστυχημένος απ' όλους τους ανθρώπους» (μτφ. Γ. Κεντρωτής).

¹⁴³ Ο μύθος παραδίδει ότι ο Τάνταλος, βασιλιάς του Άργους, της Κορίνθου ή κατ' άλλους της φρυγικής Λυδίας, ήταν στενός φίλος του Δία και συμποσιαζόταν στον Όλυμπο, με νέκταρ και αμβροσία, παρέα με τους θεούς. Κάποτε, τυφλωμένος από απληστία και καυχήσι, μαρτύρησε τα μυστικά του Δία και έκλεψε την τροφή των ομοτράπεζών του θεών, για να τη μοιραστεί με τους θνητούς φίλους του. Δεν σταμάτησε όμως εκεί, αλλά διέπραξε ένα ακόμη πιο φρικαλέο έγκλημα: θέλοντας να βάλει σε δοκιμασία την παντογνωσία του Δία –ή ακόμη και για λόγους κολακείας– έσφαξε τον γιο του Πέλοπα και με τα κομμάτια του συμπλήρωσε το φαγητό που πρόσφερε στο γεύμα που είχε ετοιμάσει για τους θεούς. Μπροστά στη φρίκη αυτών των ανοσιουργημάτων οι θεοί που, πλην της Δήμητρας, δεν ξεγελάστηκαν, τον τιμώρησαν σκληρά για τα εγκλήματά του και

επιχειρώντας να εντάξει το απόσπασμα στον συνολικό διάλογο, παρατηρεί ότι αν κανείς επιμένει στην αναζήτηση των ομοιοτήτων που συνέχουν τα δύο μυθικά πρόσωπα, η επιλογή του Ηρακλή και του Τάνταλου παραμένει ένα αίνιγμα. Το αίνιγμα λύνεται όταν στραφούμε στο πεπρωμένο τους, και δούμε ότι για τον Τάνταλο ο Άδης ήταν ο τόπος μιας ακατανόμαστης φρίκης, σε αντίθεση με τον Ηρακλή¹⁴⁴ για τον οποίο συμβόλιζε τον παράδεισο και την αποθέωση. Επισημαίνοντας, λοιπόν, ότι αυτό που βιώνουν οι δύο μυθικές φιγούρες δεν είναι παρά τα ακραία σημεία του πόνου και της ηδονής, ο P. Coby ισχυρίζεται ότι οι αναφορές του Σωκράτη στον Άδη προετοιμάζουν τον αναγνώστη για την εισαγωγή σε ένα από τα πιο βασικά θέματα του διαλόγου, δηλαδή στο ζήτημα της επιδίωξης της ηδονής στο πλαίσιο του σοφιστικού εγχειρήματος.

Η ερμηνεία μας θα ακολουθήσει έναν διαφορετικό δρόμο, έχοντας για οδηγό το φιλολογικό άρθρο του C. W. Willink (1983: 25-33), «Prodikos, “Meteorosophists” and the “Tantalos” Paradigm». Ο Willink απομακρύνει το βλέμμα του από τη φράση *χαλέπ’ ἄλγε’ ἔχοντα* και το εστιάζει σε άλλες όψεις του μυθολογικού Τάνταλου. Πιο συγκεκριμένα, αναδεικνύει τα εξής χαρακτηριστικά της μυθολογικής του φιγούρας: προτού ο Τάνταλος καταλήξει *ταλάντατος*, ήταν *μακάριος*¹⁴⁵, διήγαγε πολυτελέστατο αλλά παρασιτικό¹⁴⁶ βίο,

αφού τον θανάτωσαν, τον καταδίκασαν στο αιώνιο μαρτύριο της πείνας και της δίψας. Μαζί μ’ αυτή την τιμωρία τού επέβαλαν και μία ακόμη –τη μόνιμη απειλή ότι ένας βράχος θα του τσακίσει το κεφάλι– εξαιτίας ενός τρίτου εγκλήματος, που ήταν η κλοπή του σκύλου που φύλαγε τη σπηλιά στην οποία είχε κρύψει η Ρέα τον Δία, όταν ήταν βρέφος, και η ψευδορκία που την ακολούθησε. Βλ. και R. Graves ([1955]/1979, τ. 3: 30-38).

¹⁴⁴ Στην πραγματικότητα ο Ηρακλής δεν βρισκόταν στον Άδη αλλά στον Ολυμπο· αυτό που αντίκρισε ο Οδυσσεάς ήταν το είδωλό του.

¹⁴⁵ Ο C. W. Willink (1983: 30) παραπέμπει στην *Ορέστεια* (4), όπου ο Ευριπίδης χαρακτηρίζει τον Τάνταλο *ό μακάριος*. Επειδή και στις τρεις επόμενες παραπομπές πρόκειται να χρησιμοποιήσουμε τμήματα του αποσπάσματος 4-10 της *Ορέστειας*, το παραθέτουμε εδώ αυτούσιο, για να διευκολύνουμε την ανάγνωση. Λέει, λοιπόν, ο Ευριπίδης για τον Τάνταλο:

*ὁ γὰρ μακάριος –κοῦκ ὄνειδίζω τύχας–
Διὸς πεφυκῶς ὡς λέγουσι Τάνταλος
κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον
ἄερι ποτᾶται· καὶ τίνει ταύτην δίκην,
ὡς μὲν λέγουσιν, ὅτι θεοῖς ἄνθρωπος ὦν
κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ’ ἔχων ἴσον
ἀκόλαστος ἔσχε γλώσσαν, αἰσχίστην νόσον.*

Τις περισσότερες φορές οι ετυμολογήσεις συνδέουν το όνομα του Τάνταλου με τα *τάλαντα* παρά με την κακοτυχία. Βλ. και *Ευθύφρων* 11d: *τὰ Ταντάλου χρήματα*.

¹⁴⁶ Ο παρασιτικός, εις βάρος των θεών, τρόπος διαβίωσης του Τάνταλου μας παραπέμπει στον γνωστό, από τις *Νεφέλες*, χαρακτηρισμό του σοφιστή ως *ἀργού πολίτη*. Ο C. W. Willink (1983: 31),

ήταν υβριστής¹⁴⁷ και αιθεροβάμων¹⁴⁸. Με βάση τα παραπάνω, ο Willink ισχυρίζεται ότι η σωκρατική αναφορά στον μυθολογικό Τάνταλο τονίζει την παρακμή του σοφιστή Προδίκου και τη φήμη που τον ακολουθούσε ως βλάσφημο κοσμολόγο.

Παρά την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα μελέτη του, ο C. W. Willink απέφυγε να συνδέσει τα πορίσματα της έρευνάς του με το υπόλοιπο σώμα του διαλόγου. Αποτολμώντας μια σύντομη ερμηνεία, θα λέγαμε ότι με τη χρήση μιας –πιθανόν και κοινότοπης για την εποχή του– αναλογίας, ο Πλάτων αποδίδει όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά της μυθολογικής φιγούρας του Τάνταλου στον Πρόδικο, με σκοπό να προιδεάσει τον αναγνώστη απέναντι στον σοφιστή, προτού καν του δώσει την ευκαιρία να μιλήσει. Το ίδιο συμβαίνει και με τους άλλους δύο σοφιστές. Όλη η φροντίδα του Πλάτωνα σ' αυτούς τους στίχους στρέφεται γύρω από τη δημιουργία της κατάλληλης ατμόσφαιρας, ώστε να υπαινιχθεί ορισμένα γνωρίσματα του σοφιστικού τρόπου διδασκαλίας και να προκαταλάβει τον ακροατή ή τον αναγνώστη για όσα θα ακολουθήσουν.

Το αναγνωστικό κοινό του *Πρωταγόρα* απέχει σχεδόν σαράντα χρόνια από το αφηγηματικό κοινό του Σωκράτη, πράγμα που σημαίνει ότι κατέχει όλη τη γνώση και την εμπειρία των συνεπειών του σοφιστικού έργου. Η σωκρατική αφήγηση που για τον μέσο Αθηναίο του 430 π.Χ. αντικατόπτριζε την απίστευτη επιτυχία των σοφιστών, έστω και διαμέσου μιας επαμφοτερίζουσας σάτιρας που την εξέθρεψε η αριστοφανική κωμωδία, για τον βασανισμένο από τον πόλεμο πολίτη του 390 π.Χ. δεν ήταν παρά η πικρόχολη αναδιήγηση μιας λαμπρής αλλά περασμένης εποχής. Ο Πλάτων έχει στη διάθεσή του αυτή την εμπειρία για να δημιουργήσει τη μέγιστη ειρωνική εικόνα: των πλούσιων και φημισμένων

θεωρώντας ότι στο πρόσωπο του Προδίκου ενσαρκώνεται το αρχέτυπο του σοφιστή, προχωρά στον συσχετισμό του με την επίσης αρχετυπική εικόνα του παρασιτικού Τάνταλου.

¹⁴⁷ Η αυτουργία της *αίσχιστης νόσου*, που εκτός από τον φόνο και την ομοφαγία περιλάμβανε και την *ακόλαστον γλώσσαν* του Τάνταλου (Ευριπίδης, *Ορέστεια* 4-10), συνάπτεται, κατά τον Willink (1983: 31), με την *ασέβεια* των επαναστατικών σοφιστικών διδασκαλιών και την απεικόνισή της μέσω του αριστοφανικού χαρακτηρισμού του σοφιστή ως *ακόλαστον* (*Νεφέλες* 1348, *Λυσιστράτη* 398, *Ορνιθες* 1227).

¹⁴⁸ Χρησιμοποιούμε τον όρο με την κυριολεκτική του σημασία για να δηλώσουμε τον αιωρούμενο. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Τάνταλος βρισκόταν κρεμασμένος στο κλαδί ενός σπωροφόρου δέντρου πάνω από μια ελώδη λίμνη (R. Graves [1955]/1979, τ.3: 31). Αντιγράφοντας και πάλι τον Willink (1983: 32), η αιώριση του Τάνταλου δεν μπορεί παρά να μας παραπέμπει στις κατηγορίες εναντίον των βλάσφημων μετεωροσοφιστών και του ίδιου του Σωκράτη.

4. Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ & Ο ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ ΣΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ ΚΑΛΛΙΑ

σοφιστών, που όσο κι αν διαλαλούσαν ότι είναι δάσκαλοι της αρετής, δεν κατάφεραν να αποτρέψουν τους μαθητές με τους οποίους συχρωτίζονταν από το να διαπράξουν τα χειρότερα δεινά. Στο σπίτι του Καλλία, γύρω από τους τρεις σοφιστές, βρίσκονταν συγκεντρωμένοι μερικοί από τους βασικότερους κατηγορούμενους για τα μεγάλα θρησκευτικά εγκλήματα του 415 π.Χ., αυτοί που αργότερα θα έπαιζαν καταλυτικό ρόλο στις πολεμικές και πολιτικές εξελίξεις. Όπως για τον Οδυσσέα της Νέκυιας, έτσι και για τον Αθηναίο της επομένης του Πελοποννησιακού πολέμου, οι σοφιστές είναι σκιές περασμένων εποχών, τα είδωλα μιας νεκρής επιστήμης.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΜΠΟΡΕΙ Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΝΑ ΔΙΔΑΞΕΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΥΠΟΣΧΕΤΑΙ; (316a6-328d2)

5.1. Η συνάντηση με τον Πρωταγόρα και η απολογία του σοφιστή (316a6-317e2)

Το πορτρέτο του Πρωταγόρα έχει διαμορφωθεί μέχρι στιγμής αποκλειστικά από τα σχόλια του Σωκράτη και του νεαρού Ιπποκράτη, καθώς και από τα συμπεράσματα στα οποία μας οδήγησε η περιγραφή της σκηνής στην αυλή του Καλλία. Η πρώτη επαφή με τις σκέψεις και τα λεγόμενα του Πρωταγόρα γίνεται με αρκετά μεγάλη καθυστέρηση από το ξεκίνημα της σωκρατικής αφήγησης και περνά μέσα από το φίλτρο της ήδη διαμορφωμένης εικόνας του σοφιστή. Στους στίχους 316a6-317e2 ο Σωκράτης θα προχωρήσει στις συστάσεις του Ιπποκράτη και θα εκθέσει τον λόγο της επίσκεψής τους, ο σοφιστής θα σκιαγραφήσει τους κινδύνους του επαγγέλματός του και τις προφυλάξεις που πρέπει να λαμβάνει, και όλοι μαζί θα διαμορφώσουν τον χώρο και θα διαταχθούν για να αρχίσει ο διάλογος.

Το απόσπασμα ξεκινά με τον Σωκράτη να συστήνει τον νεαρό φίλο του στον ξακουστό Πρωταγόρα με τρόπο λακωνικό και ανεπίσημο –μια ένδειξη ίσως ότι γνωρίζονταν από προηγούμενες συναντήσεις– αλλά ταυτοχρόνως και με μια διάθεση κολακείας: *Ω Πρωταγόρα, πρὸς σέ τοι ἦλθομεν ἐγὼ τε καὶ Ἰπποκράτης οὗτος*.¹⁴⁹ Ο σοφιστής, ο οποίος δεν μπαίνει καν στον κόπο να προσφωνήσει τους δύο άνδρες, θα απαντήσει με εξίσου επιγραμματικό τρόπο και θα διατυπώσει αμέσως το ερώτημα, εάν προτιμούν η συζήτησή τους να είναι δημόσια ή ιδιωτική. Η έλλειψη προσφώνησης από την πλευρά του Πρωταγόρα είναι μια λεπτομέρεια που, αν και δεν έχει τύχει καμιάς προσοχής, ωστόσο συντελεί στη διαμόρφωση

¹⁴⁹ Στις κλητικές προσφωνήσεις το μόριο *τοι* επιτείνει, συνήθως επιτακτικά, την αντωνυμία δευτέρου ενικού προσώπου που προσδιορίζει (σέ). Βλ. J. D. Denniston (1954: 542). Ο Σωκράτης, εκτός ίσως από τη λεπτή ειρωνεία που μπορούμε να διακρίνουμε στα λόγια του, χρησιμοποιεί και την κολακεία για να καταφέρει να αποσπάσει την προσοχή του Πρωταγόρα από την ομήγυρη των μαθητών που τον περιστοιχίζει.

της συνολικής εικόνας του σοφιστή και δίνει παράλληλα ένα στίγμα για το είδος της συζήτησης που θα ακολουθήσει. Για τον περιβλεπτο Πρωταγόρα, η επίσκεψη δύο ακόμη *ἐραστῶν* (πρβλ. 317c7) της σοφίας του είναι ένα συνηθισμένο γεγονός, κάτι το οποίο δεν χρειάζεται ιδιαίτερη μνεία. Η επίσκεψη του, κατά πολύ νεώτερου και σαφώς όχι τόσο φημισμένου, Σωκράτη και του, ακόμη νεαρότερου και άγνωστου, Ιπποκράτη φαίνεται πως για τον σοφιστή είναι μια κατάσταση ρουτίνας, που του δίνει όμως την ευκαιρία να επιδείξει τη δεσπόζουσα θέση στην οποία θεωρεί ότι βρίσκεται. Για τον λόγο αυτό άλλωστε ρωτά δίχως περιστροφές: *Πότερον, [...], μόνω βουλόμενοι διαλεχθῆναι ἢ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων;* Η ερώτηση του Πρωταγόρα, εκτός από τις απορίες που γεννά στους σύγχρονους αναγνώστες σχετικά με τις σοφιστικές μεθόδους διδασκαλίας¹⁵⁰, λειτουργεί ως έμμεση υπόμνηση μιας ιδιαίτερα σημαντικής διάστασης του διαλόγου, τουτέστιν του γεγονότος ότι ο συγκεκριμένος διάλογος δεν συνιστά αυθόρμητη συζήτηση. Αντιθέτως, πρόκειται για το αποτέλεσμα μιας προκαθορισμένης συνάντησης που, ως ένα βαθμό τουλάχιστον, υπόκειται στους κανόνες που έχουν τεθεί αρχικά από τον σοφιστή και κατόπιν από τον Σωκράτη. Η επιλογή που προσφέρει ο Πρωταγόρας στον Σωκράτη για ιδιωτική ή δημόσια συνάντηση, είναι επομένως η πρώτη προσπάθεια να οριοθετηθεί μια συζήτηση, της οποίας τα κίνητρα και των δύο πλευρών είναι, κατά κάποιον τρόπο, δεδομένα. Ο Πρωταγόρας, αν και προτιμά τις δημόσιες επιδείξεις, όπως εξάλλου θα φανεί αμέσως παρακάτω, δίνει στον Σωκράτη τη δυνατότητα επιλογής για λόγους τακτικής. Πώς αλλιώς θα έκανε φανερή την υπεροχή του έναντι οποιουδήποτε συνομιλητή, αν δεν γνωστοποιούσε την ικανότητά του να συζητά με όποιον τρόπο κι αν του πρότειναν; Ο ελιγμός, ωστόσο, του Σωκράτη αποδεικνύεται αποτελεσματικότερος: αντιστρέφει τα δεδομένα και, αφού δηλώσει ότι του είναι αδιάφορο πώς θα διεξαχθεί η συζήτηση, αφήνει τον σοφιστή να αποφασίσει, υπό τον όρο όμως ότι θα τον ενημερώσει πρώτα για τον λόγο της επίσκεψής τους. Με

¹⁵⁰ Προκειμένου να διαφημίσουν τις ικανότητές τους και να θηρεύσουν μαθητές, οι σοφιστές υιοθετούσαν ένα είδος διάλεξης, την *ἐπίδειξιν*, που είτε ήταν ένας επιμελημένος λόγος πάνω σε συγκεκριμένο θέμα (*Ιππίας Ελάσσων* 363c7-d4) είτε μια σειρά αυτοσχεδιασμών (Φιλόστρατος, *Βίοι σοφιστῶν* I, 1). Οι *ἐπίδειξεις* γίνονταν σε δημόσιο χώρο με στόχο την προβολή της σοφιστικής τέχνης αλλά και ιδιωτικά, επί πληρωμή, σε περιορισμένο και επιλεγμένο κοινό. Βλ. Η. Ι. Marrou ([1948]/2009: 126-127) και G. B. Kerferd ([1981]/1999: 49-50).

το *οὐ ἔνεκα* των στίχων 316b5-6¹⁵¹ ο Σωκράτης ορίζει την πορεία της θεματολογίας και κερδίζει το αρχικό πλεονέκτημα απέναντι στον σοφιστή.

Ο Σωκράτης, μετά την ανακοίνωση του ονόματος του Ιπποκράτη, θα επεκταθεί σε λεπτομέρειες, με σκοπό να τραβήξει την προσοχή του Πρωταγόρα. Μέσα σε μία μόνο ημιπερίοδο καταφέρνει να εστιάσει το ενδιαφέρον του σοφιστή στην καταγωγή του νεαρού, στην κοινωνική και την οικονομική του κατάσταση, με άλλα λόγια, σε όσα φαίνεται πως θα τον δελέαζαν περισσότερο. Ο Ιπποκράτης είναι ένας από τους ντόπιους, *τῶν ἐπιχωρίων*, πράγμα που, όπως εύστοχα επισημαίνει ο N. Denyer ([2008]/2010: 110), υποδηλώνει ότι οι ντόπιοι συγκροτούν ομάδα με διακριτή ταυτότητα. Η αναφορά στην αριστοκρατική καταγωγή του νεαρού (*Ἀπολλοδώρου υἱός*) και η επισήμανση της οικονομικής του επιφάνειας (*οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος*) στοχεύουν στην πρακτική του Πρωταγόρα να επιλέγει μαθητές από τις ανώτερες κοινωνικές τάξεις και στη φιλοχρηματία του. Το δεύτερο ἥμισυ της φράσης (*αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις*) ο Σωκράτης το αφιερώνει στα χαρίσματα του ίδιου του Ιπποκράτη, με τέτοιο τρόπο όμως που φανερά τα υποβαθμίζει σε σχέση με όσα προανέφερε για την οικογενειακή του κατάσταση.¹⁵²

Η παρουσίαση του νεαρού αριστοκράτη θα ολοκληρωθεί με την αναφορά στον λόγο για τον οποίο οι δύο άνδρες επισκέπτονται τον σοφιστή. Ο Σωκράτης πληροφορεί τον Πρωταγόρα ότι, κατά τη γνώμη του (*μοι δοκεῖ*), ο Ιπποκράτης επιθυμεί να διακριθεί (*ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*), πράγμα που ο νεαρός νομίζει ότι θα το επιτύχει εάν συναναστραφεί τον σοφιστή. Είναι δύσκολο να εντοπίσουμε το ακριβές περιεχόμενο της λέξης *ἐλλόγιμος*, εφόσον κάτι τέτοιο προϋποθέτει την εποπτεία των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών της εποχής που νοηματοδοτούν αυτόν που θεωρείται άξιος λόγου, τον σπουδαίο. Στο κείμενο η λέξη επανεμφανίζεται στο 327c1 (*οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ἠὲ ξήθη*) και στο 361e4 (*τῶν ἐλλογίμων ἀνδρῶν ἐπὶ σοφία*) με τη σημασία αυτού που ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους σε κάτι.¹⁵³ Όπως και να 'χει, φαίνεται πως ακόμη και για τα

¹⁵¹ *Ἡμῖν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν διαφέρει· ἀκούσας δὲ οὐ ἔνεκα ἤλθομεν, αὐτὸς σκέψαι.*

¹⁵² Με τη χρήση του ρήματος *δοκεῖ* ο Σωκράτης αποστασιοποιείται από κάθε αξίωση αλήθειας για την κρίση που διατυπώνει σχετικά με την φύσιν του Ιπποκράτη.

¹⁵³ Ενδιαφέρουσα σοφιστική χροιά παρουσιάζει η ερμηνεία της λέξης από την αττικιστική λεξικογραφία του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, που σημαίνει τον *εὐγλωττο* (Πολυδεύκης Β' 125).

δεδομένα της εποχής των πρωταγωνιστών του διαλόγου, το περιεχόμενο της επιτυχίας ή της φήμης κάποιου βρίσκεται σε φάση επαναπροσδιορισμού. Ο Σωκράτης, συμπυκνώνοντας σε μια λέξη τις προθέσεις του νεαρού, αφήνει ανοιχτά όλα τα ενδεχόμενα για τις πιο ασύμβατες ερμηνείες της.¹⁵⁴ Εκτός όμως από το διαφορετικό περιεχόμενο που μπορεί να έχει για τους δύο συνομιλητές η έννοια της επιτυχίας στην αθηναϊκή κοινωνία της εποχής, ο Σωκράτης φροντίζει να διαφοροποιηθεί και σε ό,τι αφορά τα μέσα με τα οποία μπορεί να πετύχει κανείς τη διάκριση στο πλαίσιο της πόλης. Χωρίς να παίρνει θέση, τονίζει ότι αυτός που θεωρεί πως μπορεί να φτάσει στον παραπάνω στόχο με τη βοήθεια του σοφιστή (*τοῦτο δὲ οἶεταί οἱ μάλιστ' ἄν<ν> γενέσθαι*) είναι ο Ιπποκράτης – όχι ο ίδιος. Με την παραπάνω προϋπόθεση κατά νου και με την επανάληψη –αυτή τη φορά από τον Σωκράτη– του ερωτήματος για το είδος της κουβέντας που θα ακολουθήσει, περνάμε στον πρώτο εκτενή λόγο του Πρωταγόρα, ώστε να μάθουμε γιατί είναι αναγκαία η επιλογή της δημόσιας συζήτησης.

Το απόσπασμα των στίχων 316c5-317c5 θεωρείται ένα αμφιλεγόμενο και δυσερμήνευτο τμήμα του διαλόγου, και η δυσκολία αυτή πηγάζει κυρίως από την επικρατούσα τάση να εξετάζεται απομονωμένο σε σχέση με τους στίχους που προηγήθηκαν. Ο Πρωταγόρας, αφού έλαβε τις απαραίτητες πληροφορίες για τον νεαρό επισκέπτη του, απευθύνεται στον Σωκράτη ευχαριστώντας τον για τα προληπτικά μέτρα (*προμηθῆ*) που φρόντισε να λάβει για χάρη του· οι στίχοι που ακολουθούν δεν είναι παρά μια περαιτέρω αιτιολόγηση, από την πλευρά του Πρωταγόρα, της σωκρατικής μέριμνας. Για να καταλάβουμε την αναγκαιότητα του αποσπάσματος, είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου δύο πράγματα: πρώτον, ότι η συζήτηση αυτή γίνεται μονάχα μεταξύ των τριών ανδρών (Πρωταγόρα, Σωκράτη και Ιπποκράτη) και δεύτερον, ότι ο Σωκράτης δεν φαίνεται να διαφωνεί πουθενά με τον Πρωταγόρα. Στην πραγματικότητα, ο

¹⁵⁴ Σε μια ενδιαφέρουσα παρατήρησή του, ο M. Stokes (1986: 194-95) παραπέμπει στον Θεάγη (126a8) και στη χρήση της φράσης «οἱ ἐν τῇ πόλει ἐλλόγιμοι ἄνδρες» για πρόσωπα όπως αυτά του Θεμιστοκλή, του Κίμωνα και του Περικλή. Ο Σωκράτης, κατά τον Stokes, υπερερμηνεύει σ' αυτό το σημείο τις προθέσεις του Ιπποκράτη, ο οποίος, όπως φάνηκε και από την προηγούμενη συζήτησή τους, δεν έχει ξεκάθαρη άποψη για το τι ακριβώς θέλει να πετύχει πηγαίνοντας στον Πρωταγόρα. Όταν ο Σωκράτης θα επαναλάβει στο 318a τους λόγους της επίσκεψής τους, θα το κάνει όντας πιο πιστός σε όσα είχαν συνομολογήσει στην πρωινή κουβέντα και χωρίς να αποκαλύπτει δημοσίως το κίνητρο του νεαρού, για το οποίο μόλις πριν πληροφόρησε τον σοφιστή.

λόγος εξαιτίας του οποίου ακούμε από τον σοφιστή όσα έχει να πει για τη σοφιστική τέχνη, είναι η επιλογή που του δίνει ο Σωκράτης για να αποφασίσει ο ίδιος εάν θέλει να γίνει η συζήτησή τους σε χώρο δημόσιο ή ιδιωτικό.

Η απολογία, αν μπορούμε να την ονομάσουμε έτσι, του Πρωταγόρα για την τέχνη του περνά από τρία στάδια. Στο πρώτο (316c5-d3), ο σοφιστής αναφέρεται στον φθόνο και τις επιβουλές που επισύρει το επάγγελμά του, στο δεύτερο (316d3-e5), εντάσσει την τέχνη του στο πλαίσιο μιας μακράς παράδοσης που ανάγεται έως πίσω τον Όμηρο και στο τρίτο (316e5-317c5), διαφοροποιεί τον εαυτό του σε καίρια σημεία σε σχέση με τους προκατόχους του. Ας δούμε το απόσπασμα λεπτομερέστερα: ο Πρωταγόρας ξεκινά περιγράφοντας ένα εγγενές χαρακτηριστικό της σοφιστικής πρακτικής, σύμφωνα με το οποίο ο σοφιστής, όντας ξένος, γυρνά από πόλη σε πόλη και πείθει τους νέους των καλύτερων οικογενειών να απομακρυνθούν από τον οικείο κύκλο τους (γονείς, συγγενείς, φίλους) και να συναναστρέφονται αποκλειστικά τον ίδιο με σκοπό να γίνουν καλύτεροι.¹⁵⁵ Είναι επόμενο ότι αυτή η τακτική προκαλεί μεγάλο φθόνο και ενέχει σοβαρούς κινδύνους για τον σοφιστή.¹⁵⁶ Ο συλλογισμός του Πρωταγόρα μάς πηγαίνει πίσω στο 312a και στο 313c-314c, και μας συνδέει με όσα έλεγε ο Σωκράτης στον Ιπποκράτη για την ντροπή που νιώθουν οι Έλληνες απέναντι στο επάγγελμα του σοφιστή και για τη σχέση του με τον έμπορο ή τον κάπηλο. Έπρεπε να περιμένουμε την εμφάνιση του αβδηρίτη για να μάθουμε έναν

¹⁵⁵ Ας μην ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο Σωκράτης είχε αναφερθεί στο 313a1-c2 στην τάση απομάκρυνσης από τα οικεία πρόσωπα που χαρακτηρίζει όσους συναναστρέφονται τους σοφιστές.

¹⁵⁶ Οι μαρτυρίες για διώξεις εναντίον των σοφιστών, αλλά και της ευρύτερης προσοδευτικής διανόησης, στην Αθήνα των τελών του 5^{ου} αι. π.Χ. αφθονούν. Παρά την υπερηφάνεια των Αθηναίων για τη μεγάλη, σε σχέση με οπουδήποτε αλλού, ελευθερία του λόγου που απολάμβαναν, οι επιθέσεις και οι διωγμοί κατά των διανοουμένων δεν ήταν άγνωστο φαινόμενο. Τις περισσότερες φορές η επίσημη κατηγορία ήταν η *ασέβεια*, και οι πηγές αναφέρουν πως θύματα αυτών των κατηγοριών υπήρξαν ο Αναξαγόρας, ο Διαγόρας, η Ασπασία, ο Ευριπίδης, ο ίδιος ο Πρωταγόρας και, βέβαια, ο Σωκράτης. Για τον E. R. Dodds ([1951]/1977: 162-165), ο θρησκευτικός κομφορμισμός αποτέλεσε τη βασικότερη αιτία των διωγμών, παρόλο που δεν παραγνωρίζει τους «πραγματικούς και φανταστικούς κινδύνους» που κουβαλούσε μαζί του ο νέος ορθολογισμός για την κοινωνική τάξη. Σε πολιτικούς κυρίως λόγους, και ειδικότερα στη σχέση των σοφιστών με τον Περικλή, αποδίδει ο G. B. Kerferd ([1981]/1999: 36-40) το κύμα διώξεων που υπέστησαν οι διανοούμενοι της εποχής. Βλ. επίσης, K. J. Dover (1975: 24-54). Σε ό,τι αφορά τον Πρωταγόρα, η σωζόμενη παράδοση αναφέρει ότι ο σοφιστής δικάστηκε και καταδικάστηκε στην Αθήνα για ασέβεια, ενώ τα βιβλία του κήκαν στην αγορά (με τη δίκη συνδέεται το περίφημο βιβλίο του *Περί θεών*). Μετά την καταδίκη του και φεύγοντας από την Αθήνα, ο σοφιστής φέρεται να πνίγηκε στη διάρκεια του θαλασσινού ταξιδιού της επιστροφής προς τη Σικελία (Φιλόστρατος, *Βίοι σοφιστών* I 10, 1 κ.εξ.). Γενικά για τα περιστατικά της δίωξης του Πρωταγόρα, βλ. J. S. Morrison (1941: 3-4) και J. A. Davison (1953: 35-36), αλλά και O. Gigon ([1947]/1995: 252-254).

τουλάχιστον από τους λόγους της αμφιθυμίας των Ελλήνων απέναντι στη σοφιστική τέχνη, ο οποίος δεν είναι άλλος από την οργή που προκαλεί η αίσθηση ότι ένα μέρος της κυριαρχίας της πόλης πάνω στη διαμόρφωση της νεολαίας εκχωρείται σε ξένους¹⁵⁷ εισηγητές νεωτερικών ιδεών. Σωστά, βέβαια, αναρωτιέται ο Patrick Coby (1987: 38-39) για τις πραγματικές προθέσεις του Πρωταγόρα: αν λάβουμε κατά γράμμα τις δηλώσεις του και πιστέψουμε ότι η αιτία της αρνητικότητας των Αθηναίων απέναντι στους σοφιστές είναι αποκλειστικά το αποτέλεσμα ζήλειας, αναρωτιόμαστε κατά πόσον ο σοφιστής είχε επίγνωση των πολιτικών συνεπειών του εγχειρηματός του ή αντιθέτως ήθελε συνειδητά να τις αποκρύψει. Στην περίπτωση εκείνη που τα λόγια του είναι το αποτέλεσμα κινήσεων τακτικής, τότε η διάκριση στην οποία θα προβεί αμέσως παρακάτω μεταξύ της δικής του στάσης και αυτής των κρυπτοσοφιστών προκατόχων του μπορεί εύκολα να τεθεί υπό αίρεση.

Η προσπάθεια του Πρωταγόρα (316d3-e5) να αναγάγει την τέχνη που ασκεί σε μια αξιολογική παράδοση αποτελεί ένα ζήτημα που έχει ερμηνευτεί κατά τους πιο διαφορετικούς τρόπους. Ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται ότι τη σοφιστική τέχνη άσκησαν πριν από αυτόν σπουδαίοι άνδρες του παρελθόντος, οι οποίοι όμως, φοβούμενοι τις συνέπειες, συγκάλυψαν το έργο τους με το πρόσχημα άλλων τεχνών. Ως παραδείγματα φέρνει τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Σιμωνίδα¹⁵⁸ από την περιοχή της ποίησης, τους χρησμοδούς Ορφέα και

¹⁵⁷ Η ιδέα του «ξένου» επανέρχεται διαρκώς, καθώς αντανακλά έναν από τους μεγαλύτερους φόβους των Αθηναίων και αφορά το κατά πόσον μπορεί κάποιος που έχει καταλύσει τους δεσμούς του με την πολιτεία και την οικογένεια και έχει απεμπολήσει τις υποχρεώσεις που συνεπάγονται αυτοί οι δεσμοί, να αποδειχθεί χρήσιμος για την αθηναϊκή νεολαία. Σε μια εξόχως διεισδυτική ανάλυση της θέσης του διανοούμενου στην κλασική Αθήνα, η A. W. Nightingale (1995: 21-26), βασιζόμενη στην ανθρωπολογική ανάλυση της S. C. Humphreys (*Anthropology and the Greeks*, 1978, London) –σύμφωνα με την οποία η αλλαγή πολιτικής στην κλασική Αθήνα οδήγησε στη μετατόπιση της θέσης του διανοούμενου (σοφού, ποιητή) από το εσωτερικό της κοινωνίας σε ένα σημείο εξωτερικό ως προς αυτήν, που του επέτρεπε να ασκεί κάθε είδους κριτική–, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι σοφιστές, αν και ως ξένοι κινούνταν στο πεδίο των εγχρημάτων δοσοληψιών, ωστόσο στο πολιτικό πεδίο δρούσαν ως εντόπιοι.

¹⁵⁸ Η ένταξη του Σιμωνίδα στην τριάδα των ποιητών δεν είναι, σύμφωνα με τους περισσότερους σχολιαστές, απολύτως αναμενόμενη. Ο N. Denyer ([2008]/2010: 114) μάλιστα, παραπέμπει στον *Ιωνα* 532a, όπου ο τρίτος ποιητής είναι ο Αρχίλοχος, και στην *Απολογία* 41a, όπου τρίτος και τέταρτος ποιητής είναι ο Ορφέας και ο Μουσαίος. Η αναφορά στον Σιμωνίδα προαναγγέλει όσα θα ακολουθήσουν με την ανάλυση του ποιήματός του και, σύμφωνα με τον R. Rutherford (1992: 141), πρόκειται για μια ακόμη ένδειξη της ανωτερότητας του σοφιστή, καθώς εκεί θα λειτουργήσει ως κριτικός, δηλαδή ως κάποιος που είναι ανώτερος και από τον ίδιο τον ποιητή. Εξίσου σημαίνοντα

Μουσαίο και τους οπαδούς τους, τον Ίκκο τον Ταραντίνο και τον Ηρόδικο τον Σηλυμβριανό, που ήταν γυμναστές, τους μουσικούς Αγαθοκλή και Πυθοκλείδη τον Κείο, όπως και πολλούς άλλους που δεν κατονομάζει. Ο κατάλογος των παραπάνω προσώπων παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον αλλά δημιουργεί και αρκετά ερωτηματικά. Το σημαντικότερο πρόβλημα αφορά το περιεχόμενο που αποδίδει ο Πρωταγόρας στον όρο σοφιστική τέχνη. Αν καταφέρουμε να δώσουμε μια οριστική απάντηση στο ερώτημα, τότε θα είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε το κριτήριο βάσει του οποίου ο σοφιστής καταρτίζει τον παραπάνω καταλόγο.¹⁵⁹ Ωστόσο, η βοήθεια που λαμβάνουμε από τον Πρωταγόρα είναι μηδαμινή. Από κανένα σημείο των λόγων του δεν μπορούμε να καταλήξουμε σε αξιόπιστα συμπεράσματα σχετικά με το πώς αντιλαμβάνεται το περιεχόμενο της σοφιστικής· το μόνο που μας λέει είναι ότι η τέχνη του ριζώνει βαθιά στο παρελθόν και ο ίδιος συνιστά τον φορέα μιας αρχαίας παράδοσης.¹⁶⁰

Ο Πρωταγόρας ευθυγραμμίζει τον εαυτό του με τους παλαιούς άνδρες σε μια συγκεκριμένη στροφή του διαλόγου. Πρόκειται για την πρώτη εμφάνισή του στο προσκήνιο, σε μια στιγμή που μόλις του έχουν συστήσει έναν νέο υποψήφιο μαθητή. Ο σοφιστής εκμεταλλεύεται την ευκαιρία που του έδωσε ο Σωκράτης να επιλέξει το είδος της συζήτησης που επιθυμεί και, αφού τον ευχαριστήσει, σπεύδει να αυτοπροβληθεί ενώπιον του καινούργιου προσώπου, φροντίζοντας να ικανοποιήσει δύο βασικές παραμέτρους: πρώτον, το γεγονός ότι ο Ιπποκράτης είναι εκπρόσωπος μιας τάξης που, απειλούμενη από τις νέες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, έχει ανάγκη να επιβεβαιώνει την καταγωγική της προέλευση και

ρόλο για τη δομή του διαλόγου στην αναφορά του ονόματος του Σιμωνίδη αποδίδει και ο M. Stokes (1986: 193).

¹⁵⁹ Ο N. Denyer ([2008]/2010: 112-13) συνδέει αυτή την ταξινομητική κίνηση του Πρωταγόρα με άλλες αντίστοιχες που θα συναντήσουμε παρακάτω στον διάλογο, τόσο από τον ίδιο τον Πρωταγόρα (320d7-321b6, 334a4-c6, 351d5-7) όσο και από τους άλλους σοφιστές (337c2, 337c7-d1), και σημειώνει πως τέτοιοι κατάλογοι ήταν προσφιλείς στη σοφιστική ρητορική. Σύμφωνα με τον Denyer, ο κατάλογος του Πρωταγόρα μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιτίθεται στην προσπάθεια που κατέβαλε ο Σωκράτης να διαχωρίσει τη σοφιστική τέχνη από τις υπόλοιπες (311b2-e6), ενώ συγκρίνεται με τις προσπάθειες του Πρωταγόρα να υποστηρίξει πως το καθετί μοιάζει, κατά κάποιον τρόπο, με το άλλο (331d3-e3).

¹⁶⁰ Την ίδια εξάλλου καταγωγική σειρά επαναλαμβάνει και ο Σωκράτης στον *Θεαίτητο* (152e2153a3, 169d5-8) όπου μάλιστα στο 180d3-4 τονίζει αυτή την τάση των σοφών να μην αποκαλύπτουν όλα όσα γνωρίζουν (*παρά δὲ τῶν ὑστέρων ἄτε σοφωτέρων ἀναφανδὸν ἀποδεικνυμένων*).

δεύτερον, ότι ο νεαρός θέλει να ακολουθήσει το νεωτερικό ρεύμα που εισηγούνται οι σοφιστές. Έτσι, από τη μια πλευρά, ο Πρωταγόρας εκπορεύει την τέχνη του μέσα από τη ροή μιας παράδοσης που αποτέλεσε τον κορμό της βασικής εκπαίδευσης των Ελλήνων (ποίηση, μουσική, γυμναστική), ενώ από την άλλη, διαφοροποιείται από τους σεβάσμιους προγόνους του φέρνοντας ως πρόσχημα την ανάγκη του για αυτοπροστασία. Το ζήτημα της προφύλαξης είναι κεντρικό σε όλο το απόσπασμα και γύρω από αυτό ξεδιπλώνεται η σκέψη του Πρωταγόρα. Ζητούμενο του σοφιστή, από την πρώτη κιάλας στιγμή που ρώτησε τον Σωκράτη αν προτιμά ιδιωτική ή δημόσια συζήτηση, παραμένει η κατοχύρωση της θέσης του στην εκπαιδευτική διαδικασία. Ακολουθεί, λοιπόν, μια τακτική την οποία, όπως φαίνεται, συμεριζεται ο Σωκράτης¹⁶¹ και πολύ εύστοχα ο Coby τη χαρακτηρίζει ως «αναθεωρητική ιστοριογραφία» (1987: 40): οι μεγάλες αυθεντίες του παρελθόντος όχι μόνο ήταν άνθρωποι όπως και ο ίδιος ο Πρωταγόρας αλλά, συν τοις άλλοις, βρίσκονταν σε μειονεκτικότερη θέση, εφόσον δεν μπόρεσαν να πετύχουν αυτό που προσδοκούσαν, να ξεγελάσουν δηλαδή όσους είχαν την εξουσία στις πόλεις.¹⁶² Είναι ενδιαφέρον ότι τόσο για τον Πρωταγόρα όσο και για τον Σωκράτη δεν τίθεται κανένα ζήτημα διευκρίνισης του λόγου για τον οποίο οι προαναφερθέντες σοφοί αναγκάστηκαν να συγκαλύψουν τη διδασκαλία τους: το μόνο που μαθαίνουμε είναι ότι το περιεχόμενο αυτής της διδασκαλίας γεννούσε τον φθόνο και τις επιβουλές των ισχυρών. Αυτό λοιπόν που για τους δύο συνομιλητές αποτελεί δεδομένο, σ' εμάς γεννά ένα σωρό ερωτήματα. Θα μπορούσαμε, βέβαια, να χρησιμοποιήσουμε τις γνώσεις μας σχετικά με τις θεωρούμενες ως βασικές πρωταγόρειες θέσεις, ώστε να φωτίσουμε και κατόπιν να ερμηνεύσουμε, με αναδρομικό ασφαλώς τρόπο, τους φόβους της εξουσίας: εντούτοις, η τακτική αυτή παραμένει αναγκαστικά στη σφαίρα των υποθέσεων. Ο αγνωστικισμός στο πεδίο της θρησκείας, η διδασκαλία για την αντίθεση νόμου και φύσης, η αμφισβήτηση της αυθεντίας,

¹⁶¹ Ας θυμηθούμε εδώ ότι όταν ο Σωκράτης εξέταζε τον Ιπποκράτη στο 311d-e, ανέφερε μεταξύ άλλων και τον Όμηρο ως παράδειγμα. Όπως και εκεί, έτσι κι εδώ η αυθεντία του Ομήρου φαίνεται να αποσπάται, ρητορικά τουλάχιστον, από την ιδιαίτερη θέση που τις επιφύλαξαν οι πατέρες της πόλης και να εντάσσεται στη σειρά των επαγγελματιών και των τεχνιτών. Για την αμφισβήτηση της παιδαγωγικής αξίας του Ομήρου, βλέπε επίσης *Πολιτεία* 337d-398b και 596b-608b.

¹⁶² *Ὅν γὰρ λαθεῖν τῶν ἀνθρώπων τοὺς δυναμένους ἐν ταῖς πόλεσι πράττειν, ὧν περ ἕνεκα ταῦτ' ἐστὶν τὰ προσχήματα* (317a2-4).

μπορούν ίσως να εξηγήσουν τις επιβουλές εναντίον των σοφιστών, δεν μπορούν όμως να εφαρμοστούν με την ίδια ευκολία στις περιπτώσεις των εκπροσώπων της παράδοσης.

Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας επιζητά την κατοχύρωση μιας ξεχωριστής θέσης για τη σοφιστική τέχνη και την αναγνώριση της αυτονομίας της.¹⁶³ Η πρώτη του μέριμνα είναι να προβάλλει την αξία της, ανάγοντάς την στο επίπεδο των παλαιών τεχνών, και η δεύτερη, εξίσου σημαντική, να την προστατεύσει, κοινολογώντας την άσκησή της από τον ίδιο. Έτσι, την ίδια στιγμή διαφοροποιεί τον εαυτό του τόσο από τους προκατόχους του όσο και από τους ομοτέχνους της εποχής του, καθώς υπονοεί ότι είναι ο πρώτος από τους σοφιστές που ομολόγησε ειλικρινώς τη φύση του έργου που ασκεί. Η ειλικρίνεια απέναντι σε όσους κατέχουν την εξουσία στις πόλεις (*τούς δυναμένους ἐν ταῖς πόλεσι*) είναι ο ασφαλέστερος τρόπος όχι μόνο για να μην αποκτήσει κανείς εχθρούς αλλά και για να μην θεωρηθεί *πανοῦργος*, σε περίπτωση που αποκαλυφθεί ότι είχε σκοπό να τους ξεγελάσει. Ούτως ή άλλως, από την μεριά των πολλών, ο κρυπτοσοφιστής δεν θα πρέπει να περιμένει καμιά βοήθεια, εφόσον ούτε κατανοούν όσα έχει να τους πει ούτε μπορούν να διακρίνουν τι βρίσκεται πίσω από τα λόγια τους, παρά μονάχα αναπαράγουν αυτολεξεί ό,τι μαθαίνουν.¹⁶⁴ Η τακτική της ευθύτητας ως μέσου προστασίας, αλλά και ορισμένες άλλες προφυλάξεις¹⁶⁵ που λάμβανε ο Πρωταγόρας, φαίνεται πως μόνο θετικά αποτελέσματα είχαν για τον ίδιο: κατάφερε να παραμείνει στο επάγγελμα για πάρα πολλά χρόνια και, όπως αποδεικνύεται, να το ασκεί με μεγάλη επιτυχία και κέρδος.¹⁶⁶ Μ' αυτές τις σκέψεις, ο Πρωταγόρας ολοκληρώνει τον λόγο του και

¹⁶³ J. de Romilly (1994: 68).

¹⁶⁴ Για την κριτική του Πρωταγόρα απέναντι στους πολλούς, βλ. P. Coby (1987: 42-43) και M. Stokes (1986: 197-98). Ο δεύτερος, μάλιστα, θεωρεί ότι η αντιδημοκρατική στάση του σοφιστή σ' αυτό το σημείο του διαλόγου, αντανακλά τις πραγματικές του πεποιθήσεις –τον αποκαλεί σνομπ διανοούμενο–, τις οποίες όμως δεν μπορεί να εκθέσει σε ευρύ ακροατήριο, εφόσον πρώτον, θα ερχόταν σε πλήρη αντίφαση με το έργο του (η ρητορική προϋποθέτει το δημοκρατικό πολίτευμα) και δεύτερον, θα κινδύνευε η σωματική του ακεραιότητα. Βλ. επίσης L. Lampert (2010: 39-40), καθώς και τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του G. Kuperus (2007: 195).

¹⁶⁵ Στο 317b6-7 ο Πρωταγόρας αναφέρεται και σε άλλου είδους προφυλάξεις που έχει λάβει, για τις οποίες δεν μαθαίνουμε τίποτα περισσότερο. Μια πιο λεπτομερής αναφορά σ' αυτές τις προφυλάξεις, όπως αναφέρει ο N. Denyer ([2008]/2010: 117), πιθανόν να υπονόμει την αποτελεσματικότητά τους.

¹⁶⁶ Στην Εισαγωγή του για τη μετάφραση του *Πρωταγόρα* από τον M. Ostwald, ο Gregory Vlastos (1956: vii) επιβεβαιώνει τους ισχυρισμούς του σοφιστή σε ό,τι αφορά τη δημοφιλία και την επίδραση

εξωτερικεύει την αρχική του πρόθεση, ότι δηλαδή θα του είναι πολύ ευχάριστο (*ἡδιστόν ἐστιν*) να μιλήσει δημοσίως με τους επισκέπτες του.

Ο εναρκτήριο λόγος του Πρωταγόρα είναι ένα είδος αυτοπαρουσίασης, που στόχο έχει να αιτιολογήσει την επιθυμία του για δημόσια συζήτηση. Αν εστιάσουμε την προσοχή μας στη δομή του αποσπάσματος, θα παρατηρήσουμε ότι όσα υποστηρίζει ο σοφιστής κατατείνουν σε έναν συγκεκριμένο σκοπό: να προβληθεί με τέτοιο τρόπο ώστε, ομολογώντας την ιδιότητά του (*σοφιστής*) και στηλιτεύοντας την ψευδεπίγραφη στάση των προκατόχων του, να παραμείνει εντός του πλαισίου που θα του επέτρεπε όχι μόνο να είναι απρόσβλητος αλλά και να αποκτήσει καινούργιο μαθητή. Κινούμενος με την ίδια προσοχή ανάμεσα στο παλιό και στο νέο, ο Πρωταγόρας διαφημίζει την καινούργια πνοή που φέρνει στην εκπαίδευση, χωρίς να διακυβεύει την προσωπική του ασφάλεια. Από τη μεριά του, ο Σωκράτης έχει καταλάβει πολύ καλά σε τι στοχεύει ο συνομιλητής του και για τον λόγο αυτό ομολογεί στον εταίρο ότι υποπτεύθηκε την επιθυμία του σοφιστή για αυτοπροβολή (*ὕπώπτευσα γὰρ βούλεσθαι αὐτὸν τῶ τε Προδίκῳ καὶ τῶ Ἰππία ἐνδείξασθαι καὶ καλλωπίσασθαι ὅτι ἐρασταὶ αὐτοῦ ἀφιγμένοι εἶμεν* [317c6-d1]). Το ενδιαφέρον σημείο στο σχόλιο του Σωκράτη, που επικυρώνει την παραπάνω παρατήρησή μας, είναι η χρήση των συνδέσμων *τε* [Προδίκῳ] - *καὶ* [τῶ Ἰππία] που σαφώς υπονοούν ότι η επίδειξη του σοφιστή δεν στρέφεται μόνο απέναντι στους διάσημους συναδέλφους του αλλά, κυρίως και πρώτα απ' όλα, στον ίδιο τον Σωκράτη και τον νεαρό ακόλουθό του.

5.2. Το αντικείμενο της διδασκαλίας του Πρωταγόρα (317e2-319a7)

Η πρώτη επαφή του Σωκράτη και του νεαρού φίλου του με τον Πρωταγόρα ολοκληρώνεται με τη συγκατάθεση και των δύο πλευρών να προχωρήσουν σε

που ασκούσε με το έργο του, βάσει της υπόθεσης ότι ο Περικλής είχε στείλει τον Πρωταγόρα στους Θουρίους για να συντάξει το νέο Σύνταγμα της αποικίας (Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* IX 50 κεξ.). Οι πληροφορίες, ωστόσο, για τη νομοθετική δραστηριότητα του Πρωταγόρα στην Κάτω Ιταλία παρουσιάζουν σημαντικά κενά, με αποτέλεσμα η κοινότητα των μελετητών να είναι διχασμένη. Σχετικά με το ζήτημα, βλ. V. Erhenberg (1948: 149-170) και J. V. Muir (1982: 17-24). Πρβλ. επίσης τη σωκρατική μαρτυρία στον *Μένωνα* 91e για τα μέτρα προστασίας του Πρωταγόρα και την επιτυχία του: [...] *Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθειρῶν τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τεττάρακοντα ἔτη.*

δημόσια συζήτηση. Μάρτυρες και συνομιλητές, ως κάποιο βαθμό, σ' αυτή την κουβέντα θα είναι ο Πρόδικος και ο Ιππίας, ο Καλλίας, ο Κριτίας και ο Αλκιβιάδης, καθώς και όσοι βρίσκονταν ήδη δίπλα στους δύο σοφιστές. Μετά την παρότρυνση του οικοδεσπότη να διαμορφώσουν κατάλληλα τον χώρο ώστε να συζητούν καθιστοί, ο Σωκράτης υπογραμμίζει τη χαρά όλων των παρευρισκομένων, οι οποίοι θα έχουν την ευκαιρία να ακούσουν σοφούς άνδρες να συνομιλούν.¹⁶⁷ Ο Σωκράτης θα περιγράψει αρκετά λεπτομερώς στον εταίρο τη διάταξη των καθισμάτων και θα ξεκινήσει την αφήγηση της συζήτησης.

Πρώτος μιλά ο Πρωταγόρας, που ζητά από τον Σωκράτη να επαναλάβει, μπροστά σε όλους αυτήν τη φορά, όσα του είχε μόλις αναφέρει σχετικά με τον λόγο της επίσκεψής τους. Ο Σωκράτης παραθέτει μια κάπως διαφορετική αιτιολογία απ' αυτήν που ακούσαμε στο 316b8-c2. Εκεί, είχε τονίσει την επιθυμία του νεαρού να καταστεί *ἐλλόγιμος* στο πλαίσιο της πόλης, ενώ εδώ, στο 318a1-5, ζητά να μάθει από τον ίδιο τον Πρωταγόρα τι πρόκειται να γίνει ο Ιπποκράτης μετά τη συναναστροφή μαζί του. Αν και οι δύο αιτιολογήσεις διατυπώθηκαν με μικρή χρονική απόσταση μεταξύ τους, ωστόσο παρουσιάζουν ορισμένες αξιοσημείωτες διαφορές. Η σημαντικότερη από αυτές αφορά το εξωτερικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζονται, το γεγονός δηλαδή ότι την πρώτη φορά ο Σωκράτης και ο Ιπποκράτης μιλούν κατά μόνας με τον σοφιστή, ενώ τη δεύτερη τους παρακολουθεί ακροατήριο, και μάλιστα αρκετά διευρυμένο. Η μετατόπιση αυτή φαίνεται να συνιστά τον καθοριστικό παράγοντα για την αλλαγή στον τρόπο διατύπωσης του σκοπού της επίσκεψης, παρόλο που, σύμφωνα με τις διαβεβαιώσεις του Σωκράτη, πρόκειται για την ίδια *ἀρχή*¹⁶⁸. Αν υποτιμήσουμε την ειλικρίνεια της σωκρατικής δήλωσης –κάτι που κάνουν οι περισσότεροι σχολιαστές–, τότε αναγκαστικά θα εντοπίσουμε μονάχα τις διαφορές των δύο διατυπώσεων και θα χρειαστεί να χαρακτηρίσουμε την επισήμανση του

¹⁶⁷ Δεν είναι η πρώτη φορά, αλλά ούτε και η τελευταία, που ακούμε τον Σωκράτη να αποκαλεί σοφούς τους παρόντες σοφιστές και, επομένως, δεν έχουμε κανένα λόγο να θεωρήσουμε ότι ο σωκρατικός χαρακτήρισμός είναι αμιγώς ειρωνικός.

¹⁶⁸ Η σωκρατική φράση είναι η εξής: *ἡ αὐτὴ μοι ἀρχὴ ἐστίν, ὃ Πρωταγόρα, ἥπερ ἄρτι, περὶ ὧν ἀφικόμην* (318a1-2). Ο P. Coby (1987: 45), μάλιστα, επισημαίνει ότι κατά τη διάρκεια της ιδιωτικής συζήτησης η προϋπόθεση ήταν να αποδείξει ο Σωκράτης ότι ο Ιπποκράτης είχε τα φόντα για να γίνει μαθητής του σοφιστή. Αντιθέτως, στη δημόσια συζήτηση η δέσμευση μετατίθεται στον Πρωταγόρα, ο οποίος πρέπει να αποδείξει ότι αξίζει τα χρήματα που θα λάβει από τον μαθητή.

Σωκράτη (ή αυτή μοι ἀρχή ἐστιν) ως ψευδή. Βέβαια, η ομήγουρη δεν γνωρίζει τι ειπώθηκε μεταξύ των δύο ανδρών, για τον αναγνώστη ωστόσο, η διαβεβαίωση του Σωκράτη ότι ταυτίζεται η επιθυμία του Ιπποκράτη να καταστεί ἐλλόγιμος με το ερώτημα προς τον Πρωταγόρα για το τι θα αποκομίσει ο νεαρός, αποτελεί έναν πρώτο οδηγό για την ερμηνεία της έννοιας της πολιτικῆς τέχνης που θα εμφανιστεί σε λίγο στην κουβέντα.

Το ερώτημα που απευθύνει ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα (ὅτι οὖν αὐτῶ ἀποβήσεται, ἐάν σοι συνῆ, ἡδέως ἂν φησι πυθέσθαι) μάς πηγαίνει πίσω, στην πρωινή συζήτηση που είχε με τον νεαρό φίλο του στην αυλή του σπιτιού του. Χρησιμοποιώντας παρεμφερή φρασεολογία, ο Σωκράτης κατευθύνει τη συζήτηση με τον ίδιο ακριβώς τρόπο: αρχικά ρωτά τι πρόκειται να γίνει ο Ιπποκράτης πηγαίνοντας στον σοφιστή (γενησόμενος-ἀποβήσεται) και κατόπιν ελέγχει την απάντηση που δόθηκε, κάνοντας και πάλι χρήση παραδειγμάτων από την περιοχή των τεχνών. Στην περίπτωση της συζήτησης με τον νεαρό, ο Σωκράτης είχε φροντίσει, από την πρώτη στιγμή, να παρέμβει με τέτοιο τρόπο, ώστε να στρέψει τις απαντήσεις του προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Στην περίπτωση του Πρωταγόρα, ο ίδιος ο σοφιστής είναι αυτός που με την απάντησή του θα δώσει την αφορμή για περαιτέρω έλεγχο. Φαίνεται, λοιπόν, πως η αναλογία στη δομή των δύο αποσπασμάτων (311a8-312e6 και 318a6-319a7) εξυπηρετεί έναν σημαντικό δραματουργικό στόχο: ο διάσημος σοφιστής έχει τοποθετηθεί στο ίδιο επίπεδο με τον υποψήφιο μαθητή του, με αποτέλεσμα ο σωκρατικός έλεγχος να προκύπτει ως φυσικό επακόλουθο μιας συζήτησης στην οποία, όπως οι ενθουσιώδεις προσδοκίες του νεαρού, έτσι και οι ασαφείς υποσχέσεις του δασκάλου του έχουν ανάγκη διευκρίνισης.

Όταν ο Σωκράτης θα διατυπώσει το ερώτημά του, ο Πρωταγόρας θα απαντήσει απευθυνόμενος στον Ιπποκράτη: Ὡ νεανίσκε, θα του πει, αυτό που θα κερδίσεις μαθητεύοντας κοντά μου είναι ότι θα γυρνάς σπίτι σου κάθε μέρα και καλύτερος. Μια τέτοιου τύπου απάντηση δεν μπορεί ασφαλώς να ικανοποιήσει τον Σωκράτη, ο οποίος εύλογα αναρωτιέται για το περιεχόμενο της φράσης ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. Ο Πρωταγόρας –ο οποίος λειτουργεί εδώ με τον τρόπο που περιέγραψε ο Σωκράτης στο 313d-e, όταν αναφερόταν στον έμπορο που

παινεύει τα προϊόντα του χωρίς ούτε καλά καλά ο ίδιος να γνωρίζει την αξία τους– δεν απαντά στο τι του σωκρατικού ερωτήματος, αλλά εισάγει μια συνιστώσα που ορίζεται με αξιολογικούς όρους. Η αοριστία της πρωταγόρειας απάντησης, που προκύπτει από την έλλειψη περιγραφικού περιεχομένου, αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίο ο σοφιστής αντιμετώπιζε τους υποψήφιους μαθητές και διαφήμιζε το έργο του.¹⁶⁹ Ο Πρωταγόρας γνώριζε την απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει την απάντησή του και, όπως θα φανεί αμέσως μετά τη σωκρατική διευκρινιστική παρέμβαση, την επέλεξε συνειδητά· σε άλλη περίπτωση, δεν θα είχε κανένα λόγο να πει στον Σωκράτη «σύ τε καλῶς ἐρωτᾷς [...] καὶ ἐγὼ τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι χαίρω ἀποκρινόμενος» (318d5-7).

Ο Σωκράτης, από την πλευρά του, σπεύδει με ευγενικό τρόπο να κάμψει την ενθουσιώδη δήλωση του σοφιστή και να του επισημάνει ότι αυτό που εξαγγέλλει δεν είναι τελικά κάτι τόσο θαυμαστό, από τη στιγμή που ακόμη και ο ίδιος –ο τόσο σοφός, για μια ακόμη φορά– θα μπορούσε να γίνεται καλύτερος κάθε μέρα που περνά, εάν κάποιος του μάθαινε κάτι που δεν γνωρίζει. Πρόκειται για έναν συλλογισμό που αφήνει σαφείς υπόνοιες ότι η πρόοδος προϋποθέτει εκπαίδευση και, κατά συνέπεια, ότι η αρετή είναι γνώση. Το ζήτημα αυτό δεν έχει τεθεί ακόμη ξεκάθαρα από τον Σωκράτη, εντούτοις φαίνεται πως έχει ήδη ξεκινήσει η ελεγκτική διαδικασία που θα το ανασύρει στην επιφάνεια. Προς επίρρωση της παραπάνω σκέψης, ο Σωκράτης θα φέρει τα παραδείγματα του φημισμένου ζωγράφου Ζεύξιππου και του σπουδαίου αυλητή Ορθαγόρα, όμως ο Πρωταγόρας θα αρνηθεί να ορίσει τη σοφιστική διδασκαλία του υπό το φως άλλων τεχνών.¹⁷⁰ Αυτό που θα κάνει είναι να διαχωρίσει τον εαυτό του από τους υπόλοιπους σοφιστές και να υποστηρίξει ότι το διδακτικό του έργο δεν έχει τα ίδια αποτελέσματα με αυτό των συναδέλφων του. Οι άλλοι σοφιστές βλέπουν τους μαθητές τους, καθώς τους στρέφουν σε γνωστικά αντικείμενα από τα οποία θα ήθελαν να ξεφύγουν, αφού έχουν περάσει πια το στάδιο της βασικής εκπαίδευσης και επιζητούν κάτι διαφορετικό· οι τέχνες της αριθμητικής, της αστρονομίας, της γεωμετρίας και της μουσικής δεν έχουν καμία σχέση με το

¹⁶⁹ Βλ. και E. C. W. Krabbe (2000: 212).

¹⁷⁰ A. W. H. Adkins (1973: 3-4), P. Coby (1987: 46).

ζητούμενο των μαθητών.¹⁷¹ Έτσι, η βλάβη είναι διπλή: από τη μια, δεν σημειώνουν καμιά πρόοδο σε νέες γνώσεις, και από την άλλη, παραπλανώνται από τους σοφιστές, οι οποίοι τους πουλούν ένα διαφορετικό προϊόν από αυτό που επιθυμούν. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας, για δεύτερη φορά, δηλώνει πως κρατά ειλικρινή στάση. Στην κατ' ιδίαν συζήτηση με τους δύο επισκέπτες του, αν και ενέταξε τον εαυτό του στη μακρά παράδοση των μεγάλων σοφών, πήρε τις αποστάσεις του ομολογώντας δημοσίως το αντικείμενο της τέχνης του. Εδώ αποστασιοποιείται ξανά, και πάλι με βάση το κριτήριο της ειλικρίνειας, από τους συγχρόνους του, επισημαίνοντας ότι, αν μη τι άλλο, δεν πρόκειται να ξεγελάσει τους μαθητές του διδάσκοντάς τους κάτι διαφορετικό από αυτό για το οποίο ήρθαν. Το παρενθετικό σχόλιο του Σωκράτη στη ροή της αφήγησης μας προσφέρει ένα θαυμάσιο παράδειγμα σκηνοθετικής οδηγίας από μέρους του Πλάτωνα: καθώς μιλά ο Πρωταγόρας για τις διαφορές που τον διακρίνουν από τους υπόλοιπους σοφιστές, γυρνά και κοιτά προς το μέρος του Ιππία, του σοφιστή που κατεξοχήν έχει συνδέσει τη φήμη του με την πολυμαθία και το τεράστιο εύρος των εγκυκλοπαιδικών του γνώσεων. Η λεπτομέρεια αυτή, εκτός από τη ζωντάνια που προσδίδει στο κείμενο, εντείνει τα λεγόμενα του Πρωταγόρα και υπογραμμίζει το κλίμα ανταγωνισμού ανάμεσα στους σοφιστές με μήλο της έριδος τους νεόφερτους υποψήφιους μαθητές τους.¹⁷²

Η εναλλακτική εκπαίδευση που υπόσχεται ο Πρωταγόρας συνίσταται στο μάθημα της *εὐβουλίας*. Η λέξη σημαίνει την ευθύτητα της κρίσης, τη φρόνηση¹⁷³, και ο σοφιστής την εφαρμόζει σε δύο πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας: στην ιδιωτική σφαίρα και στον δημόσιο βίο. Αυτό που υπόσχεται ότι θα διδάξει

¹⁷¹ Ο G. M. A. Grube, ήδη από το 1933, είχε τονίσει την κεντρική θέση της παραγράφου στη δομική ενότητα του διαλόγου και επισήμανε πώς μέσα από αυτήν αναδεικνύεται η διαφορετική οπτική του Πρωταγόρα και του Πλάτωνα σε ό,τι αφορά την επιστήμη. Ο Πρωταγόρας κατατάσσει τα μαθηματικά, και γενικότερα την επιστήμη, στην *έντεχνη σοφία* (321d), η οποία προσπορίζει στον άνθρωπο τα αναγκαία για τη ζωή, ενώ τοποθετεί σε ανώτερη θέση την *πολιτική σοφία*, που προέρχεται κατευθείαν από τον Δία (την *έντεχνη σοφία* την κατέχει ο Προμηθέας). Για τον Πλάτωνα, αντιθέτως, οι επιστήμες ήταν ουσιώδεις στην κατανόηση του τρόπου διακυβέρνησης (βλ. *Πολιτεία*). Βλ. επίσης, J. S. Morrison (1958: 203) και G. B. Kerferd ([1981]/1999: 63-64).

¹⁷² Βλ. G. M. A. Grube (1933: 203-204) και K. Zuckert (2009: 220).

¹⁷³ Σύμφωνα με τον N. Denyer ([2008]/2010: 124-25) η ετυμολογία της λέξης *εὐβουλία* δεν συμπίπτει απολύτως με την πρακτική της χρήση, η οποία είναι στενότερη και αφορά κάποιον ορισμένο σχεδιασμό. Ο Denyer παραπέμπει στην *Πολιτεία* 428b-d, αλλά και στον Αριστοτέλη (*Ηθικά Νικομάχεια* 1142b28-34), ο οποίος διακρίνει την κατεξοχήν (*ἀπλῶς*) *εὐβουλίαν* που τείνει σε κάποιο σκοπό από τις επιμέρους μορφές της *εὐβουλίας*, που τείνουν σε ειδικότερους σκοπούς.

στον νεαρό Ιπποκράτη είναι πώς να διαχειρίζεται με σωφροσύνη τα ζητήματα του οίκου του και τις υποθέσεις της πόλης: τὸ δὲ μάθημα ἐστὶν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν (318e5-319a2). Παρά την πρόκληση του Σωκράτη για μια πιο συγκεκριμένη απάντηση, ο Πρωταγόρας παραμένει σε ολισθηρό έδαφος, καθώς η χρήση του όρου *εὐβουλία* δεν γίνεται απολύτως κατανοητή. Για τον λόγο αυτό, ο Σωκράτης προχωρά σε μια διευκρινιστική παρατήρηση, η οποία θα είναι καίρια για την πορεία του διαλόγου: *δοκεῖς γὰρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας* (319a3-5). Ο Πρωταγόρας βιάζεται να συμφωνήσει με τον Σωκράτη και να παραδεχτεί ότι πράγματι αυτό που διδάσκει (τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι) είναι η πολιτική τέχνη.

Η συζήτηση μεταξύ των δύο συνομιλητών έχει φτάσει στο πρώτο κομβικό σημείο της. Ο Πρωταγόρας, παρά το ότι επιχείρησε να διαφοροποιηθεί από τους υπόλοιπους σοφιστές και να υποστηρίξει ότι ο ίδιος δεν διδάσκει κάποια τέχνη, καταλήγει να συμφωνήσει ότι η διδασκαλία της ορθής διαχείρισης των ιδιωτικών και δημόσιων υποθέσεων, την οποία ευαγγελίζεται ότι προσφέρει στους μαθητές του, μπορεί να ονομαστεί και πολιτική τέχνη. Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας δεν έχει αντιληφθεί τις αντιφάσεις που ενέχει η δήλωσή του, ούτε βέβαια και το μέγεθος των συνεπειών της.¹⁷⁴ Το βασικότερο θέμα που ζητά αποσαφήνιση και αφορά τη γνωσιολογική υπόσταση του διδακτικού αντικειμένου του σοφιστή, δεν θίγεται σ' αυτήν τη φάση της συζήτησης. Οι συνομιλητές θα προχωρήσουν χωρίς να εξετάσουν κανένα από τα προβλήματα που караδοκούν πίσω από τη στιχομυθία τους και θα εστιάσουν, όχι στο περιεχόμενο της έννοιας της πολιτικής τέχνης, αλλά στο εάν μπορεί να διδαχτεί ή όχι. Ο Σωκράτης θα προτάξει την ένστασή του σχετικά με τη δυνατότητα διδασκαλίας της πολιτικής τέχνης και, αφού λάβει την εκτενή ανταπάντηση του Πρωταγόρα, τότε μόνο θα προχωρήσει στην εξέταση της ίδιας της έννοιας της αρετής. Ο Πρωταγόρας

¹⁷⁴ T. Landy (1994: 291-92), M. Stokes (1986: 200-01). Πολύ σωστά ο Stokes παρατηρεί ότι εάν αυτή η στάση του σοφιστή δικαιώνεται ή όχι ιστορικά, είναι κάτι που δεν μπορεί να αποφασιστεί χωρίς την ενδελεχή ανάλυση του *Θεαίτητου*, πράγμα όμως που ο Πλάτων επιλέγει να μην κάνει στον *Πρωταγόρα*.

υποστηρίζει ότι διδάσκει ένα οργανωμένο σύνολο γνώσεων (μάθημα), το οποίο έχει περιορισμένο εύρος (*περι οὗ ἤκει*) και συγκεκριμένους στόχους (*εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων [...] καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως*): αυτό το μάθημα είναι η πολιτική τέχνη και σκοπός της είναι το *ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας*. Τα ερωτήματα που συνοδεύουν μια τέτοια δήλωση έχουν επισημανθεί από πολλούς ερμηνευτές του διαλόγου και συνοψίζονται κυρίως στο πώς αντιλαμβάνεται ο Πρωταγόρας τον όρο *εὐβουλία*, εάν δικαιώνεται στην επιλογή του να την ταυτίσει με την πολιτική τέχνη και αν η έννοια του *ἀγαθοῦ πολίτη* συμπίπτει με αυτήν του καλού πολιτικού (*τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*). Ωστόσο, είναι αναγκαίο να παρατηρήσουμε ότι αυτού του τύπου τα ερωτήματα αντικατοπτρίζουν την αδυναμία μας να αντιληφθούμε το πλαίσιο χρήσης της γλώσσας που χρησιμοποιούν οι δύο συνομιλητές. Οι έννοιες του καλού πολίτη ή του αγαθού άνδρα έχουν ένα ιδιαίτερο περιεχόμενο κατά την εποχή που εξετάζουμε, πολύ διαφορετικό από το δικό μας¹⁷⁵, το οποίο εστιάζεται κυρίως στην έννοια της πολιτικής επιτυχίας, συνυφασμένης άμεσα με την προσωπική, και με ιδιαίτερο γνώρισμα τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα της.¹⁷⁶ Ο *ἐλλόγιμος* άνδρας είναι, λοιπόν, ο πολιτικός άνδρας, αυτός που απολαμβάνει τόσο την προσωπική όσο και τη δημόσια καταξίωση. Όσον αφορά δε τα υπόλοιπα ερωτήματα, είτε είναι ακόμη νωρίς για να τεθούν στον διάλογο είτε συνιστούν αναγωγές που εφαρμόζουν σύγχρονες έννοιες σε αλλότριες κοινωνικοπολιτικές δομές· ακόμη και ανάμεσα στο ακροατήριο του Σωκράτη και το αναγνωστικό κοινό του Πλάτωνα, η διαφορά στον τρόπο αντίληψης της έννοιας της αρετής έχει ήδη αρχίσει να αλλάζει.

5.3. Η σωκρατική ένσταση: η πολιτική τέχνη δεν διδάσκεται (319a8-320c1)

Η ομολογία του Πρωταγόρα ότι το επάγγελμα που ασκεί είναι η πολιτική τέχνη και η δημιουργία καλών πολιτών (319a6-7) δίνει στον Σωκράτη ένα σοβαρό πλεονέκτημα στην εξέλιξη της συζήτησης. Από το σημείο αυτό και πέρα, και

¹⁷⁵ Εδώ αναφέρομαστε κυρίως στην ένσταση του C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 71-72), ο οποίος κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στον καλό πολίτη και τον καλό πολιτικό, και συμφωνούμε απολύτως με την κριτική που του άσκησε ο M. Stokes (1986: 201-202).

¹⁷⁶ A. W. H. Adkins (1973: 4-5) και του ίδιου 1960: 195-219.

τουλάχιστον μέχρι το 339a όπου καλείται ο Πρωταγόρας να επιλέξει πώς θα συνεχίσει τη συζήτηση που διακόπηκε, ο Σωκράτης στηρίζεται σ' αυτήν τη συναινετική απάντηση για να αναπτύξει περαιτέρω την επιχειρηματολογία του. Έχοντας σταθερά κατά νου την ιδιότητα με την οποία επισκέπτεται τον σοφιστή –με άλλα λόγια, ως εκπρόσωπος του Ιπποκράτη– παρακάμπτει, προς το παρόν, τις αντιφάσεις της πρωταγόρειας δήλωσης και προχωρά στη διατύπωση της δικής του ένστασης απέναντι στην αξίωση του σοφιστή να διδάσκει την πολιτική τέχνη. Η αντίρρησή του εκφράζεται με τρόπο διφορούμενο: *Ἡ καλόν, ἦν δ' ἐγώ, τέχνημα ἄρα κέκτησαι, εἵπερ κέκτησαι· οὐ γὰρ τι ἄλλο πρὸς γε σὲ εἰρήσεται ἢ ἄπερ νοῶ. ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾤμην διδακτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἄν] ἀπιστῶ. ὅθεν δὲ αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν (319a6-b3)*. Καθώς η λέξη *τέχνημα* έχει μια διπλή σημασία –σημαίνει και το τεχνούργημα αλλά και την πανουργία–, ο Σωκράτης διατυπώνει τη διαφωνία του με ένα σχόλιο που δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητο. Ο Πρωταγόρας, κατά τον Σωκράτη, ασκεί ένα επάγγελμα το οποίο είναι αόριστο ως προς τη φύση του και πιθανόν να μην έχει γίνει απολύτως κατανοητό ούτε και από τον ίδιο τον σοφιστή. Πρόκειται για μια σοβαρότατη σωκρατική κριτική, στην οποία βασίζεται και αποκτά νόημα ολόκληρη η επιχειρηματολογία που έπεται. Η αμφιβολία που εκφράζει ο Σωκράτης σχετικά με την ενάργεια που διακρίνει τον σοφιστή απέναντι στο αντικείμενό του (*εἵπερ κέκτησαι*), προκαταλαμβάνει σε μεγάλο βαθμό τον προσεκτικό ακροατή ή αναγνώστη του διαλόγου και διατυπώνεται σε μια στιγμή κατά την οποία ο Πρωταγόρας, τυπικά τουλάχιστον, έχει ολοκληρώσει την παρουσίαση του εαυτού του και του έργου του.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η πολιτική τέχνη δεν μπορεί ούτε να διδαχτεί αλλά ούτε και να μεταβιβαστεί από έναν άνθρωπο σε έναν άλλο (*αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις [319b2-3]*). Ωστόσο, και σ' αυτή την περίπτωση, η αντίρρησή του υπονομεύεται με ένα σχόλιο που αφορά την πίστη του απέναντι στην αυθεντία του Πρωταγόρα: *σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἄν] ἀπιστῶ (319b1)*. Ο λόγος για τον οποίο ο Σωκράτης θεώρησε αναγκαίο να εκφράσει την παραπάνω διαβεβαίωση, δεν εξηγείται

μονάχα μέσα από το πρίσμα της ειρωνείας ή, σε άλλη περίπτωση, της ευγένειας και του σεβασμού απέναντι στον σοφιστή. Στην πραγματικότητα, αυτό που θέλει να πετύχει ο Σωκράτης είναι να διατηρήσει τις απαραίτητες αποστάσεις από όσα θα υποστηρίξει στη συνέχεια, κάτι το οποίο γίνεται φανερό και από το συνολικό ύφος του αποσπάσματος (λόγου χάρη, με τη χρήση του τρίτου παθητικού προσώπου *εἰρήσεται* αντί του πρώτου ενεργητικού): το είδος της επιχειρηματολογίας που θα χρησιμοποιήσει για να αποδείξει ότι η πολιτική τέχνη δεν είναι διδακτική, συνηγορεί στην επίρρωση αυτής της υπόθεσης.

Προκειμένου να αποδείξει ότι η πολιτική τέχνη δεν διδάσκεται, ο Σωκράτης αντλεί την επιχειρηματολογία του από τη δημόσια και την ιδιωτική ζωή των Αθηναίων. Ξεκινώντας από την παραδοχή ότι οι Αθηναίοι, κατά γενική ομολογία, είναι άνθρωποι σοφοί, χρησιμοποιεί την εμπειρική διαπίστωση ότι στις συνεδριάσεις της εκκλησίας του δήμου, όταν η συζήτηση αφορά τεχνικά ζητήματα που απαιτούν εξειδικευμένες γνώσεις (ναυπηγική, οικοδομική κ.ά.), επιτρέπουν μονάχα στους ειδικούς να εκφέρουν γνώμη, ενώ αντιθέτως για τα ζητήματα διακυβέρνησης της πόλης προσβλέπουν στη γνώμη όλων των πολιτών και όχι μονάχα των ειδικών: συμπεραίνει, λοιπόν, πως αυτό συμβαίνει διότι οι Αθηναίοι θεωρούν ότι η πολιτική τέχνη δεν διδάσκεται. Στη συνέχεια προχωρά σ' ένα δεύτερο επιχείρημα, το οποίο βασίζεται σε εξίσου εμπειρικές παρατηρήσεις πάνω στην ιδιωτική ζωή των συμπολιτών του, και αφορά την αδυναμία των σοφώτερων και άριστων Αθηναίων να μεταδώσουν στους άλλους την αρετή που οι ίδιοι κατέχουν. Ως παράδειγμα φέρνει την περίπτωση του Περικλή, ο οποίος φρόντισε μεν να εκπαιδεύσει σωστά τα παιδιά του με τη βοήθεια των δασκάλων, εντούτοις την αρετή που κατέχει ο ίδιος δεν κατάφερε να τους τη μεταδώσει, ούτε αυτός ούτε κάποιος άλλος, με αποτέλεσμα να τριγυρνούν απ' εδώ κι απ' εκεί ψάχνοντας μήπως και την πετύχουν κάπου τυχαία. Ο Σωκράτης καταλήγει έτσι στο ίδιο συμπέρασμα, δηλαδή ότι η αρετή είναι κάτι το οποίο δεν διδάσκεται.

Το πρώτο μέρος του συλλογισμού του, αυτό που αναφέρεται στον δημόσιο χώρο και συγκεκριμένα στις συνεδριάσεις της εκκλησίας του δήμου, αναλυτικά παρουσιάζει την εξής εικόνα¹⁷⁷:

(π1) Οι Αθηναίοι είναι σοφοί (319b3-4).

(π2) [Η γνώμη των Αθηναίων είναι αληθινή].

(π3) Για τα τεχνικά ζητήματα που θεωρούν ότι μπορούν να διδαχτούν, επιτρέπουν μόνο στους ειδικούς να εκφέρουν γνώμη (319b5-c7).

(π4) Για τα ζητήματα που αφορούν τη διακυβέρνηση της πόλης, κάθε πολίτης επιτρέπεται να εκφράζει τη γνώμη του (319c7-d6).

Άρα, (π5) οι Αθηναίοι θεωρούν ότι η ικανότητα να κυβερνά κανείς την πόλη δεν διδάσκεται (από την π3 και π4).

(π6) [Άρα, η ικανότητα να κυβερνά κανείς την πόλη δεν μπορεί να διδαχτεί] (από την π2 και π5).¹⁷⁸

Η βάση πάνω στην οποία δομείται ολόκληρο το επιχείρημα είναι η αποδοχή της άποψης ότι οι Αθηναίοι είναι σοφοί (π1), καθώς και η σιωπηρή γενίκευσή της (π2), την οποία ο Πρωταγόρας δεν αμφισβητεί ρητά, ούτε τώρα αλλά ούτε και αργότερα. Σύμφωνα με την ανάλυση που προτείνει ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 73), ανάμεσα στην π4 και την π5 μεσολαβεί μια άρρητη πρόταση, στην αναίρεση της οποίας θα στηρίξει ο Πρωταγόρας το δικό του επιχειρηματολογικό σχέδιο, και η οποία είναι η εξής (ας την ονομάσουμε π4'): οι Αθηναίοι υποθέτουν ότι δεν είναι απαραίτητο να είναι όλοι οι πολίτες ειδικοί στα ζητήματα διακυβέρνησης της πόλης. Όπως εύστοχα επισήμανε και ο J. S. Morrison (1941: 7), ο Σωκράτης έχει φέρει αντιμέτωπο τον Πρωταγόρα με ένα δίλημμα που αφορά την ανασκευή των σοφιστικών του αξιώσεων στη βάση των αρχών της αθηναϊκής δημοκρατίας. Στην προκειμένη περίπτωση, ο σοφιστής είναι υποχρεωμένος είτε να παρακάμψει αυτές τις αρχές είτε να απαρνηθεί το σοφιστικό του πρόγραμμα· όπως θα δούμε παρακάτω, δεν κάνει τίποτε από τα δύο.

¹⁷⁷ Υιοθετούμε την ταξινόμηση που πρότεινε ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 72).

¹⁷⁸ Πρόκειται για ένα συνηθισμένο είδος de facto συλλογισμού της μορφής: όλα τα A είναι B, το X δεν είναι B, άρα, το X δεν είναι A.

Το ερώτημα που εύλογα προκύπτει, και το οποίο διατυπώθηκε με περισσή ενάργεια από τον M. Stokes (1986: 203), είναι γιατί ο Πλάτων επέλεξε να ανασύρει στην επιφάνεια ένα τέτοιου τύπου δίλημμα, από τη στιγμή που ο ίδιος ήταν σφοδρός κριτής της αθηναϊκής δημοκρατίας. Για πολλοστή φορά η απάντηση θα βρεθεί μονάχα εάν στρέψουμε το βλέμμα μας από τη λογική ανάλυση του σωκρατικού επιχειρήματος¹⁷⁹ προς τον δραματουργικό ρόλο που καλείται να επιτελέσει ο Σωκράτης, στο γεγονός δηλαδή ότι βρίσκεται αντιμέτωπος με τον σοφιστή ως εκπρόσωπος του Ιπποκράτη. Ο Σωκράτης συνομιλεί με τον Πρωταγόρα με σκοπό να ανακαλύψει ο συνοδός του τους λόγους για τους οποίους αξίζει να λάβει το μάθημα του σοφιστή. Ο νεαρός ωστόσο, αν και βουβό πρόσωπο, χρειάζεται μια «φωνή», και αυτή δεν είναι άλλη από τον Σωκράτη. Είναι λογικό, επομένως, ο Σωκράτης να επιχειρηματολογεί υιοθετώντας απόψεις που ανταποκρίνονται σε όσα πιστεύει ο Ιπποκράτης, κρατώντας παράλληλα τις απαραίτητες αποστάσεις από τα ίδια τα λεγόμενά του. Κι αν αυτή η ερμηνεία φαντάζει ασταθής, δεν έχουμε παρά να στραφούμε σε ορισμένες λεπτομέρειες του κειμένου που θα μας βοηθήσουν να την υπερασπιστούμε κατάλληλα. Η πρώτη από αυτές αφορά την ομοιότητα στον τρόπο με τον οποίο ξεκινά και καταλήγει ο σωκρατικός λόγος, και η οποία μας προτρέπει να δούμε τη σωκρατική επιχειρηματολογία ως να έχει τεθεί σε παρένθεση. Πράγματι, όπως ήδη αναφέραμε, ο Σωκράτης στο 319a8-b1 φροντίζει να διαβεβαιώσει τον Πρωταγόρα ότι δεν έχει κανένα λόγο να αμφισβητήσει τα όσα άκουσε μέχρι στιγμής. Το ίδιο ύφος θα υιοθετήσει και μετά το πέρας της επιχειρηματολογίας του, στο 320b5-8, όπου αναφέρει

¹⁷⁹ Τέτοιου τύπου προσέγγιση υιοθετεί ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 73-74), ο οποίος εξετάζει το σωκρατικό επίχειρημα *in vitro*, καθώς παραβλέπει το δραματουργικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύσσεται, καταλήγοντας έτσι να πιστώσει στον Σωκράτη την υπερπαλούστευση της διχοτομίας (ζητήματα τεχνικής φύσης – ζητήματα διακυβέρνησης), με το σκεπτικό ότι υπάρχουν τεχνικά θέματα που μπορεί να απαιτούν αποφάσεις μη τεχνικού χαρακτήρα (π.χ. πόσοι ναοί πρέπει να χτιστούν για να ικανοποιηθεί το αισθητικό κριτήριο της πόλης). Παράλληλα, για θέματα που αφορούν τη διακυβέρνηση, μπορεί κανείς να εκπαιδευτεί κατάλληλα στη λήψη αποφάσεων (ρητορική, διπλωματία): έπεται ότι αυτός που θα έχει λάβει μια τέτοιου τύπου εκπαίδευση, θα λογίζεται ως ειδικός. Από τη στιγμή όμως που η ανάλυση προαιρέσεων (σε αντίθεση με την ανάλυση δεδομένων στα αμιγώς τεχνικά ζητήματα) είναι κυρίαρχη στα πολιτικά ερωτήματα, είναι λογικό ότι ακόμη κι αυτοί που δεν έχουν ανάλογη εκπαίδευση, θα πρέπει να εισακούονται. Για μια σφοδρή κριτική ενάντια στις θέσεις του Taylor, βλ. O. Balaban (1999: 142-143).

χαρακτηριστικά: ἐπειδὴ δέ σου ἀκούω ταῦτα λέγοντος, κάμπτομαι καὶ οἶμαί τί σε λέγειν διὰ τὸ ἡγεῖσθαι σε πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν ἐξηγηκέναι. Ἡ χρήση του ρήματος κάμπτομαι, λόγου χάρη, σε μια στιγμή κατά την οποία ο Πρωταγόρας δεν έχει ακόμη αναπτύξει πλήρως το σκεπτικό του, θα μπορούσε να εκληφθεί ως έντονα ειρωνική, εκτός εάν θεωρηθεί ότι εξυπηρετεί σκοπούς τακτικής. Το ίδιο συμβαίνει και με τις επαναλαμβανόμενες αναφορές στη σοφία και την εμπειρογνωμοσύνη του σοφιστή, που αν διαβαστούν είτε κυριολεκτικά είτε ειρωνικά, μας δημιουργούν μια σειρά από προβλήματα. Είναι πράγματι δυσερμήνευτη η επιλογή του Πλάτωνα να βάλει στο στόμα του Σωκράτη τόσες αναφορές στην πρωταγόρεια υπεροχή, όταν μάλιστα έχει προηγηθεί η πρωινή συζήτηση στην αυλή του σπιτιού του, στη διάρκεια της οποίας εξέθεσε απερίφραστα τις αμφιβολίες του απέναντι στα πρόσωπα των σοφιστών και στο επάγγελμά τους. Φαίνεται πιο εύλογο να θεωρήσουμε ότι εδώ πρόκειται για έμμεση επανάληψη του θαυμασμού που έτρεφε ο Ιπποκράτης, όπως και οι όμοιοί του, απέναντι στο πρόσωπο του Πρωταγόρα.

Το δεύτερο σημείο στο οποίο στηρίζεται η υπόθεση ότι ο Σωκράτης επιχειρηματολογεί εξ ονόματος του Ιπποκράτη, αφορά την αρχική προκείμενη του συλλογισμού του. Ολόκληρο το επιχειρηματολογικό του οικοδόμημα βασίζεται στην υπόθεση ότι οι Αθηναίοι είναι σοφοί, σύμφωνα με όσα πιστεύει ο ίδιος αλλά και οι υπόλοιποι Έλληνες. Δεν έχουμε, ωστόσο, αρκετά στοιχεία που θα μας έπειθαν ότι ο Σωκράτης αποδέχεται πλήρως μια τέτοια θέση. Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο M. Stokes (1986: 203), αν αυτό ήταν αλήθεια, τότε η περιγραφή της αποστολής του στην *Απολογία* δεν θα είχε κανένα νόημα. Ο Σωκράτης αναπαράγει μια κοινά αποδεκτή και ευρέως διαδεδομένη άποψη¹⁸⁰ για τη σοφία των Αθηναίων, φροντίζοντας έτσι να παραμείνει όσο το δυνατόν πιο αποστασιοποιημένος από το περιεχόμενο του συλλογισμού που διατυπώνει. Ο συλλογισμός, εντούτοις, του Σωκράτη συνιστά ο ίδιος μια απόδειξη ότι εδώ επαναλαμβάνονται κοινοί τόποι της τρέχουσας θεωρητικής συζήτησης της

¹⁸⁰ Πρβλ. Ηρόδοτος 1.60: *εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρώτοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε*. Ἡ χρήση της ηροδότειας φράσης τονίζει την επιλογή του Σωκράτη να επιχειρηματολογεί στο πλαίσιο της συμβατικής ηθικής.

εποχής. Πιο συγκεκριμένα, αναφερόμαστε στους *Δισσούς Λόγους* [DK 90] και στις ομοιότητες που συνέχουν το απόσπασμα που εξετάζουμε με το έκτο δοκίμιο αυτού του αμφιλεγόμενου κειμένου, η συγγραφή του οποίου τοποθετείται χρονικά γύρω στα 400 π.Χ. και αποδίδεται σε κάποιον από τους επιγόνους του Πρωταγόρα. Δεν αρκεί να διαπιστώσουμε τα κοινά σημεία ανάμεσα στα δύο κείμενα¹⁸¹ αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να επισημάνουμε ότι σ' ένα έργο ασήμαντης φιλοσοφικής και λογοτεχνικής αξίας το οποίο, σύμφωνα με τους μελετητές, αποτελούσε μαθητικές σημειώσεις από σοφιστική παράδοση (W. K. C. Guthrie) ή σημειώσεις ενός δασκάλου γραμμένες για τους μαθητές του (T. Robinson),¹⁸² βρίσκουμε μια παρόμοια επιχειρηματολογία. Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων βάζει στο στόμα του Σωκράτη μια στερεότυπη επιχειρηματολογία, την οποία χρησιμοποιεί εν είδει παραπομπής για να υπονοήσει την απόσταση που χωρίζει τον πλατωνικό Σωκράτη –ό,τι κι αν σημαίνει αυτό– από τα επιχειρήματα που εκφράζονται στο 319a8-320c1.

Η αντίληψη ότι ο Σωκράτης εκφράζεται ως εκπρόσωπος των απόψεων του νεαρού Ιπποκράτη γίνεται ακόμη πιο φανερή καθώς εξετάζουμε το δεύτερο επιχειρηματολογικό σκέλος, στο οποίο υποστηρίζεται ότι οι σοφώτατοι και άριστοι των πολιτών δεν μπορούν να μεταδώσουν την αρετή που έχουν σε άλλους. Ο Σωκράτης φέρνει ως παράδειγμα την περίπτωση του Περικλή, ενός ανθρώπου που στα μάτια του μέσου Αθηναίου αποτελούσε το πρότυπο σοφίας και αρετής.¹⁸³ Παρά το ότι σε άλλους διαλόγους, όπως στον *Γοργία* ή τον *Μένωνα*, ο Σωκράτης διατηρεί μια κριτική απόσταση από τις αναγνωρισμένες

¹⁸¹ «(1) Προβάλλεται ένας ισχυρισμός, ο οποίος ούτε αληθινός είναι ούτε καινούριος, ότι τάχα η σοφία και η αρετή είναι κάτι που ούτε να το διδάξει μπορεί κανείς ούτε να το μάθει· κι όσοι προβάλλουν αυτό τον ισχυρισμό επικαλούνται τις ακόλουθες αποδείξεις: (2) Οτι άμα δώσεις ένα πράγμα σε κάποιον, δεν είναι δυνατόν να εξακολουθείς να το έχεις. Μια λοιπόν απόδειξη είναι αυτή. (3) Άλλη απόδειξη είναι ότι αν ήταν κάτι το οποίο διδάσκεται, θα υπήρχαν και αναγνωρισμένοι δάσκαλοι, όπως συμβαίνει με τη μουσική. (4) Τρίτη απόδειξη είναι πως όσοι αναδείχτηκαν στην Ελλάδα ως σοφοί άνθρωποι θα είχαν μεταδώσει τη σοφία τους στα παιδιά τους και στους φίλους τους. (5) Μια τέταρτη απόδειξη είναι ότι ορισμένοι που έχουν πάει ήδη στους σοφιστές δεν αποκόμισαν καμιά ωφέλεια. (6) Μια πέμπτη απόδειξη είναι ότι πολλοί οι οποίοι δεν σχετίζονταν με σοφιστές έχουν διαπρέψει. [...] (9) Κι αν κάποιος δεν κατόρθωσε να μεταδώσει τις γνώσεις του, αυτό δεν αποτελεί ένδειξη για τίποτε· αν όμως έστω ένας τις δίδαξε πραγματικά, αυτό αποτελεί απόδειξη ότι είναι δυνατό να τις διδάξει κανείς. [...]», μετάφραση Ν. Σκουτερόπουλος (1991: 600-601). Βλ. και G. B. Kerferd ([1981]/1999: 204-205).

¹⁸² Ν. Σκουτερόπουλος (1991: 571-573).

¹⁸³ Πρβλ., *Μένων* 94b-c.

προσωπικότητες της εποχής του, εδώ συντάσσεται με την κοινή γνώμη –άρα και με τον Ιπποκράτη– και χρησιμοποιεί την πιο εξέχουσα από αυτές για να επιχειρηματολογήσει εναντίον της θέσης του Πρωταγόρα. Στο ακροατήριο της συζήτησης παρευρίσκονται ο Ξάνθιππος και ο Πάραλος, οι δυο γιοι του Περικλή, τους οποίους ο Σωκράτης υποδεικνύει (τουτωνί), ώστε να αποδείξει την ανεπάρκεια του πατέρα τους να τους μεταδώσει *ἂ δὲ αὐτὸς σοφὸς ἐστίν*. Το ίδιο κάνει και με τον Κλεινία, τον μικρότερο αδερφό του Αλκιβιάδη, τον οποίο είχε υπό την επιτροπεία του ο Περικλής. Όπως επισημαίνει ο Σωκράτης, ο Περικλής, φοβούμενος την κακή επιρροή που θα του ασκούσε η συναναστροφή του με τον Αλκιβιάδη, τον παρέδωσε στον Αρίφωνα¹⁸⁴ για να τον εκπαιδεύσει αλλά προτού περάσουν έξι μήνες ο νεαρός γύρισε πίσω χωρίς να έχει ωφεληθεί καθόλου. Από τα παραπάνω παραδείγματα, καθώς και από μια γενική αναφορά σε ανάλογες περιπτώσεις που έχει συναντήσει (καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν), ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η αρετή είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να διδαχτεί. Αυτό όμως που στην πραγματικότητα έχει αποδείξει, όπως πολύ σωστά επισημάνθηκε από την κριτική¹⁸⁵, δεν είναι ότι η αρετή δεν διδάσκεται αλλά ότι δεν έχει διδαχτεί, με άλλα λόγια, ότι κάποιοι συγκεκριμένοι άνθρωποι δεν κατάφεραν να τη μεταδώσουν. Έτσι όμως η εικόνα του σοφού Περικλή –και των Αθηναίων εν γένει– δεν μπορεί να μείνει αλώβητη, εφόσον αυτό που αμφισβητείται είναι η δική του ικανότητα και όχι η φύση της αρετής. Βέβαια, ο Σωκράτης στοχεύει στην απόδειξη της μη διδαξιμότητας της αρετής, ωστόσο παραμένει ζητούμενο το κατά πόσον η ελλιπής επιχειρηματολογία του είναι μια σκόπιμη επιλογή ή όχι.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης εκπροσωπεί τον αριστοκράτη φίλο του χρησιμοποιώντας, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, ένα είδος επιχειρηματολογίας που αντιπροσωπεύει περισσότερο τον νεαρό παρά τον ίδιο, συνιστά μια επιλογή που απώτερο στόχο της έχει να φέρει τον Πρωταγόρα σε δύσκολη θέση. Το απόσπασμα που εξετάζουμε, καθώς και ο μεγάλος λόγος του σοφιστή που έπεται, αποτελούν τη συνέχεια της προσπάθειας του Πρωταγόρα να αποδείξει

¹⁸⁴ Ο Αρίφων ήταν αδερφός του Περικλή και επίτροπος του Αλκιβιάδη και του Κλεινία (Πλούταρχος, *Αλκιβιάδης* 1.2).

¹⁸⁵ A. W. H. Adkins (1973: 4^η).

την αξία και τη σκοπιμότητα του σοφιστικού του έργου· εντούτοις, στο σημείο αυτό του διαλόγου ο σοφιστής είναι αναγκασμένος να αντιμετωπίσει ένα δίλημμα στο οποίο τον έφεραν αντιμετώπο τόσο οι χειρισμοί του Σωκράτη όσο και οι δικές του απαντήσεις. Στη συζήτηση που ξεκίνησε στο 318a, ο Πρωταγόρας δήλωσε ότι στόχος της διδασκαλίας του είναι η διαρκής βελτίωση των μαθητών του. Μετά τις ενστάσεις που εξέφρασε ο Σωκράτης, ο Πρωταγόρας συμφώνησε ότι η βελτίωση που υπόσχεται προϋποθέτει κάποιου είδους γνώση, καθώς και ότι το διδακτικό του αντικείμενο είναι η πολιτική τέχνη. Ο όρος που χρησιμοποίησε ο ίδιος για να περιγράψει το έργο του ήταν *εὐβουλία*, και έτσι όταν αντικαταστάθηκε από την *πολιτική τέχνη*, η δεύτερη έγινε κατανοητή ως ένα είδος γνώσης –μια τέχνη– με πολιτικό και κοινωνικό περιεχόμενο. Αυτή η μορφή συνωνυμίας λειτουργεί χωρίς ιδιαίτερο πρόβλημα σε ό,τι αφορά τη δημόσια διάσταση του μαθήματος της *εὐβουλίας*, όμως στο πεδίο της ιδιωτικής ζωής, όταν ο Σωκράτης θα εισαγάγει –για πρώτη φορά στον διάλογο– τον όρο *ἀρετή*, αυτό που υπονοείται είναι η ύπαρξη ενός διευρυνμένου ηθικού περιεχομένου. Με το παράδειγμα του Κλεινία η *ἀρετή* εκτείνει το νόημά της από τον χώρο της πολιτικής, κοινωνικής και προσωπικής επιτυχίας σ' αυτόν της συμβατικής ηθικής, εφόσον η *ἀρετή* καθίσταται το ηθικό μέσο που εξασφαλίζει την αντίσταση στον πειρασμό.¹⁸⁶ Το πρώτο πρόβλημα, λοιπόν, που πρέπει να αντιμετωπίσει ο Πρωταγόρας είναι η αποσαφήνιση της ορολογίας του, κάτι το οποίο ωστόσο θα αποφύγει να λύσει. Το δεύτερο αφορά τη δύσκολη επιλογή ανάμεσα στην αποδοχή της βασικής προϋπόθεσης του σωκρατικού συλλογισμού, τη θέση δηλαδή για την αυθεντία των Αθηναίων και την αντίστοιχη σοφία των εξέχοντων μελών της, και την προάσπιση του σοφιστικού του επαγγέλματος. Αν ο Πρωταγόρας επιμένει στην άποψή του ότι το αντικείμενο της διδασκαλίας του είναι κάτι το οποίο διδάσκεται και γι' αυτό τον λόγο έχει ανάγκη από αναγνωρισμένους δασκάλους όπως τον ίδιο, τότε θα έρθει σε άμεση σύγκρουση με την άποψη των Αθηναίων ότι η πολιτική τέχνη είναι ένα αντικείμενο που δεν μπορεί να μεταβιστεί ούτε από τους δασκάλους ούτε από

¹⁸⁶ P. Coby (1987: 48). Για μια εμπειριστικώς αναλυση της χρήσης του όρου *ἀρετή*, βλ. A. W. H. Adkins (1960: 220-244) και του ιδίου (1973: 3-5).

τους ιδιώτες, εφόσον η ίδια η φύση της είναι μη διδάξιμη. Αν πάλι επιμείνει στην υπεράσπιση του διδακτικού του έργου, τότε θα θέσει σε κίνδυνο τα δημοκρατικά του διαπιστευτήρια τα οποία, παρά την κατ' ιδίαν άρνησή τους¹⁸⁷, τα έχει απόλυτη ανάγκη για να μπορεί να ασκεί το επάγγελμά του.¹⁸⁸

Η παγίδευση του Πρωταγόρα είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας του σοφιστή να αντιμετωπίσει τη σκόπιμη αντιφατικότητα της ίδιας της σωκρατικής επιχειρηματολογίας. Ο Σωκράτης έχει χρησιμοποιήσει δύο μέτρα και δύο σταθμά για να αναπτύξει τις ενστάσεις του: για την μεν πρώτη ένσταση, η προϋπόθεση ήταν η ισότητα ανάμεσα στους πολίτες της αθηναϊκής δημοκρατίας, ενώ για τη δεύτερη, το βασικό κριτήριο ήταν η ύπαρξη προσωπικοτήτων που διακρίνονται από τον μέσο όρο. Και για την πρώτη αλλά και για τη δεύτερη, ο Σωκράτης δεσμεύεται όσο το δυνατόν λιγότερο, αναγκάζοντας έτσι τον Πρωταγόρα να προσυπογράψει μια ερμηνεία της πολιτικής τέχνης η οποία, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια του διαλόγου, θα τον οδηγήσει σε αδιέξοδο.

5.4. Η απάντηση του Πρωταγόρα: ο μύθος και ο λόγος (320c8-328d2)

Η απάντηση του σοφιστή Πρωταγόρα στις αμφιβολίες του Σωκράτη σχετικά με τη διδαξιμότητα της πολιτικής τέχνης είναι, πάνω απ' όλα, μια απόδειξη της απαράμιλλης συγγραφικής τέχνης του Πλάτωνα.¹⁸⁹ Ο μύθος, η ανάλυσή του και

¹⁸⁷ Ας θυμηθούμε ξανά ότι στο 317a είχε ομολογήσει στον Σωκράτη και τον Ιπποκράτη πως οι «πολλοί» δεν καταλαβαίνουν τι συμβαίνει, παρά παπαγαλίζουν μονάχα όσα εξαγγέλλουν οι μεγάλοι.

¹⁸⁸ Ο P. Coby (1987: 50-52) προχωρά ακόμη περισσότερο τον συλλογισμό του και εξηγεί πώς η διδασκαλία της πολιτικής τέχνης απονομιμοποιεί τη δημοκρατική διακυβέρνηση: εφόσον ο Πρωταγόρας επιτυγχάνει εκεί που ο Περικλής αποδεικνύεται ακατάλληλος, η σύμπραξη αριστείας και ισότητας δεν μπορεί να εφαρμοστεί. Ακόμη πιο σημαντικό, σύμφωνα με τον Coby, είναι το γεγονός ότι ο σοφιστής υπόσχεται να δημιουργήσει έναν εσμό επιγόνων μαθητών, οι οποίοι ως δυναστεία σοφών δεν θα αφήσουν κανένα περιθώριο στη δημοκρατία να επανακαταλάβει τον εαυτό της, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η σοφιστική, ως τέχνη της πολιτικής αρετής, είναι ολοφάνερα αντιδημοκρατική. Αν ο Πρωταγόρας υποστηρίξει ότι επιλέγει τους μαθητές βάσει των φυσικών τους χαρισμάτων, απειλεί τη δημοκρατική Αθήνα με μια αριστοκρατία των σοφών· εάν πάλι ομολογήσει ότι αυτό συμβαίνει με κριτήριο τον πλούτο τους, τότε η Αθήνα απειλείται με μια ολιγαρχία των πλουσίων.

¹⁸⁹ Ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει έντονα τους ερευνητές, παρά την απουσία οριστικών αποτελεσμάτων, αφορά το κατά πόσον ο λόγος απηχεί απόψεις του ιστορικού Πρωταγόρα ή εάν πρόκειται για μια εξ ολοκλήρου πλατωνική κατασκευή. Η εξέταση του προβλήματος ξεπερνά κατά πολύ τις δυνατότητες και τους στόχους της παρούσας εργασίας· θα παραθέσουμε, ωστόσο,

η καταληκτική επιχειρηματολογία του σοφιστή, δικαιώνουν τον Σωκράτη ο οποίος, μετά το πέρας της πρωταγόρειας επίδειξης, κекηλημένος απευθύνεται στον νεαρό Ιπποκράτη και ομολογεί: Ὁ παῖ Ἀπολλοδώρου, ὡς χάριν σοι ἔχω ὅτι προύτρεψάς με ᾧδε ἀφικέσθαι· πολλοῦ γὰρ ποιῶμαι ἀκηκοέναι ἅ ἀκήκοα Πρωταγόρου (328d8-10). Δεν είναι τυχαίο ότι αυτός ο λόγος του Πρωταγόρα αποτελεί ένα από τα πιο αναγνωρίσιμα αποσπάσματα του διαλόγου και έχει τύχει ανάλογης επεξεργασίας όχι μόνο από το φιλοσοφικό στρατόπεδο αλλά και από μια σειρά άλλων επιστημονικών πεδίων, όπως της φιλολογίας, της πολιτικής επιστήμης, της ανθρωπολογίας και της θρησκευσιολογίας, ακόμη και της νομικής.¹⁹⁰

Ο πρωταγόρειος λόγος¹⁹¹ εκτείνεται από το 320c8 έως το 328d2 και καταλαμβάνει ένα σημαντικό τμήμα στο σύνολο του διαλόγου (14%). Σκοπός του Πρωταγόρα είναι η ανασκευή της σωκρατικής επιχειρηματολογίας και η απόδειξη της θέσης ότι η πολιτική τέχνη είναι ένα αντικείμενο που μπορεί να διδαχτεί και να μεταδοθεί σε άλλους ανθρώπους. Η εσωτερική διάταξη του αποσπάσματος δεν είναι ομοιογενής, καθώς διακρίνεται σε δύο μέρη, τα οποία

ορισμένα βασικά σημεία των ερευνών, έτσι όπως τα συνόψισε στις σημειώσεις του, ο Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 122). Χρησιμοποιώντας τα πορίσματα του C. W. Müller («Protagoras über die Götter» 1967), ο οποίος παρατηρεί ότι «μας λείπουν τα αντικειμενικά κριτήρια για τον έλεγχο της “δοξογραφικής” αξιοπιστίας του δείγματος», ο Σκουτερόπουλος συμπεραίνει πως «είναι σχεδόν αδύνατο να διακρίνουμε τι ανήκει στον Πλάτωνα και τι στον Πρωταγόρα. Σημαντικοί ερευνητές (T. Comperz, P. Friedländer, H. Cherniss, K. v. Fritz [...]) υποστηρίζουν ότι ο μύθος που ο Πλάτων βάζει στο στόμα του Πρωταγόρα απηχεί –και ως προς τη μορφή και ως προς το περιεχόμενο– κατά βάση απόψεις του Πλάτωνα. Ωστόσο έχει επικρατήσει η γνώμη ότι τα βασικά διανοήματα του μύθου αντανακλούν, λίγο ως πολύ πιστά, απόψεις που θα υπήρχαν στο *Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*, ένα χαμένο δοκίμιο στο οποίο, καθώς εικάζεται, ο ιστορικός Πρωταγόρας είχε εκφράσει την άπόψή του για τις απαρχές της κοινωνίας». Βλ. επίσης, J. S. Morrison (1941: 7), R. K. Sprague (1968: 155-167), C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 78-79). Για την εξέχουσα θέση του πρωταγόρειου μύθου στο πλατωνικό corpus, βλ. G. R. Grote (1867: 45) και J. A. Stewart (1905: 220-258).

¹⁹⁰ Ας σημειώσουμε εδώ ότι το τμήμα αυτό του διαλόγου σχεδόν αποσιωποήθηκε από την αναλυτική σχολιαστική παράδοση, παρόλο που το μεγαλύτερο μέρος του φαίνεται, γραμματικοσυντακτικά τουλάχιστον, να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της αναλυτικής απόδειξης. Ωστόσο, η άρρηκτη σχέση μεταξύ της αιτιολογικής μυθολογικής αφήγησης και της επιχειρηματολογίας που έπεται, δεν επιτρέπει τη χρήση αυστηρών λογικών όρων. Εξαιρέσεις αποτελούν οι εργασίες των H. G. Wolz (1963), C. C. W. Taylor ([1976]/1991), J. P. Maguire (1977) και R. Zaslavsky (1982).

¹⁹¹ Στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία ο λόγος του Πρωταγόρα (320c8-328d2) έχει μείνει γνωστός ως *Great Speech* πρόκειται για έναν όρο που καθιέρωσε ο Gregory Vlastos το 1956, στην Εισαγωγή του διαλόγου της αναθεωρημένης μετάφρασης του Benjamin Jowett από τον Μ. Ostwald. Η απόδοση του όρου στα ελληνικά είναι «Μεγάλη Ομιλία» και την οφείλουμε στον Π. Καλλιγά, στη μετάφραση του τελευταίου έργου του G. Vlastos ([1991]/1993), με τίτλο: *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*.

ακολουθούν τον επιμερισμό που εισήγαγε ο Σωκράτης στην επιχειρηματολογία του ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό βίο: το πρώτο (320c8-324d1) τμήμα αποτελείται από την αφήγηση ενός μύθου και τη συνακόλουθη ανάλυσή του, ενώ το δεύτερο (324d2-328c2) είναι ένας λόγος με τον οποίο ολοκληρώνεται η απόδειξη ότι η αρετή διδάσκεται: το απόσπασμα καταλήγει με μια ανακεφαλαίωση (328c3-d2) των βασικών θέσεων του Πρωταγόρα. Το πρώτο τμήμα του αποσπάσματος, το οποίο απαντά στο ερώτημα γιατί οι Αθηναίοι δέχονται τη γνώμη όλων των πολιτών όταν πρόκειται για ζητήματα διακυβέρνησης, μπορεί να χωριστεί περαιτέρω στα εξής: στην αφήγηση του μύθου (320c8-323a4), στο επιχείρημα ότι κανείς δεν μπορεί να ομολογήσει ότι είναι άδικος (323a5-c5) και στο επιχείρημα που αποδεικνύει ότι η αρετή δεν προέρχεται από τη φύση αλλά είναι αποτέλεσμα μάθησης και διδασκαλίας (323c5-324d1). Το δεύτερο τμήμα του αποσπάσματος, αυτό που αφορά την ιδιωτική ζωή των Αθηναίων, ξεκινά από το 324d2, καταλήγει στο 328c2, και επιμερίζεται σε δύο τμήματα: στο πρώτο (324d2-326e5) ο Πρωταγόρας αποδεικνύει γιατί πρέπει να πιστεύουμε ότι οι γονείς, οι δάσκαλοι και η πόλη διδάσκουν την αρετή στα παιδιά, ενώ το δεύτερο (326e6-328c2) απαντά στο ερώτημα γιατί τα παιδιά των αγαθών πατεράδων δεν είναι τα ίδια αγαθά. Ο Πρωταγόρας, ολοκληρώνοντας τον εκτενή λόγο του με μια ανακεφαλαίωση των θέσεών του, κάνει ιδιαίτερη μνεία στα παιδιά του Πολύκλειτου και στους γιους του Περικλή, τους οποίους ο Σωκράτης είχε χρησιμοποιήσει ως παράδειγμα, αναφέροντας πως δεν χρειάζεται να είναι κανείς ιδιαίτερα αυστηρός μαζί τους, εφόσον είναι ακόμη νέοι και έχουν περιθώρια βελτίωσης.

Στην ανάλυση που θα επιχειρήσουμε, θα παρακάμψουμε πολλά από τα θέματα που έχουν απασχολήσει κατά καιρούς τους σχολιαστές και θα επικεντρωθούμε κυρίως σε ζητήματα που αφορούν τη διάρθρωση του επιχειρηματολογικού σχεδιασμού του διαλόγου. Θα ξεκινήσουμε με την παρουσίαση του περιεχομένου του λόγου του Πρωταγόρα, φωτίζοντας επιλεκτικά ορισμένα σημεία που θα μας βοηθήσουν να απαντήσουμε σε δύο βασικά ερωτήματα: πρώτον, εάν ο Πρωταγόρας καταφέρει να δώσει επαρκείς απαντήσεις στα ερωτήματα που του έθεσε ο Σωκράτης και δεύτερον, ποια είναι

τα στοιχεία εκείνα της επιχειρηματολογίας του που προκαλούν τη συζήτηση που έπεται.



Όταν φτάνει η σειρά του Πρωταγόρα να αντιπαρατεθεί στην επιχειρηματολογία του Σωκράτη και να δώσει τη δική του απάντηση σχετικά με το ζήτημα του διδασκτού της αρετής, φέρνει στο προσκήνιο ένα δεδομένο το οποίο κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει, την ηλικία του (320c2-4). Η επίκληση της ηλικιακής διαφοράς που τον χωρίζει από τους παρόντες στην ομήγυρη του δίνει την ευκαιρία, εκτός από το να επικυρώσει την υπεροχή του σε ό,τι αφορά τις γνώσεις και την εμπειρία του –ο Σωκράτης αμέσως πριν είχε τονίσει αυτήν τη διάσταση–, να προχωρήσει σε μια επίδειξη των δυνατοτήτων του να μιλά με την ίδια ευκολία χρησιμοποιώντας είτε τον μύθο είτε τον λόγο (320c1-7). Η ερώτηση, ωστόσο, που απευθύνει στο ακροατήριό του (*μῦθον λέγων ἐπίδειξω ἢ λόγῳ διεξελθών;*) θα αποδειχτεί τρόπον τινά άσκοπη, εφόσον θα αναπτύξει την επιχειρηματολογία του και με τους δύο τρόπους, αποδεικνύοντας έτσι στην πράξη τη δεινότητά του απέναντι σε κάθε μορφή λόγου.¹⁹² Η *ἐπίδειξη* του Πρωταγόρα και ο χαρακτηρισμός της ως τέτοιος και από την πλευρά του Σωκράτη –πρώτος αυτός άλλωστε χρησιμοποίησε το ρήμα στην προτρεπτική φράση «*μὴ φθονήσης ἀλλ’ ἐπίδειξον*» (320c1)– είναι ο οδηγός που ο ίδιος ο Πλάτων προσφέρει για να μας βοηθήσει στην ερμηνεία του πρωταγόρειου λόγου. Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας παίρνει στα σοβαρά την παρότρυνση του Σωκράτη, με αποτέλεσμα να εκφωνήσει έναν λόγο ο οποίος, εκτός από τη διαφορά μεγέθους σε σύγκριση με τον αντίστοιχο σωκρατικό που προηγήθηκε, διακρίνεται και από μια αξιοσημείωτη αλλαγή ύφους και εκφραστικών τρόπων. Στην περισσότερο απλοϊκή και καθημερινής φύσης επιχειρηματολογία του Σωκράτη, ο Πρωταγόρας θα αντιπαραβάλει έναν πιο περίτεχνο και επεξεργασμένο συλλογισμό. Η σύνθεση του ακροατηρίου είναι κατάλληλη για μια τέτοια επίδειξη: ο Ιπποκράτης που πρέπει να πειστεί για την ορθότητα της

¹⁹² Το ρήμα *ἐπίδειξαι* χρησιμοποιείται εδώ (όπως και στο 328d3 και 347b1) για να υποδείξει ένα συγκεκριμένο είδος ρητορικής που ασκούσαν οι σοφιστές, τον επιδεικτικό πανηγυρικό λόγο, με τον οποίο διαφήμιζαν απλώς τη δεξιοτεχνία τους χωρίς να υπάρχει ανάγκη να πείσουν το ακροατήριο. Βλ. Αριστοτέλης, *Ρητορική* 1358a36-b29.

επιλογής του, οι νεαροί αριστοκράτες που αποτελούν κι αυτοί επίδοξους μαθητές, οι υπόλοιποι σοφιστές ως ανταγωνιστές στην επαγγελματική αρένα, οι θαυμαστές του διάσημου σοφιστή και, βέβαια, ο Σωκράτης.¹⁹³ Ανεξάρτητα από το πώς θα αξιολογήσει ο Σωκράτης την απάντηση του Πρωταγόρα, ο τελευταίος φαίνεται να έχει επίγνωση των διαθέσιμων μέσων που χρησιμοποιεί, καθώς και της επίδρασής τους στην ομήγυρη. Η επιλογή της μυθολογικής αφήγησης στην αρχή του λόγου συνιστά τη μεγαλύτερη απόδειξη, καθώς μάλιστα συνοδεύεται και από το ανάλογο σχόλιο: «δοκεῖ τοίνυν μοι, [...], χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν». Η καλλιπέπεια και η ηδύτητα του λόγου δεν είναι όμως τα μοναδικά χαρακτηριστικά της επίδειξης που θα παρακολουθήσουμε, εφόσον υπάρχει ένα ακόμη σημείο που πρέπει να τύχει προσοχής, και αυτό είναι η έκταση του αποσπάσματος. Η μακρολογία του Πρωταγόρα, για την οποία θα κατηγορηθεί παρακάτω από τον Σωκράτη, ξεκινά απ' αυτό το τμήμα του διαλόγου και δεν αποτελεί τυχαία επιλογή. Με ιδιαίτερα εύστοχο τρόπο οι Hubbard & Karnofsky (1982: 92) στρέφουν την προσοχή μας σ' αυτό το σημείο, θέτοντας το εξής ερώτημα: αν κανείς διαβάσει τον λόγο του Πρωταγόρα μονάχα μια φορά (όπως συνέβη με τους ακροατές του), τι είναι αυτό που θα διατηρήσει στη μνήμη του; Πράγματι, αν λάβουμε υπόψη μας ότι οι ακροατές δεν είχαν την ευκαιρία να ανατρέξουν ξανά και ξανά στις λεπτομέρειες του λόγου προκειμένου να εμπεδώσουν και να αποτιμήσουν την επιχειρηματολογία του σοφιστή, και δεδομένου ότι ο ίδιος ο Πρωταγόρας το γνώριζε αυτό εκ των προτέρων, τότε εύλογα μπορούμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι η μακρολογία –σε συνδυασμό και με τη χρήση έντεχνων εκφραστικών τρόπων– έχει στόχο της περισσότερο τη δημιουργία ενός κλίματος αόριστου θαυμασμού παρά την απαίτηση για μια απάντηση με αυστηρά λογικούς όρους. Ο δε Πλάτων φροντίζει να μας περιγράψει πώς ακόμη κι ο Σωκράτης έπεσε θύμα αυτής της σαγήνης: καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν (328d4-6). Παρ' όλα αυτά, ο Σωκράτης δεν είναι ένας

¹⁹³ Αντίθετος σ' αυτή την άποψη είναι ο A. W. H. Adkins (1973: 10), ο οποίος υποστηρίζει ότι η επίδειξις του Πρωταγόρα δεν απευθύνεται στον Ιπποκράτη, αλλά «είναι εκείνο το είδος του λόγου που κάλλιστα θα μπορούσε να εκφωνήσει ένας νεοφερμένος σοφιστής έχοντας κατά νου κάποιο μαζικό ακροατήριο». Για μια εμπειριστατωμένη κριτική στη θέση του Adkins, βλ. M. Stokes (1986: 211-212).

οποιοσδήποτε ακροατής και αυτό είναι κάτι το οποίο θα φανεί αμέσως μόλις ολοκληρώσει ο σοφιστής την ομιλία του και ξαναπάρει ο Σωκράτης τα ηνία της συζήτησης.

5.4.1. Η μυθολογική αφήγηση (320c8-323a4)

Ο μύθος του Πρωταγόρα είναι ένας αρχαιολογικός¹⁹⁴ αιτιολογικός μύθος, που ιστορεί τις απαρχές του ανθρώπινου γένους.¹⁹⁵ Η αφήγηση, που ξεκινά με την καθιερωμένη εναρκτήρια φράση των μύθων (*ἦν γὰρ ποτε χρόνος*), αναφέρεται σε μια εποχή κατά την οποία υπήρχαν μεν θεοί αλλά όχι και θνητά γένη. Όταν έφτασε ο προκαθορισμένος χρόνος (*χρόνος εἰμαρμένος*) της γενέσεως, οι θεοί έπλασαν μέσα στη γη όσα γίνονται από γη¹⁹⁶ και φωτιά και προτού τα φέρουν στο φως, διέταξαν τον Προμηθέα και τον Επιμηθέα¹⁹⁷ να τα εφοδιάσουν με τις δυνάμεις που είναι ταιριαστές και αναγκαίες στο καθένα για την επιβίωσή του. Ο Επιμηθέας ζήτησε και έπεισε τον Προμηθέα να αναλάβει ο ίδιος αυτό το έργο και φρόντισε ώστε η κατανομή των δυνάμεων στους ζώντες οργανισμούς να

¹⁹⁴ Ο μύθος που ιστορεί ο Πρωταγόρας αντλεί το περιεχόμενό του από παραδοσιακές αφηγήσεις για τον Προμηθέα και πιο συγκεκριμένα από τον Ησίοδο και τον Αισχύλο. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το θέμα, βλ. C. Kerényi (1963), M. J. O'Brien (1967: 61-63) και S. Rosen (1968: 64-68).

¹⁹⁵ Οι κυρίαρχες θεωρίες ανάμεσα στους Έλληνες σχετικά με την καταγωγή του ανθρώπινου γένους είναι βασικά δύο: η πρώτη, που αναπτύχθηκε κατά τον 5^ο αιώνα και αναπαράγεται εδώ από τον Πρωταγόρα, ακολουθεί τη νατουραλιστική παράδοση και ανάγει την ανθρώπινη πρόοδο στις πρωτόγονες απαρχές της, ενώ η δεύτερη, η οποία συνδέεται με την ησιόδικη κοσμογονική αφήγηση εκλαμβάνει την πρωταρχική ανθρώπινη κατάσταση ως μια κατάσταση αθωότητας. Βλ. E. R. Dodds (1973: 1-26). Η πλατωνική θεωρία είναι ένας συνδυασμός και των δύο: *Πολιτεία* 273-4, *Τίμαιος* 72-73, *Κριτίας* 110-112, *Νόμοι* III 676-682. Σύμφωνα με την ιδιαίτερος διεισδυτική ανάλυση του J. S. Morrison (1941: 9-11), η εξελικτική θεωρία του Πρωταγόρα αποτελεί πιθανόν ένα κληρονομικό δάνειο από την υλιστική σκέψη των Ιώνων. Προς επίρρωση του παραπάνω, ο Morrison συγκρίνει τον μύθο με το έβδομο και όγδοο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του Διόδωρου το οποίο, εκτός από μια κοσμολογική θεωρία, εμπεριέχει και μια θεωρία της δημιουργίας των ανθρώπων και της προόδου του πολιτισμού, την οποία ανάγει σε κάποια προ-Ατομιστική ιωνική πηγή και στην οποία βρίσκει έντονες ομοιότητες με τον μύθο του Πρωταγόρα. Ο Morrison καταλήγει στο συμπέρασμα ότι για την πολιτική σκέψη της εποχής, η ιδέα του αμοιβαίου σεβασμού ως θεμελίου της ζωής στην πόλη αποτελεί κοινό τόπο.

¹⁹⁶ [...] *τυπούσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὄσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται*. Η γῆ εμφανίζεται στην πρόταση με δύο χρήσεις: στην πρώτη σημαίνει το σώμα, ενώ στη δεύτερη δηλώνει την ύλη. Γ. Μιστριώτης (1906: 120-121). Το ζήτημα της ζωογονίας, και ειδικότερα της πρώτης εμφάνισης των ζώων, ήταν σύννηθες στους αρχαίους συγγραφείς (Εμπεδοκλής DK 31B 62.4, Δημοσθένης 60.4, Πλάτωνος *Πολιτεία* 414d).

¹⁹⁷ Για την αντιθετική ετυμολογία των ονομάτων του Προμηθέα (ο προνοών) και του Επιμηθέα (ο εκ των υστέρων σκεπτόμενος), βλ. Ησίοδος, *Θεογονία* 510-512 και *Εργα και Ημέραι* 85-89. Βλ. επίσης, C. L. Miller (1978: 24).

γίνει βάσει της ίδιας αρχής, της προστασίας τόσο από τους εχθρούς όσο και από τα στοιχεία της φύσης. Σε όσα ζώα έδωσε δύναμη, σ' αυτά στέρησε την ταχύτητα, ενώ αντιθέτως τα αδύναμα τα προίκισε με τη δυνατότητα να μπορούν να ξεφεύγουν γρήγορα από τους εχθρούς τους· το ίδιο έπραξε και με τον φυσικό οπλισμό τους, το σωματικό μέγεθος, την ικανότητα να πετούν ή να σέρνονται στη γη. Ανάλογη μέριμνα επέδειξε και σε ό,τι αφορά την προστασία τους από τις συνθήκες του φυσικού περιβάλλοντος, την εξασφάλιση της τροφής τους και τη διατήρηση του είδους τους μέσω της αναπαραγωγής.¹⁹⁸ Ο Επιμηθέας, ωστόσο, δεν αποδείχτηκε το ίδιο σοφός (*οὐ πάνυ τι σοφός*) για το ανθρώπινο γένος, αφού κατανάλωσε όλες τις δυνάμεις στα άλογα όντα και άφησε τον άνθρωπο *γυμνόν τε ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον*. Έτσι, όταν έφτασε η μέρα της επιθεώρησης, η στιγμή δηλαδή κατά την οποία έπρεπε ο άνθρωπος να φανερωθεί στη γη, ο Προμηθέας, που ήταν υπεύθυνος για το έργο που επιτελέστηκε, έπρεπε να βρει έναν τρόπο για να εξασφαλίσει τη σωτηρία του ανθρώπινου είδους. Πηγαίνει κρυφά στο εργαστήριο του Ηφαιστου και της Αθηνάς, κλέβει την *ἔντεχνον σοφίαν*, μαζί με το πῦρ, και τα δωρίζει στους ανθρώπους· αποτέλεσμα αυτής της πράξης ήταν η φοβερή τιμωρία του από τους θεούς.

Κατά τη διάρκεια της αφήγησης για τη λύση που επέλεξε ο Προμηθέας απέναντι στην αμεριμνησία του Επιμηθέα, ο Πρωταγόρας φροντίζει να επισημάνει ότι ο άνθρωπος, αν και είχε εξασφαλίσει την *περὶ τὸν βίον σοφίαν*, *πολιτικὴν οὐκ εἶχεν*. *ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δίῳ* (321d5).¹⁹⁹ Ένα σημείο της μέχρι στιγμής αφήγησης του Πρωταγόρα που έχει προκαλέσει διχογνωμίες στις τάξεις των σχολιαστών αφορά τη φράση «*περὶ τὸν βίον σοφίαν, πολιτικὴν οὐκ εἶχεν*» και τον προσδιορισμό του όρου *πολιτική*. Ο G. M. A. Grube (1933: 204), για παράδειγμα, μεταφράζει το απόσπασμα με τρόπο αναλογικό ως προς την *περὶ τὸν βίον σοφίαν*

¹⁹⁸ Βλ. επίσης το ενδιαφέρον σχόλιο του N. Denyer ([2008]/2010: 138-139 και 140) σχετικά με τον τρόπο που ο Πρωταγόρας διαποικίλλει και δομεί τον κατάλογο με τις ιδιότητες των ζώων.

¹⁹⁹ Αναφέρει μάλιστα ότι ήταν αδύνατον ο Προμηθέας να μπει στο παλάτι του Δία, γιατί το προστάτευαν οι φοβεροί του φύλακες (το Κράτος και η Βία). Πέρα από τη μυθολογική αξία της αναφοράς, είναι ενδιαφέρον να δούμε πώς η παρατήρηση αυτή μπορεί να υποδηλώνει την υπέρτατη αξία της πολιτικής τέχνης. Όπως παρατηρεί μάλιστα ο C. L. Miller (1978: 25), το γεγονός ότι ο Πρωταγόρας επιλέγει τον Δία αντί του Προμηθέα ως προστάτη της τέχνης του, είναι μια αξιοσημείωτη «προμηθεϊκή» -επανασταστική- κίνηση από μέρους του σοφιστή.

και συμπληρώνει αναγκαστικά τον όρο *πολιτική* με τον προσδιορισμό *σοφία* (*πολιτικήν σοφίαν*). Ο M. Stokes (1986: 230), από την πλευρά του –και σωστά κατά τη γνώμη μας–, επιλέγει εναλλακτικά την εκδοχή του ουσιαστικοποιημένου επιθέτου, της *πολιτικῆς*, βασιζόμενος στη διαδεδομένη χρήση ενός θηλυκού επιθέτου (*πολιτική*) χωρίς την παρουσία προσδιοριστικού ουσιαστικού· υποστηρίζει έτσι ότι θα ήταν πιο λογικό το ακροατήριο του Πρωταγόρα να συμπεράνει ότι η λέξη που συμπληρώνει τον όρο *πολιτική* δεν είναι η *σοφία* αλλά η *τέχνη*. Στην περίπτωση που ο Πρωταγόρας αναφέρεται στην πολιτική σοφία, παρακάμπτει μεν έναν σοβαρό σκόπελο –δεν αντιφάσκει με την προηγούμενη δήλωσή του, ότι δεν διδάσκει κάποια τέχνη–, ωστόσο προετοιμάζει το έδαφος για την ανάδυση ενός μελλοντικού προβλήματος, ήτοι τη μετέπειτα παραδοχή του ότι η σοφία συνιστά μέρος της αρετής.²⁰⁰

Τα επιχειρήματα του Stokes θεωρούμε ότι τα συμπληρώνει τελεσίδικα μια δεύτερη αντιδιαστολή που επιχειρεί ο Πρωταγόρας αμέσως παρακάτω, και συγκεκριμένα στο 322b1-8, όπου, αφού περιγράψει την αρχική κατάσταση των ανθρώπων που ζούσαν διασκορπισμένοι καθώς δεν υπήρχαν πόλεις, θα αναφέρει: *ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής –πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική– ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ’ οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο*. Παρατηρούμε ότι κατά τη διάρκεια της αφήγησής του ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί τρεις όρους για να υποκαταστήσει σημασιολογικά αυτό που ονόμασε αρχικά στο 321d1-2 *ἐντεχνον σοφίαν σὺν πυρί*. Εμφανίζονται έτσι τα ακόλουθα: *περὶ τὸν βίον σοφίαν* (321d4), *ἔμπυρος τέχνη* ἢ *τοῦ Ἡφαίστου καὶ ἡ ἄλλη ἢ τῆς Ἀθηνᾶς* (321e1-2) και *δημιουργικὴ τέχνη* (322b3). Όλα τα παραπάνω περιγράφουν τις τεχνικές δεξιότητες με τις οποίες

²⁰⁰ Ο G. M. A. Grube δεν είναι ο μοναδικός που συμπληρώνει τη φράση με τον όρο *σοφία* και μεταφράζει ως «political wisdom». Την ίδια επιλογή κάνουν οι M. Ostwald (1956), S. Lombardo & K. Bell (1992), W. K. C. Guthrie (1956), A. W. H. Adkins (1973: 5), καθώς και ο J. P. Maguire (1977: 105). Ο M. Stokes συμπλέει με τους B. A. F. Hubbard & E. S. Karmofsky (1982), οι οποίοι αποδίδουν τον όρο ως «citycraft». Στη νεοελληνική μεταφραστική παραγωγή ο Β. Τατάκης (χ.χ.) επιλέγει τον όρο «πολιτική ικανότητα».

προικίστηκε το ανθρώπινο γένος, ώστε να μπορεί να ανταπεξέρχεται στις επείγουσες ανάγκες της επιβίωσής του, και αντιδιαστέλλονται προς την πολιτικήν τέχνην, η οποία στο 322b5 κατονομάζεται ρητά. Βάσει αυτής της συνωνυμίας είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι η αρχική χρήση του όρου *πολιτική* στο 321d5 –και παρά τις κατά καιρούς μεταφραστικές απόπειρες– θα μπορούσε να σημαίνει την *πολιτικήν σοφίαν* και όχι την *πολιτικήν τέχνην*. Τέλος, η γραμματικοσυντακτική χρήση του όρου *πολεμική* στο 322b5 (*ἤς μέρος πολεμική*) συμφωνεί απόλυτα με την αντίστοιχη χρήση της *πολιτικής* στο 321d5 και επικυρώνει την επιχειρηματολογία του M. Stokes. Επιμένουμε στη διευκρίνιση αυτού του σημείου, γιατί είναι σημαντικό να δούμε ότι η αμφισημία με την οποία χρησιμοποιεί ο Πρωταγόρας τον όρο *πολιτική* πρώτον, τοποθετεί προς το παρόν στο παρασκήνιο της συζήτησης την έννοια της *σοφίας*²⁰¹ και δεύτερον, αποτελεί την πρώτη ένδειξη της απροσδιοριστίας που χαρακτηρίζει τη χρήση της ορολογίας που εισάγει ο σοφιστής.

Καθώς ξετυλίγει τον μύθο, ο Πρωταγόρας θα επιχειρήσει να αποδείξει τον λόγο για τον οποίο οι Αθηναίοι, όταν πρόκειται να ζητήσουν γνώμη για ένα θέμα που αναφέρεται στην πολιτική αρετή, δέχονται να ακούσουν κάθε άνδρα και όχι μόνο τους ειδήμονες. Η σκέψη πίσω από αυτή την απόφαση, σύμφωνα με τον σοφιστή, είναι ότι προκειμένου να υπάρξουν πόλεις, απαραίτητη προϋπόθεση είναι η συμμετοχή όλων στην πολιτική αρετή (322d5-323a4). Στην ατελή ανθρώπινη κατάσταση την οποία μόλις περιέγραψε, ο Πρωταγόρας θα προσθέσει την εξιστόρηση των σταδίων συγκρότησης των πόλεων (322a3-b8): εξαιτίας της συγγένειάς τους προς το θείο στοιχείο, οι άνθρωποι επινόησαν αρχικά τους θεούς, ιδρύοντας βωμούς και φτιάχνοντας αγάλματα προς τιμήν τους· κατόπιν διάρθρωσαν τη γλώσσα τους, κατασκεύασαν κατοικίες, ενδύματα, υποδήματα, στρωσίδια, και περισυνέλεξαν την τροφή τους από τη γη. Όλες αυτές οι πρωταρχικές και αναγκαίες για την επιβίωσή τους ενέργειες έγιναν, σύμφωνα με τον μύθο, με τη βοήθεια της *δημιουργικῆς τέχνης* που τους δώρησε ο

²⁰¹ G. M. A. Grube (1933: 204). Σύμφωνα δε με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 82), η έννοια της σοφίας, και συγκεκριμένα της πρακτικής σοφίας, δεν αγνοείται, αλλά προϋποτίθεται «ως μια ικανότητα κοινή τόσο στις πολιτικές όσο και στις προ-πολιτικές όψεις της ανθρώπινης ζωής».

Προμηθέας, εμφανίστηκαν όμως έξω από το πλαίσιο της κοινωνικής ζωής.²⁰² Αυτήν τη βασική προϋπόθεση για την προστασία του ανθρώπινου γένους, δηλαδή τη δημιουργία των πόλεων, ο Πρωταγόρας την τοποθετεί σε υστερότερο χρόνο και την αντιμετωπίζει ως μια αναγκαία επιλογή προκειμένου να νικήσουν οι άνθρωποι τὸν τῶν θηρίων πόλεμον. Ωστόσο, ούτε και με τη συγκρότηση ευρύτερων ομάδων διασφαλίστηκε η ομαλή συμβίωση των μελών της κοινότητας, άρα και η προστασία τους²⁰³, εφόσον αυτό που έλειπε ήταν η πολιτική τέχνη. Ο Δίας, κάτοχος και προστάτης της πολιτικής τέχνης, στέλνει τον Ερμή να εφοδιάσει τους ανθρώπους με τις αρετές της αιδῶς και της δίκης, διατάσσοντάς τον παράλληλα να τις απονεμίσει σε όλους και όλοι να μετέχουν σ' αυτές. Αντίθετα προς τις άλλες τέχνες, για τις οποίες δεν είναι αναγκαίο να έχουν όλοι μερίδιο –γι' αυτό άλλωστε και εμφανίζονται οι ειδικοί σε καθεμιά από αυτές– η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη είναι απολύτως απαραίτητες για κάθε μέλος της κοινότητας· η έλλειψή τους θα πρέπει να τιμωρείται με θάνατο, εφόσον όποιος δεν είναι δίκαιος και σώφρων θεωρείται αρρώστια για την πόλη (νόσος πόλεως).

Η αιδῶς και η δίκη είναι δύο όροι που απαιτούν διευκρίνιση. Οι σχετικές πληροφορίες που μας παρέχει μέχρι στιγμής ο μύθος (μέχρι το 322d5 που τελειώνει η κυρίως αφήγηση), αφορούν τον ρόλο που επιτελούν αυτά τα δύο δώρα του Δία, καθώς και τον τρόπο που διανεμήθηκαν στους ανθρώπους, αλλά όχι τη φύση τους. Μαθαίνουμε, λοιπόν, ότι η αιδῶς και η δίκη έχουν θεϊκή προέλευση, δωρίστηκαν στο σύνολο των ανθρώπων και δίχως την παρουσία τους

²⁰² Το σημείο αυτό έχει προβληματίσει αρκετά τους ερμηνευτές, κυρίως σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό του είδους των ομαδοποιήσεων που προϋπήρχαν της δημιουργίας των πόλεων. Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 81 και 84-85), για παράδειγμα, υποθέτει ότι πρόκειται μάλλον για κάποιο είδος οικογενειακών μορφωμάτων, τα οποία επιβιώνουν χάρη μιας φυσικής σύμπτωσης που βασίζεται στους δεσμούς αίματος. Στις ευρύτερες κοινωνικές ομάδες που δεν χαρακτηρίζονται από τέτοιου είδους δεσμούς, αυτό που είναι απαραίτητο για την επιβίωσή τους είναι ένα είδος κοινωνικής αλληλεγγύης (τα δώρα του Δία), και για το οποίο ο Taylor αναγνωρίζει στον Πρωταγόρα ότι υπέδειξε τη σημαντικότητά του σε ό,τι αφορά την κοινωνική ηθικότητα.

²⁰³ Η προστασία των μελών της κοινότητας διασφαλίζεται με την πολεμική τέχνη, η οποία συνιστά μέρος της πολιτικής τέχνης (322b5). Το πρόβλημα που αφορά το γιατί οι άνθρωποι, παρά τις τεχνολογικές τους δεξιότητες, οδηγούνται στην αυτοκαταστροφή φαίνεται ότι είχε απασχολήσει και άλλους σοφιστές, εκτός από τον Πρωταγόρα. Μια απάντηση –ρευστή, σύμφωνα με την αξιολόγηση του N. Denyer ([2008]/2010: 148-49)– ακούμε από το στόμα του Γλαύκωνα στο 358e-359a της Πολιτείας, η οποία απηχεί απόψεις του Θρασύμαχου και μυρίων άλλων (Πολιτεία 358b-c).

είναι αδύνατη η ύπαρξη των πόλεων. Σε ό,τι αφορά το πρώτο σημείο, την αφήγηση για τη θεϊκή προέλευση της *αίδου*ς και της *δίκης*, η αντίθεση με όσα μας έχουν παραδοθεί σχετικά με τον αγνωστικισμό του ιστορικού Πρωταγόρα είναι αξιοσημείωτη.²⁰⁴ Δεν θα προχωρήσουμε ωστόσο στην ανάλυση αυτού του σημείου, αλλά θα σταθούμε μονάχα στο πώς υποθέτουμε ότι θα μπορούσε αυτό το στοιχείο της μυθολογικής αφήγησης να εκληφθεί και να ερμηνευτεί από το ακροατήριο του σοφιστή. Καταρχάς, ας σημειώσουμε ότι η μυθολογική εκφορά του πρωταγόρειου λόγου δεν υποβιβάζει τη σημασία της θρησκευτικής του διάστασης, καθώς το κοινό στο οποίο απευθύνεται ο Πρωταγόρας είναι στενά συνδεδεμένο με τη θρησκευτική παράδοση, ακόμη κι αν αυτή η σχέση είχε εκπέσει σε μεγάλο βαθμό σε μια κατάσταση συμβατικής τελετουργίας. Σε κάθε περίπτωση, ο σοφιστής βρίσκεται ενώπιον ανθρώπων που πίστευαν ότι πράγματι η δικαιοσύνη είναι κάτι το οποίο πηγάζει και απονέμεται από τους θεούς τους.²⁰⁵ Ανεξάρτητα λοιπόν από το εάν οι λεπτομέρειες του μύθου, έτσι όπως τις παρουσιάζει ο Πλάτων, ανταποκρίνονται ή όχι στη διδασκαλία του Πρωταγόρα, είναι γεγονός ότι ο σοφιστής παραμένει εντός των συμβατικών κοινωνικών ορίων που του επιβάλλονται από την παρουσία του συγκεκριμένου ακροατηρίου και πάνω σ' αυτήν τη βάση δομεί το σύνολο της επιχειρηματολογίας του.

Η δεύτερη πληροφορία που παίρνουμε από το απόσπασμα για τις έννοιες της *αίδου*ς και της *δίκης* αφορά την καθολικότητα με την οποία εμφανίζονται στους ανθρώπους. Ρωτά ο Ερμής τον Δία: «*Πότερον ὡς αἰ τέχνηαι νενέμνηται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμνηται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ*

²⁰⁴ Για τον περίφημο αγνωστικισμό του Πρωταγόρα και τις συνέπειες της διδασκαλίας του (διώξεις, απέλαση, κάψιμο των βιβλίων του) οι πηγές είναι άφθονες. Στην πιο ολοκληρωμένη της μορφή η δήλωσή του φαίνεται να ήταν η εξής: «*περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*» (DK 80B4). Οι ερμηνείες ποικίλλουν και θα πρέπει να είναι κανείς ιδιαίτερα προσεκτικός, καθώς το ζήτημα εξαρτάται κυρίως από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε την ελληνική θρησκεία, αυτόν τον ζωντανό, ανομοιόμορφο και αδογματίστο ανθρωπομορφικό πολυθεϊσμό, ο οποίος βρισκόταν διαρκώς και εξ ορισμού εκτεθειμένος στην κριτική και τις μεταβολές. Για το ζήτημα, βλ. W. Jaeger (1947: 172-190) και G. B. Kerferd ([1981]/1999: 251-269). Πιο συγκεκριμένα, για τη σχετική συζήτηση γύρω από την ερμηνεία της πρωταγόρειας ρήσης, βλ. C. W. Müller (1967: 140-159) και G. B. Kerferd (1953: 42-45).

²⁰⁵ Σημαντικές αποδείξεις για το θέμα παρέχει ο M. Stokes (1986: 219-221).

πάντας νείμω;» (322c5-d1). Για να λάβει την παρακάτω απάντηση: «*Ἐπί πάντας, [...], καὶ πάντες μετεχόντων*» (322d1-2). Ο ίδιος ο Δίας, και όχι ο Πρωταγόρας, είναι αυτός που, κατά τον μύθο, αιτιολογεί την απόφαση της καθολικής μετοχής στην αἰδῶ και τη δίκη, εφόσον πρόκειται για την απαραίτητη προϋπόθεση της ύπαρξης των πόλεων –την τρίτη, όπως ήδη επισημάναμε, πληροφορία που μας παρέχει ο σοφιστής. Τα ερμηνευτικά διλήμματα είναι κι εδώ παρόντα και πηγάζουν κυρίως από το εάν θα ταυτίσει κανείς ή όχι το νοηματικό εύρος του ρήματος *νείμω* με αυτό του *μετέχειν*. Όπως σωστά επισήμανε ο G. B. Kerferd (1953: 43-44), ακόμη κι αν αυτές οι αρετές ήταν δοσμένες από τη φύση, πουθενά δεν αποδεικνύεται ότι ήταν μοιρασμένες εξίσου σε όλους.²⁰⁶ Όπως θα δούμε και παρακάτω, ο Πρωταγόρας όχι μόνο δεν υποστηρίζει κάτι τέτοιο, αλλά δεν θα μπορούσε επιπλέον να το υποθέσει, καθώς θα του κατέστρεφε ολόκληρο το επιχείρημα.

Η αφήγηση του μύθου τελειώνει με μια ανακεφαλαίωση του ζητουμένου, ένα απόσπασμα ιδιαίτερος κρίσιμο για την εξέλιξη της συζήτησης. Στους στίχους 322d5-323a4 ο Πρωταγόρας θα συνοψίσει τα συμπεράσματά του, προχωρώντας σε δύο σημαντικές επιλογές που αφορούν την ορολογία που χρησιμοποιεί: πρώτον, θα εισαγάγει για πρώτη φορά στον λόγο του την έννοια της *ἀρετῆς* και δεύτερον, θα αντικαταστήσει τις παλαιότερες λέξεις της *αἰδοῦς* και της *δίκης* με τις νεόκοπες της *δικαιοσύνης* και *σωφροσύνης*.

Η πρώτη εμφάνιση της λέξης *ἀρετῆς* στον λόγο του Πρωταγόρα γίνεται στη φράση «*περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς [...] ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς*» (322d7-8). Παρατηρούμε ότι το πλαίσιο χρήσης της είναι ανάλογο με αυτό που

²⁰⁶ Παρόλο που ο Kerferd (1953: 42¹) μνημονεύει το άρθρο του J. S. Morrison (1941: 1-16) ως αφετηριακό σημείο για τη δική του εργασία, του ασκεί έντονη κριτική σε ορισμένα σημεία, ένα από τα οποία είναι και το συγκεκριμένο στο οποίο υπομνηματίζουμε: συγκεκριμένα, ο Morrison (1941: 8) υποστηρίζει ότι, σύμφωνα με την αφήγηση του Πρωταγόρα, ο καθένας είναι δίκαιος από τη φύση του. Με τις απόψεις του Kerferd συμπλέει και ο M. Gagarin (1969: 142). Ενδιαφέρον παρουσιάζει η διχογνωμία σχετικά μ' αυτό το σημείο, έτσι όπως αποτυπώθηκε στην ελληνική εκδοτική παραγωγή των αρχών του 20^{ου} αιώνα: ο Γ. Μιστριώτης (1906: 131-132) υπεραμύνεται της άποψης ότι, κατά τον μύθο, η πολιτική αρετή είναι έμφυτη ιδιότητα που δωρίστηκε στον άνθρωπο από τον Δία και αντιπαρατίθεται στον φίλο και μαθητή του Ν. Καραβά, ο οποίος σε δική του έκδοση υπερασπίζεται τη θέση ότι δεν παρατηρείται καμία αντίφαση στα λόγια του Πρωταγόρα, εφόσον ο Δίας πρόσθεσε τον όρο να τιμωρείται όποιος δεν μετέχει στην αἰδῶ και τη δίκη, προσθήκη που θα ήταν οξύμωρη εάν η αρετή ήταν έμφυτη και όχι διδακτέ. Οι πληροφορίες για τα λεγόμενα του Ν. Καραβά προέρχονται αποκλειστικά από τη μαρτυρία του Μιστριώτη, διότι δεν κατέστη δυνατόν να βρεθεί η εν λόγω έκδοση.

εμφανίστηκε στην κυρίως αφήγηση του μύθου, ενώ παράλληλα στις σχετικές εκφράσεις η τέχνη (έμπυρος, δημιουργική και πολιτική) υποκαθιστάται από την *ἀρετή*. Τα ερωτήματα που ανακύπτουν είναι κυρίως δύο: πρώτον, ποιες είναι οι κοινές συνεκδοχές των δύο όρων και δεύτερον, ποια αποτελέσματα έχει για την πορεία του διαλόγου αυτή η υποκατάσταση; Εφαρμόζοντας τα βασικά πορίσματα της σπουδαίας μελέτης του με τίτλο *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (1960) στην ερμηνεία του πλατωνικού *Πρωταγόρα*, ο W. A. Adkins (1973) οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η σύνθετη και συγκεχυμένη χρήση της έννοιας της *ἀρετῆς* κατά την περίοδο που εξελίσσεται ο διάλογος ευνοεί κάθε είδους γλωσσική περιπλοκή. Παραδοσιακά, και μέχρι τα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.Χ., οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τη λέξη *ἀρετή* για να αναφερθούν στις αξίες της επιτυχίας, της ευμάρειας και της σταθερότητας της τάξης ή της κοινωνικής ομάδας τους· σύμφωνα με τον χαρακτηρισμό του Adkins, αυτού του τύπου οι αξίες ήταν «ανταγωνιστικές» [competitive]. Στην πορεία του χρόνου, η *ἀρετή* άρχισε να αποκτά ευρύτερες υποδηλώσεις, στις οποίες ενσωματώνονται οι αξίες που ο ίδιος ερμηνευτής ονομάζει «συνεργατικές» [co-operative], αυτές δηλαδή στις οποίες θα αποδίδαμε σήμερα τον χαρακτηρισμό της δικαιοσύνης υπό την έννοια της εντιμότητας και της αμεροληψίας.²⁰⁷ Πιο συγκεκριμένα και σε ό,τι αφορά το απόσπασμα που εξετάζουμε, ο Adkins (1973: 3-7) συμπεραίνει ότι η απάντηση του Πρωταγόρα–ο οποίος, όπως και ο Σωκράτης, αντιμετωπίζει την *ἀρετή* ως ένα είδος επιδεξιότητας– συνιστά υπεκφυγή, εφόσον το κατεξοχήν «ανταγωνιστικό» αίτημα του νεαρού Ιπποκράτη για ανάδειξη στον πολιτικό στίβο έρχεται σε σύγκρουση με την προσέγγιση των αρετών της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης από μέρους του Πρωταγόρα ως «συνεργατικών» αρετών. Αποτέλεσμα του παραπάνω είναι ότι αυτές οι αρετές αποτελούν απαραίτητες,

²⁰⁷ Οι όροι «competitive» και «co-operative» εισάγονται και αναλύονται από τον A. W. H. Adkins (1960), σελ. 6-7 και εξής. Βλ. επίσης του ίδιου (1971), σελ. 3 και εξής. Σχετικά με την τέχνη, ο Adkins (1971: 5-6) υποστηρίζει ότι ο όρος αφορούσε κάθε δραστηριότητα που έφτανε με αξιοπιστία, και παρά την ποικιλία του μέσου, σε κάποιον συγκεκριμένο σκοπό· υπ' αυτή την έννοια, το εύρος χρήσης της τέχνης επιτρέπει στον Πρωταγόρα να υπεκφεύγει.

αλλά όχι επαρκείς, συνθήκες για το είδος της πολιτικής επιτυχίας που επιδιώκει ο Ιπποκράτης και οι ομοτρόπεζοί του.²⁰⁸

Παρόλο που η αξία της ανάλυσης του Adkins παραμένει αδιαμφισβήτητη σε πολλά σημεία της, ωστόσο ο αντίλογος δεν είναι αμελητέος. Ο M. Stokes (1986: 210-229), κάνοντας χρήση των πηγών από τις περιοχές του δράματος, της ιστορίας και της ρητορικής, προχωρά σε μια εξόχως ενδιαφέρουσα διευρέυση του τρόπου με τον οποίο νοηματοδοτούνται στο συλλογικό ασυνείδητο της εποχής του διαλόγου οι έννοιες της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η κατάσταση ήταν αρκετά πιο σύνθετη απ' όσο θέλει να την παρουσιάζει ο Adkins, καθώς στην κλασική Αθήνα η «ανταγωνιστική» διάσταση της δικαιοσύνης, υπό τη μορφή του προσωπικού συμφέροντος, ήταν ακόμη έντονα παρούσα και επομένως δεν είναι ξεκάθαρο εάν η μεσαία και ανώτερη τάξη των Αθηνών θα συμφωνούσε πως η *αἰδώς* και η *δίκη* είναι απαραίτητες αλλά όχι επαρκείς συνθήκες επιτυχίας.

Όπως είδαμε ήδη, την εναλλακτική χρήση των όρων *τέχνη* και *ἀρετή* την εφάρμοσε πρώτος ο Σωκράτης στο 319e και εξής, καταλήγοντας μάλιστα να επαναδιατυπώσει την αρχική του ένσταση περί του διδακτού της *πολιτικῆς τέχνης* (319b) ως πρόκληση προς τον σοφιστή να αποδείξει τη διδαξιμότητα της *ἀρετῆς* (320c). Ο Πρωταγόρας συνεχίζει αυτού του τύπου την υποκατάσταση, χωρίς πουθενά να μας παρέχει δείγματα κάποιας αντίρρησης που θα μας επέτρεπαν να σκεφτούμε πως δεν πρόκειται παρά για μια φυσική τάση της ελληνικής γλώσσας της εποχής. Το μόνο που μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα μέχρι στιγμής είναι ότι στο πλαίσιο του μύθου δεν γίνεται απολύτως σαφές τι εννοεί ο Πρωταγόρας με τον όρο *πολιτικῆ τέχνη*, ούτε εάν η *αἰδώς* και η *δίκη* –για τη φύση των οποίων επίσης δεν έχουμε καμιά πληροφορία– ταυτίζονται με την πολιτική ἀρετή ή αποτελούν απλώς προϋποθέσεις της.

Σε ό,τι αφορά την αντικατάσταση των όρων της *δίκης* και της *αἰδούς* με αυτούς της *δικαιοσύνης* και *σωφροσύνης*, η αλλαγή δεν μοιάζει να είναι άνευ σημασίας, παρόλο που αρκετοί σχολιαστές παρακάμπτουν το σημείο αυτό. Για

²⁰⁸ Ο Adkins δεν είναι ο μοναδικός που εντοπίζει αυτό το πρόβλημα στην απάντηση του Πρωταγόρα· βλ. επίσης τους P. Shorey (1933), J. S. Morrison (1941) και C. C. W. Taylor ([1976]/1991).

τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 85-86), λόγου χάριν, πρόκειται περισσότερο για μια στυλιστική επιλογή, παρά για κάποια αλλαγή νοηματοδότησης που ανταποκρίνεται στις ανάγκες της μυθολογικής αφήγησης. Δεν μπορεί όμως να διαφύγει της προσοχής μας το γεγονός ότι όταν ο σοφιστής αναφέρεται στην πολιτική τέχνη (μέχρι το 322d5), χρησιμοποιεί το ζεύγος *δίκη-αιδώς*, ενώ όταν στον λόγο του εμφανίζεται η πολιτική αρετή, τότε η ορολογία αλλάζει σε *δικαιοσύνη-σωφροσύνη*. Προς το παρόν, θα περιοριστούμε απλώς στην επισήμανση αυτής της αλλαγής, διότι η αξιολόγησή της προϋποθέτει την εξέταση και των επόμενων τμημάτων του λόγου του Πρωταγόρα, πράγμα το οποίο θα επιχειρήσουμε αμέσως παρακάτω.

5.4.2. Κανείς δεν μπορεί να μην είναι δίκαιος (323a5-c2)

Σ' αυτό το σημείο ολοκληρώνεται η αμιγής μυθολογική αφήγηση, για να ακολουθήσει ένα σύντομο συμπληρωματικό τμήμα δεκατεσσάρων στίχων (323a5-c2) με το ίδιο ζητούμενο, την απόδειξη δηλαδή της θέσης ότι όλοι οι άνθρωποι πιστεύουν πως ο καθένας μετέχει στη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη (*δικαιοσύνης τε και τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς*). Η απόδειξη πλέον δεν είναι μυθολογικής προέλευσης αλλά έχει επιχειρηματολογική μορφή (*τεκμήριον*): εάν κάποιος ισχυρίζεται ψευδώς ότι κατέχει κάποια από τις δημιουργικές τέχνες, ενώ στην πραγματικότητα δεν την γνωρίζει (π.χ. αυλητική), τότε οι υπόλοιποι τον λοιδορούν ή θυμώνουν μαζί του και προσπαθούν να τον συνεφέρουν σαν να ήταν τρελός· εάν όμως αυτός ο ίδιος υποστηρίξει αληθώς ότι είναι άδικος, ακόμη κι αν οι άλλοι γνωρίζουν ότι δεν είναι δίκαιος, τότε όχι μόνο δεν τον χαρακτηρίζουν σώφρωνα –αρετή που θα του απέδιδαν αν ομολογούσε την έλλειψη οποιασδήποτε άλλης δημιουργικής τέχνης– αλλά αντιθέτως λένε ότι είναι τρελός, επειδή δεν προσποιείται ότι είναι δίκαιος. Από τον παραπάνω συλλογισμό ο Πρωταγόρας συμπεραίνει ότι οι Αθηναίοι θεωρούν αναγκαίο να μην υπάρχει κανείς που δεν θα μετέχει στη δικαιοσύνη, αλλιώς δεν θα πρέπει να ζει ανάμεσα στους ανθρώπους.

Η επιχειρηματολογία που εκθέτει ο Πρωταγόρας σ' αυτό το τμήμα του διαλόγου (323a5-c2) παρουσιάζει τα εξής χαρακτηριστικά: πρώτον, βασίζεται εξ ολοκλήρου στις παραδοχές που έχει εισαγάγει ο σοφιστής στη διάρκεια της αφήγησης του μύθου, δεύτερον, οι προκειμένες του συλλογισμού συνεχίζουν να είναι εμπειρικές και τρίτον, γίνεται χρήση της αναλογίας. Φτάνοντας στο τέλος της αμιγούς μυθολογικής αφήγησης, ο Πρωταγόρας ολοκληρώνει τα λεγόμενά του (322d5-323a4) αφήνοντας σε καθεστώς σχετικής απροσδιοριστίας το εάν η κατοχή της αιδούς και της δίκης έχει καθολικά κανονιστικό ή περιγραφικό χαρακτήρα. Όπως σωστά επισήμανε ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 87-88), αν ο Πρωταγόρας υποστήριζε την αλήθεια της κανονιστικής διάστασης της πολιτικής τέχνης (η ζωή σε μια πολιτισμένη κοινωνία προϋποθέτει ότι ο καθένας χρειάζεται να είναι καλός), αυτό θα του επέτρεπε να θεμελιώσει και την αλήθεια της καθολικής περιγραφικής της διάστασης (η ζωή σε μια πολιτισμένη κοινωνία προϋποθέτει ότι ο καθένας είναι καλός). Πρόκειται πράγματι για ένα σημείο το οποίο δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο στη βάση του μύθου, οι συνέπειες του οποίου θα συνεχίσουν να καθορίζουν την επιχειρηματολογία του σοφιστή. Η καταληκτική φράση του Πρωταγόρα στο 323a2-3 ([...] *ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις*) όχι μόνο δεν ρίχνει περισσότερο φως στο σημείο αυτό, αλλά με τη χρήση του ρήματος *προσῆκον* εντείνεται επιπλέον η απροσδιοριστία σχετικά με το πραγματικό υποκείμενο της πρότασης, εφόσον δεν είναι σαφές εάν πρόκειται για κάτι που πιστεύουν οι Αθηναίοι, ο Πρωταγόρας ή και οι δύο. Στο επιχείρημα που εκθέτει ο σοφιστής στο τμήμα 323a5-c2, η παραπάνω σύγχυση συνεχίζει να είναι παρούσα, καθώς διατυπώνει την περιληπτική απόδοση της προς απόδειξη θέσης του επικαλούμενος *πάντες τοὺς ἀνθρώπους* (323a5-6)²⁰⁹, χωρίς όμως να είναι βέβαιο εάν αυτή η καθολική αναφορά είναι δεσμευτική ή απλώς εμπειρική.

Ένα δεύτερο στοιχείο πάνω στο οποίο θα δομηθεί το επιχείρημα του αποσπάσματος, και πηγάζει από τις παραδοχές του μύθου, αφορά την ταύτιση των όρων της τέχνης και της ἀρετῆς. Είδαμε ότι ο Πρωταγόρας έχει ακολουθήσει

²⁰⁹ *Ἴνα δὲ μὴ οἷη ἀπαταῖσθαι ὡς τῶ ὄντι ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, τότε αὖ λαβὲ τεκμήριον* (323a5-7).

τα εξής στάδια: ξεκίνησε με τη χρήση του όρου *εὐβουλία* την οποία, μετά από την καταλυτική παρέμβαση του Σωκράτη, την ταύτισε με την *πολιτική τέχνη* (318e5-319a6): στη συνέχεια προχώρησε στην εξίσωση της πολιτικής τέχνης με τη *δίκη* και την *αἰδῶ* (322a3-d5), για να καταλήξει να την προσδιορίσει ως *πολιτική ἀρετή* (322e6-323a4). Η ίδια υποκατάσταση ισχύει και για το τμήμα που εξετάζουμε, με αποτέλεσμα, όταν ο σοφιστής εισάγει την αναλογία ανάμεσα στην αυλητική τέχνη και την πολιτική ἀρετή, να εμφανίζεται η χρήση της *ἀρετῆς* εναλλακτικά με αυτήν της *τέχνης*, ξεκάθαρα πια υπό την έννοια της ικανότητας.²¹⁰ Ωστόσο, αμέσως παρακάτω, όταν ο Πρωταγόρας θα διατυπώσει το δεύτερο σκέλος της αναλογίας²¹¹ και θα αναφερθεί στη *δικαιοσύνη* και την *ἄλλη πολιτική ἀρετή*, δηλαδή τη *σωφροσύνη*, η σημασία της ἀρετῆς ως πολιτικής ή διοικητικής ικανότητας υποχωρεί αισθητά προς χάριν μιας περισσότερο αξιακής νοηματοδότησης. Παρατηρούμε έτσι ότι η αναλογία του επιχειρήματος (αυλητική ή άλλη συναφής τέχνη – δικαιοσύνη και ἄλλη πολιτική ἀρετή) στηρίζεται πρώτον, σε μια ερμαφρόδιτη χρήση της ορολογίας και δεύτερον, εξαρτάται κατά κύριο λόγο από τον τρόπο με τον οποίο εισάγεται η έννοια της σωφροσύνης. Μέχρι στιγμής, η *σωφροσύνη* έχει εμφανιστεί στον λόγο του Πρωταγόρα επικουρικά προς τη *δικαιοσύνη*, αν κρίνουμε μάλιστα από τον τρόπο που αποσιωπάται στη φράση «καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς». Ωστόσο, ολόκληρη η αναλογία εξαρτάται από το κατά πόσον θα αποδώσει κανείς τον χαρακτηρισμό του *σώφρονος* σε όποιον ομολογήσει ή όχι την κατοχή της όποιας τεχνικής ή πολιτικής ικανότητας αντιστοιχώς. Η ομολογία αυτή, βεβαίως, δεν είναι απροϋπόθετη, υπό την έννοια ότι εξαρτάται από την αλήθεια ή το ψεύδος της. Αν κανείς υποστηρίξει αληθώς την ἔλλειψη μιας τεχνικής ικανότητας, θεωρείται *σώφρων*, αν όμως πράξει το ίδιο για την πολιτική ἀρετή (ήτοι για τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη), τότε παύει να χαρακτηρίζεται ως τέτοιος. Η μετατόπιση που επιχειρεί ο Πρωταγόρας είναι εμφανής και στα λόγια του, όταν

²¹⁰ ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ὥσπερ σὺ λέγεις, ἐάν τις φῆ ἀγαθὸς ἀυλητῆς εἶναι, ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην ἢν μὴ ἐστίν, ἢ καταγελωσίν ἢ χαλεπαίνουσιν, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον [...] (323a7-b2).

²¹¹ ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἀδίκος ἐστίν, ἐάν οὗτος αὐτὸς καθ' αὐτοῦ τὰληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τὰληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καὶ φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάντε ὦσιν ἐάντε μὴ, ἢ μαινέσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην] (323b2-7).

στο 323b4-5 επεξηγεί με χαρακτηριστικό τρόπο το νόημα της σωφροσύνης στη μία περίπτωση (*ὁ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τὰ ληθῆ λέγειν*) και στην άλλη (*ἐνταῦθα μανίαν*). Καθώς η χρήση της λέξης *σωφροσύνη*, τουλάχιστον στο παρόν πλαίσιο, γίνεται σε αντιδιαστολή με τη *μανία*, μπορούμε πλέον ευκολότερα να εντοπίσουμε το διανοητικό της περιεχόμενο. Κατά την αφήγηση του μύθου, είδαμε ότι ο Πρωταγόρας αναφερόταν στην *αἰδῶ*, μια λέξη που, σύμφωνα με την πρώτη ομηρική της χρήση (*Ιλιάδα* Ω45, *Οδύσσεια* Θ172) δήλωνε το αίσθημα ντροπής και αργότερα, στα χρόνια του πρώιμου αρχαϊκού λυρισμού (Θέογνης 1266) ή στην ακμή της κλασικής εποχής (*Αισχύλου Πέρσες* 699, *Σοφοκλή Αίαντας* 345, *Ευριπίδης Ικέτιδες* 911) την κοσμιότητα και τον σεβασμό προς τους άλλους. Όταν ο σοφιστής περάσει από την αφήγηση του μύθου στην τεκμηρίωσή του, τότε η λέξη *αἰδῶς* αντικαθίσταται από τη *σωφροσύνη*, της οποίας την πρώτη καταγραφή με τη μορφή έναρθρου απαρεμφάτου (*τὸ σωφρονεῖν*) την συναντάμε στον Όμηρο (*Οδύσσεια* Ψ13) και τον κοινό τύπο της στον Θέογνη (379, 702, 1138). Το περιεχόμενό της προσδιορίζει αυτόν που έχει υγιείς τας φρένας, που χαρακτηρίζεται από φρόνηση και, κατά συνέπεια, από μετριοπάθεια, εγκράτεια και νηφαλιότητα. Είναι φανερό ότι η *σωφροσύνη* σηματοδοτεί μια μετατόπιση προς το έλλογο στοιχείο και φαίνεται να εξυπηρετεί σε μεγάλο βαθμό τους στόχους του σοφιστή, από τη στιγμή που αυτή η διάσταση του δίνει τη δυνατότητα να υπερασπιστεί τη διδαξιμότητά της. Η ίδια λογική διατρέχει και την αντικατάσταση της *δίκης* από τη *δικαιοσύνη*. Ανατρέχοντας στις αρχαϊκές χρήσεις της *δίκης* συναντάμε την πρωταρχική σημασία της στην έξη και τη συνήθεια²¹², η οποία με την πάροδο του χρόνου υποδηλώνει την τάξη, την αρμονία και, κατά συνέπεια, τον νόμο και το δίκαιο. Η *δικαιοσύνη*, περισσότερο συνδεδεμένη με την ιδέα της νομικής δικαιοσύνης, αποδίδει τακτικά τα χαρακτηριστικά του δίκαιου ανθρώπου, αυτού που τηρεί τους νόμους και τους κανόνες, και έτσι ενσωματώνει τόσο τη νομική όσο και την ηθική της διάσταση.

Ο Πρωταγόρας δεν εκμεταλλεύεται μονάχα τις δυνατότητες που του παρέχει η γλωσσική ποικιλία, αλλά παράλληλα διατυπώνει με τέτοιο τρόπο το επιχείρημά του για να υποστηρίξει ότι η πολιτική τέχνη κατανέμεται σε όλους

²¹² *αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν* (Ομήρου *Οδύσσεια* Λ218): αυτή είναι η φύση των θνητών.

5. ΜΠΟΡΕΙ Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΝΑ ΔΙΔΑΞΕΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΥΠΟΣΧΕΤΑΙ;

τους ανθρώπους, ώστε το κατασκευάζει από τις συνέπειές του: προκειμένου να υπάρξει ανθρώπινη κοινωνία, είναι απαραίτητο όλοι να τηρούν τους αναγκαίους ηθικούς και νομικούς κανόνες, να μετέχουν δηλαδή στην *αἰδῶ* και τη *δίκη*. Καθώς οι προκειμένες του πρωταγόρειου συλλογισμού παραμένουν στο επίπεδο της εμπειρίας, η έλλειψη καθολικής εγκυρότητας συγκρούεται αναπόφευκτα με τη δεσμευτική διάσταση της προς απόδειξη θέσης: *ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν' οὐχί ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις* (323b7-c2). Ωστόσο, θεωρούμε ότι δεν πρόκειται για κάποιου τύπου αβλεψία ή λογική πλάνη· η επιχειρηματολογική αυτή επιλογή διευκολύνει ιδιαίτερα τον σοφιστή και κολακεύει εξίσου το ακροατήριό του. Ενώπιον όλων έχει την ευκαιρία να αναδείξει πρακτικές της καθημερινής αθηναϊκής ζωής, τις οποίες ανάγει σε αναγκαίες προϋποθέσεις για την καθολική επιβίωση του ανθρώπινου γένους. Την ίδια άρρητη πρακτική θα διαπιστώσουμε ότι υιοθετεί και στη συνέχεια της Μεγάλης Ομιλίας του.

5.4.3. Το επιχείρημα της τιμωρίας (323c3-324d1)

Μετά την αφήγηση του μύθου και τη διατύπωση του πρώτου *τεκμηρίου*, ο Πρωταγόρας προχωρά στο επόμενο στάδιο της επιχειρηματολογίας του, θεωρώντας ότι όντως έχει αποδείξει πως οι Αθηναίοι εύλογα (*εἰκότως*) δέχονται τον κάθε άνδρα σύμβουλο στην πολιτική αρετή, εφόσον πιστεύουν ότι ο καθένας μετέχει σ' αυτήν. Το ζήτημα που θα τον απασχολήσει στη συνέχεια αφορά το εάν οι ίδιοι αυτοί άνθρωποι θεωρούν ότι η πολιτική αρετή είναι κάτι που προέρχεται από τη φύση (*φύσει*) ή την τύχη (*ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*)²¹³ είτε από κάποια μορφή διδασκαλίας και μάθησης (*διδασκόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι*). Ο σοφιστής βρίσκεται έτσι ένα βήμα πιο κοντά στην αρχική του πρόθεση, στην τεκμηρίωση δηλαδή της θέσης πως αυτό το οποίο διατείνεται ότι συνιστά το αντικείμενο του επαγγέλματός του, μπορεί πράγματι να διδαχτεί.

²¹³ Στο παρόν πλαίσιο οι δύο εκφράσεις λογίζονται ως συνώνυμες και αναφέρονται σε οτιδήποτε βρίσκεται εκτός της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Προτού προχωρήσουμε στην ανάλυση του επιχειρήματος, θα σταθούμε σε ένα σημείο με σημαντικές συνέπειες για την περαιτέρω πορεία του λόγου του. Όταν ο Πρωταγόρας παραθέτει τη θέση που σκοπεύει να αποδείξει, φροντίζει να επισημάνει με τη βοήθεια μιας σύντομης παρενθετικής φράσης ότι, παρά τα όσα ειπώθηκαν σχετικά με τη μετοχή στην πολιτική αρετή, ωστόσο πρόκειται για κάτι το οποίο δεν καταφέρνουν όλοι να αποκτήσουν: *ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι, ὃ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδείξαι* (323c6-8). Όπως σωστά επισήμανε ο G. B. Kerferd (1953: 43), αν υποστηρίζουμε ότι για τον Πρωταγόρα η αιδώς και η δίκη όχι μόνο δεν είναι φύσει αλλά επίσης δεν ενυπάρχουν εξίσου σε όλους, τότε οι αντιφάσεις για τις οποίες έχει κατηγορηθεί στον λόγο του ο σοφιστής, παύουν να υφίστανται. Ορισμένοι σχολιαστές, όπως ο Th. Gomperz, θεωρούν ότι η απόδειξη για το εάν όλοι οι άνθρωποι κατέχουν τη δικαιοσύνη είναι αντιφατική, εφόσον βασίζεται στο γεγονός ότι όταν δεν την κατέχουν, δεν επιτρέπεται να το ομολογήσουν. Αυτού του τύπου η ερμηνεία, σύμφωνα με την παρατήρηση του Kerferd, δεν προκύπτει από τα λεγόμενα του Πρωταγόρα αλλά στηρίζεται στις εξής δύο υποθέσεις: πρώτον, ότι άδικος θεωρείται αυτός που χαρακτηρίζεται από παντελή έλλειψη αισθήματος δικαίου, τουτέστιν πλήρους απουσίας δίκης, και δεύτερον, ότι όλοι μετέχουν στη δικαιοσύνη κατά τον ίδιο βαθμό· αυτό που λέει απλώς ο Πρωταγόρας είναι ότι όταν κανείς δρα αδίκως, δεν πρέπει να το ομολογεί. Την ίδια οπτική συμμαριζεται και ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 82), ο οποίος συνδέει το ζήτημα της καθολικότητας της πολιτικής αρετής με αυτό της σοφίας, συμπεραίνοντας ότι όπως ο καθένας πρέπει να μετέχει σε κάποιο βαθμό στη δικαιοσύνη, ούτως ώστε να μπορεί να ζει ανάμεσα στους ανθρώπους, έτσι είναι απαραίτητο να κατέχει και ένα μερίδιο σοφίας, αλλιώς δεν είναι δυνατόν να λογίζεται υπεύθυνο μέλος της κοινότητας. Η παραπάνω ερμηνεία των λόγων του σοφιστή μοιάζει να βρίσκεται εγγύτερα στην πραγματικότητα ή σε όσα θα υποστήριζε ο ιστορικός Πρωταγόρας, σίγουρα όμως μοιάζει πολύ πιο ρεαλιστική και πιο επεξεργασμένη από την άποψη που εξέφρασε ήδη ο Σωκράτης στο 319a8-d7.²¹⁴

²¹⁴ Βλ. και M. Stokes (1986: 244).

Το επιχείρημα της τιμωρίας που επικαλείται ο Πρωταγόρας έχει γίνει αντικείμενο ευρύτατης επεξεργασίας αλλά και διχογνωμιών σε ό,τι αφορά την προέλευση και την απόδοσή του ή μη στον ιστορικό Πρωταγόρα.²¹⁵ Η αξία της περικοπής είναι ιδιαίτερος σημαντική για την ιστορία της φιλοσοφίας και, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο G. Vlastos ([1991]/1993: 282), «πρέπει να θεωρήσουμε τη διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης ως μια από τις σημαντικότερες εννοιολογικές ανακαλύψεις που έκανε ποτέ ο άνθρωπος κατά την πορεία της αργής, επίπονης και αβέβαιης ανάδυσής του από τον βαρβαρικό φυλετισμό». Ωστόσο στην παρούσα φάση είμαστε αναγκασμένοι να παρακάμψουμε τις ποικίλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις που έχουμε στη διάθεσή μας και να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στον τρόπο με τον οποίο το επιχείρημα της τιμωρίας λειτουργεί και επηρεάζει την πορεία της συζήτησης.²¹⁶ Συνοπτικά η επιχειρηματολογία του Πρωταγόρα έχει ως εξής: για να αποδείξουμε ότι η αρετή δεν προέρχεται ούτε από τη φύση ούτε από την τύχη, αλλά είναι αποτέλεσμα επιμέλειας και διδασκαλίας, ας παρατηρήσουμε την πρακτική της τιμωρίας και του κολασμού. Για όσα οι άνθρωποι πιστεύουν ότι προέρχονται από τη φύση ή την τύχη, γι' αυτά κανείς δεν θυμώνει ούτε νουθετεί ούτε διδάσκει ούτε τιμωρεί όσους τα έχουν· αντιθέτως, τους λυπούνται, επειδή γι' αυτά που είναι τέτοιας προέλευσης δεν έχουν μερίδιο ευθύνης (για παράδειγμα, το να είναι κάποιος κοντός ή άσχημος). Για όσα όμως πιστεύουν ότι προέρχονται από άσκηση και διδασκαλία, γι' αυτά θυμώνουν και τους τιμωρούν. Στη δεύτερη αυτή κατηγορία ανήκουν η αδικία, η ασέβεια και καθετί που είναι ενάντιο στην πολιτική αρετή, γεγονός που μας αναγκάζει να παραδεχτούμε ότι την αρετή την αποκτά κανείς με επιμέλεια και μάθηση. Ο Πρωταγόρας εμπλουτίζει τον συλλογισμό του με ορισμένα ακόμη στοιχεία που αφορούν τη φύση της τιμωρίας, υποστηρίζοντας ότι όταν κανείς τιμωρεί, δεν το κάνει με σκοπό την εκδίκηση για την παρελθούσα πράξη –*οὐ γὰρ τὸ πραχθὲν ἀγένητον θείη*– αλλά έχοντας κατά νου

²¹⁵ Μερικοί από τους σχολιαστές που υποστηρίζουν ότι η θεωρία που αναπτύσσεται εδώ απηχεί πράγματι τις απόψεις του ιστορικού Πρωταγόρα, είναι οι W. K. C. Guthrie ([1971]/1991), C. C. W. Taylor ([1976]/1991), G. B. Kerferd ([1981]/1999), M. M. Mackenzie (1981), T. J. Saunders (1991), G. Vlastos ([1991]/1993), J. de Romilly ([1988]/1994), L. Lampert (2010). Βλ. επίσης την αντίρρηση του R. F. Stalley (1995). Για μια πρόσφατη ανάλυση του ζητήματος, βλ. B. Manuwald (2013).

²¹⁶ Για μια αναλυτική παρουσίαση του επιχειρήματος, βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 90-96).

την αποθάρρυνση της μελλοντικής αδικίας. Αυτό σημαίνει ότι, εφόσον δεν ρίχνεται κανείς στην τιμωρία *ὥσπερ θηρίον ἀλλογίστως* αλλά για παραδειγματισμό, σκέπτεται ότι η αρετή, την οποία προσπαθεί να επιβάλλει, είναι διδάξιμη και η τιμωρία του έχει σκοπό την αποτροπή του κακού.²¹⁷ Την καθολική αυτή θέση που διατυπώνει ο σοφιστής, θα τη συγκεκριμενοποιήσει αμέσως παρακάτω, κάνοντας ειδική αναφορά και πάλι στους Αθηναίους.²¹⁸ Ολοκληρώνει έτσι τον αρχικό του συλλογισμό, αξιολογώντας τον μάλιστα ως ικανοποιητικό, και συμπεραίνει ότι σωστά οι συμπολίτες του Σωκράτη αποδέχονται και *χαλκέως και σκυτοτόμου συμβουλευόντος τὰ πολιτικά* (324c6-7).

Όταν ο Πρωταγόρας απαριθμεί όλα όσα εξαιτίας των οποίων τιμωρούνται οι άνθρωποι, αναφέρει: *ὢν ἔστιν ἐν και ἡ ἀδικία και ἡ ἀσέβεια και συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς* (323e3-4).²¹⁹ Θα σταθούμε σε δύο σημεία της παραπάνω δήλωσης και θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε πολύ σύντομα στα αντίστοιχα ερωτήματα που εγείρουν. Το πρώτο αφορά την εισαγωγή, για πρώτη φορά στον διάλογο, της έννοιας της *ἀσέβειας* και το δεύτερο, τη σχέση της *ἀδικίας* με την *ἀσέβεια* και τη θέση τους στο σύνολο της πολιτικής αρετής· τόσο τα ερωτήματα όσο και οι απαντήσεις θα παραμείνουν στα όρια που επιβάλλει το συγκεκριμένο απόσπασμα που εξετάζουμε.

Κατά τη διάρκεια της αφήγησης του μύθου ο Πρωταγόρας απέφυγε να αναφερθεί στην έννοια της οσιότητας, ακόμη και στο σημείο όπου περιγράφει την πρακτική των πρώτων ανθρώπων να ιδρύουν βωμούς και αγάλματα (322a3-6). Αν θεωρήσουμε ότι πίσω από αυτές τις λατρευτικές τελετουργίες υπονοείται

²¹⁷ Ο G. Vlastos ([1991]/1993: 282-84) υποστηρίζει πως, παρά το γεγονός ότι ο Πρωταγόρας «πετυχαίνει θαυμάσια στο να ξεχωρίσει τον κολασμό από την εκδίκηση», ωστόσο η θέση του βασίζεται σε μια «ελαττωματική θεωρία», η οποία αναφέρει «την αποτροπή ως την *raison d' être* του θεσμού, παραβλέπει όμως ότι ο ίδιος ο θεσμός είναι αναπόφευκτα ανταποδοτικός». Ανάλογες ενστάσεις διατυπώνει και ο N. Denyer ([2008]/2010: 157-58). Για τη διάκριση κολασμού και τιμωρίας, βλ. και Αριστοτέλη *Ρητορική* 1369b12-14: «*διαφέρει δὲ τιμωρία και κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἐνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος ἵνα ἀποπληρωθῆ*». Ας σημειώσουμε επιπλέον ότι ο Πρωταγόρας θεωρείται ο πρώτος ο οποίος εισήγαγε τη διάκριση ανάμεσα στα μέρη του χρόνου (*παρεληλυθότος-μέλλοντος*). Βλ. DK80 A.1.52.

²¹⁸ *τιμωρῶνται δὲ και κολάζονται οἱ τε ἄλλοι ἄνθρωποι οὐς ἂν οἴωνται ἀδικεῖν, και οὐχ ἥκιστα Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται. ὥστε κατὰ τούτον τὸν λόγον και Ἀθηναῖοί εἰσι τῶν ἡγουμένων παρασκευαστὸν εἶναι και διδακτὸν ἀρετῆν* (324c3-5). Ο N. Denyer ([2008]/2010: 159), μάλιστα, σχολιάζει αυτό το σημείο ως ανεκδοτολογική αναφορά στη δικομανία των Αθηναίων.

²¹⁹ Σύμφωνα με τον N. Denyer ([2008]/2010: 155-56), ο Πρωταγόρας παραπέμπει εδώ στη φράση του Θεόγνη 147 «*ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ 'στι*», την οποία ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* 1129b30) αποκαλεί παροιμιακή.

η ύπαρξη της οσιότητας που, σύμφωνα με τα λεγόμενα του σοφιστή, αποτελεί μέρος της πολιτικής αρετής, τούτο σημαίνει ότι οι άνθρωποι κατείχαν μέρος της πολιτικής τέχνης προτού τη λάβουν ως δώρο από τον Δία.²²⁰ Εφόσον όμως μια τέτοια υπόθεση δεν μπορεί να προκύψει από κανένα σημείο του καθαυτού μύθου, η μοναδική ερώτηση που νομιμοποιούμε να διατυπώσουμε είναι το γιατί εμφανίζεται η έννοια της οσιότητας μονάχα στο επεξηγηματικό τμήμα και όχι στον μύθο, και μάλιστα με την αρνητική της μορφή, δηλαδή την ασέβεια; Τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας δεν επαρκούν για μια ολοκληρωμένη απάντηση. Αυτό που μαθαίνουμε από το 323e3-324a3 είναι ότι η ασέβεια εναντιώνεται στην πολιτική αρετή και λογικά συμπεραίνουμε ότι η οσιότητα συνιστά μέρος της, το οποίο αποκτάται με μάθηση και επιμέλεια. Σύμφωνα με τον M. Stokes (1986: 245-246), για να εξηγήσουμε την απουσία της οσιότητας από τον μύθο, και προκειμένου να μην βρεθούμε αντιμέτωποι με τις αντιφάσεις που γεννά ο πλήρης διαχωρισμός της από τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε είτε ότι είναι απολύτως ταυτόσημη με αυτές είτε ότι, αν και διακριτή, ωστόσο συνιστά επαρκή συνθήκη για μία από τις δύο ή και για τις δύο. Όπως και να 'χει, καμία από τις παραπάνω εξηγήσεις δεν είναι αρκετή για να ερμηνεύσει την απουσία της οσιότητας από την κυρίως μυθολογική αφήγηση.

Υπάρχει, παρ' όλα αυτά, κάτι που να αιτιολογεί την παρουσία της ασέβειας στο επιχείρημα περί κολασμού; Η ρητορική του αποσπάσματος και πάλι δεν μας δίνει κάποια ξεκάθαρη απάντηση. Ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί ένα από τα *έναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς*, την ασέβεια, με τέτοιον τρόπο ώστε να φαίνεται απολύτως φυσική η αντικατάσταση της σωφροσύνης από την οσιότητα στο ζεύγος με τη δικαιοσύνη. Κατά τη διάρκεια της αφηγηματικής πράξης, μόνον ένας προσεκτικός ακροατής, όπως ο Σωκράτης, θα παρατηρούσε αυτή την ανεπαίσθητη αλλαγή και θα διατύπωνε τα εύλογα ερωτήματα που θα παρακολουθήσουμε από το 329 και εξής. Για να συμβεί όμως αυτή η

²²⁰ Βέβαια, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο M. Stokes (1986: 238), ο Πρωταγόρας δεν διακρίνει πουθενά τα δύο είδη οσιότητας, το τελετουργικό και το ηθικό· η απουσία αναφοράς στην τελετουργική διάσταση της οσιότητας τον απαλλάσσει, τυπικά τουλάχιστον, από την υποχρέωση να προβεί σε μια τέτοια διάκριση.

αντικατάσταση, σημαίνει ότι ο σοφιστής βασίζει, κατά κάποιον τρόπο, το επιχείρημά του είτε στην ταύτιση είτε στην ακατάλυτη συμπλοκή των τριών αρετών (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, οσιότητα) με το σύνολο της αρετής εν γένει σε αντίθετη περίπτωση, το επιχείρημα του Πρωταγόρα περί της διδαξιμότητας της αρετής θα βρισκόταν σε κίνδυνο, εφόσον η παρουσία της μίας αρετής χωρίς την άλλη θα απειλούσε το σύνολο. Τίποτε όμως από τα παραπάνω δεν διατυπώνεται ρητά, με αποτέλεσμα να παραμένει αμφίβολη τόσο η φύση των αρετών που εξετάζονται όσο και η μεταξύ τους σχέση. Αν και τους λόγους αυτής της ασάφειας θα τους εξετάσουμε συνολικότερα μετά το πέρας της παρουσίασης της Μεγάλης Ομιλίας του σοφιστή, θα επιχειρήσουμε εδώ μια τελευταία σύντομη παρατήρηση που αφορά την αποστασιοποίηση του Πρωταγόρα από το ίδιο το επιχείρημά του, η οποία συνεχίζεται και σ' αυτό το απόσπασμα. Χρησιμοποιώντας με χαρακτηριστικό τρόπο το παράδειγμα των Αθηναίων σε ό,τι αφορά τις τιμωρίες και τους κολασμούς που επιβάλλουν, επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι η αρετή είναι διδάξιμη, παραμένοντας όμως ένα βήμα πιο μακριά από την πλήρη ταύτισή του με τη θέση που διατυπώνει.

5.4.4. Ο λόγος του Πρωταγόρα (324d2-328d2)

Το πρώτο σκέλος των αποδείξεων που αφορούν την αιτία για την οποία οι Αθηναίοι δέχονται εξίσου τη γνώμη του καθενός σε ζητήματα πολιτικής φύσης επιστεγάζεται με τη βεβαίωση του Πρωταγόρα σχετικά με την επάρκεια των επιχειρημάτων του (*ἀποδέδεικταί σοι, ὦ Σώκρατες, ἱκανῶς, ὡς γέ μοι φαίνεται* [324c8-d1]). Σε αυτό το σημείο ολοκληρώνεται η μυθολογική αφήγηση και ξεκινά ο λόγος, για τον οποίο μας είχε προετοιμάσει ο σοφιστής ήδη από το 320c. Στο παρόν τμήμα ο Πρωταγόρας θα απαντήσει στο δεύτερο ερώτημα που έθεσε ο Σωκράτης όταν επιχειρηματολόγησε εναντίον της διδαξιμότητας της αρετής: γιατί οι αγαθοί άνδρες δεν μπορούν να μεταδώσουν την αρετή που κατέχουν στα παιδιά τους ή και σε οποιονδήποτε άλλον; Τα εμπειρικά δεδομένα του Σωκράτη τον οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι η αρετή είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να διδαχτεί: ο Πρωταγόρας, με τη σειρά του, θα χρησιμοποιήσει τα ίδια αυτά δεδομένα για να καταλήξει στο αντίθετο συμπέρασμα. Η επιχειρηματολογία του

θα ακολουθήσει δύο στάδια: στο πρώτο (324d2-326e5) θα παραθέσει μια σειρά παραδειγμάτων, τα οποία δανείζεται από την εκπαιδευτική τακτική που ακολουθούν οι αγαθοί άνδρες και η αθηναϊκή πολιτεία για να μεταδώσουν την αρετή στους νέους ανθρώπους και τα οποία επικυρώνουν το γεγονός ότι η αρετή αυτή είναι μεταβιβάσιμη: στο δεύτερο (326e6-328b1) θα επιχειρήσει να αναιρέσει τη σωκρατική θέση ότι οι αγαθοί άνδρες δεν μπορούν να μεταδώσουν την αρετή στους επιγόνους τους. Η Μεγάλη Ομιλία του Πρωταγόρα θα κλείσει με ένα μικρό τμήμα (328b1-d2), στο οποίο ο σοφιστής, στη βάση όσων προηγήθηκαν, θα αιτιολογήσει την αναγκαιότητα του επαγγέλματός του, θα αναφερθεί στον ιδιάζοντα τρόπο της αμοιβής του και θα υπερασπιστεί τους γιους του Περικλή.

5.4.4.1. Ο ρόλος της αγωγής (324d2-326e5)

Όταν ασχοληθήκαμε με τον τρόπο που προσπάθησε ο Σωκράτης να υποστηρίξει τη θέση του για τη μη διδαξιμότητα της αρετής, επισημάνσαμε ότι αυτό τελικά που απέδειξε δεν ήταν ότι οι αγαθοί άνδρες αδυνατούν, εξαιτίας της φύσης της αρετής, να τη μεταδώσουν στα παιδιά τους, αλλά ότι τα παραδείγματα που χρησιμοποίησε (λόγου χάρη, ο Περικλής και οι γιοι του) φανερώνουν ότι τελικά αυτό δεν συνέβη στις περιπτώσεις που είχε κατά νου. Η επιχειρηματολογική τακτική του Πρωταγόρα θα αποδειχτεί, προς στιγμής τουλάχιστον, ισχυρότερη: με τα ίδια εμπειρικά δεδομένα θα καταλήξει στο αντίθετο συμπέρασμα, στο οποίο όμως θα προσδώσει καθολικότερο χαρακτήρα²²¹, ούτως ώστε να καταστήσει τον συλλογισμό του εφαρμόσιμο σε ένα πολύ ευρύτερο πλαίσιο. Το πεδίο που κινείται είναι τόσο η ιδιωτική όσο και η δημόσια ζωή, εκθέτοντας με χρονολογική σειρά όσα πράττουν οι άνθρωποι από τη στιγμή που θα γεννηθούν τα παιδιά τους έως ότου αυτά γίνουν αυτοδύναμοι πολίτες. Ωστόσο, πριν από την παρουσίαση των παραδειγμάτων του ο Πρωταγόρας φροντίζει να διατυπώσει μια καίρια προϋπόθεση: είναι αναγκαίο, λέει, να θεωρήσουμε ότι η

²²¹ Η διάσταση της καθολικότητας είναι ένα ζητούμενο του Πρωταγόρα ήδη από την πρώτη του επαφή με τον Σωκράτη, όταν προσπάθησε να εντάξει το έργο του στη μακρά παράδοση της ελληνικής σκέψης. Το ίδιο συμβαίνει και με την αφήγηση του προμηθεϊκού μύθου και την απόπειρα να υπάρξει θεϊκή αιτιολόγηση των πρακτικών της αθηναϊκής δημοκρατίας. Βλ. και L. Lampert (2010: 50-51).

αρετή διδάσκεται, διότι σε αντίθετη περίπτωση η τιμωρία που επισύρει η απουσία της είναι τέτοια ώστε, όπως ήδη αποδείχτηκε, μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στον θάνατο του άδικου ανθρώπου. Δεν είναι λογικό να διδάσκει κανείς στα παιδιά του τέχνες και δεξιότητες των οποίων η έλλειψη δεν καταλήγει στα ίδια καταστροφικά αποτελέσματα και παράλληλα να τα αφήνει χωρίς καθοδήγηση στα ζητήματα της αρετής. Βάσει αυτού του κυκλικού συλλογισμού, ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι πρέπει να πιστεύουμε στη διδαξιμότητα της αρετής (οἴεσθαι γε χρή, ὦ Σώκρατες), πράγμα που απαντά στο γιατί η αρετή είναι διδάξιμη· μένει να αποδείξει πώς διδάσκεται, κάτι που θα επιχειρήσει αμέσως παρακάτω.

Ένα σημείο που αξίζει την προσοχή μας είναι η υπόδειξη του Πρωταγόρα στο 324d7-e2, όπου αναφέρει: ὧδε γὰρ ἐννόησον· πότερον ἔστιν τι ἐν ἢ οὐκ ἔστιν οὗ ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν, εἴπερ μέλλει πόλις εἶναι; ἐν τούτῳ γὰρ αὕτη λύεται ἢ ἀπορία ἦν σὺ ἀπορεῖς ἢ ἄλλοθι οὐδαμοῦ. Η περικοπή τοποθετείται πριν από τη διατύπωση των επιχειρημάτων και λειτουργεί ως προκαταβολική ερμηνευτική προϋπόθεση για όσα θα ακολουθήσουν. Ο τρόπος με τον οποίο ο σοφιστής υποδεικνύει την πηγή για τη λύση της απορίας που απασχολεί την ομήγου φαίνεται εκ πρώτης να είναι τελεσίδικος, παρ' όλα αυτά υποσκάπτεται ξανά από έναν υποθετικό λόγο που μετακυλύει την απόφαση στον συνομιλητή. Αν πιστεύει κανείς ότι υπάρχει ένα κάτι (τι ἐν) στο οποίο πρέπει να μετέχουν όλοι προκειμένου να υπάρξουν πόλεις, τότε σ' αυτό ακριβώς βρίσκεται η απάντηση και πουθενά αλλού. Ποιο είναι όμως αυτό το τι ἐν; Ο Πρωταγόρας δεν θα αφήσει τους ακροατές του αβοήθητους· σπεύδει να τους ενημερώσει ότι, εάν όντως υπάρχει κάτι τέτοιο, αυτό δεν είναι η τέχνη του οικοδόμου ούτε του χαλκιά ούτε του κεραμοποιού, αλλά η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η οσιότητα (τὸ ὄσιον), ή αλλιώς όσα ονομάζει ἀνδρὸς ἀρετή.²²² Ήδη από το 323e3-4, ο Πρωταγόρας είχε χρησιμοποιήσει σχεδόν πανομοιότυπη γλώσσα για να συνδέσει την αδικία με την ασέβεια (ἐν-συλλήβδην)²²³, πράγμα το οποίο

²²² εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἐν οὐ τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὄσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν (324e2-325a2).

²²³ ὧν ἔστιν ἐν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς (323e3-4).

επαναλαμβάνει εδώ με θετικό πρόσημο και για τις τρεις αρετές. Πάνω σ' αυτήν ακριβώς τη σύνδεση θα στηριχτεί ο Σωκράτης (329c-d) για να διατυπώσει το βασικό ερώτημα της κατοπινής συζήτησης, που αφορά το εάν η αρετή είναι ένα πράγμα και μέρη της αποτελούν η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η οσιότητα ή εάν αυτές οι επιμέρους αρετές συνιστούν απλώς ονόματα του ίδιου και ενός πράγματος. Μέχρι στιγμής φαίνεται ότι ο Πρωταγόρας δεν έχει αντιληφθεί την παγίδα στην οποία τον οδηγεί η δήλωσή του, ούτε εξάλλου το γεγονός ότι δεν έχει ξεκαθαρίσει καθόλου τους όρους αυτής της συσχέτισης.

Καθώς ξεδιπλώνει τη συλλογιστική του, ο σοφιστής θα χρησιμοποιήσει παραδείγματα από την κοινή εμπειρία, που αφορούν τις παραδοσιακές μεθόδους εκπαίδευσης των παιδιών: ξεκινώντας ήδη από την παιδική ηλικία και όσο αυτά βρίσκονται ακόμη στον χώρο της οικογενειακής εστίας, οι γονείς, μαζί με τις τροφούς και τους παιδαγωγούς, τα νουθετούν και τα διδάσκουν *τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὄσιον, τόδε δὲ ἀνόσιον, καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει* (325d3-5).²²⁴ ὅσο για τα παιδιά που δεν πειθαρχούν εκουσίως, για αυτά υπάρχουν οι φοβέρες και οι τιμωρίες.²²⁴ Το επόμενο στάδιο της εκπαίδευσης των νέων το αναλαμβάνουν οι διδάσκαλοι, που φροντίζουν για την εκμάθηση της γλώσσας, της μουσικής τέχνης και για την εκγύμναση του σώματος. Οι γραμματιστές ξεκινούν με τη διδασκαλία της γλώσσας και μόλις οι μαθητές κατακτήσουν ένα στοιχειώδες επίπεδο κατανόησης, προχωρούν στη διδασκαλία ποιημάτων *ἀγαθῶν ποιητῶν*.²²⁴ οι μαθητές αναγκάζονται να τα αποστηθίζουν ώστε, εξαιτίας των συμβουλών και των παραινήσεων που περιέχουν, να τους ξυπνήσουν τον ζήλο για να μιμηθούν τους παλαιούς ήρωες. Τη σκυτάλη θα πάρει μετά ο κιθαριστής, κύριο έργο του οποίου είναι η οικειοποίηση του ρυθμού και της αρμονίας στην ψυχή του μαθητή, με σκοπό να γίνει ένας ήμερος άνθρωπος, εύρυθμος και προσαρμοστικός, *χρήσιμος εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν* (326b4). Τέλος, αναλαμβάνει ο παιδοτρίβης, έργο του οποίου είναι να μπορούν οι μαθητές να ανταποκρίνονται στον πόλεμο και σε άλλες δραστηριότητες δίχως να εκδηλώνουν δειλία και να υπηρετούν σωματικά όσο το δυνατόν καλύτερα τη διάνοιά τους. Μετά το πέρας της βασικής

²²⁴ Πρβλ. Λύσις 208d1-5.

5. ΜΠΟΡΕΙ Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΝΑ ΔΙΔΑΞΕΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΥΠΟΣΧΕΤΑΙ;

εκπαίδευσης και την απομάκρυνση από την επιρροή των ιδιωτικών δασκάλων, οι νέοι έρχονται αντιμέτωποι με μια ακόμη εκπαιδευτική διαδικασία που πηγάζει από την ίδια την πολιτεία. Η πόλη θεσπίζει νόμους (*ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα*, 326c6) και αναγκάζει τους πολίτες να τους μαθαίνουν για να ζουν σύμφωνα με το παράδειγμά τους (*κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα*, 326c8), ενώ σε αντίθετη περίπτωση τιμωρεί τους παραβάτες.²²⁵ Κοινός στόχος των παραπάνω διαδικασιών είναι η προσαρμογή των νέων σε ορισμένα πρότυπα αρετής και, υπ' αυτή την έννοια, αποτελούν τεκμήρια διδαξιμότητας της αρετής εν γένει. Η προσαρμογή επιτυγχάνεται είτε με θετικό είτε με αρνητικό τρόπο, με σύγκλιση προς το πρότυπο και με ταυτόχρονη αποφυγή της αρνητικής εκδοχής του.

Η πορεία του πρωταγόρειου συλλογισμού είναι όχι μόνον ευλογοφανής αλλά και απολύτως οικεία – τουλάχιστον για το κοινό στο οποίο απευθύνεται. Υποθέτουμε ότι δεν θα μπορούσε να βρεθεί κάποιος από την ομήγυρη που δεν θα αναγνώριζε στα λόγια του σοφιστή κάτι από την ποικιλία των τρόπων με τους οποίους διδάχτηκε τη μίμηση της *ἀγαθῆς* ή την αποφυγή της *αἰσχροῆς* πράξης. Εντούτοις, ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει ο Πρωταγόρας το επιχειρημά του αφήνει αρκετά περιθώρια διαφορετικών ερμηνειών και ανοίγει ένα ευρύ πεδίο αμφιβολιών, για τις οποίες δεν είναι βέβαιο εάν ο σοφιστής είχε επίγνωση ή εάν θεωρούσε πως το ακροατήριό του δεν θα ήταν σε θέση να τις επισημάνει. Το πρόβλημα που αναδύεται αφορά και πάλι το κατά πόσον η επιχειρηματολογία του Πρωταγόρα ανταποκρίνεται στο αίτημα της διαύγειας και, εάν όχι, ποιο σκοπό εξυπηρετεί –αν εξυπηρετεί κάποιον– αυτή η αοριστία. Αν στραφούμε στα δεδομένα του ίδιου του κειμένου, θα παρατηρήσουμε ότι ο Πρωταγόρας για να περιγράψει τη διδασκαλία της αρετής ως μια σειρά πρακτικών, τιμωρητικών²²⁶ και μη, που στόχο έχουν την περιχαράκωση της

²²⁵ Στους στίχους 326c6-d8, ο Πρωταγόρας μάς δίνει ένα εξαιρετικό παράδειγμα ρητορικής χρήσης ομορρίζων λέξεων (*γραμματισταί, γράφειν, ὑπογράψαντες, γραμμάς, γραφίδι, γραμματεῖον, γράφειν, γραμμῶν, ὑπογράψασα*) στην ίδια περίοδο. Κατά την κρίση του N. Denyer ([2008]/2010: 167), πρόκειται για τακτική εντυπωσιασμού εκ μέρους του σοφιστή. Πολύ ενδιαφέροντα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε η αρχαιολογική έρευνα βασισμένη στο εν λόγω απόσπασμα, μπορούμε να διαβάσουμε στο άρθρο του E. G. Turner, «Athenians Learn to Write: Plato *Protagoras* 326d»: 67-69.

²²⁶ Η έντονη τιμωρητική διάσταση του εκπαιδευτικού προγράμματος που περιγράφει ο Πρωταγόρας είναι ένα ζήτημα με ποικίλες διαστάσεις, τις οποίες όμως δεν μπορούμε να

συμπεριφοράς των νέων ανθρώπων στο πλαίσιο που ορίζει η παράδοση και οι νόμοι της πόλης, χρησιμοποιεί όρους και εκφράσεις των οποίων το περιεχόμενο δεν είναι απολύτως σαφές. Όταν αναφέρεται στις φροντίδες των γονιών προς τα παιδιά τους, το ζητούμενο από τους δασκάλους είναι το *ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας τῶν παιδῶν ἢ γραμμάτων τε καὶ κιθαρίσεως* (325d8-e1): ο όρος *εὐκοσμία* αντικαθίσταται στη συνέχεια με αυτόν της *σωφροσύνης* στη φράση «*σωφροσύνης τε ἐπιμελοῦνται καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν*» (326a4-5) και με παράλληλη αναφορά στην ανάγκη για *εὐρυθμία* και *εὐαρμοστία* στον βίο του ανθρώπου. Η ίδια διαδικασία προσαρμογής υπονοείται και στη χρήση του ρήματος *ὑπηρετῶσι*²²⁷ που κάνει την εμφάνισή του όταν ο Πρωταγόρας αναφέρεται στη σχέση του σώματος με τη διάνοια (326b7), όπως και στη λειτουργία της δικαιοσύνης ως *εὐθύνης* (326e1)²²⁸.

Παρατηρώντας τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι παραπάνω όροι για να αποδώσουν τη χρηστή συμπεριφορά, διαπιστώνουμε ότι εμφανίζονται ορισμένες δυσκολίες, που αφορούν κυρίως τις έννοιες της *σωφροσύνης* και του *θάρρους*. Σχετικά με τη *σωφροσύνη*, η δυσκολία έγκειται στον συμβιβασμό της παρούσας αρνητικής της διάστασης –ως αυτοσυγκράτησης για την αποφυγή αισχρών πράξεων– με την απόπειρα του Πρωταγόρα πριν από λίγο (325a) να ταυτίσει στο όνομα της αρετής τη δικαιοσύνη με τη *σωφροσύνη* και την οσιότητα. Το πρόβλημα αφορά τόσο τον προσδιορισμό της φύσης της *σωφροσύνης* όσο και τον ρόλο της σε σχέση με τις υπόλοιπες αρετές. Είναι η *σωφροσύνη* η ίδια μια αρετή ή μια αρεταϊκή πράξη που πρέπει να διδάχτεί ή συνιστά εργαλείο της εκπαιδευτικής πρακτικής, μια απαραίτητη προϋπόθεση για τη διδασκαλία των υπόλοιπων αρετών; Μπορεί, με άλλα λόγια, να περιοριστεί ο ρόλος της στην αποφυγή συγκεκριμένων πράξεων ή μήπως η

αναπτύξουμε στην παρούσα εργασία. Για μια συνοπτική και ενδιαφέρουσα παρουσίαση του θέματος, βλ. D. Cohen (2005: 171-178).

²²⁷ Η άποψη ότι καθήκον του σώματος είναι να υπηρετεί την ψυχή, ήταν κοινή στην αρχαία ελληνική σκέψη και βασιζόταν στην αντίληψη για την ανωτερότητα της δεύτερης έναντι του πρώτου. Βλ. και Ισοκράτης 15.180.

²²⁸ Η «εὐθύνη» σήμαινε την επάνοδο στον ίσιο δρόμο και επρόκειτο για μια διαδικασία που σκοπό της είχε τον έλεγχο και την τιμωρία της κακής συμπεριφοράς των αξιωματούχων κατά την ώρα της υπηρεσίας τους. Για μια περιγραφή της διαδικασίας της «εὐθύνης», βλ. Αριστοτέλη *Αθηναίων Πολιτεία* 48.4-5.

αυτοσυγκράτηση συνιστά η ίδια μια πράξη;²²⁹ Το κείμενο δεν μας δίνει ξεκάθαρη απάντηση, κάτι που είναι απολύτως αναμενόμενο, εφόσον πάνω σ' αυτή την ασάφεια θα στηριχτεί αμέσως μετά ο Σωκράτης για να αναπτύξει την ερωτηματοθεσία του.

Θα ολοκληρώσουμε την εξέταση αυτού του αποσπάσματος με μια τελευταία αναφορά στην έννοια του θάρρους και στον έμμεσο τρόπο με τον οποίο κάνει την εμφάνισή του από το σημείο όπου ο σοφιστής μιλά για την εκγύμναση των σωμάτων. Σύμφωνα με τον R. Duncan (1978: 218), σε αντίθεση με την ισχυρή παρουσία της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης, ακόμη και της οσιότητας, οι έννοιες του θάρρους και της σοφίας είναι ηχηρά απύσες στο συγκεκριμένο απόσπασμα. Πράγματι, η αναφορά στο θάρρος γίνεται με έμμεσο τρόπο και σε σχέση με την καλή φυσική κατάσταση των σωμάτων ως βασική προϋπόθεση για την αποφυγή των δειλών συμπεριφορών στον πόλεμο και αλλού. Όπως σωστά επισήμανε όμως ο M. Stokes (1986: 252-253), αντιδρώντας στον ακραίο τρόπο με τον οποίο ο Duncan αντιμετωπίζει την απουσία του θάρρους στο απόσπασμα, το θάρρος δεν παρουσιάζεται ως μια αμιγώς φυσική κατάσταση, αλλά συνδέεται ρητά με τις διεργασίες του νου.²³⁰ Για να μπορέσει κανείς να αποφύγει μια δειλή πράξη, αυτό που χρειάζεται δεν είναι κυρίως ένα δυνατό σώμα αλλά μια διανοητική κατάσταση τέτοια, που θα αναγκάσει το σώμα να μην δειλιάσει μπροστά στον κίνδυνο. Φαίνεται έτσι, κατά τον Stokes, ότι ο Πρωταγόρας εντάσσει σταδιακά το θάρρος στην τέχνη του πολέμου –άρα και στην πολιτική τέχνη–, κάτι που σημαίνει ότι αρχίζει να το αντιλαμβάνεται ως μέρος της πολιτικής αρετής. Όμως, και σ' αυτή την περίπτωση, ο Πρωταγόρας αφήνει απροσδιόριστη τη σχέση του θάρρους με τις υπόλοιπες αρετές και αναπάντητο το ερώτημα κατά πόσον το θάρρος συνιστά αυτόνομη αρετή με διακριτή λειτουργία.

²²⁹ Βλ. αναλυτικότερη παρουσίαση των παραπάνω ερωτημάτων από τον M. Stokes (1986: 250-51).

²³⁰ ἔτι τοίνυν πρὸς τούτοις εἰς παιδοτρίβου πέμπουσιν, ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὔσῃ, καὶ μὴ ἀναγκάζωνται ἀποδειλιᾶν διὰ τὴν πονηρίαν τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν (326b6-c3).

5.4.4.2. Οι αγαθοί πατέρες (326e6-328d2)

Ο λόγος του σοφιστή Πρωταγόρα φτάνει στο δεύτερο και τελικό του στάδιο με τη διατύπωση της απάντησης στο ερώτημα γιατί πολλοί γιοι καλών πατεράδων γίνονται κακοί (*Διὰ τί οὖν τῶν ἀγαθῶν πατέρων πολλοὶ υἱεῖς φαῦλοι γίνονται;* 326e6-7). Όταν έθεσε το ερώτημα ο Σωκράτης ως επιχείρημα για να αποδείξει ότι η αρετή δεν διδάσκεται, στηρίχτηκε, όπως επανειλημμένως έχουμε σημειώσει, σε παραδείγματα από την αθηναϊκή ζωή, τα οποία γενικεύει για να υποστηρίξει την ορθότητα της άποψής του. Πρόκειται για έναν ατελή επαγωγικό συλλογισμό, με περιορισμένες αξιώσεις αλήθειας, πρώτον λόγω του ασαφούς κριτηρίου υπαγωγής των ανθρώπων στην κατηγορία των *ἀγαθῶν* και δεύτερον, εξαιτίας του περιορισμένου δείγματος των περιπτώσεων που εξετάζονται. Ο Πρωταγόρας αντιστρέφει το συλλογιστικό πλαίσιο του Σωκράτη και ξεκινά με έναν ρητορικό ελιγμό που, όπως θα διαπιστώσουμε, τον εξυπηρετεί σημαντικά στα καταληκτικά συμπεράσματά του, καθώς και στο ερώτημα που κλήθηκε από την αρχή του διαλόγου να απαντήσει και αφορά τη νομιμοποίηση του ρόλου του ως δασκάλου της αρετής. Ο ελιγμός είναι ο εξής: παραδέχεται ότι ισχύει το εμπειρικό γεγονός της ύπαρξης παιδιών που δεν είναι τόσο ενάρετα όσο οι γονείς τους, αλλά όχι στη βάση που το έθεσε ο Σωκράτης, ότι δηλαδή αποκλειστικά υπεύθυνοι είναι οι γονείς και η ανεπάρκειά τους, η οποία πηγάζει από την ίδια τη φύση της αρετής ως μη διδάξιμη: ο σοφιστής ομολογεί ότι αυτό το παρατηρησιακό δεδομένο δεν είναι παράδοξο (*οὐδεν γὰρ θαυμαστόν*), εάν ισχύουν όλα όσα αποδέχτηκε ήδη ως αληθή, με άλλα λόγια εάν ισχύει ότι όλοι μετέχουν στην αρετή. Σ' αυτό το σημείο εισάγει μια αναλογία, με τη βοήθεια της οποίας θέλει να αποδείξει ότι εφόσον όλοι μετέχουν στην αρετή, γι' αυτό και ο καθένας μπορεί να λογίζεται δάσκαλός της. Ας δούμε το επιχείρημα αναλυτικότερα.

Ο Πρωταγόρας ξεκινά προτρέποντας τον Σωκράτη να φέρει στον νου του ένα οποιοδήποτε άλλο μάθημα ή ασχολία. Εισάγει την αναλογία του πολίτη με τον αυλητή και διατυπώνει την υπόθεση πως αν η ύπαρξη της πόλης εξαρτιόταν από το να ήταν όλοι αυλητές –ο καθένας στον βαθμό που μπορούσε– οπότε και η τέχνη της αυλητικής θα διδασκόταν απ' όλους σε όλους, δημόσια και ιδιωτικά,

τότε όλοι θα λογίζονταν καλοί αυλητές συγκρινόμενοι με άλλους που θα ήταν εντελώς αμύητοι στην τέχνη του αυλού. Το ίδιο, λοιπόν, συμβαίνει και με τους ανθρώπους που έχουν ανατραφεί σε μια κοινωνία η οποία συγκροτείται στη βάση νόμων και κανόνων. Όσο άδικους κι αν χαρακτηρίζαμε ορισμένους από αυτούς τους ανθρώπους, σε περίπτωση που τους φέρναμε αντιμέτωπους με κάποιον που έχει μεγαλώσει εκτός κοινωνικού πλαισίου –μ' έναν *Άγριο*²³¹, όπως χαρακτηριστικά λέει ο σοφιστής– θα παρατηρούσαμε ότι υπερέχουν κατά πολύ στη δίκαιη και ενάρετη συμπεριφορά. Επομένως το λάθος του Σωκράτη, κατά τον Πρωταγόρα, βρίσκεται στο γεγονός πως θεωρεί δεδομένη την πολιτειακή κατάσταση μέσα στην οποία ζει και έτσι, αντί να διακρίνει ότι όλοι, όσο μπορεί ο καθένας, είναι δάσκαλοι της αρετής, αντιθέτως συμπεραίνει ότι η αρετή είναι κάτι το οποίο δεν διδάσκεται. Το πώς είναι ο καθένας δάσκαλος της αρετής, μπορεί κανείς να το διαπιστώσει εάν συγκρίνει αυτό το μάθημα με τη διδασκαλία της μητρικής γλώσσας. Όπως ένα παιδί μαθαίνει από τους γονείς, τους οικείους και από οποιονδήποτε άλλον βρίσκεται κοντά του τη γλώσσα που μιλά, στον βαθμό που τη μαθαίνει, έτσι και ο άνθρωπος που μεγαλώνει μέσα σε μια ευνομούμενη πολιτεία διδάσκεται το μάθημα της αρετής από τον καθέναν με τον οποίο συναναστρέφεται. Από τα παραπάνω προκύπτει το συμπέρασμα ότι εφόσον όλοι είναι μέτοχοι στην αρετή και μπορούν να τη μεταδώσουν στους άλλους, το εάν κάποιος χαρακτηρίζεται δίκαιος ή άδικος αποτελεί ζήτημα βαθμού και όχι απόλυτης έλλειψης της αρετής της δικαιοσύνης.

Ένα καίριο σημείο που επηρεάζει συνολικά τον παραπάνω συλλογισμό του Πρωταγόρα και τον διαφοροποιεί από τον συνομιλητή του, είναι το γεγονός ότι στο παρόν επιχείρημα η αρετή μοιάζει να ταυτίζεται με την τέχνη της διδασκαλίας της. Εφόσον η αναλογία είναι σωστή, τότε αυτό που διδάσκεται κανείς είναι μια τέχνη, μια δεξιότητα ορισμένου τύπου. Και αν το παραπάνω είναι προφανές για τη διδασκαλία της αυλητικής τέχνης, ωστόσο στην

²³¹ Τα παραδείγματα που φέρνει ο Πρωταγόρας για να περιγράψει ένα πρότυπο ζωής εκτός κοινωνικών δομών, είναι δανεισμένα από μια κωμωδία της εποχής του, τους *Άγριους* του Φερεκράτη. Οι *Άγριοι* (420 π.Χ.), έργο στο οποίο έρχονταν σε αντίθεση η σύγχρονη εποχή με πρωτόγονες μορφές ζωής, παρουσίαζαν έναν χορό από μισανθρώπους σαν τον Τίμωνα, που αδιαφορούσαν για τον πολιτισμό. Οι *Άγριοι* μαζί με τον *Μονότροπο* του Φρυνίχου, που ανέβηκε στα 414 π.Χ., θεματικά θεωρούνται φιλολογικοί πρόγονοι του *Δύσκολου* του Μενάνδρου. Βλ. Α. Lesky ([1957]/1988: 588, 896).

περίπτωση της αρετής, όπως κι αν ορίζεται αυτή, δεν είναι ξεκάθαρο εάν ο τεχνικός χαρακτήρας αφορά την πραξιακή της διάσταση ή την τέχνη της μετάδοσής της. Η κατάσταση θα ήταν αρκετά πιο ξεκάθαρη, εάν ο Πρωταγόρας αναφερόταν σε συγκεκριμένους δασκάλους της αρετής – κάτι το οποίο, ωστόσο, δεν μπορεί να κάνει, γιατί θα του κατέστρεφε το επιχείρημα. Από τη στιγμή που ο συλλογισμός του βασίζεται στην παραδοχή ότι όλοι διδάσκουν όλους, τότε τα όρια ανάμεσα στην αρετή ως ποιότητα, ή ως πράξη που λειτουργεί παραδειγματικά, και σε συγκεκριμένες εκπαιδευτικές πρακτικές καθίστανται όλο και πιο δυσδιάκριτα.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό του τρόπου με τον οποίο διατυπώνει ο Πρωταγόρας τον συλλογισμό του αφορά την κυριαρχία της έννοιας της δικαιοσύνης. Σε ολόκληρο το απόσπασμα που εξετάζουμε είναι ενδεικτική η απουσία αναφοράς σε οποιαδήποτε άλλη αρετή απ' όσες μνημονεύθηκαν στις προηγούμενες παραγράφους (σωφροσύνη, οσιότητα, ακόμη και θάρρος). Αντιθέτως η δικαιοσύνη εμφανίζεται στο δεύτερο μέλος της αναλογίας αρχικά μαζί με την αρετή (*λυσιτελεῖ γὰρ οἶμαι ἡμῖν ἢ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή*, 327b1-2) και στη συνέχεια μόνη της (327b3-4, 327c5-d2), πάντοτε όμως σε κάποια σχέση με την αρετή. Τη σχέση αυτή δεν είμαστε σε θέση να την προσδιορίσουμε, εφόσον το ίδιο το κείμενο δεν μας παρέχει καμία περαιτέρω ένδειξη. Παραμένει έτσι αμφίβολο το κατά πόσον σ' αυτό το σημείο του διαλόγου η δικαιοσύνη ταυτίζεται πλήρως με την αρετή, εάν αποτελεί τμήμα της ή εάν διακρίνεται με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο από την αρετή συνολικά.²³²

Μια τελευταία παρατήρηση που αξίζει, έστω και σύντομο, σχολιασμό αφορά μια λεπτομέρεια στη διατύπωση του Πρωταγόρα, η οποία συνήθως περνά απαρατήρητη. Όταν ο σοφιστής αναφέρεται στη διαβάθμιση της ικανότητας στην τέχνη του αυλού, υποστηρίζει ότι αυτή οφείλεται στη διαφορά της φυσικής προδιάθεσης κάθε νεαρού μαθητευόμενου αυλητή (327b7-8). Κατ' αυτό τον τρόπο εξηγεί γιατί κάποιοι είναι καλύτεροι από κάποιους άλλους στην αυλητική τέχνη (και σε οποιαδήποτε άλλη τέχνη), επισημαίνει όμως ότι όλοι, καλοί και κακοί αυλητές, αποδεικνύονται καλύτεροι όταν συγκριθούν με όσους δεν έχουν

²³² Βλ. και M. Stokes (1986: 255).

δίδαχτεί ποτέ την αντίστοιχη τέχνη. Η επισήμανση της φυσικής προδιάθεσης συζητιέται στο σημείο όπου ο σοφιστής αναφέρεται στην τέχνη του αυλού, απουσιάζει όμως εντελώς όταν η συζήτηση στρέφεται στο δεύτερο μέλος της αναλογίας, δηλαδή στην αρετή και τη δικαιοσύνη. Δεν μπορούμε, παρ' όλα αυτά, να μην θυμηθούμε ότι όταν ο Σωκράτης σύστησε τον Ιπποκράτη στον Πρωταγόρα, αυτό που κυρίως επισήμανε, εκτός βέβαια από την οικονομική του επιφάνεια, ήταν τα κατάλληλα φυσικά προσόντα του νεαρού (*αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις*, 326b9-10). Ο σοφιστής, όπως φάνηκε και στη συνέχεια, συγκατάνευσε πλήρως στη σκέψη ότι ένα μερίδιο επιτυχίας της εκπαιδευτικής του δραστηριότητας οφείλεται σε κάποιο είδος προδιάθεσης των νεαρών μαθητών του, το οποίο αν και δεν ορίζεται πουθενά με συγκεκριμένο τρόπο, ωστόσο εμφωλεύει σε ορισμένες έμμεσες αναφορές του. Ξεκινώντας από το 316c7 με την πληροφορία ότι αυτοί με τους οποίους συναναστρέφεται είναι οι *βέλτιστοι τῶν νέων* και αφού δηλώσει ρητά στο 326c4-6 ότι την κατάλληλη εκπαίδευση τη λαμβάνουν μονάχα τα παιδιά των πλουσίων, καταλήγει να υπαινιχθεί ότι στην αρετή μετέχουν μεν όλοι αλλά όχι απαραίτητα στον ίδιο βαθμό. Δύο σημεία στα λόγια του μας φέρνουν πιο κοντά στο συγκεκριμένο συμπέρασμα: πρώτον, η παρενθετική φράση «*καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος*» (327e2), που περιορίζει το εύρος της δυνατότητας μετάδοσης της αρετής από τον έναν άνθρωπο στον άλλον και δεύτερον, μια ανάλογης διατύπωσης παρατήρηση που αφορά τον βαθμό επιτυχίας κατά τη διδασκαλία της μητρικής γλώσσας από τους γονεῖς, τους φίλους και τους ομοτέχνους («*καθ' ὅσον οἶός τ' ἦν ὁ πατήρ καὶ οἱ τοῦ πατρὸς φίλοι ὄντες ὁμότεχνοι*», 328a4-5).

Ποια σκοπιμότητα εξυπηρετεί όμως η επαναλαμβανόμενη υπόμνηση εκ μέρους του Πρωταγόρα ότι δεν κατέχουν όλοι το ίδιο μερίδιο στην αρετή; Την απάντηση τη δίνει ο ίδιος με τον τρόπο που επιλέγει να κλείσει τη Μεγάλη Ομιλία του: *ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστιν τις ὅστις διαφέρει ἡμῶν προβιβᾶσαι εἰς αρετήν, ἀγαπητόν. ὣν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἷς εἶναι, καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνηῆσαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, καὶ ἀξίως τοῦ μισθοῦ ὃν πράττομαι καὶ ἔτι πλείονος, ὥστε καὶ αὐτῷ δοκεῖν τῷ μαθόντι* (328a8-b5). Αν δεν υπήρχαν κάποιοι που θα υπερείχαν από τους υπόλοιπους στην αρετή, τότε

δεν θα υπήρχε και η ανάγκη εξειδικευμένων δασκάλων, όπως ο ίδιος. Η θεωρητική σκευή του Πρωταγόρα ικανοποιεί τη διδακτική του πρακτική και μάλιστα με τέτοιον τρόπο, ώστε να αιτιολογείται πλήρως η επιλογή του να αναζητά μαθητές στις τάξεις των πλουσίων.²³³ Από τη μια πλευρά, ο σοφιστής κολακεύει τα νεαρά μέλη του ακροατηρίου του, υπονοώντας ότι η εκπαίδευση που έχουν λάβει τους δίνει ένα προβάδισμα αρετής και τα ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους, ενώ από την άλλη, θωπεύει τα δημοκρατικά αντανακλαστικά τους, καθώς επαναλαμβάνει ξανά και ξανά την επιβεβλημένη ανάγκη της μετοχής όλων στην αρετή προκειμένου να εξασφαλιστεί η ζωή της πόλης. Στην τελευταία αποστροφή του λόγου του, άλλωστε, ο Πρωταγόρας θα κάνει ειδική μνεία στα παιδιά του Πολύκλειτου²³⁴ αλλά και του Περικλή, τον Πάρολο και τον Ξάνθιππο, λέγοντας πως δεν είναι σωστό να τα κατηγορεί κανείς για έλλειψη αρετής, διότι είναι ακόμη νέοι και έχουν ελπίδες για βελτίωση. Το κατά πόσον η αναφορά αυτή είναι μονάχα το αποτέλεσμα της ανάγκης να απαντήσει ο σοφιστής στους αρνητικούς χαρακτηρισμούς που ο Σωκράτης απέδωσε στους νεαρούς, ή αν αποτελεί και κάποιου είδους κολακεία απέναντι στα παιδιά των πατρónων του, παραμένει ζήτημα υφολογικής ερμηνείας του κειμένου.

5.4.5. Γενικά συμπεράσματα

Φτάνοντας στο τέλος της Μεγάλης Ομιλίας του Πρωταγόρα είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε εν συντομία ορισμένα γενικά συμπεράσματα. Το πρώτο από αυτά αφορά τη σχέση ανάμεσα στα δύο τμήματα στα οποία επιμερίζεται η εκτενής

²³³ Ο Πρωταγόρας σ' αυτό το σημείο (328b5-c2) αναφέρεται διεξοδικά στον παράδοξο τρόπο αμοιβής του: όταν ένας μαθητής συμπληρώσει τα μαθήματα που προβλέπονται, αλλά δεν συμφωνεί με το ποσό που ζητά ο σοφιστής, τότε πηγαίνει σε έναν ναό και, αφού πάρει όρκο για το πόσο αξίζουν κατά τη γνώμη του τα μαθήματα, τότε καταθέτει το ανάλογο ποσό. Το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει αποτελέσει σημαντική πηγή πληροφοριών για τον τρόπο αμοιβής του Πρωταγόρα καθώς και για τη σχέση του συνόλου των σοφιστών με την έμμιση διδασκαλία. Η βιβλιογραφία είναι εκτενής σ' αυτό το σημείο· για μια πολύ ενδιαφέρουσα χρήση του εν λόγω αποσπάσματος με σκοπό την ανάλυση των όρων συναλλαγής μαθητών και δασκάλων, βλ. A. W. Nightingale (1995: 49). Ενδιαφέρουσα επίσης χρήση του αποσπάσματος επιχειρεί και ο R. Duncan (1978: 218), ο οποίος το θεωρεί ενδεικτικό της στενής σχέσης που διατηρεί η δικαιοσύνη με την οσιότητα στον λόγο του σοφιστή.

²³⁴ Για την αναφορά του πλατωνικού Πρωταγόρα στα παιδιά του Πολύκλειτου και την αναγωγή των παραπάνω φράσεων απευθείας στον ιστορικό Πρωταγόρα, βλ. N. Σκουτερόπουλος (1991: 123-124).

παρέμβαση του σοφιστή, ήτοι ανάμεσα στη μυθολογική αφήγηση με την εξήγησή της και στον λόγο, με κυριότερο χαρακτηριστικό αυτής της σχέσης την άμεση –αν και όχι εμφανή– εξάρτηση του λόγου από τον μύθο. Κατά τη διάρκεια της αφήγησης του μύθου ο Πρωταγόρας εισήγαγε μια ορισμένη χρήση της ορολογίας, η οποία καθόρισε, όπως διαπιστώσαμε, την αντίστοιχη χρήση της στον λόγο. Αναφερόμαστε κυρίως στην αλληλοϋποκατάσταση των όρων *τέχνη* και *ἀρετή*, στην απροσδιοριστία του περιεχομένου της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης*, καθώς και στα ασαφή όρια ανάμεσα στις αρετές που εμφανίζονται κατά τη διάρκεια της επιχειρηματολογίας του (*δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *οσιότης*). Αυτή η εξάρτηση του επιχειρηματολογικού σχεδιασμού του σοφιστή από τη μυθολογική αφήγηση έχει άμεσες συνέπειες στη συνολική εικόνα της Μεγάλης Ομιλίας του, με βασικότερη απ' όλες τη διαρκή επαμφοτερίζουσα χρήση της ορολογίας. Ο μύθος, ως κατεξοχήν αφηγηματικό μέσο μιας ιστορίας, δεν υπόκειται στους κανόνες του αποδεικτικού συλλογισμού, επομένως χαιρεί πολύ μεγαλύτερης ελευθερίας στη χρήση της γλώσσας από οποιονδήποτε άλλο διαλεκτικό τρόπο.²³⁵ Από τη στιγμή όμως που το διαλεκτικό τμήμα έπεται της μυθολογικής αφήγησης και βασίζεται σ' αυτήν –και όχι το αντίστροφο–, η εγγενής απουσία αυστηρότητας στην ορολογία επηρεάζει αναπόφευκτα το σύνολο του λόγου. Το ζητούμενο της διαλεκτικής ακρίβειας κατά την ανάλυση του μύθου διαστρεβλώνει την ιδιαιτερότητά του ως εκφραστικού τρόπου και συσκοτίζει την εξαρτητική σχέση που διατηρεί με το υπόλοιπο τμήμα της Ομιλίας. Συνέπεια του παραπάνω είναι η αδυναμία μας να διακρίνουμε μία τουλάχιστον από τις κυριότερες αιτίες για τις οποίες κατηγορείται ο Πρωταγόρας για ασαφή χρήση της ορολογίας. Αυτό, ασφαλώς, αφορά τη δική μας ερμηνευτική προοπτική και δεν δικαιολογεί, σε καμία περίπτωση, τις μετέπειτα δυσκολίες που θα αντιμετωπίσει ο σοφιστής, όταν θα έρθει αντιμέτωπος με τις αντιφάσεις του λόγου του, τις οποίες ο Σωκράτης φροντίζει να φέρει στο φως.

²³⁵ Δεν είναι δυνατόν να επεκταθούμε στο τεράστιο ζήτημα του μύθου στο πλατωνικό έργο. Για μια εμπειριστατωμένη εισαγωγή στο θέμα, ας αναφέρουμε ενδεικτικά τη μελέτη του L. Brisson ([1994]/1998), στην οποία παραπέμπουμε στην παρούσα εργασία. Για μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα εφαρμογή του τρόπου προσέγγισης ενός πλατωνικού μύθου, βλ. Β. Κάλφας (2004: 181-214).

Έχουμε, ωστόσο, κάποια ένδειξη από το κείμενο για το εάν η απροσδιοριστία που επισημάναμε είναι μια συνειδητή επιλογή του Πρωταγόρα με απώτερη διαλεκτική σκοπιμότητα ή όχι; Θεωρούμε ότι η απάντηση στο ερώτημα είναι αρνητική, καθώς δεν βρίσκουμε κάποια στοιχεία που θα επιβεβαίωναν μια τέτοια υπόθεση. Φτάνουμε έτσι στο δεύτερο συμπέρασμά μας, αυτό που υποστηρίζει ότι η επιλογή της μυθολογικής αφήγησης φαίνεται να εξυπηρετεί έναν πιο «ταπεινό» σκοπό, που δεν είναι άλλος από την επίδειξη για την οποία ο Πρωταγόρας είχε προκαταλάβει από νωρίς το ακροατήριό του. Εξάλλου, είχε ήδη φροντίσει να εντάξει την περίπτωση του στο πάνθεον των κοινών προγόνων, πράγμα που καθιστά την αφήγηση ενός μύθου απλό λογικό επακόλουθο. Αν συμφωνήσουμε με την ανάλυση του Luc Brisson, σύμφωνα με την οποία ο μύθος, όντας φαινόμενο που συνδέεται με την προφορική παράδοση, μεταφέρει το μήνυμά του από γενιά σε γενιά μέσω της ποίησης, δεν μοιάζει καθόλου παράδοξη η επιλογή του Πρωταγόρα να υιοθετήσει τη μυθολογική αφήγηση για να επιβεβαιώσει στην πράξη αυτήν ακριβώς τη συνέχεια με το ένδοξο παρελθόν και, ασφαλώς, για να περιβάλει με το απαιτούμενο κύρος τα λεγόμενά του.

Ένα ακόμη επακόλουθο της επιλογής του Πρωταγόρα να χρησιμοποιήσει τον μύθο για να απαντήσει στον Σωκράτη –και το τρίτο συμπέρασμά μας– είναι η δυνατότητα που του παρέχει ο μύθος να αποστασιοποιείται από όσα υποστηρίζει. Κατά τη διάρκεια της ανάλυσης των αντίστοιχων αποσπασμάτων, παρακολουθήσαμε τους τρόπους με τους οποίους επιτυγχάνεται η διατήρηση αυτής της απόστασης, με κυριότερο όλων την εμπλοκή της αθηναϊκής γνώμης στην εκφορά των επιχειρημάτων και την απόδοση στους Αθηναίους των ανάλογων απόψεων. Παρόλο που πρόκειται για μια συλλογιστική επιλογή που την εισήγαγε ο Σωκράτης και όχι ο Πρωταγόρας, εντούτοις φαίνεται ότι ο δεύτερος την εκμεταλλεύεται με μαεστρία, με αποτέλεσμα να προστατεύεται όσο το δυνατόν καλύτερα πίσω από την κοινή γνώμη την οποία επικαλείται. Όποια κι αν είναι όμως τα κίνητρα του Πρωταγόρα, το βέβαιον είναι ότι ο Πλάτων έχει συνθέσει ένα έξοχο δείγμα σοφιστικής ρητορικής δεινότητας, τα χαρίσματα του οποίου αναγνωρίζει ο ίδιος καλύτερα απ' όλους, καθώς

5. ΜΠΟΡΕΙ Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΝΑ ΔΙΔΑΞΕΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΥΠΟΣΧΕΤΑΙ;

παρουσιάζει συνεπαρμένο (συναγείρας) τον έτερο πρωταγωνιστή του να ομολογεί: *καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν* (328d4-6).



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΕΤΗ (328d3-334c6)

6.1. Η μεθοδολογία της συζήτησης για την αρετή (328d3-329c2)

Ο πλατωνικός *Πρωταγόρας*, ως κατεξοχήν αφηγηματικό δράμα, διακρίνεται από μια επαναλαμβανόμενη τάση του αφηγητή-Σωκράτη να σχολιάζει σημεία του διαλόγου τα οποία, όπως είδαμε αρκετές φορές ως τώρα, σκοπό έχουν να προκαταλάβουν μ' έναν ορισμένο τρόπο τον ακροατή. Πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα της παραπάνω συγγραφικής επιλογής είναι αυτό που μας προσφέρει ο Πλάτων με τους είκοσι τέσσερις στίχους (328d3-329b5) που βάζει στο στόμα του Σωκράτη και προηγούνται των κρίσιμων ερωτημάτων που θα θέσει στον σοφιστή. Εκτός από το σημείο 328d3-8, όπου ο Σωκράτης αφηγείται τη ζωνρή εντύπωση που του προκάλεσε η Μεγάλη Ομιλία του Πρωταγόρα, οι υπόλοιποι στίχοι είναι σε ευθύ λόγο με αποδέκτη τον νεαρό Ιπποκράτη. Εκεί ο Σωκράτης, αφού ευχαριστήσει τον φίλο του για την ευκαιρία που του έδωσε να ακούσει τον διάσημο σοφιστή, ομολογεί ότι αν και έχει πειστεί από την επιχειρηματολογία του Πρωταγόρα σχετικά με τη διδαξιμότητα της αρετής, εντοπίζει ωστόσο ένα μικρό σημείο (*σμικρόν τί*) το οποίο χρειάζεται περαιτέρω διευκρίνιση. Αυτό που προκαλεί ενδιαφέρον στα λόγια του Σωκράτη δεν είναι η έκφραση της επιθυμίας του για αποσαφηνίσεις, αλλά το πώς προσπαθεί να διαμορφώσει εκ των προτέρων τον τρόπο που θα του απαντήσει ο Πρωταγόρας. Λέει χαρακτηριστικά ότι για τον Πρωταγόρα, ο οποίος κατάφερε να εξηγήσει όλα τα προηγούμενα θέματα, αυτού του είδους οι διασαφηνίσεις είναι κάτι απλό, πόσο μάλλον που ο σοφιστής διαφέρει από τους υπόλοιπους *δημηγόρους*²³⁶ και ρήτορες: αυτοί –συγκαταλέγει ανάμεσά τους και τον Περικλή–, εγκλωβισμένοι στις μακροσκελείς δημηγορίες τους, αδυνατούν να προχωρήσουν σε

²³⁶ Η λέξη *δημηγόρος*, που σημαίνει τον δημόσιο αγορητή, είναι ένας όρος με σημασία κατά το πλείστον αρνητική.

διευκρινίσεις και, όπως τα βιβλία²³⁷ που ούτε μπορούν να απαντήσουν σε ερωτήσεις αλλά ούτε να ρωτήσουν και τα ίδια, δίνουν απαντήσεις που μοιάζουν με τον παρατεταμένο αντίλαλο που κάνουν τα χάλκινα σκεύη όταν τα χτυπάμε, εφόσον ακόμη και για τις μικρότερες ερωτήσεις απαντούν με τον μακρύτερο δυνατό λόγο. Αντιθέτως ο Πρωταγόρας, σύμφωνα με τον Σωκράτη, όντας εξοικειωμένος τόσο με τη μακρολογία όσο και με τη βραχυλογία ως τρόπους του διαλέγεσθαι, είναι εξίσου ικανός να απαντά με μακρούς περίτεχνους λόγους αλλά και με σύντομο τρόπο, και επιπλέον μπορεί όχι μόνο να ρωτά ο ίδιος αλλά και να περιμένει να ακούσει την απάντηση, χάρισμα το οποίο δεν κατέχουν πολλοί άνθρωποι.²³⁸

Σε τι εξυπηρετούν όμως τον Σωκράτη αυτά τα σχόλια και κυρίως γιατί απευθύνεται στον Ιπποκράτη και όχι στον ίδιο τον Πρωταγόρα; Η κολακεία προς τον σοφιστή ως πιθανή αιτία είναι μια υπόθεση που δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί από το κείμενο. Δεν έχουμε λόγο να μην πιστέψουμε στην ειλικρίνεια των δηλώσεων του Σωκράτη, αφού μάλιστα τις επαναλαμβάνει και στον ίδιο τον Πρωταγόρα αμέσως παρακάτω: *τὴν ἀρετὴν φῆς διδακτὸν εἶναι, καὶ ἐγὼ εἶπερ ἄλλω τῶ ἀνθρώπων πειθοίμην ἄν, καὶ σοὶ πείθομαι* (329b7-9).²³⁹ Αυτό λοιπόν στο

²³⁷ ὡσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι (329a3-4). Μια μακροστελέστερη αντίρρηση εναντίον των βιβλίων, που παρουσιάζονται ως ζωγραφισμένες μορφές σ' έναν πίνακα, διαβάζουμε στον Φαίδρο 275d-e. Βλ. και E. J. M. West (1995: 50³⁵).

²³⁸ Ο Σωκράτης αποδίδει στον Πρωταγόρα μια ικανότητα για την οποία καυχιόντουσαν κυρίως οι αντίπαλοί του, ο Ιππίας και ο Γοργίας. Στην αρχή του *Ιππία Ελάσσονα* (363c-d) ο σοφιστής απευθύνεται στον Εύδικο και του λέει: *Καὶ γὰρ ἂν δεῖνὰ ποιοίην, ὦ Εὐδিকে, εἰ Ὀλυμπίαζε μὲν εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν, ὅταν τὰ Ὀλύμπια ἦ, ἀεὶ ἐπανιῶν οἴκοθεν ἐξ Ἥλιδος εἰς τὸ ἱερόν παρέχω ἔμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅ τι ἂν τις βούληται ὧν ἂν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρασκευασμένον ἦ, καὶ ἀποκρινόμενον τῶ βουλομένῳ ὅ τι ἂν τις ἐρωτᾷ, νῦν δὲ τὴν Σωκράτους ἐρώτησιν φύγοιμι.* Ο Γοργίας απαντά με ανάλογο τρόπο στον ομώνυμο διάλογο (448a1-3): *καὶ γὰρ νυνδὴ αὐτὰ ταῦτα ἐπηγγελόμην, καὶ λέγω ὅτι οὐδεὶς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.* Επίσης, στους *Δισσοὺς λόγους* (DK 90, 8.1 και 8.13) αναφέρεται ότι η ικανότητα να μιλά κανείς και με μακροσκελείς λόγους και με συντομία, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο που γνωρίζει την αλήθεια. Βλ. και R. Robinson (1953: 75-84).

²³⁹ Ο M. Gagarin (1969: 144-145) είναι ένας από τους σχολιαστές του διαλόγου που στάθηκαν με προσοχή στο σημείο αυτό. Θεωρεί ότι η ένσταση που διατυπώνει ο Σωκράτης απέναντι στη Μεγάλη Ομιλία του Πρωταγόρα δεν ακυρώνει κανένα από τα επιχειρήματα του σοφιστή· σηματοδοτεί όμως το πέρασμα από την ασαφή, «κοινωνιολογική» αντίληψη της αρετής εκ μέρους του Πρωταγόρα σε μια πιο αυστηρή, οντολογική εξέτασή της από τον Σωκράτη. Σύμφωνα με τον Gagarin, ο Πλάτων επέτρεψε στον Πρωταγόρα να παραθέσει μια τόσο εκτενή ομιλία ώστε να δώσει στον αναγνώστη την ευκαιρία να διαβάσει, να αξιολογήσει και να αποφασίσει εάν θα αποδεχτεί τα επιχειρήματα του σοφιστή ή θα προχωρήσει παρακάτω, όπως θα κάνει ο ίδιος ο Σωκράτης. Στην ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και ο M. Frede (1992: xxi), ο οποίος θεωρεί ότι ο Σωκράτης δεν καταφέρεται ευθέως εναντίον των θέσεων του Πρωταγόρα, αλλά μιλά ως να

οποίο πρέπει να σταθούμε είναι το δεδομένο της απεύθυνσης προς τον Ιπποκράτη. Έχουμε ήδη παραδεχτεί από προηγούμενα κεφάλαια ότι ο νεαρός, όσο κι αν φαίνεται ότι απομακρύνεται σταδιακά από το κεντρικό πλάνο της συζήτησης, παραμένει εντούτοις ο σιωπηλός μάρτυρας του διαλόγου που πραγματοποιείται για χάρη του. Ο Σωκράτης, περιγράφοντας ορισμένα από τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν το είδος του διαλόγου που επιδιώκει –στα υπόλοιπα θα αναφερθεί αργότερα– πετυχαίνει ένα διπλό στόχο: από τη μια πλευρά, ασκεί κριτική σε φαινόμενα του καιρού του (στις πρακτικές των δημόσιων αγορητών και των ρητόρων) με σκοπό την προστασία του νεαρού και, από την άλλη, του παρέχει ένα μέτρο με τη βοήθεια του οποίου θα τον προετοιμάσει για να σταθεί κριτικά απέναντι σε όσα θα παρακολουθήσει στη συνέχεια. Κρίνοντας εκ των υστέρων, θα χαρακτηρίζαμε το εν λόγω εδάφιο ως ένα είδος προοικονομίας για αυτά που θα συμβούν ανάμεσα στους δύο συνομιλητές, όταν ο Σωκράτης θα απειλήσει να αποχωρήσει από τη συζήτηση (334c7-338e5). Προς το παρόν όμως, ο Σωκράτης επαναφέρει ρητά στο κέντρο του ενδιαφέροντός του τον νεαρό φίλο του και ασφαλώς ο ίδιος ο Πλάτων τους υποθετικούς αναγνώστες του.

Η στιγμή κατά την οποία επέλεξε ο Σωκράτης να διατυπώσει τα σχόλιά του για τη μέθοδο της μακρολογίας και της βραχυλογίας δεν είναι τυχαία. Βρισκόμαστε σ' ένα σημείο του διαλόγου όπου μόλις τελείωσε η εκατέρωθεν έκθεση επιχειρημάτων σχετικά με τη διδαξιμότητα της αρετής και ξεκινά η επόμενη ενότητα, στην οποία οι δύο συνομιλητές θα ασχοληθούν με ζητήματα που αφορούν τη σχέση των αρετών μεταξύ τους.²⁴⁰ Παράλληλα με την αλλαγή της θεματολογίας, ο Σωκράτης επιδιώκει αλλαγή και του τρόπου της συζήτησης, με άλλα λόγια της μεθόδου που θα υιοθετήσουν απ' εδώ και πέρα οι δύο συνομιλητές. Στη θέση της επίδειξης προτείνει τη μέθοδο της ερωταποκρίσεως, μία από τις αναγνωρισμένες τεχνικές επιχειρηματολόγησης στο πλαίσιο της

θέλει να του επιτρέψει να υποστηρίξει τη διδαξιμότητα της αρετής, ενώ παράλληλα θέτει ένα καινούργιο ερώτημα.

²⁴⁰ Όταν τελειώνει με την περιγραφή της εντύπωσης που του προκάλεσε ο λόγος του Πρωταγόρα, ο Σωκράτης γυρνά στον νεαρό φίλο του και του λέει: *ἐγὼ γὰρ μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ἠγούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν ἢ ἀγαθοὶ γίνονται* (328e1-3). Με τη λέξη *ἐπιμέλεια*, η οποία εμφανίζεται εδώ για τέταρτη φορά (323c6, 323d6, 324a2), ο Σωκράτης αναφέρεται στη διαδικασία μετάδοσης και διδασκαλίας της αρετής. Από εδώ και πέρα όμως, το ερώτημα που θα τον απασχολήσει είναι το *τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ* (329c7).

σοφιστικής διδασκαλίας, με την οποία φαίνεται ότι ο Πρωταγόρας ήταν εξίσου εξοικειωμένος.²⁴¹ Θα μπορέσει ο σοφιστής να ανταποκριθεί το ίδιο εντυπωσιακά, όπως και με τον εκτενή λόγο του, στις απαιτήσεις της συζήτησης που έπεται; Όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, αυτό που ζητά ο Σωκράτης από τον Πρωταγόρα είναι η αποσαφήνιση των όρων που χρησιμοποίησε στην ομιλία του και η άρση της απροσδιοριστίας που υποβοηθήθηκε από την επιλογή της μυθολογικής αφήγησης και του επιδεικτικού λόγου. Είναι φανερό ότι σ' αυτό το σημείο ο Σωκράτης υποδεικνύει ένα όριο στο οποίο έχει φτάσει η κουβέντα με τον Πρωταγόρα και αφορά τόσο το πραγματολογικό περιεχόμενο της συζήτησής τους όσο και τη μεθοδολογία που ακολούθησαν.

Το ζήτημα που, σύμφωνα με την πλειονότητα των σχολιαστών, συνιστά το κεντρικό φιλοσοφικό θέμα του διαλόγου, ούτως επείν το ερώτημα για τη φύση και τη διδαξιμότητα της αρετής, τίθεται από τον Σωκράτη με την προκαταρκτική επισήμανση μιας έλλειψης: στο 329b5-c2 ο Σωκράτης, *ένδεής ων*, ζητά από τον Πρωταγόρα να διευκρινίσει *σμικροῦ τινος* και να αναπληρώσει στην ψυχή του αυτή την έλλειψη (*τοῦτο μοι ἐν τῇ ψυχῇ ἀποπλήρωσον*). Μοιάζει αρκετά παράδοξο για κάποιον που ζητά διευκρινίσεις πάνω σε ένα ορισμένο ζήτημα, να χρησιμοποιεί μια τέτοιου τύπου επιτηδευμένη φρασεολογία, η οποία εμπλέκει τη γνώση με την ψυχική πλήρωση. Δεν θα θεωρήσουμε τυχαία αυτήν τη φραστική επιλογή, τουναντίον θα επιστρέψουμε για λίγο στην αρχή του διαλόγου και ειδικότερα στο σημείο όπου ο Σωκράτης προειδοποιεί τον νεαρό Ιπποκράτη για τους κινδύνους που ελλοχεύουν στην άκριτη αγορά μαθημάτων από τους σοφιστές (313c-314b). Εκεί ο Σωκράτης μίλησε για την τροφή της ψυχής, τα μαθήματα, τα οποία ικανοποιούν την πείνα της ή, με άλλα λόγια, αναπληρώνουν κάποια έλλειψή της. Είδαμε τότε ότι αυτή η αναπλήρωση δεν συντελείται με μια απλή μεταβίβαση κάποιου συμπαγούς δόγματος από τον

²⁴¹ Ο E. R. Dodds (1959: 195) υποστηρίζει ότι η βραχυλογία στις τάξεις των σοφιστών δεν ήταν μια τεχνική διερεύνησης αλλά η δυνατότητα να μπορεί κανείς να διατυπώνει κάτι με τις λιγότερες δυνατές λέξεις. Με την άποψη του Dodds διαφωνεί ρητά ο G. B. Kerferd ([1981]/1999: 55-56), ο οποίος λέει χαρακτηριστικά ότι ακόμη κι αν η βραχυλογία «δεν ήταν τεχνική διερεύνησης, ήταν σίγουρα τουλάχιστον μια τεχνική επιχειρηματολογίας και διδασκαλίας». Το ζήτημα είναι εξαιρετικά ευρύ και συνδέεται στενά τόσο με τις μεθόδους διδασκαλίας του ιστορικού Πρωταγόρα όσο και με το ευρύτερο πρόβλημα της γένεσης του σωκρατικού διαλόγου. Για περισσότερα, βλ. Ο. Gigon ([1947]/1995: 188-216). Ο Coby (1987: 72) αποκαλεί τη βραχυλογία την «κωδική λέξη στον Πρωταγόρα για τη φιλοσοφική διαλεκτική».

δάσκαλο στον μαθητή, αλλά απαιτείται η ενεργός συμμετοχή και των δύο, καθόσον η ωφέλεια ή η βλάβη που μπορούν να προκαλέσουν τα μαθήματα στην ψυχή κάποιου εκδηλώνεται ταυτόχρονα με τη διαδικασία της μάθησης. Στο σημείο του διαλόγου που βρισκόμαστε η υπόμνηση αυτής της θέσης λειτουργεί επικουρικά προς όσα ανέφερε ο Σωκράτης στον νεαρό σχετικά με την ικανότητα του Πρωταγόρα να εκφωνεί εκτενείς λόγους, αλλά και να διεξάγει βραχύλογες συζητήσεις. Αυτό που φαίνεται να ζητά ο Σωκράτης από τον σοφιστή είναι μια από κοινού έρευνα πάνω στο θέμα της αρετής, ένα είδος παραδειγματικού διαλόγου για τον νεαρό αριστοκράτη που θα του εξασφαλίσει ότι, όταν θα φύγει από το σπίτι του Καλλία, δεν θα έχει υποστεί ανεπανόρθωτη βλάβη. Η όξυνση των πνευμάτων που θα εκδηλωθεί παρακάτω (334c7-338e5) θεωρούμε, λοιπόν, ότι πρέπει να ερμηνευτεί –από την πλευρά τουλάχιστον του Σωκράτη– ως αποτέλεσμα της αθέτησης όσων συμφωνήθηκαν σ’ αυτό το σημείο της συζήτησης, με διακύβευμα την ίδια την ψυχή του Ιπποκράτη, και όχι ως στείρα εριστική αντιπαράθεση δύο ανταγωνιστών του λόγου.

6.2. Τα αρχικά ερωτήματα (329c2-330a2)

Μετά τις μεθοδολογικές προφυλάξεις που φρόντισε να λάβει, ο Σωκράτης επιστρέφει ξανά στον συνομιλητή του, τον Πρωταγόρα, και του απευθύνει ένα δυσκολές ερώτημα, αφορμή για το οποίο στάθηκε μια αντίφαση που διέκρινε στα λόγια του σοφιστή. Κατά την αφήγηση του μύθου, ο Πρωταγόρας ανέφερε ότι ο Δίας είχε στείλει τη δικαιοσύνη και την αιδώ στους ανθρώπους, μια δήλωση που σαφώς υποδηλώνει ότι οι δύο αυτές αρετές είναι διακριτές μεταξύ τους· σε άλλα σημεία του λόγου του, ωστόσο, αναφερόταν στη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη, την όσιότητα, καθώς και σε όλα τα υπόλοιπα (πάντα ταῦτα²⁴²), ως αυτά να ήταν ένα

²⁴² Σύμφωνα με τον M. Stokes (1986: 258), ο Σωκράτης παραφράζει σκοπίμως, αν και δικαιολογημένα, τα λόγια του Πρωταγόρα, όταν κατά την απαρίθμηση των αρετών χρησιμοποιεί την έκφραση «πάντα ταῦτα» για να υποκαταστήσει την πρωταγόρεια φράση «[δικαιοσύνης] καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς» (323a6-7).

πράγμα (ὡς ἔν τι εἶη συλλήβδην)²⁴³. Για τον Σωκράτη, επομένως, το ερώτημα που εύλογα προκύπτει είναι το εξής: είναι άραγε η αρετή ένα [πράγμα] και μέρη της αποτελούν η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η οσιότητα, ή όλα αυτά (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, οσιότητα) είναι διαφορετικά ονόματα του ίδιου ενός [πράγματος];²⁴⁴ Σύμφωνα με την παραπάνω διατύπωση, ο Πρωταγόρας είναι υποχρεωμένος να επιλέξει τη μία από τις δύο εκδοχές, καθόσον η κατάφαση της πρώτης αποκλείει την αποδοχή της δεύτερης. Ο Πρωταγόρας σπεύδει να συνταχθεί με την πρώτη εκδοχή, λέγοντας μάλιστα ότι πρόκειται για μια εύκολη απάντηση (ῥάδιον τοῦτο ἀποκρίνασθαι). Πώς αιτιολογείται όμως ο χαρακτηρισμός αυτός (ῥάδιον), αν όχι ως μια ύστατη προσπάθεια του σοφιστή να διατηρήσει τη συνέπεια που όφειλε να έχει ο λόγος του, και η οποία απειλείται τώρα από τα διευκρινιστικά ερωτήματα του Σωκράτη; Απορρίπτει λοιπόν το δεύτερο σκέλος του ερωτήματος²⁴⁵ και παραδέχεται ότι ἑνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόριά ἐστιν ἃ ἐρωτᾶς (329d4). Όπως πολύ εύλογα σημειώνει ο Patrick Coby (1987: 74), ο Σωκράτης δεν ρωτά εάν η αρετή είναι μία ή πολλές· με όποιον τρόπο κι αν απαντήσει ο Πρωταγόρας, αυτό που εξυπνοείται από τη διατύπωση του ερωτήματος είναι ότι, εφόσον τα μέρη φέρουν το όνομα του συνόλου της αρετής, κάτι από αυτήν τη συνολική αρετή θα πρέπει να προβάλλεται στα μέρη της.

Από τη στιγμή που ο Πρωταγόρας απορρίπτει δίχως δισταγμό τη δεύτερη εναλλακτική που του προσφέρθηκε²⁴⁶, ο Σωκράτης προχωρά στη διατύπωση ενός

²⁴³ Πιο συγκεκριμένα στα εξής σημεία: 323a1-3, 324a1-2, 324e3-325a2. Ο Σωκράτης, μάλιστα, επαναλαμβάνει τη λέξη «συλλήβδην» που χρησιμοποίησε ο Πρωταγόρας (324a1-2, 324e3-325a2) για να αναφερθεί συνολικά στις αρετές.

²⁴⁴ [...] πότερον ἔν μὲν τι ἐστιν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ οσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστιν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος (329c6-d1).

²⁴⁵ Την εκδοχή αυτή, σύμφωνα με την οποία οι αρετές είναι απλώς διαφορετικά ονόματα του ίδιου πράγματος, τη συναντούμε σε πιο ανεπτυγμένη μορφή στον Κρατύλο. Όπως μας υπενθυμίζει ο Charles Kahn (1996: 219-220), παρόμοια άποψη υποστήριζε και ο φίλος του Πλάτωνα, ο Ευκλείδης από τα Μέγαρα (Διογένης Λαέρτιος II.106). Για τον Kahn, η παράγραφος αυτή του Πρωταγόρα αποτελεί μια από τις πρώτες ενδείξεις για τις έρευνες του Πλάτωνα πάνω σε ζητήματα θεωρίας της γλώσσας, οι οποίες θα συνεχιστούν στον Μένωνα, τον Κρατύλο και τον Σοφιστή.

²⁴⁶ Σε ό,τι αφορά την ερμηνεία της δεύτερης εκδοχής που προσφέρει ο Σωκράτης στον σοφιστή, οι διαφορές των σχολιαστών είναι αξιοσημείωτες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η διαφωνία που ξέσπασε στους κόλπους των αναλυτικών, με αφορμή το άρθρο του Gregory Vlastos «The Unity of Virtue», *Philosophical Review* 82 (1973: 35-68), το οποίο συμπεριλήφθηκε με σημαντικές προσθήκες και διορθώσεις στον τόμο *Platonic Studies* (Princeton 1973), και αποτελεί την αναθεώρηση των θέσεων που διατύπωσε ο Vlastos στην Εισαγωγή του 1956 για τη μετάφραση του διαλόγου από τον M. Ostwald (εμείς παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση του άρθρου, με τίτλο «Η ενότητα των αρετών στον Πρωταγόρα» στο *Πλατωνικές Μελέτες*, Αθήνα 1994). Σύμφωνα με τον Vlastos, σ' αυτό

ακόμη ερωτήματος, το οποίο παρουσιάζεται κι αυτό με τη μορφή αναλογίας: οι αρετές αποτελούν μέρη [της αρετής] όπως τα μέρη του προσώπου ή όπως τα μέρη του χρυσού;²⁴⁷ Παρόλο που ο σοφιστής θα συμφωνήσει με την πρώτη εκδοχή, ωστόσο ο Σωκράτης επιλέγει να διευκρινίσει περαιτέρω μονάχα το δεύτερο σκέλος του ερωτήματος. Τα μέρη μιας ράβδου χρυσού –άρα και της αρετής, σύμφωνα με την αναλογία– διαφέρουν μεταξύ τους και ως προς το όλον μονάχα κατά το μέγεθος (*μεγέθει και μικρότητι*), πράγμα που σημαίνει πως η εκλογή της πρώτης εκδοχής υποθέτει την ύπαρξη και άλλης ή άλλων διαφορών μεταξύ των αρετών πλην του μεγέθους.²⁴⁸ Ο Πρωταγόρας μοιάζει να μην έχει ανάγκη οποιασδήποτε επεξήγησης αναφορικά με την πρώτη εκδοχή, που θα τον διευκόλυνε να την επιλέξει έναντι της δεύτερης, κάτι που φανερώνεται από την ευκολία με την οποία συμφωνεί με την αναλογία του προσώπου (329d8-e2) και αποδεικνύει ότι η επιλογή του δεν είναι ασύμβατη με όσα έχει ήδη υπονοήσει κατά τη διάρκεια της Μεγάλης Ομιλίας του.

το σημείο του διαλόγου ο Πλάτων διατυπώνει τρεις διαφορετικές θέσεις, οι οποίες «δεν αντιμετωπίζονται ως λογικώς ασύνδετα δόγματα αλλά ως διαδοχικά και ουσιαστικά στάδια της διευκρίνισης μιας ενιαίας διδασκαλίας» (G. Vlastos, [1973]/1994: 321). Οι θέσεις αυτές είναι: 1. Η *Θέση της Ενότητας* (τα ονόματα των αρετών είναι όλα ονόματα του ενός και ίδιου πράγματος), 2. Η *Θέση της Ομοιότητας* (οι αρετές μοιάζουν η μία με την άλλη σε όλες τις λεπτομέρειες), 3. Η *Θέση της Ισοδυναμίας* (οποιοσδήποτε κατέχει κάποια από τις αρετές απαραίτητως κατέχει όλες τις υπόλοιπες). Για τον ύστερο Vlastos, η Θέση της Ισοδυναμίας (βάσει της οποίας θα πρέπει να ερμηνευτούν και οι άλλες δύο ώστε να αποκτήσουν ένα εύλογο νόημα) είναι αυτή που θα υποστήριζε ο Σωκράτης, αν είχε την ευκαιρία να επιλέξει ο ίδιος, καθώς αποτελεί «διάφανη διατύπωση ενός γνωστού και βασικού σωκρατικού δόγματος» ([1973]/1994: 333). Την ίδια χρονιά (1973) δημοσιεύτηκε το άρθρο του Terry Penner «The Unity of Virtue», *Philosophical Review* 82 (35-68), στο οποίο παρουσιάζεται μια ριζικά διαφορετική προσέγγιση του ζητήματος, την οποία αργότερα υιοθετεί εν μέρει ο T. H. Irwin στο *Plato's Moral Theory* (Oxford 1977). Εκτεταμένη κριτική στον Vlastos ασκεί και ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 103-108). Ανεξάρτητα, ωστόσο, από τις ερμηνείες που έχουμε στη διάθεσή μας, η περικοπή «*πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνός ὄντος*» φαίνεται ότι απηχεί τις απόψεις που απέδιδε ο Ξενοφώντας (*Απομνημονεύματα* 3.9.4-5) στον ιστορικό Σωκράτη, ενώ ανάλογα επιχειρήματα βρίσκουμε διατυπωμένα στον πλατωνικό *Μένωνα* (88c-d), καθώς και στον *Γοργία* (507a-c).

²⁴⁷ *Πότερον, ἔφην, ὥσπερ προσώπου τὰ μόρια μόριά ἐστιν, στόμα τε καὶ ῥίς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ᾧτα, ἢ ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ μικρότητι;* (329d4-8).

²⁴⁸ Σύμφωνα με το συμπέρασμα του C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 108), ο Σωκράτης απορρίπτει και τις δύο παρομοιώσεις που εισήγαγε, καθώς δεν φαίνεται να έχει διατυπώσει πουθενά αλλού τη θεωρία του σ' αυτήν τη μορφή. Οι T. Penner (1973: 50) και T. H. Irwin (1977: 305), από την πλευρά τους, ακολουθώντας την ανάλυση του D. Gallop (1961), θεωρούν ότι ο Σωκράτης αποδέχεται μεν την παρομοίωση με τον χρυσό, χωρίς ωστόσο να δεσμεύεται να δεχτεί και τη διδασκαλία των μερών της αρετής. Ο δε G. Vlastos ([1991]/1993: 380) υποστηρίζει ότι καμία από τις παραπάνω απόψεις δεν δικαιολογείται βάσει του κειμένου, ενώ το γεγονός ότι, σύμφωνα με την αποτίμησή του, η αναλογία του χρυσού αποτελεί ένα πολύ κακό και χονδροκομμένο σχήμα σύγκρισης, αυτό δεν συνιστά επαρκή λόγο για να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης την απορρίπτει.

Ο Σωκράτης θα εγκαταλείψει την αναλογία του χρυσού και, προς το παρόν τουλάχιστον, θα αφήσει άθικτη την αναλογία του προσώπου, για να διατυπώσει εν τω μεταξύ το τρίτο κατά σειρά ερώτημά του: *πότερον οὖν, [...], καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχει;* (329e2-4). Η επιλογή του Σωκράτη να υπερπηδήσει την αναλογία του προσώπου και να παρεμβάλει το ερώτημα σχετικά με την κατοχή των αρετών, αν και προκαλεί απορία σχετικά με τη σκοπιμότητά της, εντούτοις αιτιολογείται στη βάση των όσων υποστήριξε ο Πρωταγόρας κατά την αφήγηση του μύθου του Προμηθέα, πράγμα που αποδεικνύεται και από τον τρόπο με τον οποίο απαντά ο σοφιστής. Ο Πρωταγόρας, όχι μόνο συμφωνεί ότι δεν είναι απαραίτητο για να έχει κανείς μια αρετή να τις κατέχει όλες, αλλά νιώθει επιπλέον την ανάγκη να προσφέρει ορισμένα παραδείγματα προκειμένου να στηρίξει την άποψή του. Αναφέρει, έτσι, ότι πολλοὶ ἀνδρεῖοι εἰσιν, ἄδικοι δέ, καὶ δίκαιοι αὖ, σοφοὶ δὲ οὐ (329e5-6). Η αντίδραση του Σωκράτη είναι αναπόφευκτη: στην υπάρχουσα λίστα των αρετών ο σοφιστής πρόσθεσε με μεγάλη ευκολία, όπως φαίνεται, την ἀνδρεία και τη σοφία, γεγονός που έρχεται σε αντίθεση με τον υποβαθμισμένο ρόλο που τους επιφύλαξε στη Μεγάλη Ομιλία του, και δικαιολογημένα κάνει τον Σωκράτη να απορεί κατά πόσον αποτελούν κι αυτές μέρη της αρετής. Αντιφάσκει, ωστόσο, ο Πρωταγόρας με τα όσα έχει ήδη υποστηρίξει; Αν ανατρέξουμε στον μύθο που αφηγήθηκε, θα θυμηθούμε ότι η έλλειψη της πολιτικής αρετής, άρα και της δικαιοσύνης, δεν απέκλειε την κατοχή της ανδρείας, η οποία αποτελούσε μέρος της πολεμικής τέχνης. Επιπλέον, όπως μας υπενθυμίζει ο Michael Stokes (1986: 260), ο Πρωταγόρας είχε ήδη επισημάνει την περίπτωση κατά την οποία κάποιος θα μπορούσε να εκδηλώσει δειλή συμπεριφορά ακόμη κι αν η διάνοιά του ήταν χρηστή.²⁴⁹ Στο ίδιο συμπέρασμα μπορούμε να καταλήξουμε και σε ό,τι αφορά το δεύτερο παράδειγμα που φέρνει ο Πρωταγόρας, την περίπτωση δηλαδή να είναι κάποιος δίκαιος αλλά όχι σοφός, παρόλο που δεν είναι απολύτως διακριτό από

²⁴⁹ ἔτι τοίνυν πρὸς τούτοις εἰς παιδοτρίβου πέμπουσιν, ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὕση, καὶ μὴ ἀναγκάζωνται ἀποδειλιᾶν διὰ τὴν πονηρίαν τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν (326b6-c3).

την προηγούμενη αφήγησή του το κατά πόσον η σοφία συνιστά μέρος της αρετής ή ταυτίζεται με ολόκληρη την αρετή.

Η απορία, ωστόσο, του Σωκράτη για το εάν η σοφία και η ανδρεία συνιστούν κι αυτές μέρη της αρετής δεν είναι ούτε άτοπη ούτε παρελκυστική. Ο ίδιος ο σοφιστής είναι αυτός που έφερε στο προσκήνιο τα δύο παραδείγματα που έδωσαν την αφορμή για να αναρωτηθεί ο Σωκράτης σχετικά με τον αριθμό και το είδος των αρετών που συναπαρτίζουν το σύνολο της αρετής. Επιπροσθέτως, ο Πρωταγόρας προχωρά σε ένα ακόμη σχόλιο, το οποίο μπερδεύει παρά αποσαφηνίζει την κατάσταση: η σοφία, όχι μόνο αποτελεί μέρος της αρετής, αλλά είναι μάλιστα καὶ μέγιστον τῶν μορίων (330a2). Πώς μπορεί να ερμηνεύσει κανείς αυτό το σχόλιο, δεδομένου ότι δεν φαίνεται να υπάρχει κανείς προφανής λόγος που θα ανάγκαζε τον σοφιστή να προβεί στην επίταση της θέσης που κατέχει η σοφία ανάμεσα στις υπόλοιπες αρετές, χωρίς μάλιστα να έχει προετοιμάσει το ακροατήριό του για μια τέτοιου είδους δήλωση από τον προηγούμενο λόγο του; Η απάντηση δύσκολα θα βρεθεί σε κάποιο υποτιθέμενο επιχειρηματολογικό σχέδιο που έχει ο σοφιστής κατά νου. Έχοντας και πάλι ως οδηγό την ευαίσθητη ανάγνωση του M. Stokes (1986: 261-263), θα στρέψουμε την προσοχή μας στο κίνητρο που βρίσκεται πίσω από τα λεγόμενα του σοφιστή και θα συμφωνήσουμε ότι αυτό που επιχειρεί να διασώσει ο Πρωταγόρας είναι το κύρος του ως δασκάλου της αρετής.²⁵⁰ Σε αυτή την περίπτωση, η χρήση της ορολογίας δεν μπορεί παρά να είναι σημαντικά πιο χαλαρή και ποιοτικά διαφορετική από αυτήν που επιδιώκει ο Σωκράτης, διαφορά που εξηγεί άλλωστε και την ανάγκη του συνομιλητή του για περαιτέρω διευκρινίσεις.

²⁵⁰ Σ' αυτό το σημείο μάλιστα, ο M. Stokes (1986: 262) υπενθυμίζει ξανά τη στενή ετυμολογική σχέση της λέξης σοφιστής με τη σοφία, η οποία οπωσδήποτε θα επηρέαζε την κρίση του ακροατηρίου του διαλόγου. Με την άποψη του Stokes συντάσσεται και ο P. Coby (1987: 75), ο οποίος χαρακτηρίζει το σχόλιο του σοφιστή ως ένα είδος αυτοπροβολής. Βλ. και M. Gagarin (1969: 145-146). Από την πλευρά τους, οι σχολιαστές της αναλυτικής παράδοσης παραγνωρίζουν τη διαφορά κινήτρων των δύο συνομιλητών και επιμένουν να τους αντιμετωπίζουν ως χρήστες μιας κοινά αποδεκτής ορολογίας.

6.3. Η αναλογία με τα μέρη του προσώπου (330a3-b6)

Στους είκοσι τρεις στίχους που προηγήθηκαν (329c2-330a2) ο Πρωταγόρας δέχτηκε τις εξής θέσεις:

1. Η ἀρετή είναι ένα [πράγμα] που αποτελείται από διάφορα μέρη (μόρια) (329d3). Τα ονόματα των επιμέρους αρετών είναι η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η οσιότητα, η σοφία/ἐπιστήμη και η ἀνδρεία. Η μεγαλύτερη από αυτές τις αρετές είναι η σοφία (330a2).
2. Τα μέρη της αρετής μοιάζουν όπως τα μέρη του προσώπου (329d8-e2).
3. Η κατοχή μιας αρετής δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την κατοχή των υπολοίπων (329e5-6).

Παρά τις επίμονες προσπάθειες μιας πληθώρας σχολιαστών –με προεξάρχοντες τους G. Vlastos ([1973]/1994) και T. Penner (1973)– να αποδώσουν στον Σωκράτη την πρόθεση να συμφωνήσει, τουλάχιστον σιωπηρά, με κάποια από τις παραπάνω θέσεις, αυτό είναι κάτι που δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί από το ίδιο το κείμενο χωρίς να παραβιαστεί η διαλογική και εν τέλει απορητική του διάσταση²⁵¹. Ο Σωκράτης παραμένει αυτός που θέτει τα ερωτήματα, χωρίς πουθενά να παρέχει οποιαδήποτε ένδειξη ότι υιοθετεί τη μία ή την άλλη εκδοχή. Όπως θα επισημάνει άλλωστε και ο ίδιος λίγο παρακάτω, Πρωταγόρας γὰρ ὄδε ταῦτα ἀπεκρίνατο, ἐγὼ δὲ ἠρώτων (330e7-331a). Θα επιμείνει λοιπόν στην ερώτησή του για το εάν κάθε μέρος της αρετής είναι διαφορετικό από το άλλο και ο σοφιστής θα επικυρώσει τη θέση του επαναλαμβάνοντας την καταφατική απάντηση που έδωσε και πρωτύτερα (330a3-4).

Από το 330a3 μέχρι το 330b6 ο Σωκράτης ξαναπιάνει το νήμα της αναλογίας με τα μέρη του προσώπου, με σκοπό όμως να το εγκαταλείψει και πάλι αμέσως παρακάτω. Ρωτά τον Πρωταγόρα: Ἡ καὶ δύναμιν αὐτῶν ἕκαστον ἰδίαν ἔχει; (330a4). Και διευκρινίζει: ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου, οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς οἶον τὰ ὠτα, οὐδ' ἡ δύναμις αὐτοῦ ἢ αὐτῆ· οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔστιν οἶον τὸ

²⁵¹ Βλ. και M. O'Brien (2003: 82). Η προσέγγιση αυτού του σημείου μας προσφέρει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για τον τρόπο με τον οποίο η ερμηνευτική στροφή, που συντελέστηκε κυρίως με τους L. Goldberg (1983), M. Stokes (1986) και P. Coby (1987), επηρέασε καθοριστικά ορισμένους από τους εκπροσώπους της αναλυτικής προσέγγισης, όπως τον Bernd Manuwald (2005).

ἕτερον οὔτε κατὰ τὴν δύναμιν οὔτε κατὰ τὰ ἄλλα· ἄρ' οὖν οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια οὐκ ἔστιν τὸ ἕτερον οἶον τὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ οὔτε ἡ δύναμις αὐτοῦ; (330a4-b1). Δύο εἶναι τα βασικά ζητήματα που ἔρχονται στην επιφάνεια κατὰ την προσέγγιση της παραπάνω περικοπῆς. Το πρώτο αφορά την εξέταση του καινούργιου στοιχείου που εισάγει ο Σωκράτης, δηλαδή της ἔννοιας της *δυνάμεως*, και το δεύτερο την ερμηνεία του λόγου για τον οποίο ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να εγκαταλείψει, οριστικά αυτήν τη φορά, την περαιτέρω επεξεργασία της αναλογίας των μερών του προσώπου.

Σε ό,τι αφορά το πρώτο ζήτημα, οι διαφορετικές ερμηνείες της ἔννοιας της *δυνάμεως* οδήγησαν σε έντονες και αξιοσημείωτες διαφωνίες μεταξύ των σχολιαστών. Σύμφωνα με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 110), όπως ακριβώς τα μέρη του προσώπου δεν αποτελούν απλές φυσικές προδιαθέσεις για τη λειτουργία των αισθήσεων (ὄραση, ακοή, κτλ.) αλλά μόνιμα ὄργανα του ανθρώπινου οργανισμού που του επιτρέπουν να επιτελεί αυτές τις λειτουργίες, ἔτσι και οι αρετές δεν εἶναι απλώς προδιαθέσεις αλλά μόνιμες καταστάσεις χαρακτήρα που δίνουν τη δυνατότητα στο άτομο να δρᾷ δίκαια, θαρραλέα, κτλ. Για τον Taylor, αυτή η προσέγγιση συνάδει απολύτως με την πλατωνική ἀνάλυση του *Γοργία* και της *Πολιτείας* σε ό,τι αφορά τις αρετές ως μόνιμες και οργανικές καταστάσεις της ψυχῆς που εκδηλώνονται στις ἀνάλογες ατομικές πράξεις.²⁵² Ο ἴδιος ο Taylor θεώρησε ότι η προσέγγισή του βρίσκεται στον ἀντίποδα της ἀποψης του G. Vlastos ([1973]/1994), για τον οποίο λέει ότι αυτό που υποστηρίζει εἶναι πως οι αρετές συνιστούν απλές τάσεις τέλεσης πράξεων και ὄχι μόνιμες καταστάσεις ενός προσώπου. Ο ἴδιος ο Vlastos (1994: 388), ἀπὸ την πλευρά του, ἐνίσταται καθὼς θεωρεῖ ότι ο Taylor παρερμηνεύει τα λεγόμενά του –ο ἴδιος πιστεύει ότι οι σωκρατικές αρετές αποτελούν «μόνιμες καταστάσεις χαρακτήρα»– και ἀποδίδει την πηγή της σύγχυσης στη διαφορετική χρήση του ὄρου «προδιάθεση» στο πλαίσιο της σύγχρονης φιλοσοφικῆς ορολογίας (μομφή την οποία ἀποδίδει και στον T. Penner).²⁵³

²⁵² Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 110) δεν ξεχνά, ωστόσο, να ἐπισημάνει τη διαφορά με το 192b του *Λάχη*, όπου θεωρεῖται ότι η ἀνδρεία εἶναι μια δύναμη (υπογράμμιση του Taylor).

²⁵³ Για να διευκρινίσει τον τρόπο που ἀντιλαμβάνεται την ἔννοια της «προδιάθεσης», ο Vlastos παραπέμπει στον ορισμό του W. V. Quine (1960), *World and Object*, σ. 223, σύμφωνα με τον οποίο «οι προδιαθέσεις νοούνται ως ἐγγενῆ μόνιμα διαρθρωτικά γνωρίσματα».

Αυτό που μας είναι απαραίτητο, ωστόσο, για να συνεχίσουμε να παρακολουθούμε τον επιχειρηματολογικό σχεδιασμό του Πλάτωνα, δεν είναι ο ακριβής προσδιορισμός της *δυνάμεως*, αλλά ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί η έννοια στο παρόν πλαίσιο. Εξάλλου, ο ίδιος ο Σωκράτης δεν φαίνεται να δίνει καμιά επιπλέον πληροφορία που θα μας οδηγούσε σε κάποιο ασφαλές συμπέρασμα σχετικά με το πώς αντιλαμβάνεται τη δύναμη στο συγκεκριμένο επιχείρημα. Αυτό που μας παρέχει όμως είναι η εικόνα της δομής των λεγομένων του, σύμφωνα με την οποία η σημαντικότερη ιδιότητα ενός μέρους του προσώπου είναι η δύναμή του και, κατ' αναλογία²⁵⁴, το ίδιο ισχύει και για την κάθε αρετή. Η παραπάνω διαπίστωση μας οδηγεί κατευθείαν στο δεύτερο ζήτημα που εξετάζουμε, στον λόγο δηλαδή για τον οποίο ο Σωκράτης φαίνεται να εγκαταλείπει την αναλογία του προσώπου. Σημειώνουμε «φαίνεται» διότι, αν θεωρήσουμε, για παράδειγμα όπως ο David Gallop (1961: 90) ή ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 110-111), ότι αυτό που απουσιάζει είναι ένα κριτήριο ομοιότητας που θα εξασφάλιζε την πειστικότητα της πρωταγόρειας απάντησης, τότε δικαίως θα αναγκαστούμε να θέσουμε και να απαντήσουμε το ερώτημα που αφορά τον παραγκωνισμό της αναλογίας του προσώπου.²⁵⁵ Αν, αντιθέτως, στρέψουμε την προσοχή μας από την έλλειψη κριτηρίων ομοιότητας στη σπουδαιολόγηση της παρουσίας της συγκεκριμένης αναλογίας, θα διαπιστώσουμε ότι σ' αυτές τις γραμμές ο Σωκράτης ξεκαθαρίζει τους όρους με τους οποίους θα συζητήσει αμέσως παρακάτω τις σχέσεις ανάμεσα στις επιμέρους αρετές. Με άλλα λόγια, αυτό που κάνει τα μέρη του προσώπου να μπορούν να συγκριθούν με τις αρετές είναι το γεγονός ότι, όπως τα μέρη του προσώπου διαφέρουν μεταξύ τους, επειδή το καθένα κατέχει τη δική του ξεχωριστή δύναμη (ότι κι αν σημαίνει αυτό), έτσι και οι αρετές διαφέρουν μεταξύ τους, επειδή καθεμιά έχει τη δική της ξεχωριστή δύναμη (όποια κι αν είναι αυτή). Μέχρι το σημείο αυτό του διαλόγου ο Σωκράτης, αλλά και ο Πρωταγόρας, δεν εκδηλώνουν την ανάγκη για περαιτέρω διευκρινίσεις σχετικά με την αναλογία που εισήγαγε ο πρώτος και αποδέχτηκε ο δεύτερος, πράγμα

²⁵⁴ ή δηλαδή ότι οὕτως ἔχει, εἴπερ τῷ παραδείγματι γε ἔοικε; (330b2).

²⁵⁵ Για μια ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα κριτική στον Gallop, αλλά κυρίως στον Taylor, βλέπε M. Stokes (1986: 263-266).

που μας αναγκάζει να δεχτούμε ότι ο ρόλος της περιορίζεται στην επισήμανση αυτού ακριβώς που καταλαβαίνουν και οι δύο, ότι δηλαδή, παρά τις όποιες διαφορές μπορεί να παρουσιάζουν τα μέρη του προσώπου ή της αρετής, έχουν ωστόσο ένα τουλάχιστον κοινό χαρακτηριστικό, που δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι αποτελούν μέρη ενός πράγματος (του προσώπου ή της αρετής).²⁵⁶

Συνοψίζοντας τα όσα τέθηκαν μέχρι στιγμής, ο Πρωταγόρας κατέληξε στις εξής επιπλέον θέσεις οι οποίες, μαζί με τις τρεις πρώτες που προαναφέραμε (1, 2, 3), αποτελούν το υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα στηριχθεί η επιχειρηματολογία που θα ακολουθήσει:

4. Κάθε μέρος της αρετής έχει τη δική του δύναμη. Η δύναμη του κάθε μέρους είναι διαφορετική από τη δύναμη των άλλων, ακριβώς όπως η δύναμη του ματιού είναι διαφορετική από αυτήν του αυτιού (330a4-b3).
5. Κανένα μέρος της αρετής δεν είναι όπως το άλλο (330b3-6).

Από το σημείο αυτό και μέχρι το 334c6 όπου διακόπτεται η συζήτηση, ο Σωκράτης θα εξετάσει χωριστά τις αρετές, ή πιο συγκεκριμένα ανά ζεύγη (δικαιοσύνη-οσιότητα, σοφία-σωφροσύνη, δικαιοσύνη-σωφροσύνη), με σκοπό να διαπιστώσει κατά πόσον ισχύουν όσα παραδέχτηκε ο Πρωταγόρας σχετικά με τη σχέση που διατηρούν οι αρετές αυτές μεταξύ τους.

6.4. Δικαιοσύνη και Οσιότητα (330b6-332a4)

Αφού βεβαιώθηκε για δεύτερη φορά ότι τα μέρη της αρετής διαφέρουν μεταξύ τους²⁵⁷, ο Σωκράτης προτείνει στον σοφιστή να ερευνήσουν περαιτέρω την

²⁵⁶ Βλ. και M. Stokes (1986: 267).

²⁵⁷ Ας σημειώσουμε εδώ ότι κατά την απαρίθμηση των αρετών στο 330b3-6, ο Σωκράτης αντικατέστησε τη σοφία με την *έπιστήμη*. Δεν είναι η πρώτη φορά στον διάλογο που επισημαίνουμε τη συνάφεια των δύο όρων· εξάλλου, στο 352d2 το ίδιο θα κάνει και ο Πρωταγόρας. Για τον N. Denyer ([2008]/2010: 178), η υποκατάσταση των όρων *σοφία*, *γνώση* και *έπιστήμη*, τόσο στον Πρωταγόρα όσο και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους, δηλώνει ότι «πίσω από αυτή την ελαστικότητα της γλώσσας κρύβεται ένα ουσιαστικό ζήτημα: σε ποιο βαθμό η ιδανική πνευματική κατάσταση έγκειται στην ορθή πληροφόρηση». Στο παρόν πλαίσιο, η αλλαγή στην ορολογία προκαλεί εντύπωση (όπως για παράδειγμα στον R. Duncan [1978: 218]), αλλά δεν λαμβάνει πάντοτε απάντηση. Μια εύλογη ερμηνεία μάς παραδίδει ο M. Stokes (1986: 267-268), σύμφωνα με τον οποίο η εξήγηση βρίσκεται στον τρόπο που το τμήμα αυτό προετοιμάζει το τελικό επίχειρημα: ο Σωκράτης, στο τέλος του διαλόγου, θα στρέψει τον Πρωταγόρα στο συμπέρασμα ότι το θάρρος είναι ένα είδος σοφίας και μετά θα επιστρέψει για να πει ότι είχαν συμφωνήσει πως η κάθε αρετή

καθεμιά από τις αρετές, ξεκινώντας με τη δικαιοσύνη. Ο τρόπος που θέτει ο Σωκράτης τα καινούργια ερωτήματα διαφέρει αισθητά από την τακτική που ακολούθησε ως τώρα, καθόσον αντί να ρωτά και να περιμένει την απάντηση του Πρωταγόρα, απαντά ο ίδιος και κατόπιν ρωτά τον συνομιλητή του εάν συμφωνεί ή όχι. Όταν θέτει, λοιπόν, το πρώτο κατά σειρά ερώτημά του, αυτό που διαβάζουμε είναι το εξής: *ἡ δικαιοσύνη πράγμα τί ἐστὶν ἢ οὐδὲν πράγμα; ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ· τί δὲ σοί;* (330c1-2). Η σωκρατική ερώτηση, που στοχεύει στη διαλεύκανση του κατά πόσον η αρετή υπάρχει ή όχι, θα μπορούσε να προκαλέσει την αρνητική απάντηση του Πρωταγόρα. Πρόκειται για μια εκδοχή την οποία οποιοσδήποτε ήταν εξοικειωμένος με τον σχετικισμό των πρωταγόρειων θεωριών, θα ήταν αρκούντως δικαιολογημένος να την αναμένει ο σοφιστής, ωστόσο, συγκατανεύει ότι η αρετή πράγματι υπάρχει ή, με τα λόγια του Σωκράτη, είναι *πράγμα τι*.²⁵⁸ Έχοντας υπόψη τα προηγούμενα πορίσματα της συζήτησης, σύμφωνα με τα οποία η κάθε αρετή διακρίνεται από μια ιδιαίτερη δύναμη, η σωκρατική διατύπωση καθίσταται απολύτως δικαιολογημένη, εφόσον για να έχει η αρετή αυτήν τη δύναμη, είναι αναγκαίο να είναι κάτι, να υπάρχει.²⁵⁹ Η προϋπόθεση για την ύπαρξη της αρετής δεν αναλύεται περισσότερο στο σημείο αυτό, αντιθέτως φαίνεται πως συνιστά κοινά αποδεκτό τόπο μεταξύ των δύο συνομιλητών και η συζήτηση προχωρά απευθείας στο επόμενο ερώτημα.

Τί οὖν; εἴ τις ἔροιτο ἐμέ τε καὶ σέ· “ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἶπετον²⁶⁰ δὴ μοι, τοῦτο τὸ πράγμα ὃ ὀνομάσατε ἄρτι, ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον;” ἐγὼ μὲν ἂν αὐτῶ ἀποκριναίμην ὅτι δίκαιον· σὺ δὲ τίν’ ἂν ψῆφον θεῖο; τὴν αὐτὴν ἐμοὶ ἢ ἄλλην; -Τὴν αὐτὴν, ἔφη. -Ἔστιν ἄρα τοιοῦτον ἡ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι, φαίην ἂν ἔγωγε ἀποκρινόμενος τῶ ἐρωτῶντι· οὐκοῦν

είναι ἐπιστήμη και, επομένως, διδάσκεται η ἐπιστήμη μοιάζει να είναι περισσότερο διδάξιμη απ’ όσο η σοφία (πρβλ. και Μένων 87c).

²⁵⁸ Ο Ρ. Coby (1987: 76) μάλιστα προσθέτει ότι ο Πρωταγόρας, σε αντίθεση με έναν προκλητικότερο σοφιστή, όπως για παράδειγμα τον Θρασύμαχο, δύσκολα θα υποστήριζε ότι η αρετή δεν είναι φύσει αλλά θέσει.

²⁵⁹ C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 111-112). Πρβλ. επίσης, Σοφιστής 237b-238a.

²⁶⁰ Το *εἶπετον* ως προστακτική δυϊκού αριθμού δηλώνει την απαίτηση για μια από κοινού εξέταση του θέματος. Ο υποθετικός *τις* που ρωτά, περιμένει μια κοινή απάντηση και από τους δύο πρωταγωνιστές, πράγμα που εξηγεί και την ερώτηση του Σωκράτη για το τι θα ψήφιζε ο Πρωταγόρας επί του θέματος. Αλλωστε αμέσως παραπάνω, στο 330ab6-7, ο Σωκράτης είχε εκφράσει και ο ίδιος την επιθυμία του για κοινή έρευνα (*κοινή σκεψώμεθα*). Βλ. N. Denyer ([2008]/2010: 180).

και σύ; -Ναί, ἔφη (330c2-d1). Όπως και στην πρωινή συζήτηση με τον Ιπποκράτη, έτσι και τώρα ο Σωκράτης εισάγει ένα φανταστικό τρίτο πρόσωπο που απευθύνεται στους δύο πρωταγωνιστές και ρωτά αντί γι' αυτόν. Η αποστασιοποίηση του Σωκράτη είναι κι εδώ εμφανής, πράγμα που θα φανεί εναργέστερα παρακάτω, όταν θα διαχωρίσει τη θέση του απ' όσα παραδέχτηκε ο συνομιλητής του (330e7-331a). Ο Σωκράτης διατυπώνει το ερώτημά του με δύο τρόπους: στο 330c4-5 ρωτά εάν *αὐτὸ τοῦτο* [η δικαιοσύνη] *δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον*, και αμέσως μετά, στο 330c7-8, καταλήγει στο συμπέρασμα, με το οποίο συμφωνεί και ο Πρωταγόρας, ότι *τοιούτον ἢ δικαιοσύνη οἶον δίκαιον εἶναι*. Το χωρίο αποτέλεσε πεδίο έντονων διαφωνιών ανάμεσα στους σχολιαστές και αντιπροσωπεύει το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα για τη συζήτηση περί της αυτοκατηγορήσης στον Πλάτωνα και ειδικότερα για τις αποκαλούμενες «παυλικές κατηγορήσεις».²⁶¹ Για τους σύγχρονους αναγνώστες, μια διατύπωση του τύπου «η δικαιοσύνη είναι δίκαιη» αποτελεί ένα λανθασμένο ή τουλάχιστον έναν εξαιρετικά παράδοξο τρόπο κατηγορήσης, καθώς η φράση υπόκειται στον γενικό κανόνα που υποστηρίζει ότι μια ιδιότητα δεν είναι δυνατόν να αποδοθεί στον εαυτό της (αυτοκατηγορήση).²⁶² Στην εποχή του Πλάτωνα, ωστόσο, η χρήση του έναρθρου επιθέτου (*τὸ δίκαιον*) αντί του αφηρημένου ουσιαστικού (*δικαιοσύνη*) αποτελούσε καθιερωμένο εκφραστικό σχήμα, το οποίο ενίσχυε την πραγματιστική αντίληψη των εννοιών και ταυτόχρονα απομείωνε την αφηρημένη τους διάσταση. Έτσι, όταν ο Πλάτων εισάγει τις νεόκοπες λέξεις *δικαιοσύνη* και *οσιότης*, αντί των παλαιότερων *τὸ δίκαιον* και *τὸ ὄσιον*, είναι φυσικό να επιβιώνει η καθιερωμένη χρήση τους στο πλαίσιο της νέας απόδοσης και να επιτείνεται η σύγχυση που προκαλεί η κατ' εναλλαγή εκφορά τους.²⁶³

²⁶¹ Για τις «παυλικές κατηγορήσεις» στον Πλάτωνα, βλ. G. Vlastos ([1973]/1994: 356-372 και 560-567), καθώς και την αντίδραση του C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 118-120).

²⁶² Ας σημειώσουμε εδώ ότι δεν υπάρχει ομοφωνία σε ό,τι αφορά την καθολική εφαρμογή αυτού του «κανόνα» σε κάθε είδος κατηγορήσης (όπως υποστηρίζει, για παράδειγμα ο R. Robinson, 1953: 234). Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 112-113) φέρνει ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα στα οποία δεν μπορεί να εφαρμοστεί η παραπάνω νόρμα και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η αλήθεια ή το ψεύδος κάθε αυτοκατηγορούμενης πρότασης πρέπει να εξετάζεται κατά περίπτωση σε ό,τι αφορά δε το συγκεκριμένο παράδειγμα της δικαιοσύνης και της οσιότητας, αυτό που υποστηρίζει είναι ότι δεν αποτελούν γνήσια παραδείγματα αυτοκατηγορήσης.

²⁶³ Για τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 112), στην περίπτωση των αποκαλούμενων προτάσεων αυτοκατηγορήσης φανερώνεται η αδυναμία να αντιδιασταλλεί το να *είναι* κάτι μια ιδιότητα από το να *κατέχει* μια ιδιότητα, πράγμα που αντανακλά με τη σειρά του μια οντολογία που στερείται

Τι προσπαθεί, παρ' όλα αυτά, να πετύχει ο Σωκράτης ρωτώντας τον Πρωταγόρα εάν η δικαιοσύνη είναι δίκαιη; Μια πτυχή της απάντησης τη βρίσκουμε μέσα στο ίδιο το διαλεκτικό πλαίσιο της συζήτησης και πιο συγκεκριμένα στη δεύτερη διατύπωση του ερωτήματος. Εκεί, η χρήση του *οἶον* (η δικαιοσύνη είναι τέτοια ώστε να είναι δίκαιη) μας οδηγεί πίσω στην αναλογία του προσώπου και στο αρχικό ζητούμενο της ιδιαίτερης δύναμης που διακρίνει το κάθε μέρος της αρετής απ' όλα τα υπόλοιπα. Αν συμφωνήσουμε με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 113-114) και ισχυριστούμε ότι η φράση «η δικαιοσύνη είναι δίκαιη» αποτελεί την απλουστευμένη μορφή της πρότασης «η δικαιοσύνη είναι τέτοια ώστε να είναι δίκαιη»²⁶⁴, τότε επιστρέφουμε στο πρόβλημα της αυτοκατηγορήσης χωρίς να απαντάμε για ποιο λόγο ο Σωκράτης χρησιμοποιεί δύο διαφορετικούς τρόπους για να θέσει το ερώτημά του στον σοφιστή. Μια πιθανή λύση, σύμφωνα με τον M. Stokes (1986: 269), βρίσκεται στην άρνηση του Πλάτωνα να παραδεχτεί ότι υπάρχει οποιαδήποτε πιθανότητα να μπορεί μια ιδιότητα να κατηγορηθεί στο αντίθετό της ή, με άλλα λόγια, να ισχύει η πρόταση «το χ είναι το αντίθετο του χ» (όπου το «είναι» είναι το «είναι» της κατηγορήσης).²⁶⁵ Υπ' αυτή την έννοια λοιπόν, η πρόταση «η δικαιοσύνη είναι δίκαιη» συνιστά το λογικό επακόλουθο της θέσης που υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά να είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από δίκαιη.

Το δεύτερο σκέλος της σωκρατικής ερωτηματοθεσίας τίθεται κατά τον ίδιο τρόπο, με μόνη διαφορά ότι χρησιμοποιείται η μία από τις δύο διατυπώσεις. Ο Σωκράτης, αφού επιβεβαιώσει με τον συνομιλητή του την οντική υπόσταση της οσιότητας (330d2-5), θα αποφύγει να επαναλάβει το ερώτημα εάν η οσιότητα είναι όσια ή ανόσια και θα περιοριστεί να ρωτήσει (υπό το προσωπείο πάντοτε

επαρκούς διάκρισης ανάμεσα στις ιδιότητες και στα πράγματα που τις κατέχουν. Αντίθετος σε μια τέτοια ανάγνωση είναι ο M. Stokes (1986: 268-270). Βλ. επίσης, M. Frede (1992: xxiv-xxvi).

²⁶⁴ Σύμφωνα με τον Taylor, ο Πλάτων ίσως να θεωρούσε ότι μπορεί να εξάγει το επιθυμητό συμπέρασμα πιο ξεκάθαρα, εάν το επιχείρημα είχε την εξής μορφή:

το x είναι τέτοιο (*οἶον*) ώστε να είναι F

το y δεν είναι όπως (*οἶον*) το x

∴ το y δεν είναι τέτοιο (*οἶον*) ώστε να είναι F,

παρά αν παρέμενε στο απλουστευμένο ισοδύναμό του:

το x είναι F, το y δεν είναι όπως το x, ∴ το y δεν είναι F.

²⁶⁵ Αν και αρνείται να εισάγει με οποιοδήποτε τρόπο τη θεωρία των Ιδεών στο συγκεκριμένο χωρίο του Πρωταγόρα, ο Stokes χρησιμοποιεί ορισμένα παραδείγματα από το Συμπόσιο (211a), την Πολιτεία (479a-b) και τον Φαίδωνα (103b) προς επίρρωση της θέσης του.

του φανταστικού τινός): “Πότερον δὲ τοῦτο αὐτὸ τὸ πράγμα φατε τοιοῦτον πεφυκέναι οἶον ἀνόσιον εἶναι ἢ οἶον ὄσιον;” (330d5-6). Ἐνα σημεῖο στο οποίο αξίζει ἐδῶ νὰ σταθούμε εἶναι ἡ χρῆση τοῦ πεφυκέναι που, ὅπως φαίνεται, πρῶτον ἐπιτείνει τὴν ἀνάγκη νὰ εἶναι ἡ οσιότητα ἀπὸ τὴ φύση τῆς ὅσια –κάτι το οποίο ἀναγκαστικά θὰ εἶναι ὄσιο εἰάν πρόκειται νὰ ἐκδηλώνεται σε ὅσιες πράξεις²⁶⁶– καὶ, δεῦτερον, προετοιμάζει τὴ σωκρατικὴ ἀντίδραση που θὰ ἐκδηλωθεῖ ἀμέσως παρακάτω με φρασεολογία ἐντονα επικριτική: *Εὐφήμει, ὦ ἄνθρωπε· σχολῆ μεντᾶν τι ἄλλο ὄσιον εἶη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἡ ὄσιότης ὄσιον ἔσται*²⁶⁷ (330d7-9). Εἶναι φανερό ὅτι αὐτὸ που ἐπιδιώκει ὁ Σωκράτης εἶναι νὰ ἐπικυρώσει τὸ γεγονός ὅτι εἰάν ἡ οσιότητα δὲν ἀποτελεῖ τὴ δύναμη που ἐκδηλώνεται σὲ ὅσιες πράξεις, τότε καμία ἄλλη ἀρετὴ δὲν μπορεῖ νὰ συνιστᾷ ἢ νὰ παρέχει αὐτὴν τὴ δύναμη.

Ἡ δομικὴ ομοιότητα που συνέχει τὴν παράγραφο γιὰ τὴν οσιότητα με αὐτὴν γιὰ τὴ δικαιοσύνη που μόλις προηγήθηκε, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κατάδειξη δύο βασικῶν προκείμενων τοῦ συνολικοῦ επιχειρήματος, λειτουργεῖ ἀποφασιστικά καὶ σε ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐρμηνεῖα τῶν ἰδίων τῶν χωρίων. Εἶναι σημαντικό νὰ δούμε ὅτι οἱ μορφολογικὲς ἀναλογίες μετὰξὺ τῶν δύο παραγράφων (330c3-d1 καὶ 330d2-e2) μᾶς οδηγοῦν κατευθείαν σὲ τὴν καρδιά τῆς ἀναλογίας τοῦ προσώπου, ὥστε νὰ ἐπιβεβαιώσουμε ὅτι ὁ Σωκράτης ζητᾷ ταυτοχρόνως νὰ ἐπισημάνει τὴν παρουσία μιᾶς ἰδιαίτερης ποιότητας (*δυνάμεως*) που συνιστᾷ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ ἀρετὲς (ὅπως τὰ μέρη τοῦ προσώπου) καὶ νὰ προλειάνει τὸ ἔδαφος γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὸν ἐνοποιητικὸ παράγοντα που τὶς χαρακτηρίζει ὡς πρὸς τὸ σύνολο τῆς ἀρετῆς (ὅπως τὰ μέρη τοῦ προσώπου) ἀποτελοῦν τμήματα τοῦ ἐνός ἰδίου συνόλου).

Ἡ ἐξέταση τῶν δύο πρῶτων ἀρετῶν ἔχει καταλήξει σὲ κάποια συμπεράσματα καὶ ὁ Σωκράτης, συνεχίζοντας νὰ ρωτᾷ διὰ στόματος ἐνός τρίτου προσώπου, ἐπιστρέφει σὲ τὴν προηγούμενη θέση που ἀποδέχτηκε ὁ Πρωταγόρας, αὐτὴν δηλαδὴ που υποστηρίζει ὅτι τὰ μέρη τῆς ἀρετῆς βρίσκονται σὲ τέτοια

²⁶⁶ Πρὸβλ. καὶ *Φαίδων* 102c-e.

²⁶⁷ Ἡ χρῆση τοῦ *εὐφήμει* ὡς καθιερωμένης φράσης που τὴ μεταχειρίζεται ὁ Πλάτων γιὰ τὴν προσβολὴ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν οσίων (βλ. *Γοργίας* 469a) ἐπιτείνει τὴν ἐρμηνευτικὴ μας ὑπόθεση ὅτι ὁ Σωκράτης παραμένει μέσα στα ὅρια που τοῦ ἐπιβάλλει ἡ συμβατικὴ ἠθικὴ, ἡ ὁποία ἀντιπροσωπεύεται κατὰ κύριο λόγο ἀπὸ τὸ ἀκροατήριό του, καὶ τὴν ὁποία μεταχειρίζεται με τέτοιο τρόπο ὥστε νὰ ἐνισχύσει τὸν επιχειρηματολογικὸ του σχεδιασμό.

σχέση μεταξύ τους, ώστε το ένα να μην είναι σαν το άλλο (330e3-6). Σ' αυτό το σημείο ο Σωκράτης, με μια αιφνιδιαστική κίνηση²⁶⁸, διαχωρίζει τον εαυτό του από τον Πρωταγόρα και προσδιορίζει ακριβώς τον ρόλο του στο πλαίσιο της συζήτησης. Σε κανένα σημείο του διαλόγου που προηγήθηκε δεν συμφώνησε με την παραπάνω θέση για την αρετή: ο ίδιος έθεσε απλώς το ερώτημα και ο σοφιστής απάντησε θετικά. Όσον αφορά οτιδήποτε άλλο ειπώθηκε, ο φανταστικός ερωτών –ο αναγνώστης, κατά μία έννοια, σύμφωνα με τη δική μας οπτική– δεν πρέπει να αμφιβάλλει για όσα κατάλαβε (τὰ μὲν ἄλλα ὀρθῶς ἤκουσας, 330e8). Ο Πρωταγόρας δεν μπορεί να αρνηθεί το γεγονός με το οποίο τον φέρνει αντιμέτωπο ο συνομιλητής του και αναγκάζεται να επικυρώσει την εκδοχή την οποία επέλεξε, ότι δηλαδή καμία από τις αρετές δεν είναι όμοια με την άλλη.

Το σημείο αυτό του διαλόγου (330e2-331a5) παρουσιάζει αυξημένο ενδιαφέρον σε ό,τι αφορά δύο κυρίως πράγματα: πρώτον, για το μάθημα της διαλεκτικής που προσφέρει ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα και σε όσους τον παρακολουθούν και δεύτερον, για τη μετατόπιση από ένα δεδομένο επίπεδο συζήτησης σε ένα άλλο. Ο Πρωταγόρας είναι υποχρεωμένος να παραδεχτεί ότι η ευθύνη για τις απαντήσεις βαρύνει αυτόν που απαντά και όχι αυτόν που ρωτά. Με όποιον τρόπο κι αν εξελίσσεται το επιχείρημα, ακόμη κι αν το αρχικό ερώτημα φαίνεται να υπαινίσσεται μια συγκεκριμένη απάντηση που προκαταλαμβάνει το επόμενο ερώτημα, σε τελική ανάλυση την ευθύνη φέρει αυτός που υποστηρίζει μια απάντηση ή συμφωνεί με μια ορισμένη εκδοχή. Ο ρόλος του ερωτώντα λαμβάνει λοιπόν ένα διαφορετικό νόημα, εφόσον λειτουργεί ως κάποιος ο οποίος συνειδητά απεμπλέκεται από προσωπικές αντιλήψεις και αναλαμβάνει να ελέγξει τις απαντήσεις του συνομιλητή του, προσπαθώντας να κάνει φανερή την αντίφαση που πιθανόν διαπιστώνει

²⁶⁸ Ο αιφνιδιασμός για τον αναγνώστη παραμένει, ακόμη κι αν ο Σωκράτης έχει φροντίσει να κάνει μια αμυδρή νύξη για την αποστασιοποίησή του από τις πρωταγόρειες παραδοχές. Το υπονοεί αυτό ο N. Denyer ([2008]/2010: 182) στη μετάφραση του χωρίου, όπου αν και δεν σχολιάζει περαιτέρω, ωστόσο τονίζει τη χρήση του φάναι στη φράση «ἐδόξατέ μοι φάναι <τὰ> τῆς ἀρετῆς μῦθια εἶναι οὕτως ἔχοντα πρὸς ἀλληλα, ὡς οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον αὐτῶν οἷον τὸ ἕτερον» (330e4-6). Βλ. και B. Manuwald (2005: 117).

ανάμεσα στις προηγούμενες και τις ύστερες απαντήσεις του. Η εισαγωγή ενός τρίτου φανταστικού προσώπου που ρωτά, υποβοηθά αυτή την τάση αποπροσωποποίησης²⁶⁹ της ελεγκτικής διαδικασίας και ταυτόχρονα δηλώνει το πέρασμα σε ένα διαφορετικό επίπεδο διεξαγωγής της συζήτησης. Το ζητούμενο πλέον –όπως θα δηλωθεί και παρακάτω με ρητό τρόπο (331c4-d1)– δεν είναι η επίδειξη των ρητορικών προσόντων του κάθε συνομιλητή, αλλά ο από κοινού (κοινή σκεψώμεθα) έλεγχος και των δύο, εφόσον οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ' ἂν ἐλέγχεσθαι (331c7-d1).

Μολονότι ο Σωκράτης παρουσίασε όλες τις παραμέτρους βάσει των οποίων φαίνεται ότι οι θέσεις που υποστήριξε ο Πρωταγόρας δεν είναι συμβατές μεταξύ τους, εντούτοις θα θεωρήσει αναγκαίο να εξηγήσει περαιτέρω στον σοφιστή πού βρίσκεται η αντίφαση που υπονοεί. Ρωτά, λοιπόν, και πάλι ο φανταστικός συνομιλητής: *“Οὐκ ἄρα ἐστὶν ὁσιότης οἷον δίκαιον εἶναι πρᾶγμα, οὐδὲ δικαιοσύνη οἷον ὄσιον ἀλλ' οἷον μὴ ὄσιον· ἢ δ' ὁσιότης οἷον μὴ δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα, τὸ δὲ ἀνόσιον;”* (331a7-b1). Σύμφωνα με τη γλώσσα της τυπικής λογικής, στην παραπάνω διατύπωση ο ερωτών συγχέει τα αντιθετικά ζεύγη δίκαιον-ἄδικον/ὄσιον-ἀνόσιον με τα αντιφατικά ζεύγη δίκαιον-μὴ δίκαιον/ὄσιον-μὴ ὄσιον.²⁷⁰ Η διαφορά τους βρίσκεται στο γεγονός ότι, ενώ στα αντιθετικά ζεύγη και οι δύο ὅροι της σύζευξης μπορούν να είναι ψευδείς, στα αντιφατικά ζεύγη το ψεύδος του ενός προϋποθέτει αναγκαστικά την αλήθεια του άλλου. Κατά συνέπεια, εάν το δίκαιον και το ἄδικον, ἢ το ὄσιον και το ἀνόσιον, θεωρηθούν αντιφατικά ζεύγη, τότε το υποκείμενο στο οποίο αποδίδονται ως κατηγορούμενα θα πρέπει να είναι είτε το ένα είτε το άλλο.²⁷¹ Διατυπωμένο έτσι το ερώτημα δεν αφήνει περιθώρια στον Πρωταγόρα, παρά μόνο για να επιλέξει ανάμεσα στις εξής εκδοχές: η δικαιοσύνη θα είναι είτε ὄσια είτε ἀνόσια και αντιστοίχως η οσιότητα θα είναι είτε δίκαιη είτε ἀδικη. Εντούτοις, ο Πρωταγόρας έχει

²⁶⁹ Χρησιμοποιούμε τον ὄρο «αποπροσωποποίηση» ὄχι για να υποστηρίξουμε ὅτι ο έλεγχος είναι μια ἀπρόσωπη διαδικασία ἀναζήτησης της ἀλήθειας, ἀλλὰ για να τονίσουμε τη στάση ἀποστασιοποίησης που θέλει να διατηρήσει ο Σωκράτης ἀπέναντι στην ελεγκτική διαδικασία. Για τον προσωπικό χαρακτήρα του ελέγχου, βλ. R. Robinson (1953: 15-17).

²⁷⁰ Με ἀριστοτελικούς ὄρους η σύγχυση εντοπίζεται μεταξύ των ἀντικειμένων και των ἐναντίων. Ὅπως ἐξηγείται και στον Σοφιστή (257b-c), ὑπάρχει διαφορά ἀνάμεσα στην ἀρνηση ενός πράγματος και στο ἀντίθετό του.

²⁷¹ Βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 114-115) και P. Coby (1987: 77).

παραδεχτεί νωρίτερα ότι καμία αρετή δεν είναι όπως η άλλη. Μιλώντας με όρους δύναμης, αυτό σημαίνει ότι η δικαιοσύνη δεν μπορεί να κατέχει τη δύναμη της οσιότητας, δηλαδή να εκδηλώνεται σε όσιες πράξεις, άρα θα είναι μη όσια, δηλαδή ανόσια· αντιστοίχως, ούτε η οσιότητα θα μπορεί να εκδηλώνεται σε δίκαιες πράξεις, άρα θα είναι μη δίκαιη, τουτέστιν άδικη.

Ο Σωκράτης, διατυπώνοντας το ερώτημά του διαμέσου του φανταστικού ερωτώντα, θέτει αυτομάτως τον εαυτό του στη θέση κάποιου που δικαιωματικά μπορεί να δώσει μια απάντηση. Και αυτό ακριβώς κάνει: *ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ γε ἔμαντοῦ φαίην ἂν καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον* (331b1-3). Με άλλα λόγια, αυτό που υποστηρίζει είναι ότι η δικαιοσύνη έχει τη δύναμη και μπορεί να εκδηλώνεται στις όσιες πράξεις, ενώ ανάλογη δύναμη κατέχει και η οσιότητα, η οποία μπορεί και όντως εκδηλώνεται στις δίκαιες πράξεις. Ο Σωκράτης, βέβαια, δεν σταματά εδώ, αλλά φροντίζει να προκαταλάβει και την απάντηση του συνομιλητή του. Παίρνει την πρωτοβουλία (*εἰ με ἐώης*) και απαντά στη θέση του Πρωταγόρα, με τον οποίο θεωρεί ότι συμπίπτουν οι θέσεις τους: η δικαιοσύνη²⁷² είναι το ίδιο πράγμα με την οσιότητα, ή κάτι πολύ όμοιο, και προπάντων η δικαιοσύνη μοιάζει με την οσιότητα κι αυτή με τη δικαιοσύνη. Αρνούμενος, λοιπόν, τον ισχυρισμό ότι η οσιότητα δεν μπορεί να εκδηλώνεται σε δίκαιες πράξεις και η δικαιοσύνη σε όσιες, ο Σωκράτης επιχειρεί την ταύτιση των δυνάμεων των δύο αρετών, πράγμα που σημαίνει ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα κατέχουν την ίδια δύναμη, δηλαδή τη δυνατότητα να εκδηλώνονται σε συγκεκριμένες πράξεις. Βέβαια, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο M. Stokes (1986: 274-275), η σύμπτωση των πράξεων δεν αρκεί για να αποδειχθεί η σύμπτωση των δυνάμεων, ωστόσο είναι αρκετή για να υπονομεύσει την αρχική αναλογία του προσώπου, την οποία αποδέχτηκε ο Πρωταγόρας· τα αισθητηριακά όργανα δεν προσλαμβάνουν τα ίδια πράγματα (το αυτί προσλαμβάνει ήχους και το μάτι χρώματα και σχέδια), τα οποία αποτελούν διακριτά είδη αντιληπτικών αντικειμένων. Ο Stokes υποστηρίζει ότι αν ο Πρωταγόρας ήταν προετοιμασμένος να το αποδεχτεί αυτό, δεν θα επέμενε

²⁷² Στο 331b5 ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη σπανιότατη λέξη *δικαιοσύνης* αντί της *δικαιοσύνης*: πιθανότατα αυτό συμβαίνει για λόγους ηχητικής αναλογίας με τη λέξη *οσιότης*.

στην αναλογία του προσώπου, εφόσον η διάκριση ανάμεσα στις δυνάμεις των οργάνων του προσώπου είναι πολύ διαφορετική από αυτήν ανάμεσα στις δυνάμεις των αρετών.

Παρόλο που δεν αντιλαμβάνεται πλήρως τη λογική έκβαση των απαντήσεών του και τα προβλήματα που προκύπτουν, ο Πρωταγόρας φαίνεται απρόθυμος να συμπαραταχθεί με τον Σωκράτη και να συμφωνήσει με τις απαντήσεις του. Ο σοφιστής, αν και έχει την ευκαιρία να επισημάνει στον Σωκράτη τα λογικά σφάλματα των προτάσεών του, περιορίζεται καταρχάς σε μια απλή επισήμανση της διαφωνίας του, την οποία εύκολα αφήνει ανεκμετάλλευτη. Δεν θεωρεί ότι το ζήτημα είναι τόσο απλό όσο το παρουσίασε ο Σωκράτης ούτε ότι η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την οσιότητα, εντούτοις δέχεται, εφόσον το επιθυμεί ο συνομιλητής του, να συμφωνήσει μαζί του και να προχωρήσουν τη συζήτηση.²⁷³ Πίσω από τη χλιαρή αντίδραση του σοφιστή διακρίνουμε την επιτυχία της σωκρατικής στόχευσης. Η ερμηνεία του Larry Goldberg (1983: 105) σ' αυτό το σημείο και η διαυγής διατύπωσή της, μάς βρίσκει απολύτως σύμφωνους: η πραγματική δύναμη του επιχειρήματος βρίσκεται στο αίσθημα ντροπής που υποκρύπτεται στα λόγια του Σωκράτη. Ο τελευταίος γνωρίζει πολύ καλά ότι ο Πρωταγόρας δεν μπορεί να παραδεχτεί δημοσίως την απόλυτη διάκριση των αρετών, εφόσον ήδη στη Μεγάλη Ομιλία του είχε παρουσιάσει τη δικαιοσύνη ως δώρο της βούλησης του Δία, κάτι που σημαίνει ότι εάν αρνηθεί πως η δικαιοσύνη είναι όσια, κινδυνεύει να εκτεθεί στο ακροατήριο του σε ό,τι αφορά την αλληγορία που χρησιμοποίησε. Ο Πρωταγόρας προτιμά, λοιπόν, να συρθεί πίσω από τη σωκρατική επιχειρηματολογία και να συμφωνήσει, για χάρη της συζήτησης, ότι η δικαιοσύνη είναι όσια και η οσιότητα δίκαιη.

Ο Σωκράτης όμως δεν θα επιτρέψει αυτή την εξέλιξη. Η επιλογή του Πρωταγόρα να ακολουθήσει χωρίς αντίρρηση το σωκρατικό επιχείρημα έρχεται

²⁷³ Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὕτως ἀπλοῦν εἶναι, ὥστε συγχωρῆσαι τὴν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν οσιότηταν δίκαιον, ἀλλὰ τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι. ἀλλὰ τί τοῦτο διαφέρει; ἔφη· εἰ γὰρ βούλει, ἔστω ἡμῖν καὶ δικαιοσύνη ὅσιον καὶ οσιότης δίκαιον (331b8-c4). Αν ο Πρωταγόρας συμφωνούσε πράγματι με τον Σωκράτη, τότε θα απαντούσε καταφατικά και δεν θα χρησιμοποιούσε την προστακτική ἔστω, με την οποία δηλώνει ότι δεν έχει πειστεί από τα λεγόμενα του συνομιλητή του, αλλά θέλει απλώς να λήξει τη συζήτηση (πρβλ. Γοργίας 510a και Σοφιστής 231a).

σε σύγκρουση με τον τρόπο που επιθυμεί ο ίδιος να διεξαγάγει τη συζήτηση. Ο έλεγχος, σύμφωνα με τον Σωκράτη, δεν μπορεί να συνεχιστεί με προκείμενες που δεν ανταποκρίνονται στις πραγματικές πεποιθήσεις των συνομιλητών. Αυτό που τον ενδιαφέρει δεν είναι το «εὖ βούλει» ή το «σοι δοκεῖ» που επέλεξε ο σοφιστής, αλλά το «βούλομαι» ή το «δοκῶ» –ότι δηλαδή απομένει μετά την αφαίρεση του υποθετικού συνδέσμου–, ἔτσι ὥστε τὸν λόγον βέλτιστ' ἂν ἐλέγχεσθαι (331c4-5). Ο Σωκράτης δεν ικανοποιείται από τη διευκόλυνση που του παρέχει ο σοφιστής, εφόσον γνωρίζει ότι κατ' αυτό τον τρόπο δεν μπορούν να ελεγχθούν οι θέσεις που διατυπώνονται. Επομένως, ο σωστός διαλεκτικός έλεγχος προϋποθέτει ότι, εκτός από την ίδια τη θεωρία, ελέγχονται τόσο αυτός που υπερασπίζεται τη θεωρία όσο και αυτός που διατυπώνει τις ενστάσεις (ἐμέ τε καὶ σέ). Είναι σημαντικό να δούμε ότι σ' αυτό το σημείο το βάρος της σωκρατικής δυσφορίας αφορά κυρίως τον έλεγχο των προσώπων και όχι τόσο των θέσεων που εκφράζονται. Ακόμη κι αν ο Πρωταγόρας δεν αποδέχεται πλήρως την αλήθεια των θέσεων που υποστήριξε, σύμφωνα με τον Σωκράτη θα έπρεπε να επιδείξει εκείνο το διαλεκτικό σθένος που θα του επέτρεπε να φτάσει τον συλλογισμό του ως το τέλος, χωρίς να μετακυλήσει την ευθύνη στον συνομιλητή του.²⁷⁴ Από μόνη της μια τέτοια επισήμανση συνιστά ένα επιπλέον σχόλιο του Σωκράτη για τον τρόπο με τον οποίο προσπαθεί ο σοφιστής να αποφύγει τον έλεγχο και, φυσικά, έχει τελικό αποδέκτη της τον νεαρό Ιπποκράτη.

Ο Πρωταγόρας είναι πια αναγκασμένος να εξηγήσει περαιτέρω τη διαφωνία του με τον Σωκράτη. Κάνει ένα βήμα πίσω και ισχυρίζεται ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα δεν διαφέρουν εντελώς, αντιθέτως μοιάζουν κατά κάποιον τρόπο μεταξύ τους. Αυτήν τη φορά θα αιτιολογηθεί με μια γενικού τύπου θέση, σύμφωνα με την οποία οτιδήποτε μοιάζει κατά κάποιον τρόπο με οτιδήποτε (καὶ γὰρ ὅτιοῦν ὄτωοῦν ἀμῆ γε πη προσέοικεν, 331d2-3), ενώ επικαλείται και ορισμένα παραδείγματα: το λευκό μοιάζει από κάποια άποψη με το μαύρο, το σκληρό με το μαλακό, καθώς και τα πιο ενάντια πράγματα μεταξύ τους. Όπως θα υπενθυμίσει αμέσως παρακάτω (331d5-8), αν και ήδη συμφώνησαν ότι

²⁷⁴ Βλ. και N. Denyer ([2008]/2010: 186).

το κάθε μέρος του προσώπου έχει τη δική του δύναμη και διαφέρει το ένα από το άλλο, μοιάζουν όμως με κάποιο τρόπο και είναι το ένα όπως το άλλο. Ο Πρωταγόρας καταλήγει το συμπέρασμα ότι, βάσει αυτού του συλλογισμού, μπορεί κανείς να αποδείξει πως όλα τα οποία αναφέρθηκαν προηγουμένως μοιάζουν μεταξύ τους, ωστόσο δεν είναι σωστό να χαρακτηρίζουμε όμοια όσα διακρίνονται από κάποιο βαθμό ομοιότητας ούτε ανόμοια όσα έχουν κάποιες ανομοιότητες, όσο μικρή κι αν είναι η ομοιότητα που τα ενώνει (331d8-e4). Η θεωρία που απηχεί ο Πρωταγόρας δεν βρίσκεται μακριά από μια προφανή αλήθεια, σύμφωνα με την οποία για κάθε ζεύγος πραγμάτων (x και y) υπάρχει ένα κατηγορημα (F), τέτοιο ώστε να είναι F_x και F_y . Το λευκό και το μαύρο, ως τα αντίθετα άκρα μιας χρωματικής κλίμακας που εμπεριέχει όλα τα υπόλοιπα χρώματα²⁷⁵, παραμένουν όμοια σε ό,τι αφορά την ταξινόμησή τους στην κλίμακα των χρωμάτων· κατά τον ίδιο τρόπο, το σκληρό και το μαλακό ορίζονται ως τέτοια σε σχέση με τα αντίθετά τους –ένα πράγμα μπορεί να είναι σκληρό συγκρινόμενο με το x και μαλακό αν το συγκρίνουμε με το y –, καθώς και όλα τα ενάντια. Όποια ομοιότητα όμως κι αν υπάρχει ανάμεσα στο λευκό και το μαύρο, αυτά δεν παύουν να είναι διαφορετικά πράγματα, εφόσον το γεγονός ότι είναι και τα δύο χρώματα δεν μπορεί από μόνο του να τα καθιστά όμοια.²⁷⁶ Επιλέγοντας παραδείγματα ακραίας ανομοιότητας (λευκό-μαύρο, σκληρό-μαλακό), ο Πρωταγόρας τονίζει το γεγονός ότι εφόσον μπορούμε να αποδώσουμε κάποια ομοιότητα σε δύο τόσο αντίθετα πράγματα, πόσο μάλλον μπορούμε να το κάνουμε και σε άλλα, όπως η δικαιοσύνη και η οσιότητα, που δεν χαρακτηρίζονται από τόσο μεγάλες διαφορές.

Η τελευταία αποστροφή του Πρωταγόρα, η φράση δηλαδή *κὰν πάνυ σμικρὸν ἔχη τὸ ὅμοιον*, είναι αυτή που θα προκαλέσει την άμεση αντίδραση του Σωκράτη. Σε τόνο που δηλώνει την έκπληξη αλλά και την αποδοκιμασία του, ρωτά τον Πρωταγόρα εάν πιστεύει πράγματι ότι η διαφορά ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την οσιότητα είναι τόσο μικρή όσο ισχυρίζεται. Σ' αυτό το σημείο, ο Πρωταγόρας θα μπορούσε να εκμεταλλευτεί την ευκαιρία και να αποδείξει

²⁷⁵ Πρβλ. Θεόφραστος, *Περί αισθήσεως και αισθητών* 59.

²⁷⁶ Πρβλ. *Φίληβος* 12e-13a.

στον Σωκράτη και στο ακροατήριό του πως υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες η δικαιοσύνη και η οσιότητα εκλαμβάνονται ως δύο αρετές με πολύ μικρή απόσταση μεταξύ τους.²⁷⁷ Ο σοφιστής όμως δεν το κάνει, αντιθέτως συνεχίζει να υποστηρίζει την ετερότητα δικαιοσύνης και οσιότητας, δίνοντας έτσι την ευκαιρία στον συνομιλητή του να δημιουργήσει εντυπώσεις που δεν αφορούν αποκλειστικά τους επιχειρηματολογικούς όρους διεξαγωγής της συζήτησης, αλλά τροφοδοτούνται από εξωλογικούς παράγοντες όπως, για παράδειγμα, τη συναισθηματική φόρτιση του ακροατηρίου στο άκουσμα μιας πιθανής αντιδιαστολής των δίκαιων πράξεων από τις όσιες. Τόσο ο Σωκράτης όσο και ο Πρωταγόρας συγκεντρώνουν την προσοχή τους στον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιούνται οι αρετές, αφήνοντας στη σκιά το αρχικό ερώτημα που αφορούσε τον ενοποιητικό παράγοντα που τις καθιστούσε μέρος ενός ενιαίου όλου. Χρησιμοποιώντας μια φανερά δίσημη έκφραση (*ἀλλὰ μὴν, ἔφη ἐγώ, ἐπειδὴ δυσχερῶς δοκεῖς μοι ἔχειν πρὸς τοῦτο, τοῦτο μὲν ἐάσωμεν, τόδε δὲ ἄλλο ὧν ἔλεγεσ ἐπισκεψώμεθα*, 332a2-4) που περιγράφει τη διάθεση του σοφιστή απέναντι στη συζήτηση που προηγήθηκε και ταυτοχρόνως προκαταλαμβάνει την κρίση του ακροατηρίου του, ο Σωκράτης θα διακόψει τον έλεγχο που αφορά τις δύο πρώτες αρετές, τη δικαιοσύνη και την οσιότητα, και θα προχωρήσει αμέσως παρακάτω στην εξέταση της σωφροσύνης και της σοφίας.

6.5. Σοφία και σωφροσύνη (332a4-333b6)

Μετά την εξέταση της δικαιοσύνης και της οσιότητας και για τους επόμενους πενήντα στίχους, ο Σωκράτης θα προβεί σε έναν επίμονο έλεγχο που αφορά τη σχέση των δύο άλλων αρετών, της σωφροσύνης και της σοφίας. Επιλέγει να ξεκινήσει χρησιμοποιώντας τον ίδιο τύπο ερωτήματος (*ἀφροσύνην τι καλεῖς;*), αυτήν τη φορά όμως με μια ουσιώδη διαφορά: η αφετηρία του επιχειρήματός του δεν είναι μια από τις αρετές αλλά το αντίθετό τους. Ρωτά, λοιπόν, για την

²⁷⁷ Ο Larry Goldberg (1983: 108) φέρνει ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα της τρέχουσας γραμματείας της εποχής, τα οποία θα μπορούσε να είχε χρησιμοποιήσει ο Πρωταγόρας προκειμένου να στηρίξει τη θέση του. Συγκεκριμένα αναφέρει τις αριστοφανικές *Νεφέλες* (1079-1082) για τη σχέση των θεών με τη δικαιοσύνη, καθώς και τις *Ευμενίδες*, όπως και τις *Χοηφόρες*, του Αισχύλου για τη συγκρουσιακή σχέση δικαιοσύνης και οσιότητας.

ἀφροσύνη και συνεχίζει με τέτοιο τρόπο ώστε να δομήσει ολόκληρο τον συλλογισμό του πάνω σε αρνητική βάση. Όπως και πριν, με τη δικαιοσύνη και την οσιότητα, έτσι και τώρα ο Σωκράτης αναζητά τον όρο εκείνο με τον οποίο θα συσχετίσει τη σοφία με τη σωφροσύνη. Από τη στιγμή όμως που ήδη από το τέλος του προηγούμενου επιχειρήματος η συζήτηση μετατοπίστηκε προς την πλευρά των *ἐναντιώτατων* (331d1-332a1), ο έλεγχος θα στραφεί στην αναζήτηση του αντίθετου, παρά του ομόλογου, προς τις δύο αρετές όρου. Με άλλα λόγια, αν ο Σωκράτης αποδείξει ότι υπάρχει κάτι το οποίο είναι αντίθετο και στη σοφία και στη σωφροσύνη, τότε μπορεί λογικά να συμπεράνει ότι αυτές οι δύο αρετές ταυτίζονται.

Ας δούμε όμως αναλυτικότερα την πορεία που ακολουθεί ο Σωκράτης: αφού ρωτήσει τον σοφιστή εάν υπάρχει κάτι που το ονομάζει *ἀφροσύνη*, θα την αντιδιαστείλει πλήρως²⁷⁸ με τη σοφία (332a4-5) και, χωρίς να προσφέρει κανένα περαιτέρω επιχειρήμα, θα λάβει την άμεση επιβεβαίωση του Πρωταγόρα και θα διατυπώσει την πρώτη προκείμενη του συλλογισμού του (η *ἀφροσύνη* είναι αντίθετη προς τη σοφία). Έτσι, ο Σωκράτης θα περάσει στην επόμενη ερώτησή του και συγκεκριμένα θα επικεντρωθεί στο πραξιακό επίπεδο, ρωτώντας εάν οι άνθρωποι σωφρονούν πράττοντας το ορθό και το ωφέλιμο (*ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως*) ή εάν σωφρονούν πράττοντας το αντίθετο (332a6-8). Ο Πρωταγόρας απαντά καταφατικά ως προς την πρώτη εκδοχή και ο Σωκράτης συμπεραίνει, με τη μορφή ερώτησης, ότι όσοι ενεργούν σωφρόνως, ενεργούν με *σωφροσύνη*, αντιθέτως όσοι ενεργούν μη ορθά, ενεργούν με *ἀφροσύνη* (332b1-3). το παραπάνω θα τον οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι *τὸναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως* (332b3-4).

Η επιλογή της λέξης *ἀφροσύνη* δεν είναι ούτε τυχαία ούτε αθώα. Όπως μας υπενθυμίζει ο M. Stokes (1986: 290), οι λέξεις με κατάληξη *-σύνη* δεν συνηθίζονταν πριν από τον 5^ο αιώνα π.Χ.: όσον αφορά δε την *ἀφροσύνη*, αυτή εμφανίζεται μόλις είκοσι δύο φορές στο πλατωνικό έργο, από τις οποίες οι επτά εντοπίζονται αποκλειστικά στον *Πρωταγόρα*. Πώς μπορούμε, λοιπόν, να

²⁷⁸ Ο Σωκράτης τονίζει την πλήρη αντίθεση σοφίας και αφροσύνης εισάγοντας το *pân* στην ερώτηση «*τούτω τῷ πράγματι οὐ πάν τὸναντίον ἐστὶν ἡ σοφία;*» (332a4-5).

αιτιολογήσουμε την εμφάνιση μιας μάλλον σπάνιας λέξης στο πλαίσιο του παρόντος επιχειρήματος; Ένας προφανής λόγος θα μπορούσε να είναι η μορφική αναλογία και το ομοιοτέλετο της *ἀφροσύνης* με τη *σωφροσύνη*, χωρίς ωστόσο να είναι και ο σημαντικότερος καθώς, ούτως ή άλλως, η πρώτη αντίθεση που επισημαίνει ο Σωκράτης είναι αυτή μεταξύ της *ἀφροσύνης* και τη *σοφίας* και κατόπιν της *σωφροσύνης*. Εδώ, όπως και σε προηγούμενα σημεία του διαλόγου, επανεμφανίζεται το ουσιώδες πρόβλημα που αφορά το σημασιολογικό εύρος του λεξιλογίου που χρησιμοποιούν οι πρωταγωνιστές της συζήτησης, μέσα από το οποίο αναδεικνύονται τα ασαφή όρια και οι αλληλοεπικαλύψεις ανάμεσα στη διανοητική και την ηθική διάσταση της ελληνικής σκέψης. Τόσο η *σοφία* όσο και η *σωφροσύνη*²⁷⁹ αποτελούν λέξεις οι οποίες δεν λειτουργούν μονοσήμαντα στον νου όσων παρακολουθούν τη συζήτηση, ακόμη περισσότερο δε στους αναγνώστες των πλατωνικών διαλόγων. Σε ό,τι αφορά τη *σοφία*, έχουμε ήδη κάνει λόγο για την πολυμέρεια της λέξης, της οποίας μία από τις σημασίες ήταν και η σύνεση για τα ζητήματα του πρακτικού και πολιτικού βίου, πράγμα που φανερώνει ότι η σημασιολογική της έκταση κινείται μεταξύ φρόνησης και ευφυΐας.²⁸⁰ Αντιστοίχως, η *σωφροσύνη* –και το *σωφρονεῖν*, που χρησιμοποιείται εδώ– έχει μια μακρόβια ιστορία, που ξεκινά από την ομηρική εμφάνιση της λέξης ως νοητικής υγείας, φρόνησις και, κατ' επέκταση, κοσμιότητας,²⁸¹ για να καταλήξει στην πλατωνική και αριστοτελική χρήση της ως νηφαλιότητας, εγκράτειας και μετριοπάθειας απέναντι στις σαρκικές επιθυμίες.²⁸² Μ' αυτή την έννοια, και δεδομένης της γενικότερης ασάφειας που χαρακτηρίζει το απόσπασμα όσον αφορά την ακριβή νοηματοδότηση των όρων που

²⁷⁹ Βλ. εδώ τα χαρακτηριστικά παραδείγματα από το έργο του Ομήρου και του Ευριπίδη στα οποία παραπέμπει ο M. Stokes (1986: 291).

²⁸⁰ Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 122) κατηγορεί τον Σωκράτη ότι αγνοεί την ευρύτερη σημασία της *σοφίας*, με αποτέλεσμα να εξασθενεί σημαντικά το επιχειρήμα του απέναντι στον Πρωταγόρα και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη σοφία. Ο Taylor αντλεί τα παραδείγματα που στηρίζουν τη θέση του από κατοπινά σημεία του διαλόγου (349d, 337a), κάτι που όμως δεν μας εξασφαλίζει ότι, μέχρι εδώ τουλάχιστον, ο σοφιστής έχει προσδιορίσει συγκεκριμένα το πώς αντιλαμβάνεται την έννοια της σοφίας: ας λάβουμε υπόψη μας δε, ότι στο 330a2 όπου ο Πρωταγόρας χαρακτήρισε τη σοφία ως *μέγιστον τῶν μορίων*, δεν ξεκαθάρισε ακριβώς ποια σημασία της λέξης είχε κατά νου.

²⁸¹ Βλ. Ομήρου *Ιλιάδα* Φ 462 και *Οδύσσεια* Δ 158, Ψ 13.

²⁸² Βλ. Πλάτωνος *Γοργίας* 491d, *Πολιτεία* IV 430e, *Συμπόσιο* 196c κτλ., αλλά και Αριστοτέλη *Ηθικά Νικομάχεια* 3.10 και 6.5. Για μια συνοπτική αναφορά στην ιστορία της λέξης *σωφροσύνη*, βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 122-123). Ωστόσο, για μια εξαντλητική και σφαιρική παρουσίαση του ίδιου θέματος, βλ. Helen North (1966).

χρησιμοποιούνται –ένα ακόμη παράδειγμα είναι η χρήση του *ὀρθῶς* και *μὴ ὀρθῶς*–, η αντωνυμική σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην *ἀφροσύνη* και τη *σοφία* μπορεί να λειτουργήσει το ίδιο αποτελεσματικά και μεταξύ της *ἀφροσύνης* και της *σωφροσύνης*.

Η διατύπωση της πρώτης προκειμένης του σωκρατικού επιχειρήματος, η πρόταση δηλαδή ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σοφία, διατυπώθηκε από τον Σωκράτη με την παράθεση των δύο ουσιαστικών (*ἀφροσύνη* και *σοφία*) και χωρίς άλλες διευκρινίσεις, ενώ έγινε δεκτή από τον σοφιστή με απολύτως φυσικό τρόπο.²⁸³ Δεν συμβαίνει ωστόσο το ίδιο και με τη δεύτερη προκειμένη, την παραδοχή ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σωφροσύνη. Για να φτάσει ο Σωκράτης στην τελική διατύπωση της δεύτερης πρότασης, χρησιμοποιεί μια σειρά ερωτήσεων που εστιάζουν όχι στο είδος της σωφροσύνης ή της αφροσύνης αλλά σε μια δραστηριότητα, με άλλα λόγια στο *σωφρονεῖν* και στο *πράττειν ἀφρόνως*. Πιο συγκεκριμένα, επιχειρηματολογεί ως εξής:

1. Όταν οι άνθρωποι ενεργούν ορθά και ωφέλιμα, τότε σωφρονούν, και όχι το αντίθετο (332a6-8).
2. Σωφρονούν με σωφροσύνη (332b1).
3. Όσοι ενεργούν μη ορθά ενεργούν με αφροσύνη και, ενεργώντας έτσι, είναι μη σώφρονες (332b1-3).

Επομένως

4. Το να ενεργεί κανείς αφρόνως είναι αντίθετο στο να ενεργεί με σωφροσύνη (332b3-4).
5. (α) Όσα γίνονται αφρόνως γίνονται με αφροσύνη (332b4-5) και
(β) Όσα γίνονται σωφρόνως γίνονται με σωφροσύνη (332b5-6).
6. Εάν κάτι γίνεται με ισχύ γίνεται ισχυρά, κι αν γίνεται με αδυναμία γίνεται αδύναμα (332b6-7).
7. Εάν κάτι γίνεται με ταχύτητα γίνεται γρήγορα, κι αν γίνεται με βραδύτητα γίνεται αργά (332b8-c1).

²⁸³ Ας τονίσουμε εδώ ότι αν ο Σωκράτης ήθελε να αποδώσει το κατεξοχήν αντώνυμο της σοφίας, θα επέλεγε τη λέξη *ἀμαθία*, όπως κάνει παρακάτω στο 357d1.

8. (α) Εάν κάτι γίνεται κατά τον ίδιο τρόπο γίνεται από το ίδιο πράγμα (332c1-2) και

(β) Εάν κάτι γίνεται κατά ενάντιο τρόπο γίνεται από το αντίθετο (332c2).

Λαμβάνοντας υπόψη όσα έχει ήδη υποστηρίξει ο Πρωταγόρας, προκαλεί απορία η άνευ όρων συγκατάθεσή του στην πρόταση (1), καθώς θα περίμενε κανείς να εφαρμόσει και σ' αυτή την περίπτωση τη θέση που εξέφρασε στο 329e5-6 (*πολλοὶ ἀνδρεῖοι εἰσιν, ἄδικοι δέ, καὶ δίκαιοι αὖ, σοφοὶ δὲ οὐ*), ότι δηλαδή για να κατέχει κανείς μια αρετή δεν είναι υποχρεωμένος να τις κατέχει όλες· αυτό σημαίνει πως θα μπορούσε να δεχτεί την πιθανότητα να συμβαίνουν ορθές ή ωφέλιμες πράξεις (για παράδειγμα, θαρραλέες) χωρίς να χαρακτηρίζονται κατ' ανάγκη ως σώφρονες. Βρίσκεται, λοιπόν, ο Πρωταγόρας σε ασυμφωνία με όσα παραδέχτηκε προηγουμένως ή μήπως οι ερμηνευτικές μας επιλογές είναι για μια ακόμη φορά δέσμιες των ρητορικών εκφραστικών τρόπων που επιλέγουν οι πρωταγωνιστές του διαλόγου; Αν στραφούμε ακόμη πιο πίσω και συγκεκριμένα αν ανακαλέσουμε τα λόγια του σοφιστή στο 322e2-323a3, θα θυμηθούμε ότι είχε ήδη παραδεχτεί πως *ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις*. Η συσχέτιση της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης με την πολιτική αρετή αφήνει ανοιχτά τρία διαφορετικά ερμηνευτικά ενδεχόμενα, όπως ταξινομήθηκαν από τον M. Stokes (1986: 296): σύμφωνα με το πρώτο, η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη ταυτίζονται και αυτό το ενιαίο αποτέλεσμα συνιστά την αναγκαία συνθήκη κάθε ενάρετης πολιτικής πράξης· σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη δεν ταυτίζονται, αλλά και οι δύο αποτελούν τα απαραίτητα γνωρίσματα κάθε πράξης που συνάδει με την πολιτική αρετή· τέλος, το τρίτο ενδεχόμενο αφορά την περίπτωση κατά την οποία η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη ενυπάρχουν στον ενάρετο άνθρωπο, αλλά δεν εμφανίζονται αναγκαστικά και οι δύο σε κάθε του πράξη. Ο Πρωταγόρας, εντούτοις, έχει δεσμευτεί στη δεύτερη περίπτωση, πράγμα που σημαίνει ότι είναι υποχρεωμένος να συμφωνήσει ότι όταν κανείς ενεργεί ορθά και ωφέλιμα, τότε σωφρονεί, πράγμα που δεν συμβαίνει στην αντίθετη περίπτωση. Οι λέξεις *ὀρθῶς* και

ώφελίμως, παρά τις πολλαπλές σημασίες τους, δεν φαίνεται να δηλώνουν κάποιο ειδικό ηθικό περιεχόμενο, αντιθέτως παραπέμπουν σε μια κοινής αποδοχής συμπληρωματική χρήση, σύμφωνα με την οποία κάποιος ο οποίος ενεργεί ορθά, ωφελείται –ατομικά και κοινωνικά– και, επομένως, θεωρείται σώφρων.

Οὐκοῦν σωφροσύνη σωφρονοῦσιν; (332b1) ρωτά αμέσως μετά (2) ο Σωκράτης τον σοφιστή, χρησιμοποιώντας μια δοτική που μας υπενθυμίζει την αδιάρρηκτη σχέση που υφίσταται ανάμεσα σε μια πράξη και τον παράγοντα που την προκαλεί και η οποία, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω, θα τον διευκολύνει για να αντιδιαστείλει την αφροσύνη με τη σωφροσύνη. Ο Πρωταγόρας συμφωνεί και ο Σωκράτης προχωρά στο επόμενο ερώτημα (3), που ουσιαστικά αποτελεί την αντιστραμμένη μορφή της πρότασης (1): Οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς πράττοντες ἀφρόνως πράττουσιν καὶ οὐ σωφρονοῦσιν οὕτω πράττοντες; (332b1-3). Σύμφωνα με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 124-125), έχουμε δύο επιλογές όσον αφορά την ερμηνεία της πρότασης, οι οποίες εξαρτώνται από τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε το οὕτω πράττοντες. Η πρώτη επιλογή είναι να ερμηνεύσουμε τη φράση ως «μὴ ὀρθῶς πράττειν», πράγμα που σημαίνει ότι εάν κάποιος ενεργεί μη ορθά, ενεργεί αφρόνως και δεν ενεργεί σωφρόνως· η δεύτερη επιλογή είναι να κατανοήσουμε τη φράση ως «μὴ σωφρονεῖν», που σημαίνει ότι εάν κάποιος πράττει μη ορθά, ενεργεί αφρόνως και για αυτόν τον λόγο (εφόσον ενεργεί αφρόνως) δεν σωφρονεί. Αυτή η δεύτερη επιλογή, και όχι η πρώτη, θα δώσει τη δυνατότητα στον Σωκράτη να καταλήξει στο συμπέρασμα (4) που θα διατυπώσει στο 332b3-4, ότι δηλαδή τὸναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως.²⁸⁴

Με τις επόμενες τέσσερις ερωτήσεις (βλ. προτάσεις 5-8) που απευθύνει στον Πρωταγόρα, ο Σωκράτης έχει στόχο να επιβεβαιώσει την ισχύ μιας γενικευμένης θέσης που, αν και δεν ομολογείται ρητά, ωστόσο υπονοείται πίσω από τη χρήση των παραδειγμάτων που έπονται της παραδοχής ότι το να ενεργεί κανείς αφρόνως είναι αντίθετο στο να ενεργεί με σωφροσύνη (332b3-4). Πιο συγκεκριμένα, ο Σωκράτης θέλει να αποδείξει ότι εάν κάτι γίνεται με κάποιον

²⁸⁴ Για μια αναλυτική παρουσίαση του επιχειρήματος, βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 124-125).

συγκεκριμένο τρόπο (*ἀφρόνως, σωφρόνως, ισχυρῶς, ἀσθενῶς, ταχέως, βραδέως*), τότε γίνεται από αυτό το πράγμα (*ἀφροσύνη, σωφροσύνη, ισχύϊ, ἀσθενεία, μετὰ τάχους, μετὰ βραδυτήτος*). Η χρήση της δοτικής, καθώς και των προθέσεων «μετὰ» και «ὑπὸ» συν γενική πτώση²⁸⁵, αποδεικνύεται, όπως επισημαίνει και ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 126), διφορούμενη. Από τη μια πλευρά, θα μπορούσε να σημαίνει ότι η πρόταση «οι πράξεις που γίνονται με σωφροσύνη» (αφροσύνη, ισχύ, ταχύτητα κτλ.) είναι ισοδύναμη με το «πράττειν σωφρόνως» (αφρόνως, ισχυρῶς κτλ.), ενώ από την άλλη, η ίδια πρόταση θα μπορούσε να δηλώνει τις «πράξεις ως αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης κατάστασης χαρακτήρα που αποκαλείται σωφροσύνη» (αφροσύνη, ισχύς κτλ.). Εντούτοις, ακόμη κι αν ο Πλάτων δεν είχε επίγνωση της αμφισημίας των παραδειγμάτων του –κάτι που, κατά τον Taylor, δείχνει την αδυναμία του να διακρίνει ξεκάθαρα ανάμεσα στην απόδοση των κατηγορημάτων (σώφρων, δίκαιος) σε πρόσωπα από την απόδοσή τους σε πράξεις²⁸⁶, αυτό που φανερώνεται από την παρούσα περικοπή του διαλόγου είναι η σταθερή τάση των συνομιλητών να χρησιμοποιούν την ορολογία τους βασιζόμενοι σε μια παραδοσιακή κατανόηση των εννοιών, τόσο από τους ίδιους όσο και από το ακροατήριό τους: η *σωφροσύνη* δεν μοιάζει να σηματοδοτεί κάτι περισσότερο από την κοινώς εννοούμενη αρετή που οδηγεί κάποιον να αποφεύγει τις *μη ορθές πράξεις*. Ο Πρωταγόρας, εξάλλου, είχε αναφερθεί στη σωφροσύνη ως μέρος της πολιτικής αρετής, ένα δώρο του Δία, που επειδή αποτελεί μια τέχνη, είναι ικανός, όπως ισχυρίζεται, να τη διδάξει σε άλλους και ιδιαίτερα στους άριστους των πολιτών. Αυτή ακριβώς η προκαταρκτική δέσμευση του σοφιστή τον αναγκάζει, είτε αντιλαμβάνεται είτε όχι τις συνέπειες της άνευ όρων συμφωνίας του με τον Σωκράτη, να επικυρώσει τη θέση ότι το να ενεργεί κανείς με σωφροσύνη είναι αντίθετο στο να ενεργεί με αφροσύνη. Εάν ο σοφιστής υποστήριζε ότι είναι δυνατόν να υπάρξουν περιπτώσεις κατά τις οποίες ένας σώφρων ή δίκαιος άνθρωπος θα μπορούσε να προβεί σε μια μη σώφρονα ή άδικη πράξη ή ακόμη και σε μια πράξη όχι εντελώς σώφρονα ή δίκαιη, τότε θα ήταν υποχρεωμένος να παραδεχτεί ότι αυτό που

²⁸⁵ Βλ. και N. Denyer ([2008]/2010: 189-190).

²⁸⁶ Βλ. και D. Savan (1964: 133).

διατείνεται ότι διδάσκει δεν είναι ολόκληρη η πολιτική αρετή αλλά μονάχα ένα μέρος της. Με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ο Πρωταγόρας αρχίζει να εγκλωβίζεται.

Σ' αυτό ακριβώς το σημείο ο Σωκράτης φαίνεται ότι είναι έτοιμος πλέον να ολοκληρώσει την απόδειξη της θέσης ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σωφροσύνη. Παρ' όλα αυτά, δεν το επιχειρεί αμέσως, αντιθέτως καθυστερεί για να εισαγάγει ένα καινούργιο επιχείρημα.²⁸⁷ Αυτό που θα προσπαθήσει να θεμελιώσει είναι η ύπαρξη ενός και μόνο αντιθέτου για καθετί που επιδέχεται αντίθετο, μια τρίτη, δηλαδή, προκείμενη στο επιχείρημα για την ταύτιση της σοφίας με τη σωφροσύνη. Παραθέτει τρία παραδείγματα αντιθετικών ζευγών (*καλόν-αἰσχροῦν, ἀγαθόν-κακόν, ὄξυ ἐν φωνῇ-βαρὺ*) και ρωτά εάν το δεύτερο σκέλος του ζεύγους αποτελεί το μοναδικό αντίθετο του πρώτου. Έπειτα από τη θετική απάντηση του σοφιστή, ο Σωκράτης καταλήγει: *Οὐκοῦν, [...], ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἐν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά;* (332c8-9). Όπως έδειξε πολύ αναλυτικά ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 127-130), τα παραπάνω παραδείγματα συνιστούν περιπτώσεις διαβαθμίσιμων αντιθέτων και όχι αντιφατικών (όπως, για παράδειγμα, στο 346d1-3)²⁸⁸, πράγμα που σημαίνει ότι η πλησιέστερη απόδοση της πρότασης «σε καθετί που είναι αντίθετο υπάρχει ένα μόνο αντίθετό του» δεν θα ήταν ότι «κάθε πράγμα έχει ένα και μόνο αντίθετο», αλλά ότι «σε καθετί που βρίσκεται στο ένα άκρο μιας κλίμακας, αντίκειται μονάχα κάτι που βρίσκεται στο άλλο άκρο της ίδιας κλίμακας». Μια τέτοια ανάγνωση, που τείνει προς την παραδοχή μη αυστηρά αλληλοαποκλειόμενων αντιθέτων, αφήνει περιθώρια για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες υφίστανται περισσότερα από ένα αντίθετα σε κάθε πράγμα. Πιθανόν αυτή να είναι και η έννοια του *τὸναντίον* στο 332a4-5 (*τούτω τῷ πράγματι [ἀφροσύνη] οὐ πᾶν τὸναντίον ἐστὶν ἡ σοφία;*), εφόσον μπορεί κανείς να ανακαλέσει την ύπαρξη ανθρώπων ή πράξεων που δεν χαρακτηρίζονται ούτε από αφροσύνη ούτε από σοφία.²⁸⁹ Ο Πρωταγόρας,

²⁸⁷ O L. Goldberg (1983: 117) επισημαίνει εύστοχα τη χρήση της χαρακτηριστικής φράσης που σηματοδοτεί την εισαγωγή μιας καινούργιας σκέψης στον λόγο: *Φέρε δὴ* (332c3).

²⁸⁸ Η πλατωνική χρήση του όρου «ἐναντίον» καλύπτει περιπτώσεις που αφορούν τόσο τα διαβαθμισμένα αντίθετα όσο και τα αντιφατικά, καθώς και μια σειρά άλλων μη ταξινομημένων παραδειγμάτων. Βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 128).

²⁸⁹ C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 128).

παρ' όλα αυτά, ούτε επισημαίνει κάποιο από τα προβλήματα της σωκρατικής επιχειρηματολογίας ούτε εκφράζει οποιαδήποτε άλλη αντίρρηση.

Πόσο ισχυρή είναι, λοιπόν, η θεμελίωση της τρίτης προκειμένης του σωκρατικού επιχειρήματος; Δεν είναι τυχαίο ότι τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης παραπέμπουν σε σημεία του λόγου του Πρωταγόρα, όπου ο ίδιος ο σοφιστής εξέθεσε ζεύγη αντιθέτων. Στο 323d-e, μιλώντας για τις τιμωρίες που επισύρει η έλλειψη των θέσει και όχι φύσει αρετών, ο Πρωταγόρας αναφέρεται στα καλά και τάναντία τούτοις (323d6), υπονοώντας έτσι περισσότερο από ένα αντίθετα στο καθένα. Αμέσως μετά όμως, στο 323e3-324a1, ο σοφιστής δηλώνει με σαφήνεια ότι *ὡν ἔστιν ἓν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς*, ενώ και στην επόμενη παράγραφο αναφέρει ότι *εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἓν [...] δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὄσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετὴν* (324e2-325a2). Αυτό που χρειάζεται εν προκειμένω ο Πρωταγόρας για να αποφύγει τον σκόπελο στον οποίο τον οδηγεί ο Σωκράτης, είναι να αποδείξει ότι ο ισχυρισμός του για την ύπαρξη ενός και μοναδικού αντιθέτου απέναντι στην πολιτική αρετή ισχύει μονάχα για τη συγκεκριμένη περίπτωση και για καμία άλλη. Ο M. Stokes (1986: 302-303), ο οποίος εύστοχα επισήμανε το σημείο αυτό, ισχυρίζεται δικαίως ότι, αν και ένας σύγχρονος λογικός θα είχε τα αναλυτικά εργαλεία για να αποδείξει την ιδιαιτερότητα της περίπτωσης της πολιτικής αρετής, εντούτοις ο Πρωταγόρας δεν φαίνεται να είναι σε θέση να πράξει κάτι ανάλογο. Σε κάθε περίπτωση όμως, είτε ο σοφιστής δεν μπορεί είτε δεν θέλει να διακρίνει ανάμεσα στα ζεύγη των αντιθέτων που έρχονται στο προσκήνιο, παραμένει γεγονός ότι δεν προχωρά σε καμία τέτοια ενέργεια, με αποτέλεσμα ο Σωκράτης να εκμεταλλεύεται την ευκαιρία που του παρέχει η αμφισημία των λόγων του Πρωταγόρα, για να διατυπώσει το γενικό ερώτημα που αφορά το κατά πόσον υπάρχει ένα και μόνο αντίθετο σε κάθε πράγμα και να θεμελιώσει έτσι –είτε με την αναγκαστική ανοχή του ανοχή είτε με την αβλεψία του– την τρίτη προκειμένη του συλλογισμού του.

Φτάνουμε έτσι στο τελικό συμπέρασμα του επιχειρήματος (332d1-333b6), με τον Σωκράτη να ξεκινά ανακεφαλαιώνοντας όσα ειπώθηκαν μέχρι στιγμής.

Επαναλαμβάνει –αρχίζοντας από την επιβεβαίωση των τελευταίων θέσεων που δέχτηκαν και προχωρώντας προς τις προηγούμενες– ότι υπάρχει ένα και μόνο αντίθετο στο κάθε πράγμα και ότι αυτό που γίνεται με αντίθετο τρόπο γίνεται από τα αντίθετα. Συνεχίζει λέγοντας ότι αυτό που γίνεται αφρόνως, γίνεται με αντίθετο τρόπο από αυτό που γίνεται σωφρόνως και ξαναθυμίζει ότι αν κάτι γίνεται κατά αντίθετο τρόπο, πρόκειται για έργο αντίθετου πράγματος, πράγμα που σημαίνει ότι το ένα γίνεται από τη σωφροσύνη και το άλλο από την αφροσύνη κατά αντίθετο τρόπο, γίνονται δηλαδή από αντίθετα πράγματα. Ο παραπάνω συλλογισμός τον οδηγεί αναγκαστικά στο συμπέρασμα ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σωφροσύνη. Καθώς όμως οι δύο συνομιλητές είχαν δεχτεί ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη και στη σοφία, ο Σωκράτης διατυπώνει το τελικό του ερώτημα, που αφορά το κατά πόσον είναι δυνατό να γίνουν αποδεκτές και οι δύο θέσεις: γιατί, είτε θα δεχτεί κανείς ότι δεν ισχύει η πρόταση πως υπάρχει ένα μόνο ενάντιο στο καθετί είτε θα δεχτεί ότι δεν ισχύει πως η σωφροσύνη είναι διαφορετική από τη σοφία και πως το καθένα τους είναι μέρος της αρετής και, εκτός από διαφορετικά, είναι και ανόμοια και τα ίδια και οι ιδιότητές τους, όπως τα μέρη του προσώπου. Ο Σωκράτης φροντίζει να καταστήσει το δίλημμα σαφέστερο: δεν είναι δυνατόν να συναρμολογούνται και οι δύο θέσεις, εφόσον ή θα ισχύει ότι υπάρχει αναγκαστικά ένα μόνο αντίθετο στο καθένα, και όχι περισσότερα, ή στην αφροσύνη, που είναι ένα, θα παρουσιάζονται δύο αντίθετα, η σοφία και η σωφροσύνη. Ο Πρωταγόρας βρίσκεται αντιμέτωπος με την πρόκληση να παραδεχτεί την ισχύ του παραπάνω διλήμματος, πράγμα που κάνει μεν αλλά, όπως επισημαίνει ο Σωκράτης στο ακροατήριό του, πολύ απρόθυμα (*ἀκόντως*). Επομένως, το τελικό ερώτημα διαμορφώνεται ως ακολούθως: *Οὐκοῦν ἐν ἅν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σοφία; τὸ δὲ πρότερον αὖ ἐφάνη ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὁσιότης σχεδὸν τι ταῦτὸν ὄν* (333b4-6).²⁹⁰

²⁹⁰ Θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει, όπως άλλωστε κάνουν αρκετοί σχολιαστές, ότι ο Σωκράτης εξαπατά κατά κάποιον τρόπο τον συνομιλητή του. Σύμφωνα με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 131), ο Σωκράτης αναγκάζει τον Πρωταγόρα να επιλέξει ανάμεσα σε ένα συμπέρασμα το οποίο είναι ασυμβίβαστο με την αρχική θέση του σοφιστή σχετικά με την μη-ταυτότητα της σοφίας και της σωφροσύνης και σε μια προκείμενη που αφορά την ύπαρξη ενός και μόνο αντιθέτου, χωρίς μάλιστα να αιτιολογεί τις άλλες δύο προκείμενες που προηγήθηκαν (1 και 2). Για μια υπεράσπιση του Σωκράτη απέναντι στην κριτική του Taylor, βλ. M. Stokes (1986: 304).

Η μικρή αφηγηματική λεπτομέρεια στα λόγια του Σωκράτη, αυτό το *ἀκόντως* με το οποίο χαρακτήρισε την αντίδραση του σοφιστή, καθώς και η ειρωνική χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου στην ακροτελεύτεια πρόταση της περικοπής που εξετάζουμε (333b5-6), μας δίνουν μια εικόνα της ευθύβολης σωκρατικής στόχευσης. Ο Πρωταγόρας αποδεικνύεται όχι μόνο αντιφατικός σε σχέση με όσα υποστήριξε σε προηγούμενα στάδια της συζήτησης, αλλά επιπλέον παρουσιάζει και την εικόνα ενός δασκάλου ο οποίος αδυνατεί να παραδεχτεί το αδιέξοδο στο οποίο βρίσκεται, κάνοντας έτσι την απόσταση ανάμεσα στα λόγια και τις πράξεις του να φαίνεται ακόμη μεγαλύτερη. Ο Σωκράτης είχε φροντίσει να μας προειδοποιήσει γι' αυτό το χάσμα ήδη από την προηγούμενη φράση του, όταν επισήμανε στον σοφιστή ότι *οὔτοι γὰρ οἱ λόγοι ἀμφοτέρωθεν οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται· οὐ γὰρ συνάδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις* (333a6-7). Η φράση παραπέμπει ευθέως στα λόγια του ίδιου του σοφιστή, στο 326b5-6, όταν ισχυριζόταν ότι *πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου ἐνὺρθμίας τε καὶ ἐναρμοστίας δεῖται*. Μπορεί άραγε το ακροατήριο του Πρωταγόρα, και κυρίως ο νεαρός Ιπποκράτης, να διακρίνουν το κατά πόσον ο σοφιστής αντιπροσωπεύει με τις πράξεις του όσα διατείνεται ότι προσφέρει στους μαθητές του; Το αναγνωστικό κοινό του Πλάτωνα οφείλει, ωστόσο, να το πράξει.

6.6. Δικαιοσύνη και σωφροσύνη (333b7-334c6)

Μετά την ανασκόπηση των θέσεων στις οποίες κατέληξαν με τον Πρωταγόρα και τη συμπερασματική υπογράμμισή τους –η σωφροσύνη και η σοφία είναι ένα (333b4) και η δικαιοσύνη είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα με την οσιότητα (333b5-6)–, ο Σωκράτης προχωρά απευθείας στο επόμενο στάδιο της επιχειρηματολογίας του, της οποίας τελικός σκοπός είναι η συναρμογή των δύο ζευγών των αρετών και η απόδειξη της μεταξύ τους συνάφειας. Προτρέπει τον σοφιστή να συνεχίσουν την εξέταση που ξεκίνησαν δίχως να κουραστούν²⁹¹ και τον ρωτά

²⁹¹ Σ' αυτά τα ελάχιστα σημεία της σωκρατικής αφήγησης κρύβεται η ουσιώδης αντίληψη περί της διαλεκτικής συζήτησης. Η σωκρατική προτροπή «μη ἀποκάμωμεν» (333b7) δεν είναι παρά ένα σχόλιο για τον κόπο που πρέπει να καταβάλλει κανείς στην πορεία αναζήτησης της αλήθειας και παράλληλα μια έμμεση αντιπαραβολή στις ευάρεστες σοφιστικές πρακτικές.

εάν θεωρεί ότι ένας άνθρωπος που αδικεί, σωφρονεί, καθόσον αδικεί (333b8-c1). Ο Πρωταγόρας, υιοθετώντας μια αναλόγου ύφους φρασεολογία όπως του Σωκράτη στο 330d7-8, απαντά ότι θα ντρεπόταν (*αἰσχυνοίμην ἂν ἔγωγ'*) να παραδεχτεί κάτι τέτοιο, παρόλο που πρόκειται για μια άποψη που την αποδέχονται πολλοί. Ο Σωκράτης αντιδρά στην απάντησή του και εκφράζει την απορία, σε αρκούντως ειρωνικό ύφος, εάν αυτό σημαίνει ότι πρόκειται να συζητήσει μαζί του ή με τους πολλούς στους οποίους αναφέρθηκε. Ο σοφιστής προτείνει να συζητήσουν πρώτα τη γνώμη των πολλών και ο Σωκράτης δηλώνει ότι, από τη στιγμή που τον ενδιαφέρει η εξέταση της γνώμης καθ'αυτῆς και όχι του προσώπου που την εκφράζει, του είναι αδιάφορο ποιος θα απαντά, παρόλο που ίσως την ίδια ώρα να εξετάζεται και αυτός που ρωτά αλλά και αυτός που δίνει την απάντηση.

Παρακολουθούμε ξανά μια στιχομυθία που αφορά τον τρόπο διεξαγωγῆς της διαλεκτικῆς συζήτησης. Ο σοφιστής βρίσκεται στη δυσχερέστατη θέση να πρέπει να επιλέξει ανάμεσα στη διάκριση της δικαιοσύνης από τη σωφροσύνη, μια επιλογή που προσκρούει στο κοινό αίσθημα περί ηθικῆς, και στην ομολογία συμφωνίας με τη θέση που υποστηρίζει ο Σωκράτης. Αν απαντήσει ότι μια άδικη πράξη αντανακλά μια σώφρονα συμπεριφορά –εννοούμενη εδώ η σωφροσύνη περισσότερο ως μέριμνα για τα ίδια συμφέροντα και λιγότερο ως αυτοπεριορισμός–, τότε έρχεται σε αντίφαση με την προηγούμενη παραδοχή του ότι η δικαιοσύνη είναι μία από τις αρετές, ένα τμήμα της αρετῆς· εάν πάλι υποστηρίξει ότι η αδικία δεν είναι σωφροσύνη, τότε θα αναγκαστεί να παραδεχτεί τη συνάφεια της δικαιοσύνης με τη σωφροσύνη, εφόσον έχει ήδη συμφωνήσει ότι οι αρετές σχετίζονται μεταξύ τους όπως τα μέρη του προσώπου, και να φανεί ασυνεπής με τις προηγούμενες θέσεις του. Ο Πρωταγόρας προτιμά να μην απαντήσει ξεκάθαρα. Η επιλογή της δεύτερης εναλλακτικῆς πραγματοποιείται υπό το μανδύα της αγανάκτησης που εκφράζει ο σοφιστής σχετικά με την παραβίαση των αποδεκτῶν ηθικῶν κανόνων και της παράλληλης προειδοποίησης ότι το ζήτημα δεν έχει λάβει οριστική λύση. Είναι γνωστό ότι πρόκειται για ένα θέμα ευρέως συζητήσιμο εκείνη την εποχή, ένα πεδίο

θεωρητικών συγκρούσεων μεγάλης έκτασης και επιρροής.²⁹² Αν και δεν είναι δυνατόν να επεκταθούμε σε περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το υπόβαθρο και τα πορίσματα της εν λόγω διαμάχης,²⁹³ ωστόσο πρέπει να σταθούμε σ' ένα σημείο που είναι αποκαλυπτικό σε ό,τι αφορά τη στάση που κρατά ο Πρωταγόρας στο πλαίσιο της παρούσας συζήτησης με τον Σωκράτη. Ο σοφιστής, παρότι γνωστός από άλλες πηγές για τις απόψεις του σχετικά με τη συμβατική φύση των νόμων και των κανόνων σε μια κοινωνία, προτιμά να διαχωρίσει τη θέση του, χρησιμοποιώντας μάλιστα την έντονα φορτισμένη φράση «*αἰσχυνοίμην ἂν ἔγωγ'*». Απέναντι στο ενδεχόμενο να θεωρείται κανείς σώφρων αδικώντας διατηρεί μια απόσταση ασφαλείας, ωστόσο δεν παραλείπει να φέρει στο προσκήνιο και την αντίθετη γνώμη. Από τη στιγμή όμως που δεν επιθυμεί να υπερασπιστεί μια τέτοια ακραία θέση, δεν είναι εντελώς ξεκάθαρο για ποιο λόγο την εισάγει στη συζήτηση. Αμέσως μετά την αντίρρηση του Σωκράτη σχετικά με το ποιος αντιπροσωπεύει τελικά αυτή την άποψη, ο Πρωταγόρας μεταθέτει την ευθύνη στον συνομιλητή του και του προτείνει, εάν θέλει, να συζητήσουν πρώτα τη θέση ότι κάποιος μπορεί να θεωρηθεί σώφρων ενεργώντας άδικα. Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας, καθώς βρίσκεται αντιμέτωπος με το ενδεχόμενο μιας διαλεκτικής πανωλεθρίας, προσπαθεί να εξάρει άλλα στοιχεία της προσωπικότητάς του, με τη βοήθεια των οποίων θα καταφέρει να συντηρήσει την εικόνα που είχε δημιουργήσει στο ακροατήριό του πριν από την εισβολή του Σωκράτη στο σπίτι του Καλλία. Το βασικότερο από αυτά, δεδομένης της κοινωνικής σύστασης των παρευρισκομένων στη συζήτηση και της ρεαλιστικής απαίτησης του σοφιστή να θηρεύσει μαθητές από τις τάξεις τους, είναι η προβολή ενός συντηρητικού πνεύματος, που δεν διακυβεύει και δεν απειλεί την καθεστηκία τάξη πραγμάτων στο πλαίσιο της ανώτερης αθηναϊκής κοινωνίας.

Ο Σωκράτης, από την πλευρά του, φαίνεται να είναι προσηλωμένος στα ζητήματα της διαλεκτικής. Όπως ομολογεί, δεν τον ενδιαφέρει το πρόσωπο που εκφράζει μια γνώμη αλλά η γνώμη η ίδια (333c5-7). Υπ'αυτή την έννοια, εάν

²⁹² Βλέπε χαρακτηριστικά τις απόψεις που εκφράζουν ο Πάλος και ο Καλλικλής στον *Γοργία* (482c4-486d1), καθώς και ο Θρασύμαχος στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*.

²⁹³ Για περισσότερα, βλ. G. B. Kerferd ([1981]/1999: 172-202) και J. de Romilly ([1988]/1994: 201-239).

κάποιος υπερασπίζεται μια θέση την οποία δεν πιστεύει, αυτό που αποδεικνύει απλώς είναι η ικανότητά του να υπερασπίζεται οτιδήποτε, πράγμα εξάλλου που δεν βρίσκεται μακριά ούτε από τις ικανότητες των σοφιστών ούτε από τις δεξιότητες τις οποίες διατείνονται ότι μπορούν να διδάξουν στους μαθητές τους. Αντικρούει, ωστόσο, με αυτήν τη δήλωσή του όσα ισχυρίστηκε το 331c5-d1;²⁹⁴ Φαίνεται πως όχι, καθώς στην παρούσα περίπτωση αυτό που ζητά ο Σωκράτης από τον Πρωταγόρα δεν είναι τόσο η υπεράσπιση της προσωπικής του γνώμης όσο η υπεράσπιση μιας θέσης με απόλυτους όρους. Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 132), ο οποίος επίσης θεωρεί ότι δεν υπάρχει κάποιου είδους σύγκρουση ανάμεσα στις δύο θέσεις, επισημαίνει –παραπέμποντας στον *Γοργία* 495a– ότι ο όρος του παιχνιδιού ήταν πιθανόν ο εξής: οποιοσδήποτε υπερασπίζεται μια δική του θέση (η υπογράμμιση είναι του Taylor) οφείλει να παράσχει μονάχα αυτές που θεωρεί αληθείς απαντήσεις, ενώ όποιος απαντά εξ ονόματος κάποιου άλλου θα μπορεί να δίνει όποιες απαντήσεις θέλει προκειμένου να εκφράσει την άποψη του ατόμου που υπερασπίζεται. Υπ’ αυτό το πρίσμα, ο Σωκράτης δεν έχει κανένα πρόβλημα να συνεχίσει τον συλλογισμό του στο ίδιο μοτίβο και, παρά την προσπάθεια του Πρωταγόρα να αποφύγει πιθανούς σκοπέλους, να προκαλέσει τον διάσημο σοφιστή ενώπιον του ακροατηρίου του.

Η πρόκληση, ωστόσο, για τον Σωκράτη προχωρά πέρα από το επίπεδο της απλής επιχειρηματολογίας και φτάνει έως την εξέταση των προσώπων που την φέρνουν εις πέρας: τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι (333c7-9). Η σωκρατική αυτή επισήμανση δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητη, πόσο μάλλον όταν διατυπώνεται αμέσως πριν από την περιγραφή της αντίδρασης του Πρωταγόρα, σύμφωνα με την οποία ο σοφιστής ἐκαλλωπίζετο²⁹⁵ ἡμῖν (333d1). Τα λόγια του Σωκράτη μάς πηγαίνουν αρκετά πίσω, στην πρωινή κουβέντα που είχε με τον νεαρό φίλο του στην αυλή του σπιτιού του, εκεί όπου για πρώτη φορά τέθηκε το

²⁹⁴ οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ “εἰ βούλει” τοῦτο καὶ “εἰ σοι δοκεῖ” ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμὲ τε καὶ σέ· τὸ δ’ “ἐμὲ τε καὶ σέ” τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἰ τις τὸ “εἰ” ἀφέλοι αὐτοῦ (331c5-d1).

²⁹⁵ Το ρήμα ἐκαλλωπίζετο χρησιμοποιήθηκε και νωρίτερα στο 317c, όταν ο Σωκράτης περιέγραφε τον κομπασμό του Πρόδικου και του Ιππία. Εδώ όμως χρησιμοποιείται με διαφορετική σημασία και δηλώνει τους μορφασμούς που έκανε ο Πρωταγόρας προκειμένου να αποφύγει την απάντηση (πρβλ. *Φαίδρος* 236d). Γ. Μιστριώτης (1906: 171).

ζήτημα της προσωπικής εμπλοκής στη διαδικασία της γνώσης. Είχαμε επισημάνει τότε ότι το βασικότερο σημείο στο οποίο εφιστούσε ο Σωκράτης την προσοχή στον νεαρό, έστω και έμμεσα, ήταν η σύμπτωση έργων και λόγων στο πρόσωπο του σοφιστή. Το ίδιο αίτημα εκφράζει κι εδώ, ρητά αυτήν τη φορά, εντάσσοντας στη διαδικασία ελέγχου και τον εαυτό του ως ερωτώντα, με αποτέλεσμα να συνδέει άρρηκτα τη μορφή με το περιεχόμενο της συζήτησης που λαμβάνει χώρα.

Ο Πρωταγόρας αρχίζει να αντιλαμβάνεται το αδιέξοδο στο οποίο τον οδηγεί ο Σωκράτης και προσπαθεί να αποφύγει τη συζήτηση. Παρόλο που ο ίδιος ήταν αυτός που πρότεινε να εξετάσουν πρώτα την άποψη ότι η αδικία συνάδει με τη σωφροσύνη, τώρα τὸν γὰρ λόγον ἠτιᾶτο δυσχερῆ εἶναι (333d2). Ο Σωκράτης επιμένει και διατυπώνει ξανά το προηγούμενο ερώτημα, αυτήν τη φορά όμως με μια μικρή τροποποίηση, καθώς δεν ρωτά αν κάθε άνθρωπος που αδικεί σωφρονεί, αλλά εάν υπάρχουν μερικοί που όταν αδικούν φαίνεται ότι σωφρονούν. Πιο συγκεκριμένα ακολουθεί την εξής επιχειρηματολογία (333d3-e2):

- (1) Ορισμένοι άνθρωποι φαίνονται ότι σωφρονούν όταν ενεργούν άδικα.
- (2) Το να σωφρονεί κανείς σημαίνει να σκέφτεται καλά (*εὖ φρονεῖν*).
- (3) (α) Το να σκέφτεται κανείς καλά σημαίνει να παίρνει καλές αποφάσεις αδικώντας,
 (β) όταν αδικώντας επιτυγχάνει και όχι όταν αποτυγχάνει.
- (4) Ορισμένα πράγματα είναι αγαθά.
- (5) Όσα είναι ωφέλιμα στους ανθρώπους είναι αγαθά, παρόλο που υπάρχουν και άλλα αγαθά.
- (6) Υπάρχουν αγαθά πράγματα που δεν είναι ωφέλιμα σε κανέναν ή που δεν είναι κατά κανέναν τρόπο ωφέλιμα; Όχι. Όμως όλα τα ωφέλιμα πράγματα δεν είναι ωφέλιμα για τους ανθρώπους. Ούτε είναι ωφέλιμα για πολλά άλλα πράγματα ούτε για κανένα πράγμα υπό άλλες συνθήκες.

Το τελικό επιχείρημα δεν ολοκληρώνεται, καθώς η συζήτηση διακόπτεται, και, όπως αναφέρει ο Taylor ([1976]/1991: 132), «οποιαδήποτε ανακατασκευή του ανολοκλήρωτου επιχειρήματος είναι αναγκαστικά υποθετική».²⁹⁶

Τα προβλήματα που παρουσιάζονται στο παρόν τμήμα της συζήτησης έχουν ως κύρια πηγή τους την αμφισημία των φράσεων *εὖ φρονεῖν* και *εὖ πράττειν*. Αν θυμηθούμε ότι στην αρχή του διαλόγου (318e) ο Πρωταγόρας υποσχόταν τη διδασκαλία της χρηστής διαχείρισης των προσωπικών ζητημάτων και των υποθέσεων της πόλης, δηλαδή την *εὐβουλία*, το δίλημμα που τίθεται τώρα στον σοφιστή είναι εάν η μαθητεία στην *εὐβουλία* είναι δυνατόν να συμπλέει με την αδικία. Η φράση *εὖ πράττειν* μπορεί να σημαίνει το να πράττει κανείς σωστά, όμως το ίδιο το *εὖ* παραμένει αμφιλεγόμενο, εφόσον η σωστή συμπεριφορά υπονοεί την επιτυχία στους στόχους που έχουν τεθεί.²⁹⁷ Το κριτικό ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί, αφορά λοιπόν το κατά πόσον υπάρχει ένα απόλυτο αγαθό (ωφέλιμο) που να είναι ανεξάρτητο από τη σκοποθεσία μας. Ο Πρωταγόρας όμως δεν ακολουθεί αυτό το μονοπάτι και όταν τον ρωτά ο Σωκράτης εάν υπάρχουν ορισμένα πράγματα που τα ονομάζει αγαθά και αν αυτά τα πράγματα είναι ωφέλιμα, τότε ο σοφιστής εκτρέπει τη συζήτηση και προσφέρει την παρακάτω εκτενή απάντηση, η οποία αποτέλεσε και την αιτία της διακοπής: υπάρχουν αγαθά πράγματα που δεν είναι αναγκαστικά ωφέλιμα στους ανθρώπους και άλλα πάλι που είναι: υπάρχουν άλλα που είναι ωφέλιμα για τα ζώα αλλά όχι για τον άνθρωπο ή ωφελούν ένα είδος ζώου, ενώ βλάπτουν κάποιο άλλο: υπάρχουν και αγαθά που ωφελούν μονάχα ένα μέρος του οργανισμού (φυτού, ζώου ή ανθρώπου), ενώ προκαλούν βλάβη στον υπόλοιπο (ο σοφιστής φέρνει και τα ανάλογα παραδείγματα). Και καταλήγει ο Πρωταγόρας: *οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν* (333b6-7). Καθώς έλκεται για μια ακόμη φορά από την πολλαπλότητα σε βάρος της ενότητας, ο σοφιστής αρνείται να αναρωτηθεί γιατί τα ανόμοια αγαθά επιμένουμε να τα ονομάζουμε

²⁹⁶ Η συνηθισμένη μέθοδος ανακατασκευής βασίζεται στην εξαγωγή ανάλογων επιχειρημάτων με τη βοήθεια άλλων διαλόγων και στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο η σωκρατική επιχειρηματολογική πορεία μπορεί να αναπαραχθεί στο πλαίσιο του συγκεκριμένου διαλόγου (εν προκειμένω του Πρωταγόρα). Ο Taylor χρησιμοποιεί κατά βάση τον Γοργία (469a-479d). Βλ. επίσης, J. P. Sullivan (1961: 161), R. K. Sprague (1967) και R. D. Jr. McKirahan (1984).

²⁹⁷ *Τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν; –Ἐφῆ. –Τὸ δ'εὖ φρονεῖν εὖ βουλευέσθαι, ὅτι ἀδικοῦσιν; –Ἔστω, ἔφῆ. –Πότερον, ἢν δ'ἐγὼ, εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες ἢ εἰ κακῶς; –Εἰ εὖ. (333d5-7).*

αγαθά.²⁹⁸ Αυτή ακριβώς η άρνησή του βρίσκεται στη βάση της αντίδρασης του Σωκράτη και στην επιλογή του δεύτερου να διακόψει τη ροή της συζήτησης.

Πώς πρέπει να εξηγήσουμε όμως την απόφαση του Σωκράτη να πάψει τη συζήτηση, όταν μάλιστα αυτό συμβαίνει λίγο πριν από την ολοκλήρωση του τελικού επιχειρήματος; Την εξήγηση την αντλούμε από την ίδια τη σωκρατική αφήγηση, όταν περιγράφει την αντίδραση του Πρωταγόρα με τα παρακάτω λόγια: «Καὶ μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάσθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι» (333e2-5).²⁹⁹ Είναι φανερό ότι ο σοφιστής βρίσκεται σε εξαιρετικά δύσκολη θέση και στην προσπάθειά του να αποφύγει το αδιέξοδο, σαμποτάρει τον διάλογο προσφέροντας μια απάντηση, της οποίας ούτε το περιεχόμενο αλλά ούτε και η μορφή μπορεί να ικανοποιήσει τους όρους της συζήτησης στους οποίους υποτίθεται ότι συμφώνησαν οι δύο συνομιλητές. Σε ό,τι αφορά τη μορφή, ο Πρωταγόρας παραβιάζει δύο κανόνες της παραγωγικής διαλεκτικής: ο πρώτος είναι ότι στην ερώτηση ολικής άγνοιας (*ταυτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις*; 333d9-e1) δεν απαντά με ένα ναι ή ένα όχι (*κἄν μὴ τοῖς ἀνθρώποις ὠφέλιμα ἦ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθὰ*. 333e1-2) και ο δεύτερος ότι αποφεύγει τις σύντομες απαντήσεις και καταφεύγει ξανά στη μακρολογία και τον εντυπωσιασμό. Πρόκειται για μια εκτροπή που έχει άμεση σχέση με τη στάση που διατήρησε ο σοφιστής ήδη από την ώρα που ο Σωκράτης εισήγαγε το τρίτο επιχείρημα (333b7 και εξής), καθώς δεν θέλησε να κάνει ξεκάθαρο στον συνομιλητή και το ακροατήριό του εάν μιλά αποκλειστικά εξ ονομάτος των πολλών ή εάν, άρρητα έστω, συμπλέει σε κάποιο βαθμό μαζί τους. Παρά τις περί του αντιθέτου δηλώσεις του, δεν καταφέρνει τελικά ούτε να υπερασπιστεί επαρκώς τις θέσεις των άλλων, τους οποίους επικαλείται, ούτε όμως και να αποδείξει ότι η δική του θέση δεν στερείται αντιφάσεων – ασθυμηθούμε εδώ, για παράδειγμα, ότι στο 323a-b είχε υποστηρίξει πως όχι μόνο οι πολλοί αλλά όλοι πιστεύουν ότι όποιος παραδέχεται πως είναι άδικος, είναι τρελός, άρα δεν είναι σώφρων. Σύμφωνα με τον L. Goldberg (1983: 126), η παραδοξότητα αυτής της κατάστασης, που προκαλείται από την υποκριτική

²⁹⁸ L. Goldberg (1983: 123).

²⁹⁹ Τα τρία απαρέμματα αποτελούν σχήμα κλιμακωτό που φανερώνουν την ταραχή του σοφιστή.

στάση του Πρωταγόρα, προσδίδει στην προσωπικότητά του μια κωμική διάσταση ανοησίας και συνιστά την καλύτερη απόδειξη ότι η αδικία και η σωφροσύνη δεν είναι πράγματι ταιριαστές. Μια τέτοια στάση δίνει στον Σωκράτη κάθε δικαίωμα να διακόψει τη συζήτηση, εφόσον δεν πληρούται η προϋπόθεση ούτε να εξετάζεται η θέση –ανεξάρτητα από το ποιος την εκφράζει– ούτε να ελέγχεται αυτός που απαντά. Ο πραγματικός έλεγχος, παρ' όλα αυτά, συμβαίνει μπροστά στα μάτια των ακροατών και των αναγνωστών του διαλόγου, με τον Πρωταγόρα να αποδεικνύεται έτοιμος να υπαναχωρήσει στις δυσκολίες της διαλεκτικής συζήτησης και τον Σωκράτη πρόθυμο να επισημάνει, δηκτικά ή μη, την κατάσταση στην οποία έχει βρεθεί ο αντίπαλός του.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

ΜΙΑ ΑΝΑΓΚΑΙΑ ΠΑΥΣΗ (334c7-338e5)

Το απόσπασμα της συζήτησης που ξεκινά από το 334c7 και καταλήγει στο 338e5 αποτελεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα αλλά και συνάμα λιγότερο επεξεργασμένα τμήματα του διαλόγου.³⁰⁰ Ο χαρακτηρισμός του ως απλού διαλείμματος που διακόπτει τη ροή της συζήτησης έχει οδηγήσει εν πολλοίς στην παράβλεψη της σημασίας του, η οποία σχετίζεται όχι μόνο με τη θέση (στο μέσον του διαλόγου) και την έκταση που κατέχει στο έργο (156 στίχοι, ήτοι το 8% της συνολικής έκτασης), αλλά και με τη λειτουργία που επιτελεί στο πλαίσιο του διαλόγου. Εξάλλου, οι περισσότεροι απ' όσους ασχολήθηκαν με το ιντερλούδιο αυτό, επιλέγουν να το αντιμετωπίσουν περισσότερο ως μια πηγή χρήσιμων πληροφοριών παρά ως ερμηνευτικό εργαλείο για την κατανόηση της όλης συζήτησης.³⁰¹ Θα παρουσιάσουμε τα βασικότερα σημεία αυτού του εμβόλιμου, όπως συνηθίζεται να αποκαλείται, αποσπάσματος και θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τον ρόλο που διαδραματίζει στο πλαίσιο του διαλόγου.

7.1. Η αντίδραση του Σωκράτη (334c7-335c7)

Βρισκόμαστε στο σημείο όπου ο Σωκράτης έχει προσπαθήσει να ολοκληρώσει τον συλλογισμό του για τη σχέση των επιμέρους αρετών και συγκεκριμένα της δικαιοσύνης με τη σωφροσύνη, όταν ο Πρωταγόρας με την εκτενή απάντησή του στρέφει τη συζήτηση στην πολυμέρεια και τη σχετικότητα του αγαθού. Η στροφή αυτή πυροδοτεί δύο διαφορετικές αντιδράσεις, αυτήν του ακροατηρίου και την αντίθετη του συνομιλητή του. Σε ό,τι αφορά τους παρευρισκόμενους, ο Σωκράτης περιγράφει τον αντίκτυπο των λόγων του σοφιστή με το εύγλωττο

³⁰⁰ Ξεκινώντας από τον Werner Jaeger (1943: II 118), ο οποίος στον σχολιασμό του αγνοεί εντελώς το απόσπασμα και μεταπηδά απευθείας από το προηγούμενο στο επόμενο τμήμα του διαλόγου, φτάνουμε στον Gregory Vlastos (1956) και τον M. Frede (1992), οι οποίοι επίσης παρακάμπτουν το απόσπασμα ως μη σημαντικό.

³⁰¹ Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας τέτοιας προσέγγισης μας το δίνει ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 135-141), ο οποίος αγνοεί τον ρόλο του αποσπάσματος στο πλαίσιο του *Πρωταγόρα* και το εξετάζει αποκλειστικά ως πηγή πληροφοριών για τον ιστορικό Πρόδοκο και Ιππία.

ρήμα *ἀνεθορύβησαν* (334c7), το οποίο χρησιμοποιείται σε περιπτώσεις επιδοκιμασίας.³⁰² Ο χαρακτηρισμός *Ὀρφεύς*, που είχε αποδώσει ο Σωκράτης στον διάσημο αβδηρίτη για να περιγράψει την εικόνα που πρωταντίκρουσε στο αίθριο του Καλλία, ξαναζωντανεύει εδώ με αμείωτη ένταση. Ο σοφιστής, ξετυλίγοντας και πάλι τη ρητορική του δεινότητα μπροστά στο πρόθυμο να μαγευτεί ακροατήριό του, λαμβάνει τα εύσημα, αλλά αυτήν τη φορά όχι απ' όλους. Ο Σωκράτης, όντας πια μέσα στη ροή του επιχειρηματολογικού λόγου, δεν είναι διατεθειμένος να αφήσει τη συζήτηση να ξεστρατίσει με χαλαρές αιτιάσεις. Όπως είχαν ήδη συμφωνήσει οι δύο συνομιλητές μετά τη Μεγάλη Ομιλία του σοφιστή (329a-b), η συζήτηση θα έπρεπε να ακολουθήσει ορισμένους κανόνες της διαλεκτικής πράξης, ο σημαντικότερος από τους οποίους είναι η βραχυλογία.

«Ὡ Πρωταγόρα, ἐγὼ τυγχάνω ἐπιλήσμων τις ὦν ἄνθρωπος, κι ἐάν τις μοι μακρὰ λέγη, ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ἦ ὁ λόγος» (334c8-d1)³⁰³ επισημαίνει ο Σωκράτης, σε μια προσπάθειά του να διαμαρτυρηθεί για την τροπή που έχει αρχίσει να παίρνει η συζήτηση. Ζητά, λοιπόν, από τον Πρωταγόρα να μην χρησιμοποιεί μακροσκελείς απαντήσεις αλλά, όπως αν ήταν κωφός (*ὑπόκωφος*) θα αναγκαζόταν ο σοφιστής να του μιλά δυνατώτερα για να ακουστεί, έτσι και τώρα, μιας και είναι ξεχασιάρης, θα πρέπει ο Πρωταγόρας να του απαντά σύντομα για να μπορεί να τον παρακολουθεί. Η αιτιολογία του Σωκράτη είναι ολοφάνερα προβληματική. Δεν υπάρχει καμία ένδειξη που να μας κάνει να πιστέψουμε –ούτε εμείς οι αναγνώστες αλλά ούτε και το ακροατήριο του διαλόγου– πως ο Σωκράτης εννοεί όσα λέει σχετικά με τη μνημονική αδυναμία του.³⁰⁴ Αν πράγματι ήταν *ἐπιλήσμων*, είχε την ευκαιρία να επικαλεστεί την ατέλεια αυτή αμέσως μετά τη Μεγάλη Ομιλία του σοφιστή, πράγμα όμως το

³⁰² Αντιθέτως, όταν πρόκειται για αποδοκιμασία χρησιμοποιείται το *καταθορυβεῖν* ή απλώς το *θορυβεῖν* (πρβλ. *Πρωταγόρας* 319c5 και *Απολογία* 17c).

³⁰³ Ο N. Denyer ([2008]/2010: 199) παραπέμπει εδώ σ'ένα γνωστό ανέκδοτο που μας παραδίδει ο Ηρόδοτος (3.46) και περιγράφει την αντίδραση των Σπαρτιατών στις μακροσκελείς εκκλήσεις κάποιων Σαμίων. Η απάντηση των Σπαρτιατών ήταν ότι είχαν ξεχάσει αυτά που είπαν οι Σάμιοι στην αρχή και έτσι δεν κατάλαβαν όσα είπαν στο τέλος. Αμέσως μετά εμφανίστηκαν οι Σάμιοι με ένα σακί λέγοντας: «Το σακί χρειάζεται αλεύρι»· οι Σπαρτιάτες ανταπάντησαν ότι και μόνον η λέξη «σακί» ήταν αρκετή. Ο Denyer παρομοιάζει την αντίδραση του Σωκράτη απέναντι στον Πρωταγόρα με αυτήν των Σπαρτιατών απέναντι στους Σάμιους.

³⁰⁴ Ο R. Robinson (1953: 9) χαρακτηρίζει την επίκληση επιλησμοσύνης ως «ανειλικρινή», έναν τρόπο παραπλάνησης από μέρος του Σωκράτη για να εμπλέξει τους συνομιλητές του στη διαδικασία του ελέγχου.

οποίο όχι μονάχα δεν συνέβη αλλά, όπως φάνηκε και από την κατοπινή εξέταση στην οποία υπέβαλε τον Πρωταγόρα, δεν ίσχυε, εφόσον θυμόταν άριστα όλες τις λεπτομέρειες του λόγου του. Συν τοις άλλοις, προκαλεί απορία το γεγονός πως ένας ξεχασιάρης άνθρωπος μπορεί να αφηγείται με τέτοια ακρίβεια έναν ολόκληρο διάλογο, έστω και λίγη ώρα αφότου ολοκληρώθηκε. Το ερώτημα είναι, λοιπόν, αναπόφευκτο: για ποιο λόγο ο Σωκράτης λέει κάτι τέτοιο στον σοφιστή;

Η ειρωνεία στα λόγια του Σωκράτη είναι περισσότερο από εμφανής. Ωστόσο, το ύφος του σχολίου δεν μπορεί να αποτελεί από μόνο του επαρκή εξήγηση, εφόσον απαντά στον τρόπο της εκφοράς και όχι στην αιτία της διατύπωσής του. Έχει βρεθεί πράγματι ο Σωκράτης σε τόσο δύσκολη θέση, ώστε αναγκάζεται να επικαλεστεί οτιδήποτε προκειμένου να αποφύγει τη συζήτηση, απειλώντας μάλιστα με αποχώρηση, ή μήπως η στάση του Πρωταγόρα δικαιολογεί τη σωκρατική αντίδραση; Όταν ο Πρωταγόρας στρέφει την κουβέντα στο ζήτημα της πολυμέρειας και της πολυμορφίας του αγαθού, αυτό που προκαλεί είναι μια διττή παρέκκλιση: θεματολογικά περνά από το συζητούμενο πρόβλημα της ενότητας των αρετών στην αναφορά της σχετικότητας του αγαθού, ενώ μορφολογικά παύει να απαντά μονολεκτικά, ή έστω σύντομα, και προτιμά μια εκτενέστερη και λιγότερο αυστηρά διατυπωμένη απάντηση. Ο Σωκράτης, παρ' όλα αυτά, ομολογεί ως αιτία της άρνησής του να συνεχίσει τη συζήτηση μονάχα τη δεύτερη εκτροπή, αυτή δηλαδή που αφορά την έκταση των απαντήσεων του σοφιστή. Με δεδομένο ότι η υποτιθέμενη επιληψιοσύνη του Σωκράτη είναι μια ψευδεπίγραφη ομολογία, δεν μπορούμε παρά να αναρωτηθούμε κατά πόσον η εμμονή στη βραχυλογία λειτουργεί προσχηματικά για την αποφυγή μιας συζήτησης που θα στρεφόταν γύρω από ζητήματα σχετικισμού, για τα οποία ο σοφιστής είχε αποκτήσει την περιλάλητη αίγλη που τον περιέβαλε. Πρόκειται για μια εικόνα που επιδέχεται παραπάνω από μία ερμηνείες. Ο Patrick Coby (1987: 87-88), για παράδειγμα, θεωρώντας ότι ο Σωκράτης φιλονικεί πάνω σ' ένα ασήμαντο ζήτημα, όπως είναι η απεραντολογία του Πρωταγόρα, αποδεικνύει τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα του ελέγχου και συμπεραίνει ότι η απόφαση του Σωκράτη να διακόψει τη συζήτηση είναι στην πραγματικότητα το αποτέλεσμα της προσπάθειάς του να αποφύγει

τον διασυρμό, καθώς θα αποδεικνυόταν κατώτερος των περιστάσεων σε μια συζήτηση για τον ηθικό σχετικισμό. Η παραπάνω ερμηνεία θα μπορούσε να θεωρηθεί ευλογοφανής, αν είχε απαντηθεί το γιατί αποφασίζει ο Πλάτων να παρουσιάσει έτσι τον Σωκράτη και να δομήσει κατ' αυτό τον τρόπο τη συζήτηση που προηγήθηκε: ο Coby όμως δεν θέτει καν το ερώτημα. Συν τοις άλλοις, αν ακολουθήσουμε αυτό το σκεπτικό, η μόνη εξήγηση που μπορούμε να δώσουμε σε ό,τι αφορά το σχόλιο του Σωκράτη στο 333e2-4 για την τραχύτητα και την ανησυχία στη συμπεριφορά του σοφιστή, είναι να θεωρήσουμε ότι συνιστά συνειδητό ψέμα: και πάλι όμως ο Coby δεν παραδέχεται πουθενά κάτι ανάλογο.

Μια ερμηνευτική πρόταση που βρίσκεται εγγύτερα στο ίδιο το κείμενο είναι ότι ο Σωκράτης αποφεύγει τη συζήτηση για τη σχετικότητα του αγαθού, ακριβώς επειδή αυτή απομακρύνεται ουσιαστικά από το εξεταζόμενο θέμα, δηλαδή από τη διερεύνηση της ενότητας των αρετών. Η επιλογή του Σωκράτη να περιορίσει την κριτική του στο ζήτημα της μακρολογίας και της βραχυλογίας αποτελεί εν μέρει έναν ευγενικό τρόπο, σύμφωνα με τον εύστοχο χαρακτηρισμό του M. Stokes (1986: 312), για να αποφύγει να κατηγορήσει τον Πρωταγόρα για αστοχία. Εντούτοις, το πρόβλημα του μεγέθους των προσδοκόμενων απαντήσεων δεν είναι, κατά τη γνώμη μας, ένα απλό παρεπόμενο του προβλήματος που εγείρει το πραγματολογικό περιεχόμενο της απάντησης του Πρωταγόρα, αλλά διατηρεί στον διάλογο τη δική του αυταξία. Ο Σωκράτης πράγματι ενδιαφέρεται για τον τρόπο διεξαγωγής της συζήτησης, αφενός διότι πρόκειται για μια συμφωνία που οφείλουν οι συνδιαλεγόμενοι να τηρήσουν και αφετέρου γιατί η αλλαγή στους όρους της συζήτησης θα οδηγήσει τον έλεγχο σε αδιέξοδο. Ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας του ελέγχου, για τον οποίο έχουν ειπωθεί τόσα, δεν συνιστά μια στείρα επίδειξη δύναμης. Είναι αλήθεια ότι τα αποτελέσματα αυτής της πρακτικής φαίνεται να δημιουργούν ανάλογες εντυπώσεις,³⁰⁵ ωστόσο, με βάση την οπτική που έχουμε υιοθετήσει μέχρι στιγμής,

³⁰⁵ Ο R. Robinson (1953: 9-10) έχει καταγράψει τις τρεις κυριότερες επιπτώσεις της ειρωνικής διάστασης του ελέγχου πάνω στους συνομιλητές του Σωκράτη: η πρώτη αφορά την αμηχανία που δημιουργείται σ' αυτόν που απαντά, η δεύτερη αναφέρεται στην οργή που είναι δυνατόν να του προκαλέσει και η τρίτη περιγράφει τη διασκέδαση που προσφέρει στους παρευρισκόμενους, κυρίως σε όσους είναι νέοι και εύποροι: και οι τρεις επιβεβαιώνονται πανηγυρικά στον συγκεκριμένο διάλογο.

δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι μια τέτοιου είδους επίδειξη αποτελεί τον βασικό στόχο του Σωκράτη, τουλάχιστον στον παρόντα διάλογο. Σταθερά προσανατολισμένος στο αρχικό ερώτημα που αφορά την επάρκεια του Πρωταγόρα να διδάξει την αρετή στους νέους, ο Σωκράτης ενίσταται όχι μόνον απέναντι στην επιλογή του σοφιστή να αποφύγει τις διαλεκτικές δυσκολίες αγνοώντας το ζητούμενο για τη διερεύνηση της αλήθειας, αλλά και απέναντι στην τακτική του να το πράττει επιλέγοντας τον μακρύ δρόμο της παραπλάνησης. Όπως εξάλλου θα απαντήσει λίγο αργότερα στον Καλλία, *χωρίς γὰρ ἔγωγ' ᾧμην εἶναι τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγομένοις καὶ τὸ δημηγορεῖν* (336b1-3).

Ο Πρωταγόρας δεν είναι πρόθυμος να υπαναχωρήσει τόσο εύκολα. Πρώτα, λοιπόν, τον συνομιλητή του εάν πιστεύει ότι πρέπει να αποκρίνεται με λιγότερα απ' όσα είναι αναγκαία και αναρωτιέται για το μέτρο σύγκρισης βάσει του οποίου θα ορίσουν το κατάλληλο μέγεθος των απαντήσεων: είναι αυτό που νομίζει ο Σωκράτης ή αυτό που νομίζει ο ίδιος; Ο Σωκράτης θα εξάρει για μια φορά ακόμη την ικανότητα του σοφιστή να συζητά και με τους δύο τρόπους (πρβλ. και 329a-b) και θα τον παρακαλέσει να συνεχίσει τη βραχυλογική συζήτηση, διότι μόνον έτσι είναι σε θέση να τον παρακολουθεί. Μετά απ' αυτή την έκκληση του Σωκράτη, ο Πρωταγόρας απογυμνώνεται: *«ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμεν, οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἑλλησιν»* (335a4-8). Πράγματι, δεν θα μπορούσε να υπάρξει εκ μέρους του σοφιστή πιο ρητή ομολογία απ' αυτήν, με την οποία ισχυρίζεται ότι η διαδικασία του διαλόγου είναι αμιγῶς ανταγωνιστική (*ἀγῶν λόγων*) και, ως εκ τούτου, το προσωπικό του πρόταγμα είναι να φανεί καλύτερος από τους υπόλοιπους. Όταν κατά τις πρώτες στιγμές της συνάντησής του με τον Σωκράτη (316c-317c), ο Πρωταγόρας είχε περιγράψει το έργο που επιτελεί ανάγοντάς το σε μια μακρά πορεία σοφιστικής παράδοσης, απέφυγε να αφήσει να διαφανεί αυτή η διάσταση. Εκεί ισχυρίστηκε ότι ομολογώντας άφοβα πως είναι σοφιστής και μορφώνει τους ανθρώπους, έχει κατακτήσει τη φήμη που τον ακολουθεί· εδώ αποκαλύπτει ότι η

πανελλήνια δόξα του είναι το αποτέλεσμα της κατατρόπωσης των αντιπάλων στο πλαίσιο της αντιλογίας. Την ειλικρίνεια που ισχυρίζεται ο Coby ότι διακρίνει τη δήλωση του Πρωταγόρα, εμείς θα την ερμηνεύαμε ως σύμπτωμα της κρίσης στην οποία βρίσκεται και ως προσπάθεια να επιβληθεί ξανά στους ακροατές του, υπενθυμίζοντάς τους μάλιστα ότι τα εύσημα για τα οποία επιχαιρεί, τα έχει λάβει από αυτούς τους ίδιους. Προφανώς δεν έχει την αξίωση να αντιληφθούν – ή έστω να σχολιάσουν– ότι αυτό που επιζητά είναι να φαίνεται καλύτερος από τους άλλους και όχι να είναι. Για τον Σωκράτη όμως, η κατάσταση είναι αρκετά διαφορετική και αυτό είναι κάτι που φροντίζει να το δηλώσει μέσω της αφήγησής του. Σχολιάζει, λοιπόν, ότι διέγνωσε πως η απροθυμία του Πρωταγόρα να συνεχίσει τη συζήτηση με τον τρόπο που είχαν συμφωνήσει, οφείλεται στη δυσαρέσκεια που δοκίμασε ο σοφιστής εξαιτίας των ανεπαρκών απαντήσεών του. Είτε αποδέχεται κανείς τις αιτιάσεις του Σωκράτη είτε όχι, παραμένει γεγονός ότι επιλέγει να ερμηνεύσει κατ’ αυτό τον τρόπο στον εταίρο τη συμπεριφορά του σοφιστή και, κατά συνέπεια, να εξηγήσει την αιτία της πρόθεσής του να αποχωρήσει από το σπίτι του Καλλία.

Ο διάλογος έχει φτάσει σε οριακό σημείο. Ο Σωκράτης ανακοινώνει στον Πρωταγόρα ότι, εφόσον δεν δείχνει καμία διάθεση να συζητήσει με τρόπο που να μπορεί να τον παρακολουθεί, προτιμά να μη συνεχίσει ενάντια στη θέληση του συνομιλητή του. Ο διάσημος σοφιστής φέρει, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Σωκράτη, την πλήρη ευθύνη για τη διακοπή της συζήτησης αφού, ενώ είναι ικανός να απαντά και με πολλά και με λίγα λόγια, δεν συγκατανεύει για να προχωρήσει η συνομιλία τους. Παρόλο που ο Σωκράτης κάνει μια ύστατη προσπάθεια για να περισώσει τον διάλογο, έτσι τουλάχιστον όπως τον κατανοεί και προσπαθεί να τον επιβάλει ο ίδιος, τελικά επικαλείται –ψευδώς και πάλι³⁰⁶– κάποια άλλη συνάντηση στην οποία τον περιμένουν και πρέπει να βρίσκεται εκεί.

Ο Σωκράτης σηκώνεται και ετοιμάζεται να εγκαταλείψει τη συντροφιά. Ο Καλλίας, όπως αρμόζει στον ρόλο του οικοδεσπότη, προσπαθεί να τον εμποδίσει:

³⁰⁶ Είναι φανερό ότι πρόκειται για δικαιολογία εκ μέρους του Σωκράτη, εφόσον αμέσως μετά το πέρας του διαλόγου αφηγείται στο τυχαίο ακροατήριο του εταίρου τα τεκταινόμενα της συνάντησης στο σπίτι του Καλλία.

ἐπιλαμβάνεται [...] τῆς χειρὸς τῆ δεξιᾶ, τῆ δ' ἀριστερᾶ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουῖ (335c9-d1)³⁰⁷ και τον παρακαλεί να παραμείνει, ὥστε να ἔχουν ὅλοι την ευχαρίστηση να τον ακοῦν να συζητά με τον Πρωταγόρα. Ο Σωκράτης, αφού απευθύνει την αναγκαία φιλοφρόνηση στον Καλλία σχετικά με την αγάπη του για τη φιλοσοφία³⁰⁸, του απαντά εισάγοντας το παράδειγμα του ονομαστού δρομέα, Κρίσωνα του Ιμεραίου.³⁰⁹ Ὅπως αν ἤθελε ο Σωκράτης να τρέξει μαζί με τον ακμαίο Κρίσωνα ἢ κανέναν δολιχοδρόμο ἢ ημεροδρόμο³¹⁰, θα ἔπρεπε να τους παρακαλέσει να ελαττώσουν αυτοὶ ταχύτητα γιατί ο ἴδιος δεν θα μπορούσε να τους παραβγεί στο τρέξιμο, ἔτσι πρέπει και ο Καλλίας, αν θέλει να παρακολουθήσει τη συνομιλία των δύο ανδρῶν, να παρακαλέσει τον Πρωταγόρα να απαντά με λίγα λόγια, αλλιῶς δεν θα εἶναι δυνατόν να πραγματοποιηθεῖ ο διάλογος· για να καταλήξει, ὅπως ἤδη αναφέραμε, ὅτι ἔχει την εντύπωση πως ἄλλο πράγμα εἶναι ο διάλογος και ἄλλο η δημηγορία.³¹¹ Ο Σωκράτης μεταθέτει, λοιπόν, την ἀπόφαση για συνέχιση ἢ μη της συζήτησης στον Καλλία, ο οποίος ὅμως δεν εἶναι διατεθειμένος να συγκρουσθεῖ με τον προστατευόμενό του. Παίρνει το μέρος του Πρωταγόρα, και χωρὶς να προβάλλει κανενός εἶδους επιχειρημα, υποστηρίζει ὅτι ἔχει δίκιο ο σοφιστὴς που ζητά να του επιτρέπεται να μιλά ὅπως θέλει, ενώ αναγνωρίζει παράλληλα το ἴδιο δικαίωμα και στον Σωκράτη· υιοθετώντας αὐτή την τακτική, ο Καλλίας δεν καταφέρνει να λύσει τη διαφορά.

³⁰⁷ Ο τρίβων (εκ του τρίβω) δηλώνει το παλιό και φθαρμένο πανωφόρι, χαρακτηριστικό ἔνδυμα των φτωχῶν Αθηναίων (Λυσίας 32.16, Ισαῖος 5.11), των Σπαρτιατῶν και των λακονιζόντων (βλ. και 342c)· ο τρίβων συνιστοῦσε δείγμα φιλοσοφικοῦ ασκητισμοῦ (Πυθαγόρειοι), καθὼς και ἔνδειξη ἀκεραιότητος (ο δίκαιος Ἀριστείδης). Βλ. ἐπίσης *Συμπόσιο* 219b και *Ξενοφώντα Απομνημονεύματα* 1.6.2. Η λεπτομέρεια αὐτῆς της ενδυμασίας του Σωκράτη ἔρχεται σε πλήρη ἀντίθεση με τις εἰκόνες πολυτέλειας που μας περιέγραψε κατὰ την εἰσοδὸ του στον οἶκο του Καλλία.

³⁰⁸ Πρβλ. *Πολιτεία* VI 498b. Η αναφορὰ του Σωκράτη στην αγάπη του Καλλία για τη φιλοσοφία εἶναι ἀρκούντως ειρωνική, καθὼς δεν εἶναι σίγουρο εἰάν αναφέρεται στην αγάπη του για τη σοφία ἢ για τους σοφιστὴς. Βλ. και το εκτενὲς σχόλιο του N. Denyer ([2008]/2010: 204).

³⁰⁹ Ο δρομέας Κρίσων ο Ιμεραῖος, σύγχρονος του Σωκράτη, ἦταν τρεῖς συνεχόμενες φορές νικητὴς σε Ολυμπιακὲς σταδιοδρομίες (Ολυμπιάδες 448, 444 και 440 π.Χ.). Βλ. Διόδωρος Σικελιώτης 12, 5.

³¹⁰ Ο δολιχοδρόμος ἦταν ἀθλητὴς του δόλιχου, δηλαδή ἀγῶνα ημιαντοχῆς (βλ. και 329a-b), και ο ημεροδρόμος ἓνα εἶδος ταχυδρομοῦ, αὐτὸς που ἀνακοίνωνε σημαντικὰ γεγονότα (για παράδειγμα, ο Φειδιππίδης).

³¹¹ Το *δημηγορεῖν* σημαίνει ὅτι και το *μακρὰ λέγειν* (πρβλ. *Γοργίας* 519d και *Λάχης* 195a).

7.2. Οι παρεμβάσεις (336b7-338b1)

Στους επόμενους εξήντα τρεις στίχους παρακολουθούμε την παρέμβαση τεσσάρων προσώπων (Αλκιβιάδης, Κριτίας, Πρόδικος, Ιππίας) που παρευρίσκονται στη συζήτηση και την προσπάθειά τους να την περισώσουν προτείνοντας ο καθένας τη δική του εκδοχή για το ποια είναι η αποτελεσματικότερη λύση.³¹² Ο Καλλίας, ο οποίος μόλις προσπάθησε να εμποδίσει τον Σωκράτη να εγκατελείψει την παρέα τους, δέχεται τα πυρά του νεαρού Αλκιβιάδη. *Ὁὐ καλῶς λέγεις, [...], ὦ Καλλία*, παρατηρεῖ ο Αλκιβιάδης, και από την αρχή παίρνει απερίφραστα το μέρος του Σωκράτη, λέγοντας ότι εφόσον αυτός ομολογεί την ανικανότητά του να μακρολογεί και αναγνωρίζει την υπεροχή του Πρωταγόρα, τότε θα έπρεπε και ο σοφιστής να παραδεχτεί τη δική του ανεπάρκεια στη διαλεκτική, πράγμα που, σύμφωνα με τον Αλκιβιάδη, θα ήταν αρκετό για τον Σωκράτη. Σε άλλη περίπτωση, αν θεωρεί ότι δεν είναι κατώτερος στη μέθοδο της διαλεκτικής, ας συζητήσει μαζί του με ερωταποκρίσεις, χωρίς όμως να μακρηγορεί σε κάθε απάντηση, χωρίς να ξεγλυστρά από τα επιχειρήματα και χωρίς να απλώνει τα λόγια του έως ότου ξεχάσουν οι ακροατές ποιο είναι το θέμα της συζήτησης. Άλλωστε, όπως εγγυάται ο ίδιος ο Αλκιβιάδης, ο Σωκράτης δεν πρόκειται να ξεχάσει όσα θα πει ο σοφιστής, παρόλο που παίζει και ισχυρίζεται ότι είναι *ἐπιλήσμων*. Έτσι, ο Αλκιβιάδης καταλήγει να προτείνει στον καθένα να διατυπώσει καθαρά τη γνώμη του, με σκοπό να βρεθεί κάποια λύση.

Η παρέμβαση του νεαρού Αλκιβιάδη παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Καταρχάς προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι αν και βρίσκεται σε πρώιμη νεανική ηλικία (*ὑπηνήτη* τον είχε χαρακτηρίσει ο Σωκράτης στην αρχή του διαλόγου), εντούτοις είναι ο πρώτος, μετά τον οικοδεσπότη, που παρεμβαίνει στη διένεξη και μάλιστα παρόντων των γεροντότερων και φημισμένων σοφιστών. Ο

³¹² Ο L. Goldberg (1983: 132-133) παρατηρεί ότι η διάταξη των δύο πρώτων παρεμβάσεων (Καλλίας, Αλκιβιάδης), καθώς και των δύο τελευταίων (Πρόδικος, Ιππίας), είναι διαταγμένες σε σχήμα χιαστό, ενώ η μεσαία (Κριτίας) είναι ουδέτερη. Το κριτήριο του Goldberg αφορά το εάν οι ομιλητές κλίνουν προς την πλευρά του Σωκράτη ή του Πρωταγόρα. Παρατηρεί έτσι ότι ο Καλλίας παίρνει το μέρος του σοφιστή, σε αντίθεση με τον Αλκιβιάδη που υποστηρίζει τον Σωκράτη, παρεμβάλλεται η ουδέτερα διατυπωμένη άποψη του Κριτία, και το απόσπασμα ολοκληρώνεται με τον Πρόδικο να υποστηρίζει μάλλον τον Σωκράτη και τον Ιππία να φαίνεται ότι βρίσκεται εγγύτερα στον Πρωταγόρα.

Αλκιβιάδης, ορμητικός και φιλόδοξος, είναι ο θερμότερος υποστηρικτής του Σωκράτη, αυτός που αντιπροσωπεύει με τον πιο ζωντανό τρόπο την εριστική και φιλοπαίγμονα νεαρή αριστοκρατία της εποχής του. Η ερμηνεία της συμπεριφοράς του Αλκιβιάδη στο σημείο αυτό δεν συνιστά αυθαίρετο συμπέρασμα, βασισμένο σε όσα γνωρίζουμε γενικά για τον νεαρό· αντιθέτως, στηρίζεται στα λόγια ενός μέλους της παρέας του διαλόγου, του ίδιου του Κριτία, ο οποίος αμέσως μετά (336d7-e4) σχολιάζει τόσο την ορμή όσο και τη φιλόνομο διάθεσή του.³¹³

Μετά την προτροπή του Αλκιβιάδη τον λόγο παίρνει ο Κριτίας³¹⁴ και με μια συντομότερη παρέκβαση (336d6-e4), με την οποία διατηρεί τις αποστάσεις του τόσο από τον Καλλία που πήρε το μέρος του Πρωταγόρα όσο και από τον Αλκιβιάδη που συντάχθηκε χωρίς δεύτερη σκέψη με τον Σωκράτη, ζητά από όλους τους παρευρισκόμενους να κρατήσουν ουδέτερη στάση και να παρακαλέσουν τους δύο άνδρες να παραμείνουν στη συγκέντρωση. Ο Πρόδικος δεν χάνει την ευκαιρία να πάρει τη σκυτάλη και με αφορμή το σχόλιο του Κριτία περί ουδετερότητας, να εφαρμόσει κατά την προσφιλή τακτική του την περίφημη συνωνυμική μέθοδο που είχε αναπτύξει.³¹⁵ Παρόλο που συμφωνεί με τον Κριτία και την πρότασή του για τη στάση που οφείλουν να τηρήσουν, εντούτοις ο Πρόδικος φροντίζει να προβεί σε ορισμένες διευκρινίσεις, οι οποίες αφορούν τη δέουσα συμπεριφορά τόσο των συνδιαλεγόμενων όσο και των ακροατών, και

³¹³ Αλκιβιάδης δὲ αἰεὶ φιλόνομος ἐστὶ πρὸς τὸ ἂν ὀρμήσῃ (336e1-2).

³¹⁴ Ἄς προσέξουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Σωκράτης, κατὰ τὴν ἀφήγησή του, δὲν εἶναι σίγουρος ὅτι αὐτὸς ποὺ πήρε τὸν λόγο μετὰ τὸν Αλκιβιάδη ἦταν ὄντως ὁ Κριτίας (*Μετὰ δὲ τὸν Αλκιβιάδην, ὡς ἐγῶμαι, Κριτίας ἦν ὁ εἰπὼν* 336d6). Ὁ P. Coby (1987: 91-92) ερμηνεύει τὴ στιγμιαία ἀφηρημάδα τοῦ Σωκράτη ὡς ἀποτέλεσμα διάσπασης τῆς προσοχῆς τοῦ ἀπὸ τὸν ὀμορφὸ Αλκιβιάδη καὶ τῆς ἐντονῆς προσπάθειας τοῦ νεαροῦ νὰ τὸν υπερασπιστεῖ. Αὐτὴ ἡ δραματολογικὴ λεπτομέρεια παρέχει στὸν Coby μιὰ ἀκόμη ἐνδειξη γιὰ τὴν ερμηνευτικὴ τοῦ ὑπόθεσης, ἤτοι ὅτι τὸ πραγματικὸ ζευγάρι τοῦ διαλόγου δὲν εἶναι ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Ἰπποκράτης, ἀλλὰ ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Αλκιβιάδης. Τὴν ἴδια ἀποψη συμμερίζεται καὶ ὁ L. Lampert (2010: 83).

³¹⁵ Ὁ Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 299) περιγράφει τὴ συνωνυμικὴ μέθοδο τοῦ Προδίκου ὡς ἐξῆς: «Ὁ σοφιστὴς παίρνει ἓνα ζευγάρι λέξεων ταυτόσημων ἐκ πρώτης ὄψεως ἢ με παραπλήσια σημασία, καὶ προσπαθεῖ νὰ τὶς διακρίνει ἐννοιολογικὰ διασαφηνίζοντας τὴν κάθε μιὰ διαμέσου παραδειγματικῶν προτάσεων. Οἱ προτάσεις αὐτές δὲν ἀποτελοῦν ὀρισμούς: δὲν ἀπαντοῦν στὸ ἐρώτημα “Τὶ εἶναι Χ;” ἀλλὰ στὸ ἐρώτημα “Ὡς πρὸς τι διαφέρει τὸ Χ ἀπὸ τὸ Υ;” [...] Με τὶς ἀναλύσεις τοῦ αὐτῆς ὁ σοφιστὴς προσπαθεῖ νὰ ἀνιχνεύσει τὴν ἀκριβῆ σχέση λέξης-σημαινόμενου πράγματος καὶ νὰ “διορθώσει” ὄχι τὶς λέξεις –ὅπως ἔκανε ὁ Πρωταγόρας με τὴν τυπολογικὴ ὀρθότητά του– ἀλλὰ τὴ συνηθισμένη χρῆσή τους. [...] Ἡ συνωνυμικὴ τοῦ Προδίκου ἐκτιμᾶται ὡς προβαθμίδα τῆς προσπάθειας τοῦ Σωκράτη γιὰ τὸν ὀρισμὸ ἠθικῶν ἐννοιῶν ὅπως λ.χ. ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη». Πρβλ. Πλάτωνος *Ευθύδημος* 289e9-286b6). Γιὰ περισσότερα, βλ. G. B. Kerferd ([1981]/1999: 109-122).

διακρίνονται σε τέσσερα ζεύγη αντιθέτων³¹⁶: α) προτρέπει όσους παρακολουθούν τη συζήτηση να είναι αμερόληπτοι (*κοινοί*) ακροατές και των δύο συνομιλητών, όχι όμως ίσοι (*ἴσοι*)³¹⁷, έτσι ώστε να απονείμουν περισσότερα στον σοφότερο και λιγότερα στον λιγότερο σοφό, και την ίδια στιγμή β) ζητά από τον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα να διαφωνούν (*ἀμφισβητεῖν*) σαν φίλοι, αλλά να μην μαλώνουν (*ἐρίζειν*) σαν εχθροί, ώστε γ) οι ακροατές να τους επιδοκιμάσουν (*εὐδοκιμοῖτε*) αλλά να μην τους εγκωμιάσουν (*οὐκ ἐπαινοῖσθε*), και δ) ακούγοντάς τους να αισθανθούν μεγάλη ευφροσύνη (*μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραينوίμεθα*) αλλά όχι ηδονή (*οὐχ ἡδοίμεθα*).³¹⁸

Οι ισχυρισμοί του Προδίκου σε ό,τι αφορά τους όρους της διαλεκτικής συζήτησης δεν βρίσκονται πολύ μακριά απ' όσα υπερασπίζεται ο Σωκράτης. Ο πάσσοφος και θεῖος Πρόδικος (315e7-316a1) –χαρακτηρισμοί που του απέδωσε ο ίδιος ο Σωκράτης– επιδιώκει την εκτίμηση που πηγάζει από τη γνώση (*[νεῖμαι] τῷ μὲν σοφωτέρῳ πλέον, τῷ δὲ ἀμαθεστέρῳ ἔλαττον* [337a6]), τον έπαινο που διαμορφώνεται στην ψυχή χωρίς εξαπάτηση (*εὐδοκιμεῖν μὲν γὰρ ἔστιν παρὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων ἄνευ ἀπάτης* [337b5-6]) και την εκλεπτυσμένη απόλαυση που χαρίζει η πνευματική δραστηριότητα σε αντίθεση με τη σωματική (*εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ*

³¹⁶ Ας σημειώσουμε εδώ ότι αυτό δεν είναι το μοναδικό σημείο του διαλόγου στο οποίο εμφανίζονται τέτοιου τύπου διακρίσεις. Βλ. ακόμη: 340a8-d1 (*βούλεσθαι-ἐπιθυμεῖν*), 340c4-5 (*γενέσθαι-ἔμμεναι*), 358a7-8 (*ἡδύ, τερπόν, χαρτόν*), 358d5 (*δέος-φόβος*).

³¹⁷ Στην ελληνική γλώσσα οι λέξεις *κοινός* και *ἴσος* συνήθως χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την ορθή αμεροληψία.

³¹⁸ Οι διακρίσεις του Προδίκου πάνω στο ζήτημα της ηδονής ήταν ιδιαίτερος δημοφιλείς. Ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* Β6.112b 22 (DK84, A19) αναφέρει ότι *Πρόδικος διηρεῖτο τὰς ἡδονὰς εἰς χαρὰν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην· ταῦτα γὰρ πάντα τοῦ αὐτοῦ, τῆς ἡδονῆς, ὀνόματά ἐστιν*. Βλ. επίσης Ξενοφώντα *Απομνημονεύματα* II 1, 21-34 (DK84, B2.24). Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 137-140) σχολιάζοντας τα ζεύγη του Προδίκου, αναφέρει ότι πρόκειται για αυστηρές διακρίσεις ανάμεσα στην απόλαυση φυσικών (π.χ. φαγητό) και πνευματικών (π.χ. μάθηση) δραστηριοτήτων, οι οποίες παρουσιάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε η σωματική ηδονή να αποκλείει την πνευματική και αντιστρόφως. Βέβαια, υπάρχουν περιπτώσεις (ο Taylor παραπέμπει στον Αριστοτέλη) κατά τις οποίες η διάκριση αυτή δεν είναι απόλυτη και η σωματική με την πνευματική ηδονή αλληλοκαλύπτονται. Εντούτοις, η ορολογία με την οποία αποδίδει εδώ ο Πλάτων τις διακρίσεις του Προδίκου, δεν αντικατοπτρίζει τέτοιου είδους σημαίνουσες διαφορές, αλλά περιορίζεται σε μια συμβατικότερη χρήση των όρων. Επομένως, η μέθοδος που παρουσιάζεται σ' αυτό το απόσπασμα αποτελεί ένα μείγμα ταξινομήσεων καθημερινής χρήσης και ενός προτύπου γλωσσικής μεταρρύθμισης. Ένα ακόμη πρόβλημα που εντοπίζει ο Taylor αφορά την πλατωνική μαρτυρία και την αξιοπιστία της κατά την απόδοση της μεθόδου του Προδίκου, δεδομένου ότι υπάρχουν και άλλες πηγές (Αριστοτέλης, ανώνυμος αρχαίος σχολιαστής) που παραδίδουν μια διαφορετική εκδοχή των διακρίσεων της ηδονής σε σχέση με αυτήν του *Πρωταγόρα*. Για περισσότερα, βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 138-140) και J. de Romilly ([1988]/1994: 122-124).

τῆ διανοία, ἤδεσθαι δὲ ἐσθιοντά τι ἢ ἄλλο ἢδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι [337c2-5]). Καθώς όμως ο Πρόδικος απομακρύνεται από την υπεράσπιση του ενός ή του άλλου συνομιλητή και διατυπώνει τις παραπάνω αρχές γενικεύοντάς τες, είναι φυσικό ο αναγνώστης του διαλόγου να προσδοκά ότι θα τις συναντήσει υποστασιοποιημένες στο πρόσωπο του Προδίκου. Πόσο νομιμοποιείται μια ανάλογη προσδοκία στο πλαίσιο του *Πρωταγόρα*; Ο αναγνώστης μάταια θα ψάξει να βρει στα λόγια του Προδίκου κάποια πρόταση για την εφαρμογή όσων ισχυρίζεται. Η παρέμβασή του, φορμαλιστική και αυτοαναφορική, όπως ωραία τη χαρακτηρίζει ο L. Goldberg (1983: 137), δεν προχωρά πέρα από την επίδειξη ορισμένων αρχών, για τις οποίες όμως είναι αβέβαιο εάν μπορεί να πείσει τους αναγνώστες. Η σωκρατική αφήγηση μας έχει τροφοδοτήσει με δυο λογίων πληροφορίες: ο πάνσοφος Πρόδικος εικονογραφείται στο προστώ του Καλλία ως φιλάσθενη παρακμιακή φιγούρα, περιτριγυρισμένος από πλήθος μαθητών και βυθισμένος στα σκεπάσματα του κρεβατιού και στον βόμβο της φωνής του. Δεν είναι λίγα τα σχόλια του Σωκράτη για τη σοφία του Προδίκου, εντούτοις δεν είναι λιγότερο σημαίνουσα και η εικόνα που μας παραδίδει για τον σοφιστή, η οποία συμπληρώνεται με την αφήγηση της παρούσας παρέμβασής του. Σ' αυτό το σημείο οι γνώμες των σχολιαστών συγκλίνουν κατά το μεγαλύτερο μέρος τους: ο Πλάτων παρουσιάζει με ειρωνική και κοροϊδευτική διάθεση τη συνήθεια του Προδίκου να μελετά τις διακρίσεις ανάμεσα στις λέξεις. Είναι γεγονός ότι η οικονομία του διαλόγου δεν δικαιολογεί απολύτως μια παρέμβαση του είδους που διατυπώνει ο σοφιστής, παρά μόνον εάν θα ήθελε ο συγγραφέας του να υπογραμμίσει κάποιο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της. Εν προκειμένω, αυτό που τονίζεται μέσω της επανάληψης της ίδιας διαδικασίας είναι το γεγονός ότι «η λεξιλογική διαφοροποίηση δεν ήταν παρά μια τεχνική και τεχνητή συνήθεια»³¹⁹, η οποία βρίσκεται σε ευθεία σύγκρουση τόσο με το περιεχόμενό της όσο και με το προσωπικό παράδειγμα του ανθρώπου που την εκφράζει τελικά, η αρχική σύγκλιση που διαπιστώσαμε ανάμεσα στις απόψεις του Προδίκου και του Σωκράτη επιβεβαιώνεται μονάχα σε επίπεδο εξαγγελίας. Μολαταύτα, το ακροατήριο του διαλόγου δεν φαίνεται να συμμαριζεται αυτές τις αγωνίες, αφού

³¹⁹ J. de Romilly ([1988]/1994: 123).

πολλοὶ πάνν τῶν παρόντων ἀπεδέξαντο (337c5-6), τροφοδοτώντας μας ἔτσι με ἓνα ἀκόμη δείγμα τῆς φιλεπιδεικτικῆς ἀδυναμίας τους.

Ἡ πέμπτη καὶ τελευταία παρέμβαση ἀνήκει στον σοφὸ Ἰππία, τον ἕτερο διάσημο σοφιστὴ τῆς παρέας, για τον οποίο ο Πλάτων ἐπιφυλάσσει ἀνάλογη θέση με αὐτὴν του Προδίκου. Με τον λόγο του ο Ἰππίας γνωστοποιεῖ κι αὐτὸς μέρος των ἐπίσημων θέσεων³²⁰ για τις οποίες ἦταν γνωστὸς στο πανελλήνιο, ὁμως δεν σταματᾶ σ'αὐτές, καθὼς προχωρᾶ στη διατύπωση συγκεκριμένης λύσης για να ἀρει το ἀδιέξοδο στο οποίο βρέθηκαν οι δυο συνομιλητές. Στο πρῶτο μισό τῆς ομιλίας του (337c7-e2) ο Ἰππίας κολακεύει το ακροατήριο στο οποίο ἀπευθύνεται ἐφαρμόζοντας το γνωστὸ σοφιστικὸ δόγμα που ἀφορᾶ την ἀντίθεση νόμου-φύσης, το οποίο ἀποτελοῦσε κοινὸ τόπο στις συζητήσεις του 5^{ου} καὶ του 4^{ου} αἰῶνα π.Χ.³²¹ «Ὡ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς³²² συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι – φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται– [...]».³²³ Ἡ ἐπίκληση τῆς φυσικῆς συγγένειας των παρισταμένων ὑπὸ τη σκέπη μιᾶς κοινότητος σοφῶν ἔχει στόχο τῆς να ἐπιτείνει με ἔμμεσο καὶ διακριτικὸ τρόπο τὴν ἐπιθυμία του σοφιστῆ να κολακεύσει ὅσους τον παρακολουθοῦν. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτος ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων ἐντάσσει τὴν παρούσα διακήρυξη περὶ τῆς τυραννίας του νόμου που ἀντιβαίνει τῆ φυσικῆ κατάσταση στη ροή του διαλόγου. Ο Ἰππίας ἐπικαλεῖται τὴν κοινὴ ἀγάπη καὶ μέριμνα για τὴ σοφία ὡς κριτήριον ομαδοποίησης των παρισταμένων, ὥστε να πετύχει τὴν ἐπαναφορὰ τῆς συζήτησης ἀνάμεσα στον Σωκράτη καὶ τον Πρωταγόρα. Ὅλοι οι παρόντες που συναντήθηκαν στην πόλη των Αθηνῶν, τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας, καὶ ἐιδικότερα στο σπίτι του Καλλία, τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, εἶναι οι σοφώτατοι των Ἑλλήνων, αὐτοὶ που γνωρίζουν

³²⁰ Φαίνεται ὅτι δεν ὑπάρχει ἀμφιβολία για τὴν πιστότητα των ἀπόψεων που ἐκφράζει ἐδῶ ο Ἰππίας. Βλ. σχετικὰ, Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 397-399).

³²¹ Βλ. ἐνδεικτικὰ, W. K. C. Guthrie ([1971]/1991: 80-169), C. C.W. Taylor ([1976]/1991: 138-140), J. de Romilly ([1988]/1994: 175-176 καὶ 221-239), G. B. Kerferd ([1981]/1999: 172-202).

³²² Ὅλα τα χειρόγραφα παραδίδουν ὑμᾶς, πλην του Heindorf ο οποίος διορθώνει σε ἡμᾶς· ἡ διαφορὰ μπορεῖ να οδηγήσει σε ποικίλες ἐρμηνείες.

³²³ Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς (DK86 B6) μας παραδίδει ἓνα σπάραγμα του Ἰππία, με το οποίο ἐπιβεβαιώνεται ὅτι ἡ ἰδέα τῆς σύμπνοιας ἀνάμεσα στους σοφοὺς ἀνήκε πρᾶγματι στον ἱστορικὸ Ἰππία [Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (1991: 388-389)]. Ο Ν. Denyer ([2008]/2010: 210) σχολιάζει το παράδοξο ὅτι, παρόλες τις διακηρύξεις του Ἰππία, ο Σωκράτης ἦταν αὐτὸς που ἔνωσε σε μία μοναδικὴ συζήτηση τους ἀντίπαλους σοφιστές.

τη φύση των πραγμάτων και, ως εκ τούτου, δεν μπορούν παρά να φανούν αντάξιοι της φήμης τους και να συμφωνήσουν σε μια κοινή λύση. Η παρουσία τους εκεί δεν συνιστά το αποτέλεσμα εξωτερικών πιέσεων, αλλά επιβεβαιώνει τη φυσική τους ροπή προς την κοινή αγάπη για τη φιλοσοφία. Ο Ιππίας επιχειρεί να στηρίξει το επιχείρημά του πάνω σε μια θεωρητική βάση (φύση-νόμος), η οποία του δίνει τη δυνατότητα, αφενός, να τεκμηριώσει την πρόταση που θα διατυπώσει αμέσως μετά και, αφετέρου, να φανεί υπέρτερος των υπολοίπων της ομήγυρης.

Το δεύτερο σκέλος της παρέμβασής του Ιππία (337e2-b1) έχει πρακτικό χαρακτήρα, καθώς συμβουλεύει τους δύο πρωταγωνιστές του επεισοδίου να συμφωνήσουν σε μια μέση λύση. Από τον Σωκράτη ζητά να μην επιδιώκει το αυστηρό είδος των διαλόγων που συνοδεύεται από μεγάλη βραχυλογία, εφόσον κάτι τέτοιο δεν αρέσει στον Πρωταγόρα, αλλά να του επιτρέπει να λύνει και να χαλαρώνει (*ἐφεῖναι καὶ χαλάσαι*) τα ηνία των λόγων του, έτσι ώστε να φαίνονται στο ακροατήριο μεγαλοπρεπέστεροι και ομορφότεροι: από τον σοφιστή, αντιθέτως, ζητά να μην παραδοθεί στον ούριο άνεμο και να χαθεί στο πέλαγος των λόγων, ώσπου να χάσει από τα μάτια του τη στεριά (*ἀποκρύψαντα γῆν*), το σταθερό έδαφος που του παρέχει το ζήτημα που εξετάζουν. Τέλος, τους προτρέπει να τον ακούσουν και να εκλέξουν κάποιον (*ράβδουχον, ἐπιστάτην, πρύτανιν*)³²⁴ που θα έχει την επίβλεψη για την τήρηση του κατάλληλου μεγέθους των λόγων του καθενός.

Ο λόγος που εκφωνεί ο Ιππίας διακρίνεται από μια εκλεπτυσμένη διατύπωση με προφανή στόχο τον εντυπωσιασμό και επομένως την αποδοχή του ακροατηρίου.³²⁵ Όπως και ο Πρόδικος, έτσι και ο Ιππίας εστιάζει την προσοχή του στο αισθητικό πρότυπο που προβάλλεται ως κυρίαρχο αίτημα για την επιτυχή

³²⁴ Ο Ιππίας αδυνατεί να διακρίνει τα τρία αξιώματα, πράγμα που τον φέρνει σε εμφανή αντίθεση με τον προηγούμενο ομιλητή, τον Πρόδικο. Ο *ράβδουχος* (το όνομα προέρχεται από το ραβδί που κρατούσε) επόπτευε αθλητικούς ή δραματικούς αγώνες, ενώ το σώμα των *πρυτάνεων* επόπτευε τις συνεδριάσεις της εκκλησίας του δήμου υπό την προεδρία του *ἐπιστάτη* που έλεγχε τις ερωτήσεις που θα τίθονταν. Βλ. *Απολογία* 32a-c, *Γοργίας* 473e-474a, καθώς και Αριστοτέλη *Ρητορική* I, 13: «ὁ γὰρ διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὄρα, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον».

³²⁵ Ο P. Coby (1987: 93) παρατηρεί ότι ο Ιππίας επιδιώκοντας την αποδοχή του συνόλου του ακροατηρίου, υπονομεύει τελικά τη διχοτομία νόμου-φύσης, εφόσον στηρίζει την αποδοχή αυτή σε συμβατικά θεμέλια. Όπως θα αποδείξει ο Σωκράτης αμέσως παρακάτω, το να κρίνονται οι ανώτεροι από τους κατώτερους εναντιώνεται στη φύση: ο Ιππίας όμως, είναι αποφασισμένος να παραβιάσει τη φύση, φτάνει να μην εκτεθεί μπροστά στους πολλούς.

έκβαση του διαλόγου. Χρησιμοποιώντας δύο μεταφορές για να δώσει έμφαση στην ομορφιά που πρέπει να διακρίνει τους λόγους μιας συζήτησης (μεταφορά του αλόγου) και για να τονίσει την ακρίβεια που είναι απαραίτητη για τη διεξαγωγή της (μεταφορά του πλοίου)³²⁶, ο Ιππίας παραμένει δέσμιος μιας αντίληψης που αποσυνδέει τη μορφή του λόγου από το περιεχόμενό του, αντιμετωπίζοντας την πρώτη ως εξωτερικό περίβλημα του δεύτερου που μπορεί, κατά τα γούστα των συνομιλητών, να πάρει τη μία ή την άλλη μορφή. Όπως σωστά παρατηρεί ο L. Goldberg (1983: 138-139), ο Ιππίας στην πραγματικότητα δεν ζητά τίποτα από τον Πρωταγόρα, εφόσον ο δεύτερος απεραντολόγησε όταν βρέθηκε σε δύσκολη θέση, σε αντίθεση με τον Σωκράτη, από τον οποίο απαιτεί να αποποιηθεί τον πυρήνα της επιχειρηματολογίας του, να άρει, με άλλα λόγια, τη μοναδική μέθοδο με την οποία θεωρεί ότι μπορεί να προσεγγιστεί η αλήθεια.

7.3. Η απάντηση του Σωκράτη (338b2-e5)

Ο έπαινος του ακροατηρίου δεν θα αργήσει να έρθει για τον σοφιστή Ιππία και μάλιστα ομόθυμος (*πάντες ἐπήνεσαν*).³²⁷ Ο Καλλίας δηλώνει ότι δεν σκοπεύει να αφήσει τον Σωκράτη να φύγει και επιμένει να ζητά την εκλογή επιστάτη. Τα κολακευτικά λόγια που απηύθυνε ο Ιππίας στα μέλη της συγκέντρωσης δίνουν τώρα στον Σωκράτη την κατάλληλη ευκαιρία να υπερασπιστεί τη θέση του και να προσπαθήσει να προβάλει ένα επιχείρημα ισχυρότερο από αυτό του Ιππία: δεν είναι σωστό, αντιλέγει ο Σωκράτης, να εκλέξουν επιστάτη για τη συζήτηση, γιατί όποιος εκλεγεί είτε θα είναι κατώτερος των υπολοίπων, και δεν αρμόζει να επιστατεί ο κατώτερος τους ανώτερους, είτε θα είναι όμοιος, πράγμα το οποίο και πάλι δεν είναι σωστό, αφού η ομοιότητά του με τους πολλούς θα καταστήσει την εκλογή του περιττή: αυτό που μένει είναι να εκλεγεί κάποιος ανώτερος από

³²⁶ Για τη μεταφορά το πλοίου, βλ. G. Kuperus (2007: 197).

³²⁷ Ας σημειώσουμε εδώ μια μικρή διαφορά: όταν ολοκλήρωσε τον λόγο του ο Πρόδικος, ο Σωκράτης ανέφερε ότι πολλοί πάνυ τῶν παρόντων ἀπεδέξαντο (337c5-6), σε αντίθεση με τη συνολική αποδοχή που έτυχε ο Ιππίας. Τείνουμε να πιστεύουμε ότι πρόκειται για μια δραματουργική λεπτομέρεια που στόχο έχει να δείξει ότι η πλάστιγγα του δημοσίου επαίνου κλίνει περισσότερο προς την πλευρά του σοφιστή Ιππία, είτε εξαιτίας της κολακείας με την οποία περιέβαλε το ακροατήριό του, είτε λόγω της συμπάθειας προς τον Πρωταγόρα, που υπαινικτικά έστω, διαφαίνεται από τα λόγια του, είτε και για τα δύο.

τους υπόλοιπους, πράγμα όμως αδύνατον, εφόσον δεν υπάρχει κανείς σοφότερος από τον Πρωταγόρα. Σε περίπτωση, λοιπόν, εκλογής κάποιου, οι παρευρισκόμενοι θα αναγκαστούν να πουν ότι ο επιστάτης είναι σοφότερος του Πρωταγόρα, και αυτή η ομολογία είναι προσβλητική για τον σοφιστή, *ὥσπερ φαύλῳ ἀνθρώπῳ ἐπιστάτην αἰρεῖσθαι* (338c4-5). Από την άλλη πλευρά, σε ό,τι αφορά τον εαυτό του ο Σωκράτης ομολογεί ότι δεν τον νοιάζει καθόλου εάν θα υπάρχει ή όχι επιστάτης στη συζήτηση.

Το σκεπτικό που αναπτύσσει ο Σωκράτης για να αποφύγει την επιβολή κάποιου που θα επιβλέπει τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα διακρίνεται ολοφάνερα από ειρωνική διάθεση. Η ειρωνεία δεν αφορά τόσο τον χαρακτηρισμό του Πρωταγόρα ως σοφού, όσο τη συνολική εικόνα των σοφιστών με την οποία έρχεται αντιμέτωπος ο Σωκράτης. Τόσο ο Ιππίας όσο και οι υπόλοιποι που παρενέβησαν, έδειξαν καθένας με τον τρόπο του ότι ενδιαφέρονται πρωτίστως για ένα είδος συζήτησης το οποίο θα αναδείξει νικητή τον έναν ή τον άλλο συνομιλητή. Ο Σωκράτης, από την άλλη, έχει ήδη δηλώσει ότι η προσοχή του εστιάζεται στην εξέταση του λόγου καθαυτού (333c7-9), ένα αίτημα που τον διαφοροποιεί ριζικά από τις προσδοκίες των σοφιστών. Έτσι, η επιχειρηματολογία του δεν μπορεί να δικαιολογηθεί παρά μονάχα υπό το πρίσμα αυτού του προτάγματος, αφού σε άλλη περίπτωση βρίθει ατελειών. Το να επικαλείται κανείς το κριτήριο της ισότητας των ομιλητών για να συμπεράνει ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει διαιτησία ανάμεσά τους, είναι μια αστήρικτη λογική ακροβασία, εφόσον κάλλιστα θα μπορούσαν δύο ομιλητές παρόμοιας εμπέλειας να υποστηρίξουν με εντελώς διαφορετικό τρόπο ανόμοια πράγματα. Αντιθέτως, εάν το ενδιαφέρον των συνομιλητών το μονοπωλεί η εξέταση του λόγου καθαυτού, τότε ο μοναδικός νόμιμος κριτής είναι ο ίδιος ο λόγος και η αλήθεια του. Όσον αφορά δε το ακροατήριο, ο Σωκράτης εμμέσως επισημαίνει τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο το αντιμετωπίζει σε σχέση με τους προηγούμενους ομιλητές, και κυρίως με τον Ιππία: αντί να τους κολακεύσει υπονομεύοντάς τους ταυτοχρόνως με την παρουσία ενός και μόνο επιστάτη, τους προτείνει να επιστατούν όλοι μαζί [*ἀλλὰ πάντες κοινῇ ἐπιστατήσετε*

(338e2)], αναγνωρίζοντας έτσι την ικανότητά τους να παρακάμπτουν την οποιαδήποτε αυθεντία και να κρίνουν οι ίδιοι αυτά που ακούν.³²⁸

Ως αποτέλεσμα όλων των παραπάνω ο Σωκράτης θα προτείνει την αντιστροφή των ρόλων ανάμεσα στον ίδιο και τον Πρωταγόρα. Με άλλα λόγια, αφού οι παρόντες θέλουν να συνεχιστεί η συζήτηση, ο Σωκράτης είναι διατεθειμένος να απαντά σε ερωτήσεις που θα του απευθύνει ο σοφιστής και με αυτό τον τρόπο να του δείξει πώς, κατά τη γνώμη του, πρέπει να απαντά όποιος απαντά. Κατόπιν, και αφού ολοκληρώσει ο Πρωταγόρας τον κύκλο των ερωτήσεών του, θα πρέπει να δεχτεί ο σοφιστής να απαντήσει με τον ίδιο τρόπο. Σε περίπτωση όμως που και πάλι ο Πρωταγόρας δεν συμμορφωθεί, τότε όλοι οι παρόντες θα του ζητήσουν ό,τι ζητούν τώρα και από τον Σωκράτη: *μὴ διαφθείρειν τὴν συνουσίαν* (338d7-e1). Η σωκρατική πρόταση παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθόσον υποχρεώνει τον Πρωταγόρα να παραμείνει στη συζήτηση με τους όρους που επιβάλλει ο Σωκράτης, αλλιώς θα θεωρηθεί φυγόπονος³²⁹ και υπεύθυνος για τον τερματισμό της. Μια τέτοια εξέλιξη θα αποδεικνυόταν ασφαλώς εις βάρος του σοφιστή, πράγμα το οποίο αντιλαμβάνεται και, *πάννυ μὲν οὐκ ἤθελεν*, αναγκάζεται να συμφωνήσει ότι θα κάνει ερωτήσεις και κατόπιν θα απαντά ο ίδιος σύντομα. Το ακροατήριο είναι επίσης σύμφωνο με την πρόταση του Σωκράτη και το επεισόδιο καταλήγει με αίσιο τέλος.

7.4. Ο ρόλος του ιντερλούδιου στον διάλογο

Ποια είναι τελικά η σημασία αυτού του εμβόλιμου επεισοδίου; Δραματουργικά η λειτουργία του είναι σαφής: συνιστά μια τομή ανάμεσα στο προηγούμενο τμήμα για την ταυτότητα των αρετών και στο τμήμα που έπεται και αφορά την

³²⁸ Βλ. και L. Goldberg (1983: 140-142) και R. Rutherford (1992: 150).

³²⁹ Στο 338d4-5 ο Σωκράτης χρησιμοποίησε τη φράση *λόγον ύποσχέτω* η οποία, όπως μας πληροφορεί ο N. Denyer ([2008]/2010: 220), «συνηθίζεται όταν αξιωματούχοι και άλλοι υποβάλλουν σε δημόσιο έλεγχο τον απολογισμό των δραστηριοτήτων τους». Ο Denyer συμπεραίνει ότι ο Πρωταγόρας «δύσκολα μπορεί να δεχτεί αυτό το υπονοούμενο [ότι κάτι κρύβει], τη στιγμή μάλιστα που υποστηρίζει, όπως και στο 326d6-e2, πόσο σημαντικός είναι ο δημόσιος έλεγχος προκειμένου να γίνουμε και να παραμείνουμε ενάρετοι».

ερμηνεία του ποιήματος του Σιμωνίδη.³³⁰ Αυτή η επισήμανση δεν αρκεί για να απαντηθεί το ερώτημα της παρουσίας του επεισοδίου στο πλαίσιο του διαλόγου, μπορεί όμως να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τους λόγους για τους οποίους επιλέγει ο Πλάτων να διακόψει τη συζήτηση των δύο ανδρών και τους σκοπούς που εξυπηρετεί η διακοπή.

Θα επικεντρωθούμε σε δύο ιδιαίτερα μορφικά χαρακτηριστικά του αποσπάσματος: το πρώτο αφορά τη θέση που κατέχει ως κεντρικό τμήμα στον συνολικό σχεδιασμό του διαλόγου και το δεύτερο την ενεργό ανάμειξη τρίτων προσώπων στην εξέλιξη της συζήτησης. Ξεκινώντας από την πρώτη επισήμανση, την παρατήρηση δηλαδή ότι το ιντερλούδιο που εξετάζουμε εμφανίζεται ακριβώς στο μέσον ολόκληρου του διαλόγου, τον οποίο και τέμνει, δεν μπορούμε να αποφύγουμε τις συγκρίσεις με τα υπόλοιπα μη διαλεκτικά τμήματα, είτε αυτά αφορούν σκηνές εντός της οικίας του Καλλία είτε έξω από αυτήν. Για παράδειγμα, η σκηνή με την οποία ξεκινά ο *Πρωταγόρας* και διαδραματίζεται κάπου στην αγορά των Αθηνών, είναι ένα επεισόδιο που πλαισιώνει τον διάλογο και μας οδηγεί από την ευθεία στην πλάγια αφήγηση των γεγονότων. Αντιθέτως, το απόσπασμα που εξετάζουμε συνιστά μέρος της αφήγησης, ένα ακόμη κομμάτι της ροής των αφηγούμενων γεγονότων, παρόλο που το περιεχόμενό του δεν είναι παρά μια απειλή για αυτήν ακριβώς τη ροή. Δεδομένου ότι στους πλατωνικούς διαλόγους οι κεντρικές σκηνές είναι συνήθως σημαίνουσες³³¹, είναι αναπόφευκτο να αναρωτηθούμε ποια είναι η ιδιαίτερη σημασία του παρόντος επεισοδίου. Η απάντηση ενυπάρχει ήδη στη μορφή του: το απόσπασμα είναι μια δραματοποίηση, μια *εμφάνιση* της σημαντικότερης διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στον Σωκράτη και τους σοφιστές που τον περιβάλλουν. Η διαφορά αυτή όμως δεν είναι προσωπικής φύσης και δεν αφορά κάποιου τύπου ανταγωνισμό ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα.³³²

³³⁰ Ο Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 21) διακρίνει μια ακόμη λειτουργία του επεισοδίου σε δραματικό επίπεδο, η οποία είναι η προετοιμασία για την παρεμβολή του Προδίκου και την εφαρμογή της συνωνυμικής του τέχνης στη συζήτηση που ακολουθεί.

³³¹ Προς επίρρωση αυτής της παρατήρησης, ο J. R. Cohen (2002: 4) φέρνει τα παραδείγματα της αλληγορίας του Σπηλαίου από την *Πολιτεία* (και γενικότερα τα βιβλία 5-7) και της εξέτασης του νεαρού δούλου στον *Μένωνα*.

³³² Η σύγκρουση που έρχεται στην επιφάνεια ερμηνεύεται συχνά ως προσωποποιημένη αντιδικία μεταξύ των δύο πρωταγωνιστών. Πρόκειται για μια αρκετά διαδεδομένη άποψη που, παρά την

Τουναντίον, πρόκειται για την κατάδειξη του εντελώς διαφορετικού τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνονται οι πρωταγωνιστές του διαλόγου τη μέθοδο της έρευνας και, κατά συνέπεια, το ουσιαστικό περιεχόμενο της γνώσης και της διδασκαλίας της· υπ' αυτό το πρίσμα, η συζήτηση για τη μέθοδο είναι καθοριστική για τη συνέχεια του διαλόγου και φιλοσοφικά σημαντική.

Το δεύτερο γνώρισμα του αποσπάσματος αφορά την παρουσία των υπόλοιπων προσώπων που λαμβάνουν μέρος στη μεταθεωρητική αυτή συζήτηση. Πρόκειται για πέντε άνδρες, χαρακτηριστικούς εκπροσώπους της σοφιστικής και της αριστοκρατίας, οι οποίοι αντιλαμβάνονται τον διάλογο ως κατεξοχήν ανταγωνιστική διαδικασία με σκοπό την ανάδειξη κάποιου νικητή. Ο λόγος, εντούτοις, της κοινής συνεύρεσής τους –ας θυμηθούμε εδώ ότι στο προσώπο του Καλλία ο καθένας ήταν απασχολημένος σε διαφορετικά σημεία στον χώρο– ήταν η προτροπή του ίδιου του Σωκράτη, γεγονός το οποίο σηματοδοτεί εκ μέρους του μια προσπάθεια απομάκρυνσης από επιδεικτικού τύπου συζητήσεις και ανάδειξης ενός κοινού διαλεκτικού στόχου. Οι σοφιστές, παρά τη φρασεολογία τους η οποία παραπέμπει σε συλλογικές διαδικασίες, δεν φαίνεται να ενδιαφέρονται ουσιαστικά για τον από κοινού έλεγχο του ζητήματος που εξετάζεται. Το ενδιαφέρον τους μονοπωλεί ο αγώνας λόγου, με αποτέλεσμα η διαφωνία που αφορά την κατάλληλη μέθοδο να ανάγεται σε απλό επιφαινόμενο. Η φιλοσοφική πρακτική ως συλλογική δραστηριότητα που υπόκειται σε συγκεκριμένους κανόνες συγκρούεται με τη σοφιστική πρακτική, και το ασύμπτωτο της σχέσης μορφής και περιεχομένου καταλήγει να μην αφορά μονάχα τον λόγον καθαυτόν αλλά και τα πρόσωπα που τον εκφέρουν.

Ο διάλογος μέχρι στιγμής έχει εξελιχθεί ως μια σειρά αλληπάλληλων επεισοδίων τα οποία διαφέρουν ως προς την έκταση, την αφηγηματική δομή, το δραματουργικό ύφος και το πραγματολογικό τους περιεχόμενο. Προσπαθήσαμε

όποια αλήθεια της, περιορίζει τον ρόλο του επεισοδίου σε προσωπικό επίπεδο· χαρακτηριστικός εκπρόσωπος μιας τέτοιας αντίληψης είναι ο Patrick Coby (1987: 96-97). Υπάρχουν, ωστόσο, και άλλοι σχολιαστές οι οποίοι διαφοροποιούνται από την παραπάνω προσέγγιση. Ας αναφέρουμε ενδεικτικά τον Eric Havelock (1957: 207), ο οποίος ρητά υποστηρίζει ότι στο τμήμα αυτό του διαλόγου διατυπώνεται η αντίθεση ανάμεσα στον πλατωνισμό και τη σοφιστική, καθώς και τους L. Goldberg (1983: 143-144) και J. R. Cohen (2002: 1-20). Ειδικότερα ο τελευταίος στην εκτεταμένη ανάλυσή του προτείνει μια πολιτική ανάγνωση του επεισοδίου, η οποία, αν και δεν το ομολογεί, φαίνεται ότι έχει σαφείς επιρροές από την ερμηνευτική πρόταση του Goldberg.

να αποδείξουμε ότι όλα αυτά τα τμήματα όχι μόνο δεν είναι δευτερεύοντα σε σχέση με ό,τι αποκαλούμε διαλεκτική συζήτηση, αλλά επιπλέον ότι οι διαφορές τους συγκλίνουν στον ίδιο στόχο: να φανερώσουν ότι το φιλοσοφείν είναι μια διαδικασία που δεν συντελείται αποκλειστικά στο επίπεδο του ελέγχου συγκεκριμένων θέσεων ή της δογματικής παρουσίας τους. Πίσω ακόμη και από τον ίδιο τον έλεγχο, εξυφαίνεται ένα πλέγμα δεδομένων που σκοπό έχει να δείξει ότι το βάθος του ελέγχου επικυρώνεται στη σωκρατική ρήση: «*συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι*» (333c8-9).³³³ Στο παρόν επεισόδιο οι ομιλητές, παρά τη φαινομενική επιθυμία τους να παρακολουθήσουν μια από κοινού έρευνα αναζήτησης της αλήθειας, στην πραγματικότητα προσφέρουν στον Ιπποκράτη ένα αρνητικό μάθημα που καταδεικνύει την απόσταση ανάμεσα στις πράξεις και τους λόγους τους. Αμέσως παρακάτω, ο νεαρός θα γίνει μάρτυρας ενός ακόμη επεισοδίου που αφορά τη σημασία της μεθόδου στη φιλοσοφική πράξη, καθώς «ο Σωκράτης θα αναγκαστεί να υποστεί ο ίδιος τις ερωτήσεις του Πρωταγόρα και να υπεισέλθει στην ερμηνεία ενός ποιήματος, να δεχθεί δηλαδή μια μέθοδο ξένη προς τον ίδιο, σημαντική ωστόσο στο πλαίσιο της εκπαίδευσης που πρόσφεραν οι σοφιστές»³³⁴.



³³³ Βλ. και E. Benitez (1992: 241).

³³⁴ Σ. Τσιτσιγίδης (2001: 21).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΩΟ

Η ΩΔΗ ΤΟΥ ΣΙΜΩΝΙΔΗ (338e6-349a6)

Μετά το δραματικό ιντερλούδιο των στίχων 334d-338e και την παρ' ολίγον ματαίωση της συζήτησης στο σπίτι του Καλλία, εκτυλίσσεται ένα επεισόδιο (338e5-349a6) που έχει ως θέμα του τη διαφωνία ανάμεσα στον Πρωταγόρα και τον Σωκράτη σχετικά με την ερμηνεία ενός ποιήματος του Σιμωνίδη. Το απόσπασμα, το οποίο καταλαμβάνει σημαντική έκταση στον συνολικό διάλογο, αποτέλεσε πηγή πολλών και διαφορετικών ενστάσεων και προβληματισμών τόσο από το φιλοσοφικό στρατόπεδο και τους σχολιαστές του διαλόγου όσο και από τον χώρο των κλασικιστών. Πρόκειται για ένα αξιοσπούδαστο τμήμα του *Πρωταγόρα*, καθώς αξιοποιεί πολλαπλώς τις δυνατότητες που του παρέχει η ερμηνευτική πράξη: ένας συγγραφέας (Πλάτων) βάζει στο στόμα του ενός εκ των δύο πρωταγωνιστών του (Σωκράτης) την αφήγηση αντικρουόμενων ερμηνειών πάνω στο ποίημα ενός τρίτου προσώπου (Σιμωνίδη) και προκαλεί, κατά συνέπεια, τον αναγνώστη να ερμηνεύσει τόσο το ίδιο το ποίημα όσο και τις ερμηνείες που έχει στη διάθεσή του.³³⁵

Η σπουδή του αποσπάσματος έχει υποστεί σε γενικές γραμμές την ίδια μεταχείριση που επιφύλαξαν οι σχολιαστές του διαλόγου και στα υπόλοιπα θεωρούμενα ως μη διαλεκτικά τμήματά του: είτε το αγνόησαν εντελώς είτε το απέσπασαν από το πλαίσιο του και ασχολήθηκαν με την ωδή καθαυτή παρά με τη λειτουργική της θέση στον διάλογο³³⁶ είτε, τέλος, το προσπέρασαν ως φιλοσοφικά επουσιώδες. Η δεσπόζουσα ερμηνευτική τάση εκφράζεται διά στόματος του Paul Shorey (1933: 128), ο οποίος υποστηρίζει ότι το παρόν απόσπασμα συνεισφέρει ελάχιστα έως καθόλου στο κυρίως επιχείρημα του

³³⁵ Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 15-16).

³³⁶ Την ίδια περίοδο κατά την οποία οι εκπρόσωποι της αναλυτικής τάσης αγνοούν σχεδόν καθ' ολοκληρία το εν λόγω απόσπασμα, εμφανίζεται ένα αυξημένο ενδιαφέρον από την πλευρά των κλασικιστών, που αφορά περισσότερο το ίδιο το ποίημα του Σιμωνίδη και λιγότερο το δραματουργικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζεται. Ένα τέτοιο παράδειγμα μας παρέχει το άρθρο του L. Woodbury (1953), που εστιάζει στην ωδή και όχι στον πλατωνικό διάλογο. Χαρακτηριστικές επίσης είναι οι εργασίες των H. Parry (1965), W. Donlan (1969) και M. Dickie (1978), οι οποίες αντιμετωπίζουν τον *Πρωταγόρα* ως πηγή πληροφοριών για να αποκαταστήσουν το νόημα του αρχικού ποιήματος του Σιμωνίδη.

διαλόγου. Παρόμοια οπτική υιοθετεί και ο W. K. C. Guthrie (1962-1978: 4, 227), προσθέτοντας μάλιστα ότι εξυπηρετούνται ψυχαγωγικοί και όχι φιλοσοφικοί σκοποί. Στον ίδιο χαρακτηρισμό του ως κωμικού επεισοδίου καταλήγουν και οι A. E. Taylor ([1978]/1990: 302), J. P. Sullivan (1961: 19), C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 145-146), καθώς και ο R. H. Weingartner (1973: 95) ο οποίος, αν και αναγνωρίζει τη σημασία του αποσπάσματος υποστηρίζοντας ότι δεν αποτελεί απλό διαλειμματικό επεισόδιο αλλά προάγει το κυρίως θέμα του διαλόγου, εντούτοις του αποδίδει κωμικό χαρακτήρα που βοηθά τον αναγνώστη να ξεκουραστεί από την παρακολούθηση της περίπλοκης επιχειρηματολογίας. Η ετερογένεια των ερμηνειών δεν σταματά όμως εδώ: η άποψη ότι ο Σωκράτης ανταγωνίζεται και νικά τους σοφιστές παίζοντας το δικό τους παιχνίδι [P. Sullivan (1961) και Wilamowitz (1920: I, 112)], ή ακόμη ότι πλεονεκτεί η σωκρατική ερμηνεία γιατί παρουσιάζει μια πληρέστερη και συστηματικότερη ανάλυση του ποιήματος [P. Friedländer (1965-1969: II, 24)], έρχεται σε αντίθεση με την άποψη ότι ο Σωκράτης δεν καταφέρνει τελικά να υπερτερήσει των σοφιστών ως ρήτορας [G. Grote (1867: II, 285)]. Το εύρος και η ποικιλία των προσεγγίσεων αποδεικνύουν ότι η ερμηνεία της συγκεκριμένης πλατωνικής περικοπής προσφέρει πλήθος προκλήσεων στους σχολιαστές και τους φέρνει αντιμέτωπους με δύσκολα ερμηνευτικά προβλήματα, τα οποία συνοψίζονται στα εξής δύο βασικά ερωτήματα: πρώτον, η σωκρατική ανάλυση συνιστά παρωδία των σοφιστικών μεθόδων ή μήπως ο Σωκράτης προτείνει μια ιδιαίτερη ερμηνεία, και δεύτερον, το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει ή δεν έχει κάποιο φιλοσοφικό ενδιαφέρον;

Όπως θα διαπιστώσουμε αμέσως παρακάτω, όταν θα παρουσιάσουμε τις απόψεις που διατυπώνουν οι συνομιλητές στον διάλογο, η ωδή του Σιμωνίδη προκαλούσε αμηχανία ήδη από την αρχαιότητα, γεγονός που καθιστά απολύτως φυσιολογική την εμφάνιση αντικρουόμενων ερμηνειών μέχρι τις μέρες μας. Μια τέτοια διαπίστωση μας απαλλάσσει από το αίτημα για οριστική ερμηνεία του αποσπάσματος και μας προκαλεί να εξετάσουμε πότε οι διαφωνίες αφορούν τα προβλήματα που ανακύπτουν από τον αινιγματικό χαρακτήρα του ποιήματος και πότε από τη διαφορετική οπτική που υιοθετείται σε σχέση με τη λειτουργικότητα της περικοπής στο σύνολο του *Πρωταγόρα*.

Το παρόν επεισόδιο του διαλόγου θα μπορούσε να χωριστεί σε δύο μέρη, όπου στο πρώτο (338e6-347a5) παρακολουθούμε τη συζήτηση για τη σιμωνίδεια ωδή, ενώ στο δεύτερο (347a6-349a6) ακούμε τον Σωκράτη να ασκεί κριτική στην πρακτική της ανάλυσης των επών (347a6-348a9) και κατόπιν να προσπαθεί να πείσει τον Πρωταγόρα να συνεχίσουν την έρευνά τους για την αρετή (348b1-349a6). Στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος διακρίνουμε περαιτέρω τα εξής τρία τμήματα: το πρώτο και συντομότερο (338e6-339d9) όπου ο Πρωταγόρας θέτει το ερώτημα σχετικά με την αριότητα του ποιήματος του Σιμωνίδη, το δεύτερο τμήμα (339d10-342a5) στο οποίο παρουσιάζονται από τον Σωκράτη δύο πιθανές ερμηνείες, που απορρίπτονται όμως από τον σοφιστή ως ανεπαρκείς και, τέλος, το τρίτο τμήμα (342a6-347a5) όπου αυτήν τη φορά ο Σωκράτης παραδίδει τη δική του ερμηνευτική εκδοχή πάνω στο ποιητικό κείμενο που εξετάζει ο σοφιστής. Η συμβολή μας στην εξέταση του παρόντος αποσπάσματος του διαλόγου θα περιοριστεί αναγκαστικά σε μια σύντομη ερμηνευτική παρουσίαση του περιεχόμενου του και στην ακροθιγή επισήμανση των βασικότερων προβλημάτων που δημιουργεί σε ό,τι αφορά τη θέση του στο πλαίσιο του *Πρωταγόρα*.

8.1. Η συζήτηση για την ωδή (338e6-347a5)

8.1.1. Ο Πρωταγόρας θέτει το πρόβλημα (338e6-339d9)

Αφού προηγήθηκαν οι διεργασίες για την προετοιμασία νέας συζήτησης, ο Πρωταγόρας παίρνει τη σκυτάλη των ερωτήσεων από τον Σωκράτη και ξεκινά τον λόγο του με μια αξιοσημείωτη δήλωση: *ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι* (338e7-8).³³⁷ Σύμφωνα με την εξήγηση που παρέχει ο ίδιος ο σοφιστής (339a1-3), η δεινότητα αυτή συνίσταται στην ικανότητα να

³³⁷ Πολλοί αγγλόφωνοι μεταφραστές του διαλόγου (S. Lombardo & K. Bell, W. K. C. Guthrie, M. Ostwald, C. C. W. Taylor) αποδίδουν το «μέγιστον μέρος» με απόλυτο υπερθετικό βαθμό (για παράδειγμα, «*the most important part*»), παρόλο που στο αρχαίο κείμενο η απουσία οριστικού άρθρου μπορεί να δηλώνει απλώς επίταση. Όπως σημειώνει και ο M. Stokes (1986:313¹⁸¹), δεν υπάρχει λόγος να υποστηρίξουμε ότι ο Πρωταγόρας θεωρούσε τη διδασκαλία της ποίησης περισσότερο σημαντική απ' όσο άλλες πλευρές του εκπαιδευτικού συστήματος που εξέθεσε στη Μεγάλη Ομιλία του. Ο καθ' ημάς μεταφραστής του *Πρωταγόρα* Β. Τατάκης αποδίδει τη φράση ως «σπουδαιότατο μέρος της παιδείας», δηλαδή χωρίς οριστικό άρθρο.

κατανοεί κανείς όσα λένε οι ποιητές (τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἶον τ'εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἅ μὴ), να διακρίνει ποια ἔργα τους εἶναι καλά καμωμένα και ποια ὄχι (καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν) και επιπλέον να αξιολογεί τις διακρίσεις που ἔκανε (καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι).³³⁸ Πρόκειται για μια προκαταβολική δήλωση την οποία θα επιχειρήσει να επιβεβαιώσει αμέσως παρακάτω ὅταν, ὅπως ο ἴδιος ανακοινώνει, θα μεταφέρει τη συζήτηση για την αρετή στο πεδίο της ποίησης. Μιμούμενος το σωκρατικό παράδειγμα (πρβλ. 328e-329a), παρουσιάζει εμμέσως το κίνητρο που βρίσκεται πίσω από τις πράξεις του, ἄρα και τον πραγματικό σκοπό των ερωτήσεων που θα υποβάλει στον συνομιλητή του: πληροί ἢ ὄχι ο Σωκράτης τις προϋποθέσεις για να θεωρηθεί ικανός στην επεξεργασία των επών και, σύμφωνα με τη δογματική θέση που υποστηρίζει ο Πρωταγόρας περί της μορφωτικής τους αξίας, ο Σωκράτης εἶναι ἢ δεν εἶναι επαρκής; Ὅπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, ὅταν θα ολοκληρωθεῖ η συζήτηση για τη σιμωνίδεια ὠδή, ο Σωκράτης, παρά την ερμηνευτική αντιπαράθεση στην οποία ενεπλάκη, θα απορρίψει συλλήβδην αὐτήν τη γενική θέση του Πρωταγόρα και θα εκφράσει την ἀπαρέσκειά του σχετικά με την παιδευτική βαρύτητα των επών (347c-348a).

Ο Πρωταγόρας ξεκινά, λοιπόν, τον δικό του ἔλεγχο και συμμορφώνεται καταρχάς με τη μέθοδο των σύντομων ερωταποκρίσεων. Η επιλογή του ὅμως να μεταφέρει τη συζήτηση περί αρετῆς στον χώρο της ποίησης, τουτέστιν της ερμηνείας, θα αποδειχθεῖ καίριας σημασίας, εφόσον θα ἀναδείξει σε ὅλο το εὔρος της την ἐγγενή ἀντίφαση μορφῆς και περιεχομένου: η ερμηνεία ενός ποιητικού ἔργου δεν μπορεῖ να ὑπόκειται στους ἴδιους διαλεκτικούς κανόνες που απαιτοῦνται κατά την ἀσκηση του ἐλέγχου, ἔτσι τουλάχιστον ὅπως τον νοεῖ ο Σωκράτης, και ἀναγκαστικά θα περιπέσει σε μια διαφορετικού τύπου

³³⁸ Σύμφωνα με το σχόλιο του C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 141), ο Πρωταγόρας βλέπει τη σημασία της λογοτεχνικής κριτικῆς περισσότερο ὡς ἀνάπτυξη της κριτικῆς ικανότητας και της ακριβόλογης χρήσης της γλώσσας παρά ὡς προαγωγή της κατανόησης και ἀναγνώριση του καθεαυτοῦ σκοποῦ της ποίησης. Ὅσον ἀφορᾷ δε την πιστότητα με την οποία η διατύπωση του Πρωταγόρα για την ἀνάλυση των επών ἀντανακλά σοφιστικές πρακτικές και, πιο συγκεκριμένα, την ἔννοια της πρωταγόρειας ὀρθοπειίας, ὅπως τη συναντοῦμε στους πλατωνικούς διαλόγους ἀλλὰ και σε ἄλλες πηγές για τον ιστορικό Πρωταγόρα, βλ. Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 67-74)· βλ. ἐπίσης και L. Woodbury (1953: 137). Για την ἔννοια της ὀρθοπειίας, βλ. G. B. Kerferd ([1981]/1999: 109-122) και C. J. Classen ([1959]/1976: 215-247).

μεθοδολογία. Όσο, λοιπόν, κι αν επιθυμεί ο σοφιστής να πείσει το ακροατήριό του ότι ακολουθεί τα προσυμφωνημένα περί βραχυλογίας, η πράξη θα τον διαψεύσει· το ίδιο, βέβαια, θα συμβεί και στον Σωκράτη.

Το ποίημα που εισάγει προς εξέταση ο Πρωταγόρας ανήκει στον Σιμωνίδα³³⁹ και ο πλατωνικός Πρωταγόρας αποτελεί την κυριότερη πηγή για την αποκατάστασή του³⁴⁰, καθώς και το πρώτο γνωστό ερμηνευτικό κείμενο που έχουμε στη διάθεσή μας. Το ποίημα, το οποίο βάσει του περιεχομένου του αποτελεί πιθανότατα ένα είδος σκολίου³⁴¹, απευθύνεται στον Σκόπτα τον Θεσσαλό, γιο του Κρέοντα, και η περίσταση για την οποία συντάχθηκε παραμένει άγνωστη (339a6-7). Καθώς ξεκινά τη συζήτηση με τον Σωκράτη, ο

³³⁹ Ο Σιμωνίδης γεννήθηκε περίπου το 556 π.Χ. στην Ιουλίδα της Κέω (Τζια). Ο πληθυσμός του νησιού ήταν ιωνικός με καταγωγή από την Αθήνα και είχε τη φήμη ότι δεν ανεχόταν καθόλου αυλητρίες και εταίρες, σε αντίθεση με την τρυφηλότητα του μικρασιατικού ιωνισμού. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο A. Lesky ([1957]/1988: 276), ο «Σιμωνίδης, που η τέχνη του χάρι στη ρωμεαλέα απλότητά της πήρε μιαν θέση ιδιόμορφη, μεγάλωσε μέσα σε μιαν κοινωνία που εξόρισε την πολυτέλεια από τα σύνορά της». Λίγα πράγματα γνωρίζουμε για τη δραστηριότητα στην πατρίδα του και την πρόωπη ποιητική δημιουργία του. Αφότου όμως έγινε διάσημος, ταξίδευε πολύ, κυρίως στις αυλές των ισχυρών της εποχής. Τον βρίσκουμε στην αυλή του Ιππάρχου, όπου μετά τη δολοφονία του και την πτώση των Πεισιστρατιδών, ο ποιητής εγκαταστάθηκε στη Θεσσαλία και στο περιβάλλον των ηγεμόνων της, των Σκοπαδών. Κατά τη διάρκεια των Περσικών πολέμων επέστρεψε στην Αθήνα και συνέθεσε ποιήματα σχετικά με τους αγώνες εναντίον των Περσών και την αρετή των πεσόντων. Στο τέλος της ζωής του βρέθηκε στη Σικελία, στον κύκλο των τυράννων Ιέρωνα (Συρακούσες) και Θήρωνα (Ακράγαντας), τους οποίους και λέγεται ότι συμπλήρωσε. Ο Σιμωνίδης πέθανε στον Ακράγαντα γύρω στο 468/7 π.Χ. Το έργο του παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία τόσο στη θεματολογία όσο και στα ποιητικά είδη που χρησιμοποιεί, στα οποία περιλαμβάνονται επίνικοι, διθύραμβοι, παιάνες, θρήνοι, μονωδική λυρική ποίηση, άσματα, ελεγείες, εγκώμια, τραγωδίες, επιγράμματα κ.ά. [A. Σκιαδάς (1981: 378)]. Ο Σιμωνίδης θεωρείται ο σημαντικότερος επιγραμματοποιός της αρχαιότητας, παρόλο που έχουν διατυπωθεί αμφιβολίες για τη γνησιότητα πολλών επιγραμμάτων με τα οποία έχει συνδέσει τη φήμη του. Σε ό,τι αφορά την καινοτόμο συμβολή του Σιμωνίδα στην ιστορία της σκέψης, ειδικά από τη σκοπιά της συγκριτικής ανθρωπολογίας, βλέπε την ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα μελέτη του Marcel Detienne, με τίτλο «Η επιλογή: αλήθεια ή απάτη» (217-276) στον τόμο *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα* ([1967]/2001). Βλ. επίσης, H. S. Thayer (1975: 3-26).

³⁴⁰ Μια εικόνα για την ποικιλία των αποκαταστάσεων και των ερμηνειών που έχει δεχτεί η ωδή, μπορούμε να βρούμε στις αντιτιθέμενες εργασίες των G. O. Hutchinson (2001: 47-48 & 291-306) και A. Beresford (2008: 237-256). Εκτενή βιβλιογραφία μάς προσφέρει επίσης ο W. Donlan (1969). Θεμελιώδης για την κατανόηση του ποιήματος θεωρείται η εργασία του Wilamowitz-Moellendorf U. von (1913), *Sappho und Simonides*, Berlin. Εν πάσει περιπτώσει, η προσπάθεια των μελετητών να αποκαταστήσουν το αρχικό ποίημα προσκρούει κατά κύριο λόγο στο γεγονός ότι ο Πλάτων δεν παραθέτει ολόκληρη την ωδή (απουσιάζουν εφτά στίχοι στην πρώτη στροφή).

³⁴¹ Ο A. Σκιαδάς (1981: 421), ο οποίος παραπέμπει στο 346b6-8 του Πρωταγόρα (*ἐπαινέσαι και ἐγκωμιάσαι*), θεωρεί περισσότερο πιθανό να πρόκειται για *εγκώμιον*. Από την πλευρά της, η Anne Carson (1992: 113-114) τείνει να θεωρεί ότι πρόκειται για *επινίκεια* ωδή, ενώ στο ίδιο κλίμα κινούνται και οι M. Dickie (1978: 30-33) και H. Parry (1965: 304-310). Βλ. επίσης, L. Woodbury (1953: 160⁶²).

Πρωταγόρας αναπαράγει την πρώτη στροφή³⁴², στην οποία περιγράφεται το αριστοκρατικό ιδεώδες του ἀγαθοῦ ἀνδρός, «ιδεώδες το οποίο ταύτιζε την ἀρετήν με τη σωματική και τη διανοητική υπεροχή»³⁴³:

*ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν,
χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον³⁴⁴, ἄνευ ψόγου
τετυγμένον (339b1-3).*

Ο Πρωταγόρας ρωτά τον Σωκράτη αν γνωρίζει την ωδή και, μετά την καταφατική απάντηση του δεύτερου, προχωρά στο επόμενο ερώτημά του, το οποίο συνιστά την πρώτη προκείμενη του συλλογισμού που πρόκειται να αναπτύξει: το ποίημα είναι ή δεν είναι όμορφα και ορθά καμωμένο; (339b7-8) Ο Σωκράτης συναινεί και ο σοφιστής τον ξαναρωτά εάν θα δεχόταν να χαρακτηρίσει ως καλοφτιαγμένο ένα ποίημα που διακρίνεται από αντιφάσεις (339b7-10). Η απάντηση του Σωκράτη είναι φυσικά αρνητική και τότε ο Πρωταγόρας φέρνει στο προσκήνιο τη δεύτερη στροφή, αυτήν πάνω στην οποία θα στηριχθεί για να αποδείξει ότι το ποίημα ενέχει λογική αντίφαση:

*οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φῶτος εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν
ἔμμεναι (339c3-5).*

Ο σοφιστής δεν προχωρά στην άμεση διατύπωση της αντίφασης που έχει επισημάνει, αλλά καθυστερεί για να αναρωτηθεί εάν πράγματι ο Σωκράτης κατανοεί ότι όλοι οι προηγούμενοι στίχοι έχουν ειπωθεί από τον ίδιο άνθρωπο. Ο Σωκράτης βιάζεται να συμφωνήσει, όμως στην πραγματικότητα παραμένει διστακτικός για την ορθότητα της απάντησής του. Την αμφιβολία του δεν θα την ομολογήσει στον Πρωταγόρα αλλά μονάχα στο αφηγηματικό του κοινό και μάλιστα με τρόπο που καταδεικνύει το ανταγωνιστικό κλίμα στο οποίο έχει περιέλθει η συζήτηση: «καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τί λέγοι» (339c8-9). Όσον

³⁴² Για λόγους συνέπειας με το υπόλοιπο κείμενο, μεταφέρουμε την ωδή του Σιμωνίδη έτσι όπως την παραδίδει η έκδοση του I. Burnet.

³⁴³ Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 26).

³⁴⁴ Πρβλ. Αριστοτέλη *Ρητορική* III, 11: «τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετράγωνον μεταφορὰ ἄμφω γὰρ τέλεια». Ο Σιμωνίδης πιθανόν αντανεκλά επιδράσεις των Πυθαγορείων, σύμφωνα με τους οποίους η τετρακτὺς ήταν το σύμβολο της τελειότητας. Βλ. επίσης, Στοβαίος 44, 311: «τίς οὖν οὕτω κατὰ τὸν Σιμωνίδου λόγον τετράγωνος, ὃς κατὰ πᾶσαν τύχην καὶ πραγμάτων μετᾶστασιν ἀσφαλῶς ἐστήξεται;».

αφορά την απάντηση στον Πρωταγόρα, ο Σωκράτης, θέλοντας να κερδίσει χρόνο, ρωτά τον σοφιστή αν θεωρεί ότι οι δύο στροφές συμφωνούν μεταξύ τους. Σ' αυτό το σημείο αξίζει να παρατηρήσουμε ότι η ερώτηση του Σωκράτη προκαλεί μια αντιστροφή στους όρους της συζήτησης: ο σοφιστής, προκειμένου να ανταποκριθεί στο ερώτημα που του τέθηκε, υποχρεώνεται να αφήσει κατά μέρος τον ρόλο του ερωτώντα και να επιλέξει μια απάντηση που δεν ικανοποιεί απολύτως τα δεδομένα της βραχυλογίας. Εξηγεί λεπτομερώς (339c9-d9) στον Σωκράτη ότι η αντίφαση στην οποία αναφέρεται αφορά την ασυμφωνία ανάμεσα στην άποψη που εκφράζει ο Σιμωνίδης στην πρώτη στροφή (*είναι δύσκολο να γίνει στ' αλήθεια άνθρωπος αγαθός*) και σ' αυτήν με την οποία διαφωνεί ο ποιητής στη δεύτερη στροφή (τη ρήση του Πιπτακού ότι *είναι δύσκολο να είναι κανείς καλός*). Σύμφωνα με την ερμηνεία του, μεταξύ δύο προτάσεων που δηλώνουν το ίδιο πράγμα, δεν είναι δυνατόν κάποιος να συμφωνεί με την πρώτη πρόταση και ταυτοχρόνως να διαφωνεί με τη δεύτερη.

8.1.2. Οι πρώτες ερμηνευτικές απόπειρες του Σωκράτη (339d10-342a5)

Η περιγραφή της αντίδρασης του ακροατηρίου στο άκουσμα της εξήγησης που έδωσε ο Πρωταγόρας ακολουθεί πιστά όλες τις προηγούμενες αντιδράσεις των παρευρισκομένων κάθε φορά που αυτός –ή άλλος σοφιστής– ολοκλήρωνε κάποιον λόγο του: θορυβώδεις εκδηλώσεις (*πολλοῖς θόρυβον παρέσχεν*) και επιδοκίμασιες (*ἔπαινον*). Σε κανένα σημείο του διαλόγου όπου ασκείται ο έλεγχος με σωκρατικούς όρους, δεν παρακολουθούμε ανάλογες αντιδράσεις. Αντιθέτως, ο Σωκράτης φροντίζει να κάνει φανερό στον εταίρο και την παρέα του ότι τέτοιες εκδηλώσεις θαυμασμού απολάμβανε μονάχα ο Πρωταγόρας και μάλιστα στις περιπτώσεις όπου έθετε σε εφαρμογή, λίγο ή περισσότερο, τη σοφιστική του τέχνη. Ένα τέτοιο σημείο είναι και αυτό που εξετάζουμε, εφόσον μια από τις προσφιλέστερες πρακτικές των σοφιστών ήταν η ενασχόληση με την ερμηνεία των ποιητικών κειμένων και η κατάδειξη τυχόν προβλημάτων που αυτά παρουσίαζαν.

Ο Σωκράτης, *ὡσπερὲι ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς* (339e1-2), περιγράφει με αγωνιστικούς όρους³⁴⁵ τον αντίκτυπο που είχαν πάνω του τα λόγια του Πρωταγόρα και οι επιδοκιμασίες του ακροατηρίου: σκοτείνιασε το φως του και τον έπιασε ίλιγγος. Μια τέτοια φράση, που χαρίζει στο κείμενο ξεχωριστή ζωντάνια, δεν θα συνιστούσε αφορμή για ιδιαίτερο σχολιασμό, αν δεν μας παρέίχε μια ένδειξη για τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν οι συνομιλητές τον διάλογο στην παρούσα φάση του, ήτοι ανταγωνιστικά. Άλλωστε, αμέσως παρακάτω, όταν ο Σωκράτης θα επικαλεστεί τη βοήθεια του Προδίκου και της συνωνυμικής του τέχνης, θα χρησιμοποιήσει μια ομηρική φράση με πολεμικά συμφραζόμενα (340a1-5):

ὥσπερ ἔφη Ὅμηρος τὸν Σκάμανδρον πολιορκούμενον ὑπὸ τοῦ Ἀχιλλέως τὸν Σιμόεντα παρακαλεῖν, εἰπόντα –

*φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφότεροί περ
σχῶμεν,*

*ἀτὰρ καὶ ἐγὼ σὲ παρακαλῶ, μὴ ἡμῖν ὁ Πρωταγόρας τὸν Σιμωνίδην ἐκπέρση.*³⁴⁶

Είναι φανερό ότι ο Σωκράτης βρίσκεται έξω από τα νερά του. Όντας αναγκασμένος να παραδεχτεί ότι ο Σιμωνίδης δεν πέφτει σε αντίφαση (340b2), προστρέχει στη συνδρομή του Προδίκου με σκοπό να κερδίσει και πάλι χρόνο – αυτήν τη φορά το ομολογεί ρητά στον εταίρο³⁴⁷– και τον ρωτά εάν συμφωνεί ότι το *γενέσθαι* σημαίνει το ίδιο πράγμα με το *εἶναι*. Ο Πρόδικος απαντά ότι πρόκειται για διαφορετικά πράγματα και τότε ο Σωκράτης διατυπώνει τον παρακάτω συλλογισμό βάσει του οποίου θα καταλήξει στο συμπέρασμα περί της μη αντίφασης του ποιήματος: στην πρώτη στροφή ο Σιμωνίδης εκφράζει τη δική του γνώμη, ενώ στη δεύτερη ο ποιητής κατηγορεί τον Πιπτακό όχι γιατί λέει κάτι όμοιο με τον Σιμωνίδη (είναι δύσκολο να *γίνει* κανείς καλός), αλλά γιατί υποστηρίζει κάτι εντελώς διαφορετικό (είναι δύσκολο να *είναι* κανείς καλός)³⁴⁸

³⁴⁵ Η παραβολή της σύγκρουσης των θεωριών με τους αθλητικούς αγώνες είναι συχνή στον Πλάτωνα. Πρβλ. *Ευθύδημος* 303a, *Φίληβος* 22e.

³⁴⁶ Για τη συγκεκριμένη παραπομπή στο ομηρικό απόσπασμα (*Ιλιάδα* 21.308) και την κωμική της λειτουργία, βλ. Andrea Capra (2005: 274-277).

³⁴⁷ *ἔπειτα –ὡς γε πρὸς σὲ εἰρήσθαι τὰληθῆ, ἵνα μοι χρόνος ἐγγένηται τῇ σκέψει τί λέγοι ὁ ποιητής– τρέπομαι πρὸς τὸν Πρόδικον [...]* (339e3-5).

³⁴⁸ Χρησιμοποιώντας ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα από τον Λυσία (14.38), τον Ξενοφώντα (*Συμπόσιο* 3.5), τον Ηρόδοτο (1.169.1), τον Θουκυδίδη (5.9.9), αλλά και τον Ιωάννη (8: 58),

προς επίρρωση των ισχυρισμών του ο Σωκράτης επικαλείται την αυθεντία του Ησιόδου.³⁴⁹

Ο Πρόδικος επιδοκιμάζει τον Σωκράτη για τον τρόπο που επιχειρηματολογεί –δεν είναι απίθανο να υποθέσουμε ότι αυτό συνέβη κυρίως επειδή ο Πρόδικος ένιωθε κολακευμένος– αλλά, όπως φαίνεται, ο Πρωταγόρας έχει διαφορετική γνώμη. Αντιδρά στην ερμηνεία του Σωκράτη λέγοντάς του ότι το λάθος που κάνει είναι μεγαλύτερο από αυτό που προσπαθεί να διορθώσει (ἐπανόρθωμα), εφόσον ο Ησίοδος θα ήταν πολύ αμαθής αν έλεγε ότι την αρετή, που είναι το δυσκολότερο απ’ όλα τα πράγματα, μπορεί κανείς να την κάνει κτήμα του με τέτοια ευκολία. Ο Σωκράτης παραδόξως δεν υπερασπίζεται τη θέση του, αντιθέτως προστρέχει και πάλι στη συνωνυμική τέχνη του Προδίκου για να ερμηνεύσει τη λέξη χαλεπός³⁵⁰: σύμφωνα με τον δάσκαλο του Σωκράτη, τον Πρόδικο, η λέξη χαλεπός είναι συνώνυμη με το κακός, πράγμα που οδηγεί τον Σωκράτη στο συμπέρασμα ότι ο Σιμωνίδης επικρίνει τον Πιπτακό γιατί ο τελευταίος λέγει ότι είναι κακό να είναι κανείς καλός (ἐστὶν κακὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, 341c5). Ο Πρόδικος, μάλιστα, προσθέτει ότι ο Σιμωνίδης ὀνειδίζει τον Πιπτακό επειδή, λόγω της λεσβιακής του καταγωγής και της βαρβαρικής γλώσσας που χρησιμοποιούσε, δεν ήξερε να διακρίνει σωστά τις σημασίες των λέξεων. Ο Πρωταγόρας απορρίπτει δίχως δισταγμό την παραπάνω άποψη και εκφράζει την αντίθεσή του στις ερμηνευτικές διακρίσεις του Προδίκου, επιμένοντας ότι ο Σιμωνίδης εννοούσε το χαλεπὸν ὅπως ὅλοι οι υπόλοιποι, δηλαδή ὄχι ως κακὸν ἀλλὰ ως μὴ ῥάδιον. Η φιλοπαίγμων διάθεση του Σωκράτη

ο N. Denyer ([2008]/2010: 227-228) τονίζει την ιδιαίτερη σημασία που λαμβάνουν τα ρήματα γενέσθαι και εἶναι όταν διατυπώνονται σε αντίθεση μεταξύ τους: «το εἶναι δηλώνει μόνιμη και σταθερή οντότητα ενώ το γενέσθαι δηλώνει προσωρινή και ασταθή οντότητα» (227). Εντούτοις, ο M. Stokes (1986: 317), ακολουθώντας κατά πάσα πιθανότητα το σχόλιο των J. Adam & A. M. Adam (1905), αμφισβητεί την οξεία χρήση της παρούσας διάκρισης την εποχή κατά την οποία έγραφε ο Σιμωνίδης και, κατά συνέπεια, προσάπτει στον Πλάτωνα έναν ιστορικό αναγωγισμό που τον οδηγεί σε γλωσσολογικό λάθος.

³⁴⁹ Πρόκειται για παράφραση από το Έργα και Ημέραι 289 και 291-2: «γιατί μπροστά από την αρετή οι θεοί έβαλαν πολὺν ἰδρώτα· ὅταν ὅμως κανείς φτάση στην κορφή της, εύκολο πια είναι να την κρατήση κτήμα του, κι ας φέρνη κόπο» (μτφρ. Β. Τατάκης). Πρόκειται για ιδιαίτερος γνωστή ρήση, την οποία ο Πλάτων επικαλείται και αλλού, ὅπως στην Πολιτεία 364c και τους Νόμους 718e. Για τη σκοπιμότητα της ησιδικής περικοπής, βλ. L. Goldberg (1983: 162-163) και P. Coby (1987: 102).

³⁵⁰ Η επίκληση της αρωγής του Προδίκου για τη διευκρίνιση των χρησιμοποιούμενων λέξεων γίνεται με εμφανώς ειρωνικό και χιουμοριστικό τρόπο από μέρος του Σωκράτη και με αποδέκτη των σχολίων κυρίως τον ίδιο τον Πρόδικο (341a-b). Βλ. L. Goldberg (1983: 163-166).

απέναντι τόσο στον Πρόδικο όσο και στον ίδιο τον Πρωταγόρα φτάνει στο αποκορύφωμά της με την αναίρεση της διάκρισης που μόλις πριν αποτέλεσε αντικείμενο συζήτησης ανάμεσα στους τρεις άνδρες. Ο Σωκράτης απαντά στον Πρωταγόρα ότι συμφωνεί μαζί του σε ό,τι αφορά την ερμηνεία των λεγομένων του Σιμωνίδη και πως το ίδιο ισχύει και για τον Πρόδικο, άσχετα αν ο τελευταίος παίζει και δοκιμάζει (*ἀποπειρᾶσθαι*) τον Πρωταγόρα για να δει αν μπορεί να υπερασπιστεί τη θέση του. Παραθέτει, μάλιστα, τη συνέχεια του ποιήματος (*θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας*), με την οποία επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό του ότι ο Σιμωνίδης δεν εννοούσε το *χαλεπὸν* ως *κακὸν*· μόνον ένας θεός έχει για προνόμιο τη δυνατότητα να είναι καλός. Σε αντίθετη περίπτωση κατά την οποία ο ποιητής εννοεί ότι είναι κακό να είναι κανείς καλός και στη συνέχεια υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο αποτελεί προνόμιο των θεών, το αποτέλεσμα θα ήταν να παρουσιάσει ο Πρόδικος τον Σιμωνίδη *ἀσύνετο* και *οὐδαμῶς Κεῖον* (341e7)³⁵¹.

Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης παύει να ασχολείται με τις πιθανές ερμηνευτικές λύσεις του Προδίκου και προθυμοποιείται να παράσχει τη δική του εκδοχή σχετικά με τη σημασία του ποιήματος του Σιμωνίδη, αφού πρώτα όμως προτείνει στον Πρωταγόρα να συνεχίσει ο ίδιος με την ερμηνεία της ωδής. Ο Πρωταγόρας προτιμά να ακούσει τον Σωκράτη, ενώ μαζί του συμφωνούν και οι υπόλοιποι σοφιστές, οι οποίοι τον παρακινούν να συνεχίσει τον λόγο του.

8.1.3. Η τελική σωκρατική ερμηνεία (342a6-347a5)

Με έναν ιδιαίτερος εκτεταμένο λόγο που καλύπτει σχεδόν διακόσιους στίχους, ο Σωκράτης θα εκθέσει στο ακροατήριο του διαλόγου την προσωπική του εκδοχή σχετικά με την ερμηνεία της ωδής του Σιμωνίδη. Ο λόγος που θα εκφωνήσει αποτελεί, κατά γενική ομολογία, το αντίστοιχο στη Μεγάλη Ομιλία του σοφιστή, όχι μονάχα εξαιτίας του μεγέθους της απάντησης αλλά κυρίως λόγω του

³⁵¹ Σχετικά με τη νηφαλιότητα και την εντιμότητα των Κείων, βλ. το σχόλιο των J. Adam & A. M. Adam (1905).

περιεχομένου της και ορισμένων δομικών αναλογιών που μπορούμε να διαπιστώσουμε ανάμεσα στα δύο αποσπάσματα.³⁵²

Μετά το τέλος της μακροσκελούς εισαγωγής (342a7-343b3), στην οποία εκθέτει τη δική του εκδοχή για τη γενεαλογία της σοφιστικής τέχνης, ο Σωκράτης θα διατυπώσει με σαφήνεια την πρόθεση που αποδίδει στον Σιμωνίδη σε ό,τι αφορά τη σύνθεση της ωδής: ο ποιητής, άνθρωπος φιλόδοξος για σοφία (*φιλότιμος ὦν ἐπὶ σοφία*), που γνώριζε τη δύναμη και την επιρροή της ρήσης του Πιπτακού τόσο στον απλό κόσμο όσο και στους σοφούς (*ἰδία περιεφέρετο τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐγκωμιαζόμενον ὑπὸ τῶν σοφῶν*), συνέθεσε το συγκεκριμένο ποίημα με σκοπό να ανατρέψει τη γνώμη του Πιπτακού και έτσι να αποκτήσει ο ίδιος μεγαλύτερη φήμη και να αναδειχθεί ανώτερος ανάμεσα στους ανθρώπους της εποχής του (343b3-c5). Αμέσως μετά και για το υπόλοιπο της παρέμβασής του (μέχρι το 347a5), ο Σωκράτης θα παρουσιάσει μια σειρά επιχειρημάτων με τα οποία θα προσπαθήσει να στηρίξει την παραπάνω ερμηνεία.

Σε ευθεία αναλογία με τα εισαγωγικά σχόλια που συνόδευσαν την πρώτη επαφή του σοφιστή Πρωταγόρα με τον νεαρό Ιπποκράτη (316c5-317c5)³⁵³, ο Σωκράτης ξεκινά τον λόγο του παρουσιάζοντας την καταγωγική ιστορία της σοφιστικής, της οποίας τις ρίζες ανιχνεύει στους κρυπτοφιλοσόφους της Κρήτης και της Λακεδαιμόνας.³⁵⁴ Εκεί, σύμφωνα με την παράδοση εκδοχή του, βρίσκονται οι περισσότεροι σοφιστές, οι οποίοι ωστόσο αρνούνται την ιδιότητα

³⁵² Πιο αναλυτικά για αυτό το θέμα, βλέπε τις εργασίες των P. Coby (1987: 99-130) και L. Goldberg (1983: 156-219), καθώς και το άρθρο του J. G. Clapp (1950: 486-499).

³⁵³ Η επιλογή από τον Σωκράτη του επιθέτου *παλαιοτάτη*, που στο 342a8 χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία με τη μη τεχνική αλλά ευρύτερη σημασία της σοφιστικής, δεν φαίνεται να είναι τυχαία, αν αναλογιστούμε την αντίστοιχη πρωταγόρεια διατύπωση στο 316d3-4: *ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν*, [...]. Όπως χαρακτηριστικά υποσημειώνει ο Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 31¹¹), ο Σωκράτης «παίζει εν προκειμένω με την αμφισημία της λέξης: την χρησιμοποιεί για να δηλώσει την αντίστοιχη προς τη σοφιστική (σύγχρονη) έννοια της φιλοσοφίας, ταυτόχρονα όμως και την αγάπη των Σπαρτιατών για την (παραδοσιακή) σοφία. Ακριβώς αυτή η αμφισημία δημιουργεί την παραδοξότητα του σωκρατικού ισχυρισμού».

³⁵⁴ Για μια αναλυτική σύγκριση των δύο δωρικών κοινωνιών, Σπάρτης και Κρήτης, βλ. Αριστοτέλη *Πολιτικά* 1269a29-1272b23. Μαρτυρίες σχετικά με την έλξη που ασκούσε στον Σωκράτη το σπαρτιατικό κοινωνικοπολιτικό σύστημα, βρίσκουμε τόσο στον ίδιο τον Πλάτωνα (*Κρίτων* 52e, *Πολιτεία* 544c) όσο και στον Ξενοφώντα (*Απομνημονεύματα* III5, 15-16, IV4, 5). Βλ. επίσης, O. Gigon ([1947]/1995: 149), ο οποίος σχολιάζει ότι «η έντονη αντίθεση του Σωκράτη με τους σοφιστές πολλές φορές θυμίζει την παραλλαγμένη σε αναρίθμητα ανέκδοτα έντονη αντίθεση των Σπαρτιατών με τους Ίωνες. Έτσι, για παράδειγμα, ο τρόπος που κοροϊδεύει ο Σωκράτης στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* την ατελείωτη φλυαρία του Πρωταγόρα αντιστοιχεί με εκπληκτική ακρίβεια στον τρόπο που οι Σπαρτιάτες αποστομώνουν μια υπερβολικά φλύαρη σαμιακή πρεσβεία σ' ένα χωρίο του Ηροδότου».

του σοφού και προσποιούνται τους αμαθείς, όχι για να προστατευτούν από την εξουσία –όπως είχε υποστηρίξει νωρίτερα ο Πρωταγόρας για τους προκατόχους του (316d)–, αλλά για να μην φανερώσουν την υπεροχή τους. Οι Λακεδαιμόνιοι, από φόβο μήπως επιδοθούν όλοι στη σοφία (*πάντας τοῦτο ἀσκήσειν, τὴν σοφίαν*), προβάλλουν ως πεδίο αριστείας τους την ανδρεία και την πολεμική δεινότητα· έτσι, όσοι βρίσκονται σε άλλες πόλεις και θέλουν να λακωνίσουν³⁵⁵, μιμούνται ορισμένες συνήθειές τους (γυμνάζονται, ξεσκίζουν τα αυτιά τους³⁵⁶, τυλίγουν τα χέρια τους με ιμάντες, φορούν κοντά ενδύματα), θεωρώντας ότι αυτά είναι τα πράγματα που κάνουν τους Λακεδαιμόνιους τόσο ξεχωριστούς. Οι Λακεδαιμόνιοι, ωστόσο, άνδρες και γυναίκες, όταν κουραστούν πια από την κρυφή επαφή με τους σοφιστές τους, διώχνουν από την πόλη τους ξένους και όσους λακωνίζουν (*ξενηλασίας ποιούμενοι*)³⁵⁷ και συναναστρέφονται ελεύθερα τους σοφούς τους· την ίδια στιγμή, όπως και οι Κρήτες, δεν επιτρέπουν στους νέους να φύγουν από τα μέρη τους και να συγχρωτιστούν με άλλους, ώστε να μην ξεμάθουν όσα ήδη γνωρίζουν.

Την παραπάνω θεωρία³⁵⁸ ο Σωκράτης σπεύδει να τη στηρίξει με ένα επιχείρημα το οποίο αντλεί, για μια φορά ακόμη, από το πεδίο της κοινής εμπειρίας. Όπως λέει, αν θέλει κανείς να επιβεβαιώσει την αλήθεια των λόγων του³⁵⁹, δεν έχει παρά να παρατηρήσει τις συζητήσεις ακόμη και του πιο άσημου Λακεδαιμόνιου και θα διαπιστώσει ότι, ενώ φαίνεται μέτριος και κοινός

³⁵⁵ Πρβλ. Αριστοφάνη *Ορνιθες* 1281-3 («ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε, ἐκόμων, ἐπέινων, ἐρύπων, ἐσωκράτουν») και Δημοσθένη 54, §34 («οἱ μεθ' ἡμέραν ἐσκυθρωπάκασι καὶ λακωνίζουσιν φασὶ καὶ τρίβωνας ἔχουσι καὶ ἀπλᾶς ὑποδένδεται»).

³⁵⁶ Στον *Γοργία* 515e8-9 ο Καλλικλῆς ονομάζει σκωπτικῶς τους λακωνίζοντες *οἱ τὰ ὦτα κατεαγότες*: πρόκειται για τη μίμηση των παραμορφώσεων που είχαν οι Σπαρτιάτες στα αυτιά τους εξαιτίας της έντονης πυγμαχίας.

³⁵⁷ Πρβλ. Αριστοφάνη *Ορνιθες* 1012-13, Ξενοφώντα *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* 14.4, Θουκυδίδη 1.144.2. Για το θέμα, βλ. επίσης Α. Παναγόπουλος (1995: 114 κ.εξ.).

³⁵⁸ Σύμφωνα με τον Ν. Denyer ([2008]/2010: 234-235), «ένας λόγος σχετικά με την τεράστια φιλοσοφία αυτών των [αυστηρά στρατιωτικών] κοινωνιών απαιτεί την ιδιαίτερη επινοητικότητα των σοφιστικών λόγων [...]. Ένας τόσο ιδιόμορφος λόγος συνιστά ένα κατάλληλο προανάκρουσμα για μια εξίσου ιδιόμορφη ερμηνεία του Σιμωνίδη, την οποία θα επιχειρήσει ο Σωκράτης στο 343c1-347a5». Ο G. Vlastos ([1991]/1993: 211), με τη σειρά του, μέμφεται όσους αντιλαμβάνονται αυτήν τη σωκρατική «μπλόφα» ως «ένδειξη φιλολακωνισμού του Σωκράτη», χαρακτηρίζοντάς την «εξωφρενική ψευδο-ιστορική αφήγηση».

³⁵⁹ *γνοίτε δ' ἂν ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀληθῆ λέγω* [...] ὥδε: η φράση που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης είναι παρόμοια με αυτήν που χρησιμοποιούσαν οι ρήτορες για να ξεκινήσουν την αποδεικτική διαδικασία· πρβλ. τον ίδιο τον Πρωταγόρα στο 349d5-6. Αμέσως παρακάτω, στο 343b3-4, ο Σωκράτης θα χρησιμοποιήσει με περιπαικτικό τρόπο μια ακόμη φράση των ρητόρων: «*τοῦ δὴ ἔνεκα ταῦτα λέγω*»

συνομιλητής, κάποια στιγμή, σαν ικανός ακοντιστής, εκτοξεύει μια κουβέντα σύντομη και γεμάτη νόημα, *ρήμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον*, που κάνει τον συνομιλητή του να μοιάζει με μικρό παιδί. Αυτήν τη δεινότητα των Λακεδαιμονίων στη φιλοσοφία, και όχι στη γυμναστική, την εκτίμησαν και τη μιμήθηκαν σπουδαίοι άνδρες, όπως ο Θαλής ο Μιλήσιος, ο Πιττακός ο Μυτιληναίος, ο Βίας από την Πριήνη, ο Σόλων ο Αθηναίος, ο Κλεόβουλος ο Λίνδιος, ο Μύσων ο Χηνεύς και ο Χίλων ο Λακεδαιμόνιος.³⁶⁰ Όλοι αυτοί ήταν *ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ* της παιδείας των Λακεδαιμονίων, πράγμα το οποίο αποδεικνύεται από τα σύντομα και αξιομνημόνευτα αποφθέγματα που μας παρέδωσαν ως κληρονομιά. Φιλοσοφώντας κατ' αυτό τον τρόπο, δηλαδή με λακωνική βραχυλογία³⁶¹, διατύπωσε και ο Πιττακός την περίφημη φράση του «*χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι*», με αποτέλεσμα, αν θέλει ο Σιμωνίδης να αναδειχθεί ανώτερος ανάμεσα στους συγχρόνους του, να πρέπει να ανατρέψει τη γνώμη του σοφού.

Σ' αυτό το σημείο ο Σωκράτης ολοκληρώνει τη γενική παρουσίαση της πρόθεσης (*βούλησις*)³⁶² του ποιητή και προχωρά στο επόμενο τμήμα (343c6-347a5), όπου με συγκεκριμένες αναφορές στην ωδή θα προσπαθήσει να στηρίξει την ερμηνευτική του πρόταση, καταφεύγοντας στην ανάλυση ορισμένων γλωσσικών στοιχείων³⁶³ του ποιήματος και, πιο συγκεκριμένα, των εξής δύο: α) στη χρήση του συνδετικού *μὲν* (*ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν*), για την παρουσία του οποίου ο Σωκράτης δεν βρίσκει άλλη λογική εξήγηση παρά μόνο τη σύναψή του με το *γενέσθαι*, άρα και την αντίθεσή του με το *εἶναι* (343d) και β) στην απόδοση του *ἀλαθέως* (στον ίδιο στίχο) ως εμφατικού και τη σύνταξή

³⁶⁰ Εδώ έχουμε έναν πρώιμο κατάλογο των Επτά Σοφών, ο οποίος σε μεταγενέστερη εποχή θα υποστεί ορισμένες τροποποιήσεις. Αναλυτικότερα, βλ. N. Denyer ([2008]/2010: 239-241).

³⁶¹ Η κοινή πεποίθηση σχετικά με τη λακωνική βραχυλογία μαρτυρείται και σε άλλες πηγές όπως, για παράδειγμα, στον Θουκυδίδη ο οποίος αναφέρει διά στόματος Λακεδαιμονίων πρέσβων ότι «*τοὺς δὲ λόγους μακροτέρους οὐ παρά τὸ εἰωθὸς μηχανοῦμεν, ἀλλ' ἐπιχώριον ὄν ἡμῖν οὐ μὲν βραχεῖς ἀρκῶσι μὴ πολλοῖς χρῆσθαι, [...]*» (IV 17.2). Βλ. επίσης, Πλάτωνος *Νόμοι* 721e και Αριστοτέλη *Ρητορική* II, 21.1394b.34-35.

³⁶² Για την έννοια της πρόθεσης, βλέπε τα ιδιαίτερος κατατοπιστικά σχόλια του Σ. Τσιτσιριδῆ (2001: 78-80).

³⁶³ Όπως εύστοχα παρατηρεῖ ο Σ. Τσιτσιριδῆς (2001: 32), για τον οποίο η γλωσσική προσέγγιση του ποιήματος είναι πρωτίστως συντακτική, εδώ δεν πρόκειται για την προσφιλή πρακτική των σοφιστών, την «αντιμετώπιση δηλαδή γλωσσικών και λογικών προβλημάτων μεμονωμένων χωρίων στο πλαίσιο της ρητορικής εκπαίδευσης», αλλά για μια ερμηνεία της ποίησης σύμφωνα με την οποία «η εξέταση της γλώσσας υπηρετεῖ την ερμηνεία του νοήματος και συνδέεται μ' αυτήν».

του με το *χαλεπὸν* και όχι με το *ἀγαθὸν* (σχῆμα υπερβατό), προκειμένου να αποφευχθεί ο παραλογισμός ότι, στο σύνολο των αγαθών ανθρώπων, μόνο κάποιοι είναι τέτοιοι ώστε να αληθεύει ότι είναι αγαθοί (343e). Για να άρει την πιθανολογούμενη αντίφαση, ο Σωκράτης επαναλαμβάνει τη διάκριση που επιχείρησε ανάμεσα στο *εἶναι* και το *γενέσθαι*, όμως αυτήν τη φορά απομακρύνεται από την ησιοδική κατεύθυνση (δύσκολο να γίνει κανείς καλός αλλά εύκολο να είναι καλός) και καταλήγει στην αντίθετη ερμηνεία: ο Σιμωνίδης, σύμφωνα με τη σωκρατική ανάγνωση, εκφράζει την πεποίθηση ότι παρόλο που είναι δύσκολο για έναν άνθρωπο να γίνει αγαθός, εντούτοις είναι αδύνατο να παραμείνει αγαθός ή, με άλλα λόγια, να είναι αγαθός. Κατά τον Σιμωνίδη, το λάθος του Πιπτακού έγκειται στο ότι αν και αναγνωρίζει πως το δυσκολότερο πράγμα είναι η κατάκτηση της αγαθότητας, θεωρεί ωστόσο ότι το να παραμένει κανείς διαρκώς σ' αυτή την κατάσταση είναι κάτι το εφικτό. Για τον ποιητή αντιθέτως, η αδιάλλειπτη κατάσταση αγαθότητας αποτελεί αποκλειστικό γνώρισμα των θεών· τα ανθρώπινα πλάσματα καταβάλλονται από τις συμφορές της ζωής και αναγκάζονται να κάνουν το κακό παρά τη θέλησή τους³⁶⁴. Ποιοι είναι όμως αυτοί που νικούνται από τις δοκιμασίες του βίου και χάνουν τον έλεγχο στο τιμόνι της ζωής, αναρωτιέται ο Σωκράτης, για να καταλήξει στο συμπέρασμα πως μονάχα όσοι ήταν πρωτύτερα γενναίοι είναι δυνατόν να εμφανιστούν τώρα δειλοί, αφού *ὥσπερ οὖν οὐ τὸν κείμενόν τις ἂν καταβάλοι, ἀλλὰ τὸν μὲν ἐστῶτά ποτε καταβάλοι ἂν τις ὥστε κείμενον ποιῆσαι, τὸν δὲ κείμενον οὐ, οὕτω καὶ τὸν εὐμήχανον ὄντα ποτὲ ἀμήχανος ἂν συμφορὰ καθέλοι, τὸν δὲ ἀεὶ ἀμήχανον ὄντα οὐ* [...] (344c6-d2).³⁶⁵ Μόνον οι καλοί άνθρωποι, υποστηρίζει ο Σωκράτης, μπορούν να γίνουν κακοί³⁶⁶, από τη στιγμή που η

³⁶⁴ *ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,*

ὄν [ἂν] ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη (344c4-5).

Το ζήτημα της ανθρώπινης ατέλειας σε σχέση με τη θεϊκή τελειότητα δεν είναι καινούργιο· ο H. Parry (1965: 301-302) ανάγει τη διχοτομία πίσω στον Όμηρο και παραπέμπει στην *Ιλιάδα* (24.525-26) και την *Οδύσσεια* (1.267, 16.211-12). Βλ. επίσης, D. Frede (1986: 738).

³⁶⁵ Πρβλ. *Πολιτεία* 495a10-b6: *Οὗτος δὲ, εἶπον, ὦ θανμάσιε, ὄλεθρος τε καὶ διαφθορὰ τοσαύτη τε καὶ τοιαύτη τῆς βελτίστης φύσεως εἰς τὸ ἄριστον ἐπιτήδευμα, ὀλίγη καὶ ἄλλως γιγνομένης, ὡς ἡμεῖς φαμεν. καὶ ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀνδρῶν καὶ οἱ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργαζόμενοι τὰς πόλεις γίνονται καὶ τοὺς ιδιώτας, καὶ οἱ τὰγαθά, οἱ ἂν ταύτη τύχῳσι ῥέντες· σμικρὰ δὲ φύσις οὐδὲν μέγα οὐδέποτε οὐδένα οὔτε ιδιώτην οὔτε πόλιν δρᾷ.*

³⁶⁶ Ο Σωκράτης σ' αυτό το σημείο επικαλεῖται τη ρήση ενός άλλου ποιητή, ο οποίος παραμένει άγνωστος: *αὐτὰρ ἀνήρ ἀγαθός τοτὲ μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός* (344d8).

στέρηση μιας ιδιότητας –εν προκειμένω της καλοσύνης– σημαίνει τη μετάβαση από μια κατάσταση πλήρωσης (αγαθότητα) σε μια κατάσταση κένωσης (κακότητα). Ο άνθρωπος, επομένως, μπορεί να γίνει αγαθός, έστω κι αν χρειαστεί να καταβάλει υπέρμετρο κόπο, δεν μπορεί όμως να μείνει για πάντα αγαθός, εφόσον πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,

κακὸς δ' εἰ κακῶς (344e7-8).

Απ' όλα τα παραπάνω, ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι για να γίνει ένας άνθρωπος καλός ή κακός εξαρτάται από το εάν πράττει καλά ή κακά πράγματα· η γνώση (μάθησις) σχετικά με αυτά τα πράγματα οδηγεί στις καλές πράξεις, ενώ αντιθέτως η απώλειά της σηματοδοτεί την εσφαλμένη δράση, κατά συνέπεια και την αιτία που κάνει κάποιον από καλός να γίνει κακός. Ένας κακός γιατρός, για παράδειγμα, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως τέτοιος, εάν δεν κατέχει πρώτα την ιδιότητα του γιατρού και στη συνέχεια αυτήν του ἀγαθοῦ ἰατροῦ.³⁶⁷ Η ίδια συλλογιστική ισχύει και για την περίπτωση του ἀγαθοῦ ἀνδρα, ο οποίος δεν είναι δυνατό να γίνει κακός εάν πιο πριν δεν υπήρξε ήδη ἀγαθός. Επομένως το ποίημα του Σιμωνίδη, σύμφωνα με τη σωκρατική ερμηνεία, τείνει στο συμπέρασμα ότι το να παραμείνει κανείς καλός είναι αδύνατο, παρόλο που μπορεί να γίνει και καλός αλλά και κακός: ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὗς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν (345c3).

Οι επόμενοι στίχοι (345c6-11 και 345d3-5)³⁶⁸, οι οποίοι αποτελούν την τρίτη στροφή της ωδής, μνημονεύονται από τον Σωκράτη με σκοπό να επιβεβαιωθεί περαιτέρω η επιθυμία του Σιμωνίδη να αντικρούσει τον Πιπτακό. Χρησιμοποιούνται, ωστόσο, με τέτοιον τρόπο ώστε λειτουργούν επικουρικά στη σωκρατική θέση ότι κανείς δεν πράττει το κακό με τη θέλησή του. Κανείς από

³⁶⁷ Για μια εκτενή ανάλυση των παραδειγμάτων που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης σ' αυτό το σημείο (κυβερνήτης, γεωργός, γιατρός), βλ. L. Goldberg (1983: 190-197).

³⁶⁸ τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατόν
διζήμενος κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος
βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα
χθονός·
ἐπὶ θ' ὑμῖν εὐρῶν ἀπαγγελέω, (345c6-11)

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκῶν ὅστις ἔρρη
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται· (345d3-5)

τους σοφούς³⁶⁹ –και σίγουρα όχι ο Σιμωνίδης–, λέει ο Σωκράτης, δεν δέχεται ότι υπάρχει άνθρωπος που να πέφτει σε λάθος με τη θέλησή του (έκων), αλλά όλοι γνωρίζουν ότι πάντες οί τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν (345e3-4). Για να στηρίξει την ερμηνευτική του πρόταση, ο Σωκράτης προχωρά σε μια κραυγαλέα διαστρέβλωση του νοήματος της ωδής: συνδέει το επίθετο *έκων* (πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἐκὼν ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρόν) με τα ρήματα *ἐπαίνημι καὶ φιλέω* και όχι με το *ἔρδη*, όπως θα ήταν αναμενόμενο, κάνοντας τον Σιμωνίδα να φαίνεται ότι υποστηρίζει πως δεν είναι δυνατόν να πράξει κανείς κάτι κακό με τη θέλησή του. Έτσι, ο ποιητής δεν λέει ότι επαινεί όποιον αποφεύγει το κακό με τη θέλησή του, αλλά αναφέρεται στον εαυτό του, θεωρώντας ότι πολλές φορές ο καλός άνθρωπος εξαναγκάζεται να αγαπά και να επαινεί. Όταν, λόγου χάρη, ένας αγαθός άνθρωπος τυχαίνει να έχει μητέρα ή πατέρα ἀλλόκοτον ή πατρίδα ή κάτι ανάλογο, αναγκάζει τον εαυτό του να αποκρύπτει αυτά τα κακά, να τους υποστηρίζει, ακόμη και να τους αγαπά· αντιθέτως, σε όσους *πονηρούς* συμβεί κάτι ανάλογο, αυτοί νιώθουν ευχαρίστηση και σπεύδουν να τους προσάψουν και άλλες κατηγορίες έτσι ώστε, όταν τους παραμελούν, να μην τους κατακρίνουν ούτε να τους περιφρονούν οι άλλοι άνθρωποι. Σύμφωνα με τη γνώμη του Σωκράτη, ακόμη και ο ίδιος ο Σιμωνίδης βρέθηκε στην ανάγκη να εγκωμιάσει κάποιον τύραννο ή άλλον ισχυρό, όχι όμως από δική του βούληση αλλά από ανάγκη.³⁷⁰

Εδώ ακριβώς ο Σωκράτης παραθέτει την τέταρτη και τελευταία στροφή της ωδής³⁷¹ και ολοκληρώνει την ανάλυση του ποιήματος, ισχυριζόμενος ότι τα

³⁶⁹ Ο Ν. Denyer ([2008]/2010: 253) υπενθυμίζει ότι δεν υπάρχουν άλλες ενδείξεις, πλην αυτές των πλατωνικών διαλόγων (*Τίμαιος* 86d-e, *Σοφιστής* 228c-d, *Νόμοι* 731c, 733e-734b, *Γοργίας* 467c-468e, *Μένων* 77b-78b), των ομιλητών του Επιχάρμου (DK 23B7) και του Ανωνύμου (απ. 75 TrGF), που να επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό του Σωκράτη ότι όλοι οι σοφοί συμφωνούσαν με το *οὐδείς ἐκὼν κακός*· με την ίδια θέση συμφωνεί και ο G. Vlastos ([1991]/1993: 429). Μπορούμε επομένως να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι εδώ πρόκειται για προβολή μιας σωκρατικής θέσης σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, με σκοπό την κατοχύρωσή της ως δόγματος με καθολική αξία.

³⁷⁰ Εδώ πρόκειται για σαφή υπαινιγμό που αφορά τη σχέση του Σιμωνίδα με τους ισχυρούς της εποχής του. Εξάλλου, η φιλοχρηματία του ποιητή και η συνακόλουθη ανάγκη του για προστάτες είχε λάβει ανεκδοτολογικές διαστάσεις ήδη από την αρχαιότητα. Χαρακτηριστικό είναι το απόφθεγμα που παραθέτει ο Στοβαίος (3.10.38): «Σιμωνίδην παρακαλοῦντος τινὸς ἐγκώμιον ποιῆσαι καὶ χάριν ἔξειν λέγοντος ἀργύριον δὲ μὴ διδόντος “δύο” εἶπεν οὗτος “ἔχω κιβωτούς, τὴν μὲν χαρίτων, τὴν δὲ ἀργυρίων· καὶ πρὸς τὰς χρείας τὴν μὲν τῶν χαρίτων κενὴν εὐρίσκω, ὅταν ἀνοίξω, τὴν δὲ χρησίμη μόνην». Βλ. και Μ. Detienne ([1967]/2001: 218-219).

³⁷¹ ἔμοιγ' ἔξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ἦ
μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς τ' ὄνησίπολιν δίκαν ὑγιῆς

παρακάτω λόγια του Σιμωνίδη απευθύνονται στον ίδιο τον Πιττακό: εγώ, Πιττακέ, λέει ο Σιμωνίδης, δεν σε ψέγω επειδή είμαι φιλοκατήγορος, αλλά γιατί εσύ δημιουργείς την εντύπωση ότι λες αλήθεια σε ό,τι αφορά τα σημαντικότερα πράγματα, ενώ στην πραγματικότητα ψεύδεσαι (346e4-347a3). Σύμφωνα με την ανάγνωση του Σωκράτη, ο Σιμωνίδης, ο οποίος διατείνεται ότι σπανίως κατηγορεί τον οποιονδήποτε, επαινεί όσους καταφέρνουν να μην καταλήγουν σε αισχρές πράξεις ή, αλλιώς, όσους παραμένουν σε ένα μέσο επίπεδο αγαθότητας, εκεί δηλαδή όπου δεν κάνουν *μηδὲν αἰσχρὸν* (346e3), ενώ μάλιστα κάποιες φορές αναγκάζεται να επαινέσει και ανθρώπους που δεν έχουν κατακτήσει καν αυτήν τη μέτρια καλοσύνη.³⁷² Είναι, λοιπόν, φανερό ότι για να φτάσει ο Σιμωνίδης στο σημείο να κατηγορήσει τον Πιττακό, σημαίνει ότι το σφάλμα του Πιττακού –η δημιουργία, δηλαδή, ψευδών εντυπώσεων– είναι πράγματι σοβαρότατο. Ο Σωκράτης κλείνει έτσι την ανάλυση της ωδής επιστρέφοντας στην αρχική του υπόθεση, ότι δηλαδή ο βασικός λόγος για τον οποίο ο Σιμωνίδης συνέθεσε την ωδή ήταν η φιλοδοξία του να αναδειχθεί υπέρτερος απέναντι στη δόξα του Πιττακού.

8.2. Το δεύτερο διάλειμμα και η σωκρατική κριτική στην ποίηση (347a6-349a6)

Το τμήμα του *Πρωταγόρα* που αφορά την πραγμάτευση της σιμωνίδειας ωδής και τις πιθανές αντιφάσεις της, δεν θα μπορούσε να εξεταστεί ανεξάρτητα από το αμέσως επόμενο απόσπασμα του διαλόγου, αυτό που εκτείνεται από τους στίχους 347a6 έως 349a6. Πρόκειται για ένα ακόμη διαλειμματικό επεισόδιο, το τελευταίο του διαλόγου, το οποίο έπεται της σωκρατικής ερμηνείας του ποιήματος του Σιμωνίδη και προηγείται της τελικής συζήτησης για την αρετή. Το θέμα της παρούσας περικοπής αφορά την αναίρεση του σκοπού της

*ἀνήρ·
οὐ μιν ἐγὼ μωμήσομαι–
οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος–
τῶν γὰρ ἡλιθίων ἀπειρῶν γενέθλα,
[...]*

πάντα τοι καλά, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται (346c3-11).

³⁷² Βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 147).

ενασχόλησης με την ωδή, της οποίας μόλις γίναμε μάρτυρες, και την κριτική που ασκεί ο Σωκράτης στον ρόλο και τη μορφωτική αξία της ανάλυσης των επών.

Το απόσπασμα ξεκινά με τον σοφιστή Ιππία να επιδοκιμάζει τη σωκρατική ερμηνεία και να προθυμοποιείται να παρουσιάσει ο ίδιος τη δική του εκδοχή για το περιεχόμενο της ωδής³⁷³, θέλοντας έτσι να παραμείνει στον καμβά της συζήτησης που άρχισε ο Πρωταγόρας και συνέχισε ο Σωκράτης. Εντούτοις, η προσπάθεια του γηραιού σοφιστή δεν θα τελεσφορήσει: ο Αλκιβιάδης θα παρέμβει με αποφασιστικό τρόπο και, παρά τη νεαρή ηλικία του, θα διακόψει τον Ιππία για να υπενθυμίσει, τόσο στον ίδιο όσο και στους παρευρισκόμενους, όσα είχαν συμφωνήσει ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας σχετικά με τον τρόπο των ερωταποκρίσεων. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο νεαρός και ορμητικός Αλκιβιάδης παρεμβαίνει για δεύτερη φορά με αφορμή το ίδιο ζήτημα, δηλαδή την αποσαφήνιση των όρων του διαλόγου, κλείνοντας έτσι κατά κάποιον τρόπο έναν κύκλο που άνοιξε με την πρώτη παρέμβασή του (336c-d), αυτή με την οποία προσπάθησε να πείσει τον Σωκράτη να μην εγκαταλείψει τη συζήτηση στο σπίτι του Καλλία, και η οποία έλαβε χώρα αμέσως πριν από την ανάλυση της σιμωνίδειας ωδής. Καθώς επανέρχεται στο ζήτημα της μεθόδου που οφείλουν να ακολουθήσουν οι δύο συνομιλητές, ο Αλκιβιάδης επαναφέρει την τάξη σε μια συζήτηση που μοιάζει να χάνει τα όριά της.

Η απάντηση του Σωκράτη αποτελεί μια ακόμη συμβολή στη γνώριμη πλατωνική κριτική απέναντι στην ποίηση.³⁷⁴ Η οικονομία της παρούσας εργασίας δεν μας επιτρέπει να επεκταθούμε στο συγκεκριμένο ζήτημα, αλλά μας αναγκάζει να περιοριστούμε σε μια απλή παράθεση όσων αναφέρει ο Σωκράτης σ' αυτό το σημείο του διαλόγου και να επιχειρήσουμε κατόπιν μια

³⁷³ Ο ιστορικός Ιππίας φαίνεται ότι συνήθιζε να κομπάζει για την ετοιμότητά του να αναπτύσσει δημοσίως τις απόψεις του για οποιοδήποτε θέμα (βλ. *Ιππίας Ελάσσων* 363d και *Ιππίας Μείζων* 286a). Η χρήση του ρήματος *ἐπιδείξω* (και *ἐμοὶ λόγος περὶ αὐτοῦ εὖ ἔχων, ὃν ὑμῖν ἐπιδείξω, ἂν βούλησθε*, 347a7-b2) επιβεβαιώνει την τροπή που έχει πάρει η συζήτηση, ότι δηλαδή πρόκειται περισσότερο για μια ποιητική ερμηνεία παρά για την αναζήτηση της αλήθειας.

³⁷⁴ Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο N. Pappas (1989: 253), προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι στη βιβλιογραφία σχετικά με την πλατωνική αντίληψη για την ποίηση, οι αναφορές στο συγκεκριμένο απόσπασμα του *Πρωταγόρα* είναι ελάχιστες. Η D. Frede (1986: 748), η οποία υποστηρίζει ότι το επεισόδιο με τον Σιμωνίδα προστέθηκε αργότερα σε μια πρωιμότερη εκδοχή του διαλόγου (πρωτο-*Πρωταγόρας*), θεωρεί ότι η κριτική του Σωκράτη στην ποίηση προοικονομεί την αντίστοιχη κριτική του *Συμποσίου*, με σκοπό να στρέψει τους αναγνώστες στους ύστερους διαλόγους, εκεί όπου τα ηθικά ερωτήματα απαντώνται ικανοποιητικότερα απ' ό,τι στον *Πρωταγόρα*.

ερμηνεία για τη λειτουργικότητα του αποσπάσματος στη συνολική δομή του *Πρωταγόρα*. Ο Σωκράτης, αν και παραχωρεί φαινομενικά τη δυνατότητα επιλογής στον Πρωταγόρα να συνεχίσει τη συζήτηση όπως επιθυμεί ο ίδιος (*ἐπιτρέπω μὲν ἔγωγε Πρωταγόρα ὁπότερον αὐτῷ ἤδιον*· 347b8-9), τελικά οδηγεί αυτός την κουβέντα στο τέλος της: *περὶ μὲν ἀσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν* (347b9-c1). Και τούτο γιατί, σύμφωνα με τη γνώμη του, η συζήτηση για την ποίηση είναι κάτι που ομοιάζει με τα συμπόσια *τῶν φάυλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων*, οι οποίοι, ὄντες αμόρφωτοι, δεν μπορούν να παραμείνουν στη συντροφιά με δικά τους μέσα, *διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν* (347c6-7), αλλά προστρέχουν στη συνδρομή των αυλητρίδων για να περάσουν την ώρα τους. Αντιθέτως, οι καλλιεργημένοι και μορφωμένοι άνθρωποι δεν έχουν ανάγκη ούτε αυλητρίδες, ούτε χορεύτριες ούτε κιθαρίστριες, αλλά είναι ικανοί να κρατήσουν τη συντροφιά χωρίς ξένες φωνές, συζητώντας κοσμίως, μιλώντας και ακούγοντας καθένας με τη σειρά του τον άλλον με νηφαλιότητα, *κὰν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν* (347d7-8)³⁷⁵. Τέτοιου είδους άνθρωποι, λέει ο Σωκράτης, ισχυρίζονται ότι είναι και όσοι παρευρίσκονται στη σύναξη στο σπίτι του Καλλία, πράγμα που δεν τους επιτρέπει να ασχολούνται με φωνές άλλες από τις δικές τους, όπως είναι αυτές των ποιητών. Εξάλλου, στην ενασχόληση με την ποίηση ελλοχεύει ένας επιπλέον κίνδυνος: όταν οι συνομιλητές επικαλούνται τα λόγια ενός ποιητή για να στηρίξουν την άποψή τους, οδηγούνται αναγκαστικά σε πολλαπλές και αντικρουόμενες ερμηνείες, καθώς η απουσία του ίδιου του δημιουργού καθιστά αβέβαιο τον έλεγχο του ποιητικού νοήματος. Οι συγκρίσεις με το περίφημο χωρίο του *Φαίδρου* (274b-278e), όπου ο Σωκράτης εξαπολύει την κριτική του απέναντι στον γραπτό λόγο, είναι αναπόφευκτες, καθώς σπέρματα αυτής της κριτικής βρίσκουμε ήδη στο απόσπασμα του *Πρωταγόρα* που εξετάζουμε.³⁷⁶ Στον *Φαίδρο* (275d-e) ο γραπτός

³⁷⁵ Είναι γνωστή η αποστροφή του Σωκράτη για την οινοποσία· ακόμη όμως κι όταν έπινε, δεν μεθούσε, όπως σχολιάζει και ο Αλκιβιάδης στο 214a7-9 του *Συμποσίου*: «ὁπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον ἐκπιῶν, οὐδὲν μᾶλλον μὴ ποτε μεθυσθῆ».

³⁷⁶ Η Ruth Scodel (1986: 23-37) διαβάζει το απόσπασμα του *Πρωταγόρα* ως σχόλιο στην περίφημη περικοπή από τον *Φαίδρο*. Πιο συγκεκριμένα, εκεί όπου στον *Φαίδρο* τίθενται γενικές ερωτήσεις σχετικά με το γραπτό κείμενο και τη δυνατότητά του να εξηγεί τον εαυτό του, στον *Πρωταγόρα* εκτίθεται η απόλυτη εξάρτηση της ερμηνείας από τις προϋπάρχουσες αντιλήψεις του ερμηνευτή. Με άλλα λόγια, όταν ο Σωκράτης αδυνατεί να επαληθεύσει τα λόγια του Σιμωνίδη, καταφεύγει σε

λόγος, όπως και η ζωγραφική, λογίζεται ως είδωλο της πραγματικότητας, ένα ομοίωμα που δηλώνει πάντα το ίδιο πράγμα (*ἔν τι σημαίνει μόνο ταὐτὸν αἰεί*) και που δεν μπορεί να διευκρινίσει το νόημά του³⁷⁷, καθώς *σεμνῶς πάνυ σιγᾶ*: από τη στιγμή που γραφτεί, ο λόγος *κυλινδεῖται πανταχοῦ ὁμοίως, σ' ὅσους ταιριάζει και ὅσους δεν ταιριάζει, χωρίς καμιά διάκριση ανάμεσα σε ειδήμονες και μη τέλος, ο γραπτός λόγος δεν είναι ικανός να υπερασπιστεί και να βοηθήσει τον εαυτό του, έτσι ώστε, όταν λοιδορείται ή κατηγορείται αδίκως, να έχει ανάγκη τη συνδρομή του πατέρα του, δηλαδή του δημιουργού του (αἰεί δεῖται βοηθοῦ)*.³⁷⁸ Κατά τον ίδιο τρόπο τα ποιήματα σιωπούν, εφόσον δεν μπορούν ούτε να εξηγήσουν τον εαυτό τους ούτε να λάβουν βοήθεια από τον απόντα ποιητή, αλλά ούτε και να επιλέξουν τους ερμηνευτές τους. Το αποτέλεσμα είναι η πληθώρα των ερμηνειών, που πηγάζει από την απροσδιοριστία του νοήματος, να αντιστρατεύεται το ρητά διατυπωμένο σωκρατικό ζητούμενο: *τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας* (348a5-6): αυτός ο στόχος κερδίζεται μονάχα εάν οι συμπότες γνωρίζουν επακριβώς ο ένας την αξία του άλλου.

Η σαφήνεια με την οποία ο Σωκράτης εκφράζει τις απόψεις του, δεν αφήνει περιθώρια παρερμηνείας σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται την αρμόζουσα διαλεκτική συζήτηση και τη διάκρισή της από τα άλλα είδη λόγου που μετέρχονται οι σοφιστές. Από τη μια πλευρά, στηλιτεύει την πρακτική της ποιητικής ερμηνείας και μαζί τον ίδιο τον Πρωταγόρα, ο οποίος κατέφυγε σ' αυτήν προκειμένου να αποφύγει τον σωκρατικό έλεγχο, και από την άλλη, δηλώνει ρητά ότι αν οι παρευρισκόμενοι θέλουν πράγματι να είναι *καλοὶ κάγαθοὶ συμπότεαι*, τότε οφείλουν να συζητήσουν χρησιμοποιώντας δικά τους μέσα, με σκοπό να αναζητήσουν την αλήθεια και όχι κάποια από τις πολλαπλές ερμηνείες με τις οποίες θα μπορούσαν μεν να επιδειχθούν αλλά όχι

διάφορα τεχνάσματα προκειμένου να ερμηνεύσει το κείμενο ώστε να σημαίνει ό,τι θεωρεί ο ίδιος ως αληθές. Άλλες αναγνώσεις που κινούνται στη βάση της σωκρατικής αρχής ότι η ερμηνεία θα πρέπει να καθοδηγείται από το ζητούμενο της αλήθειας, βρίσκουμε στους T. Brickhouse & N. Smith (1994: 82-83) και στον N. Pappas (1989). Ο R. Woolf (1999: 26), από την πλευρά του, εξετάζει το ζήτημα όχι με όρους αλήθειας, αλλά σε σχέση με την υπόσχεση που έδωσε ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα για τον κατάλληλο τρόπο με τον οποίο θα πρέπει κανείς να απαντά.

³⁷⁷ Πρβλ. και το 329a2 του *Πρωταγόρα*, όπου ο Σωκράτης ασκεί την ίδια κριτική στους ρήτορες και την αδυναμία τους να διευκρινίσουν τους λόγους τους.

³⁷⁸ Περισσότερα για την κριτική του γραπτού λόγου στον *Φαίδρο* και το παράδοξο της εμφάνισής της στο πλαίσιο των πλατωνικών γραπτών κειμένων, βλ. M. M. Mackenzie (1981: 64-76), C. L. Griswold (1986: 204-241) και T. A. Szlezák ([1993]/2005: 30-35).

και να τις ελέγξουν σε όλο το εύρος τους (περι πράγματος διαλεγόμενοι ὁ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι, 347e6-7). Στην κριτική του Σωκράτη, η οποία βρίσκεται στον αντίποδα της εναρκτήριας δήλωσης του σοφιστή Πρωταγόρα για την παιδευτική αξία της ενασχόλησης με τα ἔπη, συνοψίζονται δύο τουλάχιστον από τις βασικές παραμέτρους της πρώιμης πλατωνικής διαλεκτικής: η κυριαρχία του ελέγχου ως μεθόδου αναζήτησης της αλήθειας και η ἄρνηση της αυθεντίας.³⁷⁹ Όταν ο Σωκράτης προτρέπει τον σοφιστή να συζητήσουν στηριζόμενοι εξ ολοκλήρου στις δικές τους δυνάμεις, αυτό που στην πραγματικότητα του προτείνει είναι να παραμερίσουν την αυθεντία του ποιητή, για να μπορέσουν να φέρουν εις πέρας τον μεταξύ τους έλεγχο και να δώσουν ένα τέλος στην έρευνα που ξεκίνησαν (περι ὧν μεταξὺ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τούτοις τέλος ἐπιθεῖναι, 348a8-9).

Το απόσπασμα τελειώνει (348b1-349a6) με την περιγραφή μιας ακόμη αγανακτισμένης αντίδρασης που προκαλεί η αμφίσημη στάση του σοφιστή Πρωταγόρα, ο οποίος, παρά τα κολακευτικά σχόλια και τις προτροπές του Σωκράτη να ολοκληρώσουν την ημιτελή συζήτηση περί αρετής, παραμένει διστακτικός. *Λέγοντος οὖν ἐμοῦ ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἄλλα οὐδὲν ἀπεσάφει ὁ Πρωταγόρας ὁπότερα ποιήσει* (348b1-2), σχολιάζει ο Σωκράτης στον εταίρο, για να συνεχίσει αφηγούμενος την προσπάθεια του νεαρού Αλκιβιάδη να δώσει ένα τέλος στη δυστοκία του σοφιστή: ο Πρωταγόρας οφείλει να ξεκαθαρίσει τη θέση του και είτε θα δεχτεί να ολοκληρώσει τη συζήτηση είτε θα ομολογήσει ότι δεν επιθυμεί να συνεχίσει, έτσι ώστε να πάρει τη σκυτάλη κάποιος άλλος από την ομήγυρη. Ο Πρωταγόρας *αἰσχυνθεὶς*, σύμφωνα με την προσωπική εκτίμηση του Σωκράτη, αποφασίζει να συνεχίσει τον διάλογο και παρακαλεί τον Σωκράτη να τον ρωτά, δίνοντάς του την υπόσχεση ότι θα απαντά στις ερωτήσεις του.

Η αντίδραση του Σωκράτη στην απόφαση του σοφιστή να συνεχίσει την έρευνα για την αρετή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον (348c5-349a6). Αντί να ξαναπιάσει απευθείας το νήμα της συζήτησης από το σημείο όπου την είχαν αφήσει, ο Σωκράτης κοντοστέκεται για να επαναλάβει στον Πρωταγόρα τους

³⁷⁹ Βλ. και R. Robinson (1953: 79-80).

λόγους της επιμονής του στη διαδικασία του διαλόγου και να επισημάνει δύο βασικές προϋποθέσεις που την καθιστούν γόνιμη. Η πρώτη από αυτές αφορά τον διαπροσωπικό χαρακτήρα της διαλεκτικής δραστηριότητας³⁸⁰, υπό την έννοια ότι πρόκειται για μια πράξη που επισυμβαίνει μεταξύ ανθρώπων που επιθυμούν να διερευνήσουν μαζί ένα συγκεκριμένο θέμα και να ανακοινώσουν ο ένας στον άλλον τα αποτελέσματα της έρευνάς τους· η αναφορά στους στίχους του Ομήρου³⁸¹ πλουτίζει και επικυρώνει την παραπάνω ιδέα. Η δεύτερη προϋπόθεση στην οποία αναφέρεται ο Σωκράτης είναι η αναγκαία σύμπτωση της πράξης με τους λόγους: ο Πρωταγόρας, ο οποίος έχει παραδεχτεί τη σοφιστική του ιδιότητα και επικαλείται τόσο την ενάρετη φύση του όσο και την ικανότητά του να διδάσκει το μέγιστο μάθημα της αρετής, αντιπροσωπεύει, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Σωκράτη, τον καταλληλότερο συνομιλητή (*τίνα γὰρ ἄλλον ἢ σε;*), ακριβώς επειδή και ομολογεί αλλά και είναι ο ίδιος ενάρετος.

Εκ πρώτης, τα κολακευτικά σχόλια του Σωκράτη προς τον Πρωταγόρα θα μπορούσαν να εκληφθούν ως ειρωνεία απέναντι στο πρόσωπο του σοφιστή, όπως ισχυρίζεται σθεναρά ο G. Vlastos ([1991]/1993: 210-215): «Κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει ότι ο Σωκράτης καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της παράστασης εξαπατά τους ακροατές του. Τι παιχνίδι παίζει; Ειρωνεία, ασφαλώς, όμως ειρωνεία χρησιμοποιούμενη με έναν πολύ εξειδικευμένο τρόπο, για να χλευάσει με περίτεχνη λεπτομέρεια και συγκαλύπτοντας πονηρά τη χλευαστική πρόθεση» (212). Μια τέτοια ερμηνεία, η οποία στηρίζεται στον όρο ότι αναλόγως των περιστάσεων ο Σωκράτης άλλοτε επιχειρηματολογεί με σοβαρότητα και άλλοτε όχι, δέχεται ότι πρόθεση του Σωκράτη είναι η εξαπάτηση των συνομιλητών του, τους οποίους «βρίσκει ήδη βαθιά μέσα σ' αυτήν και τους σιγοντάρει, παρέχοντάς τους μ' αυτό τον τρόπο εξω-ελεγκτική παρηγόρηση προκειμένου να τους κάνει να δεχτούν να υποβληθούν στην οδυνηρή χειρουργική του ελέγχου» (215). Εντούτοις, εάν κανείς αρνηθεί την παραπλανητική διάσταση των σωκρατικών λόγων –και κατά τη γνώμη μας,

³⁸⁰ Ο R. Robinson (1953: 77) ονομάζει αυτήν τη διάσταση της διαλεκτικής πράξης «κοινωνική» (social activity).

³⁸¹ «Σαν πάνε δυο μαζί, στοχάζεται πριν απ' τον έναν ο άλλος» (Ομήρου *Ιλιάδα* Κ 224, μτφρ. Β. Τατάκης). Βλ. και G. Kuperus (2007: 206).

πρέπει να το κάνει—, τότε η αναφορά στη διαλεκτική ικανότητα του Πρωταγόρα (ἡγούμενός σε βέλτιστ' ἂν ἐπισκέψασθαι καὶ περὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν εἰκὸς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπιεικῆ, καὶ δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς), την ηθική ακεραιότητα (σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ) και τη διδασκαλική του αξιοσύνη (καὶ ἄλλους οἷός τ' εἶ ποιεῖν ἀγαθούς), δεν είναι παρά η ὑστατη προσπάθεια του Σωκράτη να αποκαταστήσει τη συζήτηση με τρόπο που θα την καθιστούσε καρποφόρα, υπερβαίνοντας το άγονο και ανταγωνιστικό πλαίσιο στο οποίο την οδήγησε ο σοφιστής Πρωταγόρας.

8.3. Ο ρόλος του αποσπάσματος στον διάλογο

Όπως υπαινιχθήκαμε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, ο αινιγματικός χαρακτήρας του αποσπάσματος για την ωδή του Σιμωνίδη αφορά κυρίως τη θέση που του επιφυλάσσει ο Πλάτων στη συνολική διάταξη του *Πρωταγόρα*, καθώς και την εν γένει φιλοσοφική ή μη βαρύτητά του. Η περιπλοκότητα και το βάθος της σύνθεσης του τμήματος αυτού, καθώς και οι προκλήσεις που πηγάζουν από το κείμενο εξαιτίας των αλληλοεπικαλυπτόμενων επιπέδων ανάπτυξής του, είναι αντιστρόφως ανάλογες ως προς τη γονιμότητα και την ποικιλία των εξηγητικών λύσεων που έχουν δοθεί κατά καιρούς. Θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε μια ερμηνευτική εκδοχή σχετικά με τον ρόλο του αποσπάσματος στον διάλογο, η οποία εκκινά από τη «χωροταξία» του στη συνολική δομή, παραμένει σταθερά προσηλωμένη στην παραδοχή ότι η συζήτηση διαδραματίζεται μπροστά και για χάρη του νεαρού Ιπποκράτη και συνοψίζεται στην εξής θέση: το απόσπασμα για την ωδή του Σιμωνίδη δεν αποτελεί παρέμβλητο επεισόδιο που ανακόπτει τη ροή του *Πρωταγόρα* αλλά, παρά τις φαινομενικά περί του αντιθέτου ενδείξεις, λειτουργεί επικουρικά με σκοπό να στηρίξει το κεντρικό πλατωνικό ζητούμενο του διαλόγου, την κατάδειξη δηλαδή δύο δομικά αντικρουόμενων αντιλήψεων που αφορούν τόσο τον τρόπο όσο και το περιεχόμενο μιας διαλεκτικής συζήτησης που στοχεύει στην αναζήτηση του κατάλληλου τρόπου μετάδοσης της γνώσης.

Η ανάλυση του πασίγνωστου³⁸² ποιήματος του Σιμωνίδη εισάγεται στον διάλογο από τον σοφιστή Πρωταγόρα και εμφανίζεται αμέσως μετά το επεισόδιο που παρ' ολίγον θα κατέληγε στην αποχώρηση του Σωκράτη από το σπίτι του Καλλία. Ας θυμηθούμε εδώ ότι η ένταση που προκλήθηκε σ' εκείνο το σημείο του διαλόγου (334c7-338e5) πυροδότησε μια συζήτηση σχετικά με την κατάλληλη μέθοδο που οφείλουν να ακολουθήσουν οι συνομιλητές προκειμένου να μπορέσουν να συνεχίσουν την κουβέντα που ξεκίνησαν. Αφού λοιπόν οι δύο πρωταγωνιστές του διαλόγου συμφώνησαν να υιοθετήσουν την τακτική της βραχυλογίας και των σύντομων ερωταποκρίσεων, ο Πλάτων επιλέγει να μην επαναφέρει τη συζήτηση στο σημείο απ' όπου την άφησαν ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας, αλλά να παρεμβάλει ένα εκτενέστατο τμήμα που έχει ως θέμα του την ανάλυση ενός ποιήματος. Μορφολογικά εμφανίζεται ως μια παρένθεση που αναστέλει τη διαλεκτική συζήτηση και εγκοιλώνεται ανάμεσα σε δύο επεισόδια μεθοδολογικού περιεχομένου· πράγματι, η ανάλυση της ωδής ακολουθείται από την κριτική που ασκεί ο Σωκράτης στην πρακτική της ενασχόλησης με τα έπη και συνιστά αναίρεση όλης της προηγούμενης συζήτησης για το ποίημα του Σιμωνίδη. Η επισήμανση αυτή, που αφορά την τυπική θέση του αποσπάσματος στη ροή του διαλόγου, έχει ιδιαίτερη σημασία, εφόσον αποτελεί ένα ακόμη δείγμα που επικυρώνει τη σημαντικότητα του επεισοδίου στο σύνολο του *Πρωταγόρα*.

Περνώντας στο «εσωτερικό» του αποσπάσματος, μπορούμε να συνοψίσουμε ορισμένες παρατηρήσεις που θα μας βοηθήσουν να στηρίξουμε περαιτέρω την υπόθεσή μας. Η πρώτη από αυτές ξεκινά από το γεγονός ότι ο Πρωταγόρας, σε ένα πολύ κρίσιμο σημείο του διαλόγου στο οποίο διακυβεύεται η αξιοπιστία του ως προς τη διαλεκτική του δεινότητα, εισάγει την ανάλυση της ωδής με έναν ομολογουμένως έξυπνο τρόπο: απομονώνει δύο τμήματα του ποιήματος και τα συγκρίνει μεταξύ τους για να κατασκευάσει μian αντίφαση με

³⁸² Το γεγονός ότι το ποίημα ήταν ευρύτατα γνωστό αποδεικνύεται από διάφορα σημεία του διαλόγου: ο Σωκράτης ομολογεί ότι το γνωρίζει απ' έξω κι ανακατωτά (339b5-6), κάτι το οποίο φαίνεται άλλωστε από την ευκολία με την οποία ανακαλεί τους στίχους του, ο Ιππίας ανακοινώνει ότι έχει ήδη έτοιμο έναν σχετικό λόγο (347a7-b2), ενώ ο ίδιος ο Πλάτων, παραλείποντας εφτά στίχους από την πρώτη στροφή, αποδεικνύει έμμεσα ότι η ωδή θα πρέπει να ήταν ιδιαίτερος προσφιλής ακόμη και στο αναγνωστικό κοινό της εποχής του.

σκοπό να οδηγήσει άμεσα τον συνομιλητή του σε δυσχερή θέση. Τούτο το πετυχαίνει στηριζόμενος αποκλειστικά και μόνο στη γλωσσική συνάφεια των στίχων που επέλεξε, με αποτέλεσμα να μην είναι υποχρεωμένος να υπεισέλθει σε ερμηνευτικά ζητήματα που θα τον εξανάγκαζαν να λάβει υπόψη του ολόκληρο το νοηματικό εύρος της ωδής. Με την εφαρμογή αυτού του τύπου ανάλυσης, που τόσο καλά γνωρίζει εξαιτίας της σοφιστικής του ιδιότητας³⁸³, μπορεί να φανεί, αρχικά τουλάχιστον, ότι δεν παραβιάζει τους κανόνες της βραχυλογίας στους οποίους πρωτύτερα συγκατένευσε: στην πραγματικότητα, την παραβίαση των συμφωνηθέντων την παραχώρησε στον Σωκράτη, εφόσον πουθενά στο απόσπασμα δεν φαίνεται να μακρολογεί ο ίδιος.

Ο Σωκράτης, από την πλευρά του, δοκιμάζει μια σειρά λύσεων για να αποδείξει ότι το ποίημα δεν παρουσιάζει αντιφάσεις. Αυτές οι δοκιμές –κυρίως η πρώτη και η τρίτη– δεν αποκλίνουν εντελώς μεταξύ τους, αλλά κατά κάποιον τρόπο αποτελούν μια συνέχεια ή, με άλλα λόγια μια ερμηνευτική απόπειρα. Τονίζουμε τη λέξη *ερμηνευτική*, διότι όταν ο Σωκράτης αποφασίζει να παρουσιάσει τη δική του εκδοχή για την ωδή, υιοθετεί μια διαφορετική μέθοδο από αυτήν του Πρωταγόρα, η οποία βασίζεται στη συνολική θεώρηση του κειμένου που εξετάζει και στην κατανόηση του γενικότερου νοήματός του. Ο Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 76-87) έχει περιγράψει αναλυτικά αυτήν τη σωκρατική μεθοδολογία, για την οποία παρατηρεί ότι «προλαμβάνει τρόπον τινά την ιδέα του “ερμηνευτικού κύκλου” (hermeneutischer Zirkel), όπως την καθιέρωσε στη νεότερη ερμηνευτική κυρίως ο Schleiermacher» (81-82)³⁸⁴, και έχει αποδείξει

³⁸³ Βλ. R. Pfeiffer ([1968]/1972: 40-44).

³⁸⁴ Σύμφωνα με την κατάταξη του Σ. Τσιτσιρίδη (2001), τα βασικά στοιχεία αυτής της διαδικασίας (ενδοκειμενικά και εξωκειμενικά) είναι τα εξής: ένταξη του ποιήματος στα ιστορικά και λογοτεχνικά του συμφραζόμενα, εξήγηση της λειτουργίας μεμονωμένων λέξεων στα συντακτικά και σημασιολογικά συμφραζόμενα της πρότασης, υφολογικές παρατηρήσεις για τη χρήση διαλεκτικών τύπων, χρήση παράλληλων χωρίων από άλλον ποιητή, εκτενής χρήση της παράφρασης, σύνδεση των επιμέρους ιδεών που διατυπώνονται στο ποίημα με τη γενικότερη ιδέα του ποιήματος, χρήση βιογραφικών λεπτομερειών, αναγωγή της πρόθεσης του ποιητή σε κεντρικό άξονα της ερμηνείας, αποδεικτική διαδικασία (77-78): κυρίως όμως «συνείδηση της ιστορικής απόστασης, αφού η ερμηνεία προσπαθεί να λάβει υπόψη της τις ιστορικές προϋποθέσεις και τα ιστορικά συμφραζόμενα», καθώς και «διαλεκτική κίνηση της σκέψης ανάμεσα στο όλον και στο μέρος: από τις λέξεις στην πρόταση και αντιστρόφως, από τη συγκεκριμένη ενότητα του κειμένου στο σύνολό του και ξανά στη συγκεκριμένη ενότητα, από τις επιμέρους ιδέες στη γενικότερη ιδέα του ποιήματος και πάλι πίσω, από το συγκεκριμένο ποίημα στον βίο του ποιητή και αντιστρόφως» (81).

εύστοχα ότι δεν συνιστά ούτε μίμηση αλλά ούτε και παρωδία των σοφιστικών μεθόδων,³⁸⁵ αλλά παιδιάν με «σοβαρό» παιδευτικό χαρακτήρα, «όχι αντίθετη, αλλά συμπληρωματική προς την “αδελφή” της, κατά την πλατωνική μεταφορά, την σπουδήν».³⁸⁶

Ο λόγος όμως για τον οποίο αποφασίζει ο Πλάτων να παρεμβάλει τη συζήτηση για την ωδή του Σιμωνίδη στον διάλόγο του, δεν μπορεί να αναδειχθεί καθαρά, παρά μόνο εάν «φωτιστεί» από το τελευταίο τμήμα του αποσπάσματος, την κριτική δηλαδή του Σωκράτη στην ερμηνευτική των επών και τη συνακόλουθη προσπάθειά του να πείσει τον σοφιστή σχετικά με τον κατάλληλο τρόπο της έρευνας. Η αναζήτηση της *ἀληθείας*, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της διαδικασίας του ελέγχου, προβάλλεται από τον Σωκράτη ως το κύριο ζητούμενο της ερευνητικής προσπάθειας και έρχεται σε ρητή αντίθεση με την πολλαπλότητα των ερμηνειών που παράγει η ενασχόληση με τα έπη και η ανάλυση των πιθανών νοηματοδοτήσεών τους. Ο έλεγχος, έτσι τουλάχιστον όπως τον περιγράφει ο Σωκράτης σ' αυτό το τμήμα του διαλόγου, έχει διαπροσωπικό χαρακτήρα, χρησιμοποιεί τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων και σκοπό έχει να εξετάσει τις γνώμες όσων τον ασκούν. Αντιθέτως, η ερμηνεία των ποιητικών κειμένων, η οποία υπόκειται στους ίδιους περιορισμούς με αυτούς του γραπτού λόγου, συνιστά μια διαδικασία η οποία αδυνατεί να προσεγγίσει το πραγματικό νόημα του έργου που εξετάζει, εφόσον εξαρτάται από παράγοντες που δεν είναι πλήρως ελέγξιμοι, με αποτέλεσμα να χάνεται στην ετερογένεια και την πολυμορφία των αποτελεσμάτων της: για τον Σωκράτη, μια τέτοια ενασχόληση είναι όχι μόνο μεθοδολογικά προβληματική αλλά και παιδευτικά άσκοπη.

Το αντικείμενο, ωστόσο, του διαλόγου που εξελίσσεται ανάμεσα στους δύο άνδρες δεν ήταν ο λόγος περί της αρετής αλλά η ίδια η αρετή και ο

³⁸⁵ Όσοι σχολιαστές υποστηρίζουν ότι ο Σωκράτης παρωδεί τους σοφιστές βασίζονται κυρίως στα εξής τρία σημεία της σωκρατικής ερμηνείας: πρώτον, στη χρήση της αντίθεσης *είναι και γενέσθαι* και στο κατά πόσον ο Σωκράτης την εννοεί σοβαρά· δεύτερον, στην παράδοση θεωρία του για τους κρυπτοφιλοσόφους της Σπάρτης και της Κρήτης· τρίτον, στην απόδοση στον Σιμωνίδη του κινήτρου της υπεροχής έναντι του Πιπτακού και της πρόθεσής του να αναγνωριστεί από τους συγχρόνους του.

³⁸⁶ Σ. Τσιτσιρίδης (2001: 57). Ας προστεθεί εδώ πως υπάρχει και «σοβαρή παρωδία»: για το θέμα, βλ. τη μελέτη αναφοράς της Linda Hutcheon (1985), *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-century Art Forms*, New York & London.

κατάλληλος τρόπος μετάδοσής της. Το ζητούμενο του Σωκράτη και του νεαρού ακολούθου του, του Ιπποκράτη, είναι να διαπιστώσουν εάν ο σοφιστής Πρωταγόρας είναι ικανός να μεταδώσει την αρετή που υπόσχεται και αν αυτή η αρετή μπορεί πράγματι να διδαχτεί. Επομένως, οι μεθοδολογικές παρεκβάσεις, οι οποίες παρεισφρέουν ως αναγκαία και αναπόσπαστα μέρη αυτής της συζήτησης, είναι η απόδειξη ότι η συζήτηση για την αρετή δεν μπορεί να περνά μέσα από τους δρόμους της λογοτεχνικής κριτικής, εφόσον το αντικείμενο μιας τέτοιας αναζήτησης δεν είναι η αρετή καθαυτή αλλά οι διαφορετικές εκδοχές σχετικά με τον λόγο περί αρετής: σ' αυτή την πορεία, είναι απαραίτητο να καθοριστεί το κριτήριο βάσει του οποίου ο λόγος διατηρείται συνεκτικός και προστατεύεται από το χάος.

Το παραπάνω μάθημα ο Ιπποκράτης θα το παρακολουθήσει με τον πλέον ζωντανό τρόπο. Η επιλογή του Σωκράτη να μην αντιδράσει ευθύς εξαρχής στη δήλωση του Πρωταγόρα για τη δεσπόζουσα θέση της ανάλυσης των επών στην εκπαιδευτική διαδικασία, αλλά να επιχειρήσει και ο ίδιος τη δική του ερμηνεία, είναι ίσως ο καλύτερος τρόπος για να αποδείξει στον νεαρό το αδιέξοδο στο οποίο μπορεί να φτάσει κανείς κατά την ενασχόλησή του με την ποίηση. Ο Ιπποκράτης γίνεται μάρτυρας ενός τρόπου έρευνας, τον οποίο ο Σωκράτης χειρίζεται με τέτοιον τρόπο, ώστε καταφέρνει να του αποδείξει πως όχι μόνον είναι άγονος, καθώς δεν απαντά στο ερώτημα εξαιτίας του οποίου βρέθηκαν στο σπίτι του Καλλία, αλλά και ότι δεσμεύει τον ίδιο τον Ιπποκράτη σε μια συγκεκριμένη διδακτική αντίληψη που διατρέχει τον λόγο του σοφιστή ήδη από την αρχή της συνάντησής τους, ήτοι την *ἐπίδειξη* ως μέσου μετάδοσης της γνώσης.

Από την πλευρά του Πλάτωνα, η ενσωμάτωση στο πλαίσιο του διαλόγου ενός ακόμη διαφορετικού κειμενικού είδους, όπως είναι αυτό της λογοτεχνικής κριτικής, υποθέτουμε ότι τον βοηθά πολλαπλώς. Εκτός από το γεγονός ότι ζωντανεύει ακόμη περισσότερο την προσωπογραφία του Πρωταγόρα, παριστώντας τον να αναζητά κάθε λογής τρόπο για να ξεφύγει από τον ασφυκτικό σωκρατικό έλεγχο, του δίνει ταυτοχρόνως τη δυνατότητα, πρώτον, να προετοιμάσει το έδαφος για την καταληκτική ενότητα του διαλόγου, όπου θα

συζητηθεί η σχέση της αρετής με την επιστήμη, και δεύτερον, να παραμείνει στο πλαίσιο της εύλωπτης αναπαράστασης των θεμελιακών διαφορών ανάμεσα στον Σωκράτη και τους συνομιλητές του.³⁸⁷



³⁸⁷ Πρβλ. εδώ την παραπομπή της A. W. Nightingale (1995: 3) στο απόσπασμα του G. B. Conte (1986) από το έργο του *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets* (μτφρ., εκδ. C. Segal), Ithaca: «[...] genre must be thought of as a discursive form capable of constructing a coherent model of the world in its own image».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ**Η ΤΕΛΙΚΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΕΤΗ (349a6-362a4)****ΑΔΡΟΜΕΡΗΣ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ**

Η συζήτηση που διεξάγεται στο σπίτι του πλούσιου Καλλία ανάμεσα στον Σωκράτη και τον διάσημο Πρωταγόρα οδηγείται εξακολουθητικά σε ρήξεις και αδιέξοδα. Τελευταίο σημείο τριβής των δύο ανδρών στάθηκε η μάταιη προσπάθεια του σοφιστή να στρέψει τον διάλογο για την αρετή στο πεδίο της ποίησης και η άρνηση του Σωκράτη να συνεχίσει την έρευνα προς αυτή την κατεύθυνση. Από τη στιγμή που ο Σωκράτης προχώρησε στην απαξίωση του εκπαιδευτικού μοντέλου που πρότεινε ο Πρωταγόρας για τη διδασκαλία της αρετής, ήτοι τη χρήση των ποιητικών κειμένων και την ανάλυσή τους, αυτό που απομένει είναι η επάνοδος στον σωκρατικό διαλεκτικό τρόπο, έτσι όπως συμφωνήθηκε εξαρχής να εφαρμοστεί στη συζήτηση από τους παρισταμένους. Βρισκόμαστε στο τελικό στάδιο του διαλόγου, στους στίχους 349a6 έως 362a4, με τους οποίους ολοκληρώνεται ο *Πρωταγόρας* και λαμβάνει τέλος η συνάθροιση των σοφιστών με τον Σωκράτη και τον νεαρό του φίλο, τον Ιπποκράτη.

Το τμήμα αυτό χαίρει της μεγαλύτερης προσοχής των ερμηνευτών, παρά το γεγονός ότι αντιπροσωπεύει λιγότερο από το ένα τέταρτο της συνολικής έκτασης του διαλόγου. Η διαλεκτική του σύνθεση έδωσε την ευκαιρία στους σχολιαστές –κυρίως από τον G. Vlastos (1956) και εξής– να εφαρμόσουν αρχές και εργαλεία της σύγχρονης λογικής έρευνας και να προσδιορίσουν έτσι το περιεχόμενο του *Πρωταγόρα* στη βάση κυρίως αυτής της ανάλυσης. Ήδη από το 1953, με την έκδοση της μονογραφίας του *Plato's Earlier Dialectic*, ο Richard Robinson έδωσε το έναυσμα για την προσέγγιση των δυσνόητων τμημάτων των πλατωνικών διαλόγων με τη βοήθεια μιας εξηγητικής μεθοδολογίας βασισμένης στα πορίσματα της σύγχρονης Λογικής: παρόλο που ο ίδιος παραχωρεί πολύ λίγο χώρο στον *Πρωταγόρα*, ωστόσο κατάφερε να ανοίξει τον δρόμο για την εμφάνιση μιας μακράς σειράς γλωσσοαναλυτικών εργασιών, προερχόμενων κυρίως από τον αγγλοσαξονικό χώρο, οι οποίες αντιμετωπίζουν τον διάλογο με

την αυστηρή ακριβολογία της τυπικής λογικής και ξεκινούν από τον G. Vlastos (1956)³⁸⁸ για να φτάσουν έως τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991). Αν και η γλωσσοαναλυτική παράδοση ήταν κυρίαρχη στην ερμηνεία αυτού του τμήματος του *Πρωταγόρα*³⁸⁹, ασφαλώς δεν είναι και η μοναδική. Αρκετοί σύγχρονοι σχολιαστές του διαλόγου απομακρύνθηκαν από τη θελκτικότητα των αναλυτικών εργασιών και, είτε χρησιμοποιώντας επιλεκτικά τα πορίσματα των συναδέλφων τους είτε αγνοώντας τα, στράφηκαν προς τα ίδια αυτά ζητήματα υιοθετώντας μια συνολικότερη ανάγνωση, η οποία λαμβάνει υπόψη της τη λειτουργική τους θέση στην πορεία της εκδίπλωσης του διαλεκτικού σχεδιασμού του διαλόγου και κινείται στην προοπτική μιας ενοποιητικής προσέγγισης του όλου έργου. Στόχος αυτής της σχολιαστικής φιλολογίας, η οποία δεν αποτελεί ενιαίο σύνολο ή ερμηνευτική σχολή, φαίνεται να είναι κυρίως η αντιστροφή του αναλυτικού προτάγματος, σύμφωνα με το οποίο η ανάγκη αντιμετώπισης των δυσνόητων επιχειρημάτων είναι αυτή που καθορίζει τις στρατηγικές λύσεις που επιλέγονται για την ερμηνεία τους.³⁹⁰

Στο ακροτελεύτιο τμήμα του *Πρωταγόρα* περιέχονται όλα εκείνα τα στοιχεία του διαλόγου που ζητούν μια διεξοδική ανάλυση του διαλεκτικού του σχεδιασμού. Τα ζητήματα τα οποία εισάγει ο Σωκράτης στη συζήτηση, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο επιχειρηματολογούν οι δύο συνομιλητές, προκαλούν τον ερμηνευτή να ανασύρει από το λογικό του οπλοστάσιο κάθε πρόσφορο μέσο προκειμένου να λύσει τους γρίφους που εμφανίζονται: την ταύτιση της ηδονής με το αγαθό, την κυριαρχικότητα της νόησης και την αποστασιοποίηση από τις γνώμες των πολλών, το σωκρατικό παράδοξο της άρνησης της ακρασίας και,

³⁸⁸ Η επιρροή της γλωσσοαναλυτικής παράδοσης, και κυρίως του G. Vlastos, έγινε εμφανής και στην ηπειρωτική Ευρώπη αναφέρονται χαρακτηριστικά την περίπτωση της Evelyne Méron (1979) [*Les Idées Morales des Interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues Platoniciens de Jeunesse* (Paris: Librairie Philosophique)] στη Γαλλία και του Bernd Manuwald (1975) [«Lust und Tapferkeit: Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons "Protagoras"», *Phronesis* 20: 22-50] στη Γερμανία.

³⁸⁹ Στην εξαιρετική ταξινομητική εργασία του ο Jonathan Lavery (2007: 201) καταμετρά τις εργασίες για τον *Πρωταγόρα* που είδαν το φως της δημοσιότητας κατά την περίοδο 1956-1982 και βρίσκει ότι σε σύνολο σαράντα ενός άρθρων, τα τριάντα ένα ακολουθούν την αναλυτική προσέγγιση.

³⁹⁰ Τα πρώτα χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της στροφής είναι τα άρθρα των M. Gagarin (1969), G. Klosko (1979) και R. Duncan (1978), και λίγο αργότερα οι εργασίες των P. Coby (1982), L. Goldberg (1983) και M. Stokes (1986).

κυρίως, τον βαθμό δέσμευσης του Σωκράτη –αλλά και του Πρωταγόρα– στις παραπάνω θέσεις.

9.1. Επιστροφή στη συζήτηση για τις αρετές: ανδρεία, θάρρος και σοφία (349a6-351b2)

Μετά τη συγκατάθεση του Πρωταγόρα να επιστρέψουν στη συζήτηση ακολουθώντας τους όρους της βραχυλογίας και των ερωταποκρίσεων με τους οποίους είχαν συμφωνήσει, ο Σωκράτης αναλαμβάνει να συνοψίσει τα αποτελέσματα της ημιτελούς έρευνάς τους. Επαναφέρει, λοιπόν, το βασικό ερώτημα που τέθηκε νωρίτερα σχετικά με το εάν η σοφία, η σωφροσύνη, η ανδρεία, η δικαιοσύνη και η δσιότης είναι πέντε ονόματα για ένα πράγμα ή στο καθένα από αυτά τα ονόματα αντιστοιχεί κάποια ιδιαίτερη ουσία (*ἴδιος οὐσία*) και δεν ταυτίζονται μεταξύ τους (349b1-6): υπενθυμίζει στον σοφιστή ότι η απάντηση που έλαβε τότε ήταν πως όλα αυτά είναι μεν μέρη της αρετής, αλλά το καθένα διαφέρει από το άλλο, εφόσον διακρίνεται από δική του ουσία και δύναμη (*ἰδίαν ἕκαστα δύνάμιν ἔχοντα*). Ο Σωκράτης ζητά να μάθει αν ο Πρωταγόρας επιμένει στην ίδια θέση³⁹¹ και τότε ο σοφιστής προχωρά σε μια καίρια τροποποίηση: οι τέσσερις αρετές (*σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, δσιότης*) μοιάζουν αρκετά, αλλά η ανδρεία διαφέρει σημαντικά από τις υπόλοιπες³⁹². Για

³⁹¹ Ο Σωκράτης βεβαιώνει τον σοφιστή ότι οποιαδήποτε αλλαγή στους ισχυρισμούς του δεν είναι κατακριτέα, εφόσον οι απόψεις των συνομιλητών κινούνται στο πλαίσιο του ελέγχου· έτσι, καταφέρει να μην προκαλέσει την ντροπή του σοφιστή σε περίπτωση που αυτός ανακαλέσει τον προηγούμενο ισχυρισμό του. Στην επανάληψη των θέσεων του Πρωταγόρα και την κατάδειξη της ανεπάρκειάς τους αμέσως μετά, ο L. Goldberg (1983: 224-227) εντοπίζει έναν αδιόρατο ειρωνικό τόνο που συνιστά σιωπηλή λαιδορία. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά, εάν οι ισχυρισμοί του Πρωταγόρα ήταν αληθείς, τότε το γεγονός θα αποτελούσε τη ζωντανή απόδειξη πως η αρετή μπορεί να διδαχτεί, τουτέστιν ότι ο ίδιος ο σοφιστής θα ήταν ο ιδανικός δάσκαλός της. Υιοθετώντας όμως τη ρητορική της επανάληψης, ο Σωκράτης όχι μόνο ρίχνει φως στην ανεπάρκεια του πρωταγόρειου συλλογισμού, αλλά ταυτοχρόνως επιδεικνύει αυτό που αρνείται, δηλαδή τη μνημονική του ικανότητα. Σύμφωνα με τον Goldberg, μια τέτοια τακτική παρουσιάζει αδυσώπητο όχι τον Σωκράτη αλλά τον ίδιο τον λόγο. Η σημαίνουσα ειρωνεία στις παρατηρήσεις του Σωκράτη έγκειται στην ανάδειξη του αδιεξόδου στο οποίο έχει βρεθεί ο σοφιστής και μορφοποιείται μέσω του εκπεφρασμένου και διαρκούς ενδιαφέροντος του Σωκράτη για τη συγκρότηση μιας κοινότητας συνομιλητών – εξ ου και η χρήση του ομηρικού αποσπάσματος στο 348d, και μάλιστα με την ελλειπτική μορφή στην οποία παρουσιάζεται (ο Σωκράτης δεν το μνημονεύει στο σύνολό του), καθώς αναμένει να το ανακαλέσουν οι ακροατές του και, φαινομενικά τουλάχιστον, να το ασπαστεί ο Πρωταγόρας.

³⁹² *καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἡ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺν διαφέρει πάντων τούτων* (349d3-5).

να ενισχύσει τον ισχυρισμό του, ο Πρωταγόρας εστιάζεται στο καθημερινό παράδειγμα ανθρώπων που είναι άδικοι, ανόσιοι, ακόλαστοι και αμαθείς, είναι όμως εξαιρετικά ανδρείοι.³⁹³ Η παρατήρηση του σοφιστή προκαλεί το έντονο ενδιαφέρον του Σωκράτη, ο οποίος εκφράζει την επιθυμία να την εξετάσουν περαιτέρω (*ἄξιον γὰρ τοι ἐπισκέψασθαι ὃ λέγεις*, 349e1). Από το σημείο αυτό και μέχρι το τέλος του διαλόγου, ο Σωκράτης θα αναλάβει να αποδείξει ότι η ανδρεία αποτελεί μια μορφή γνώσης, χρησιμοποιώντας για την ανάπτυξη του συλλογισμού του δύο προκειμένες: πρώτον, την ταύτιση της ηδονής με το αγαθό και δεύτερον, την ανάλυση της *ἀκρασίας* ως σφάλματος της κρίσης.

Η πρώτη απόπειρα του Σωκράτη να ταυτίσει την ανδρεία με τη σοφία επιχειρείται με τρόπο ευθύ και αναπτύσσεται στους στίχους 349e1 έως 350e5. Εκεί ο Σωκράτης ακολουθεί την εξής ελεγκτική πορεία:

1. Οι ανδρείοι είναι θαρραλέοι ή είναι κάτι διαφορετικό; (349e2)
[Οι ανδρείοι είναι θαρραλέοι και ριψοκίνδυνοι, που ρίχνονται σε όσα οι πολλοί φοβούνται (349e3)]³⁹⁴
2. Η αρετή είναι κάτι το όμορφο και γι' αυτό παρουσιάζεις τον εαυτό σου δάσκαλό της; (349e3-5)
[Η αρετή είναι το ομορφότερο (349e5-6)]
3. Μόνο ένα μέρος της αρετής είναι όμορφο ή το όλον; (349e6-7)
[Το όλον είναι όμορφο στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό (349e7-8)]
4. (α) Αυτοί που γνωρίζουν είναι περισσότερο θαρραλέοι σ' αυτό που ξέρουν από εκείνους που δεν το γνωρίζουν; (349e8-350a5)³⁹⁵

³⁹³ Το ίδιο είχε ισχυριστεί και στο 329e, όταν απάντησε αρνητικά στον Σωκράτη σχετικά με το εάν κάποιος πρέπει να κατέχει όλες τις αρετές για να θεωρείται ενάρετος· και τότε είχε φέρει το παράδειγμα πολλών που είναι ανδρείοι αλλά άδικοι, όπως επίσης και δίκαιοι αλλά όχι σοφοί. Πρβλ. επίσης, *Νόμοι* 630a-b. Για μια διαφορετική προσέγγιση, βλέπε και R. Duncan (1978: 220), ο οποίος, εστιάζοντας στη σχέση ανάμεσα στον χαρακτήρα του Πρωταγόρα και την έννοια του θάρρους, θεωρεί ότι σε αυτό το σημείο η ανδρεία παρουσιάζεται με εντελώς καινούργιο τρόπο. Ωστόσο, το σημαντικό ερώτημα που προκύπτει αφορά την επιλογή του Πρωταγόρα να διακρίνει την ανδρεία από τις άλλες αρετές και επομένως να παραχωρήσει τέτοιο περιθώριο στον αντίπαλό του. Ο M. Stokes (1986: 324-327) επισκοπεί το ζήτημα και καταλήγει ορθά, κατά τη γνώμη μας, στο συμπέρασμα ότι με αυτή την επιλογή ο Πλάτων, ακόμη κι αν δεν αντανάκλα τη δική του θεωρία (πράγμα που δεν συμβαίνει, σύμφωνα με τον Stokes), ωστόσο δείχνει ότι αντιλαμβάνεται τη διάκριση της ανδρείας είτε ως ένα στοιχείο για μια πρόσφορη απόδοση των «κοινών» αρετών (σε αντίθεση με τις φιλοσοφικές αρετές) είτε ως μια κοινότυπη οπτική του αγαθού και των ποικίλων εκδοχών του είτε και τα δύο.

³⁹⁴ Στις αγκύλες σημειώνονται οι απαντήσεις του Πρωταγόρα.

[Αυτοί που γνωρίζουν είναι περισσότερο θαρραλέοι από εκείνους που δεν ξέρουν, κι οι ίδιοι γίνονται καλύτεροι όταν μάθουν, παρά πριν μάθουν (350a6-b1)]

5. Έχεις δει ποτέ ανθρώπους που να μην τα γνωρίζουν όλα αυτά, όμως να είναι θαρραλέοι; (350b1-3)

[Ναι, και μάλιστα πολύ θαρραλέους (350b3-4)]

6. Αυτοί οι θαρραλέοι είναι και ανδρείοι; (350b4)³⁹⁶

[Θα ήταν αισχρό πράγμα η ανδρεία, γιατί αυτοί είναι τρελοί (350b5-6)]³⁹⁷

7. Πώς χαρακτηρίζεις τους ανδρείους; Δεν είναι οι θαρραλέοι; (350b6-7)³⁹⁸

[Ναι, και τώρα το ίδιο ισχυρίζομαι (350b7)]

³⁹⁵ Ο Σωκράτης φέρνει το παράδειγμα όσων βουτούν στα πηγάδια (*εις τὰ φρέατα κολυμβῶσι*), των ιππέων που πολεμούν πάνω στα άλογα (*ἀπὸ τῶν ἵππων πολεμεῖν*) και των πελταστικῶν, οι οποίοι πολεμούν θαρραλέα με τις ασπίδες. Βλ. και Λάχης 193b-c. Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 153) ασκεί κριτική στη χρήση των εν λόγω παραδειγμάτων, επισημαίνοντας περιπτώσεις κατά τις οποίες ένας ειδικός, ακριβώς λόγω της γνώσης του, αρνείται να πράξει κάτι εξαιτίας του κινδύνου που ελλοχεύει στην πράξη του ή της ακατάλληλης προετοιμασίας του, ενώ την ίδια στιγμή ένας μη ειδικός τολμά, είτε επειδή είναι αγνώμων είτε επειδή βαραίνουν άλλοι παράγοντες στην απόφασή του. Παρά το ότι ο Taylor δικαίως επισημαίνει τέτοιου τύπου εξαιρέσεις, θα συμφωνήσουμε με τον M. Stokes (1986: 332), ο οποίος θεωρεί ότι ο Σωκράτης γνώριζε τις πιθανότητες ύπαρξης τέτοιων εξαιρέσεων, από τη στιγμή που το αμέσως επόμενο ερώτημά του αφορά το κατά πόσον ο σοφιστής έχει δει ανθρώπους οι οποίοι είναι θαρραλέοι παρόλο που δεν είναι ειδικοί. Σύμφωνα με τον Stokes (1986: 333), και παρά την αμφισημία που εντοπίζει στη χρήση της λέξης, ο *θαρραλέος* προσδιορίζεται τελικά βάσει της συμπεριφοράς και όχι του αισθήματός του· βλ. και B. A. F. Hubbard & E. S. Karnofsky (1982: 134).

³⁹⁶ Με την απάντησή του στην πρώτη (1) ερώτηση του Σωκράτη, ο Πρωταγόρας διατύπωσε μια γενικευτική θέση, δηλαδή ότι οι ανδρείοι είναι θαρραλέοι και ριψοκίνδυνοι. Αυτό, λοιπόν, που ρωτά τώρα ο Σωκράτης είναι εάν σε αυτήν τη γενίκευση συμπεριλαμβάνονται και οι θαρραλέοι που δεν γνωρίζουν· ο σοφιστής τούς αποκλείει.

³⁹⁷ Αναλυτικότερα: Η ανδρεία θα ήταν αισχρό πράγμα, διότι (α) ο θαρραλέος που δεν γνωρίζει είναι τρελός, συνεπώς (β) η ανδρεία θα ήταν τρέλα, και (γ) η τρέλα είναι αισχρό πράγμα. Μέχρι στιγμής, επομένως, η γνώση είναι ο μοναδικός παράγοντας που διακρίνει τον ανδρείο από τον θαρραλέο. Εδώ, ωστόσο, ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 155) εντοπίζει ένα σημαντικό πρόβλημα που αφορά τη μετάβαση από τις προκειμένες «όλοι οι μη επιστάμενοι και θαρραλέοι είναι ανδρείοι» και «όλοι οι μη επιστάμενοι και θαρραλέοι είναι μαινόμενοι» στο συμπέρασμα ότι «η ανδρεία είναι τρέλα», εφόσον ακόμη κι αν το να είναι κανείς θαρραλέος δίχως να κατέχει γνώση εξαιρείται από την αρετή, και κατά μείζονα λόγο από την ανδρεία, δεν έπεται ότι όσοι βρίσκονται σ' αυτή την κατάσταση δεν κατέχουν κάτι άλλο που είναι ανδρεία· το επιχείρημα θα χρειαζόταν την επιπλέον προκειμένη, ότι κανείς που είναι τρελός δεν κατέχει οποιαδήποτε από τις αρετές.

³⁹⁸ Η παρουσία του οριστικού άρθρου (*οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι*) δηλώνει ότι ο Σωκράτης εκλαμβάνει τη συγκατάθεση του Πρωταγόρα ως επιβεβαίωση της θέσης πως όχι μόνο όποιος είναι ανδρείος είναι και θαρραλέος, αλλά και ότι όποιος έχει θάρρος είναι και ανδρείος. Ο σοφιστής θα συναινέσει (*καὶ νῦν γε*) χωρίς να λάβει υπόψη του τις συνέπειες της απάντησής του, με αποτέλεσμα να αναγκαστεί να αρνηθεί (350c5-d1) τη θέση ότι ο θαρραλέος είναι και ανδρείος. Περισσότερα για τη σημασία του οριστικού άρθρου στο σημείο αυτό του επιχειρήματος, βλ. M. Stokes (1986: 337-340) και M. J. O' Brien (1961: 411 και 414¹⁰).

8. Αυτοί που δεν γνωρίζουν και είναι θαρραλέοι δεν είναι ανδρείοι αλλά μαινόμενοι; (350c1-2)
9. Από την άλλη πλευρά, αυτοί που είναι σοφώτατοι είναι και θαρραλεώτατοι, και επειδή είναι θαρραλεώτατοι είναι και ανδρειότατοι; (350c2-4)
10. Συνεπώς, η σοφία δεν θα ήταν ανδρεία; (350c4-5)³⁹⁹

Ο σωκρατικός συλλογισμός, παρόλο που μοιάζει εύλογος⁴⁰⁰, ωστόσο δεν αποδεικνύει την άμεση συνάρτηση της ανδρείας με τη σοφία, γεγονός το οποίο φροντίζει να επισημάνει αμέσως, και μάλιστα με απολύτως λογικούς όρους, ο Πρωταγόρας: αυτό που ρώτησε ο Σωκράτης και παραδέχτηκε ο σοφιστής ήταν ότι οι ανδρείοι είναι θαρραλέοι, αλλά όχι και το αντίστροφο, ότι δηλαδή όλοι οι θαρραλέοι είναι ανδρείοι. Έτσι, αν ο Σωκράτης έθετε και το δεύτερο ερώτημα, τότε η απάντηση θα ήταν μερικώς αρνητική, καθώς ο Πρωταγόρας θα ισχυριζόταν ότι όλοι οι θαρραλέοι δεν είναι ανδρείοι. Ο σοφιστής επεκτείνει το σχόλιό του, λέγοντας ότι αν κανείς ακολουθήσει τον σωκρατικό συλλογισμό, θα μπορούσε να εφαρμόσει την ίδια πορεία και στην περίπτωση της ισχύος, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η ισχύς ταυτίζεται με τη σοφία. Ο ίδιος όμως δεν υποστηρίζει πουθενά ότι οι δυνατοί είναι ισχυροί, αλλά μονάχα ότι οι ισχυροί είναι δυνατοί, εφόσον η δύναμη και η ισχύς δεν είναι το ίδιο πράγμα (350e6-351a1): *η μεν δύναμις προέρχεται καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης [...] καὶ ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ, ἡ ἰσχύς ὁμως ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων* (351a2-4). Κατά τον ίδιο τρόπο, η ανδρεία δεν ταυτίζεται με το θάρρος, από τη στιγμή που το θάρρος, όπως και η δύναμη, πηγάζει από τη γνώση, το πάθος και τη μανία, ενώ

³⁹⁹ Ο Πρωταγόρας δεν απαντά στον συλλογισμό του Σωκράτη. Η ύπαρξη ενός τρίτου παράγοντα που θα καθιστούσε δυνατή τη σύνδεση της σοφίας με το θάρρος ώστε να προκύψει η ανδρεία, δεν διαφαίνεται από τα λόγια του σοφιστή. Υποθέτουμε, εντούτοις, ότι η απάντηση του Πρωταγόρα, τόσο στο πρώτο όσο και στο δεύτερο ερώτημα, θα ήταν θετική, εφόσον, αν η σοφία συνιστά την αιτία εμφάνισης θαρραλέων συμπεριφορών σε όσους γνωρίζουν και αν αυτή η μορφή θάρρους ονομάζεται ανδρεία, τότε η σοφία αποτελεί την αιτία της ανδρείας.

⁴⁰⁰ Το παραπάνω επιχειρηματολογικό σχήμα παρουσιάζει μια σειρά από λογικά προβλήματα, τα οποία έχουν απασχολήσει εκτενώς τους σχολιαστές. Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 150-161) εντοπίζει πέντε βασικά προβλήματα που προκύπτουν από τη λογική ανάλυση της επιχειρηματολογίας, με κυριότερο από αυτά την ξαφνική αλλαγή στρατηγικής που επιλέγει να εφαρμόσει ο Σωκράτης ακριβώς στο μέσον του επιχειρήματος, θέση με την οποία συντάσσεται και ο G. Klosko (1979: 140). Βλ. επίσης, M. Stokes (1986: 327-349) και M. J. O'Brien (1961: 408-417).

αντιθέτως η ανδρεία προέρχεται από τη φύση και την ευτροφία της ψυχής (*ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται*, 351a4-b2).⁴⁰¹

Η παρατήρηση του Πρωταγόρα σχετικά με την ευτροφία της ψυχής παραμένει αδιευκρίνιστη· ο σοφιστής δεν εξηγεί πειραιτέρω ούτε πώς αντιλαμβάνεται την καλή κατάσταση της ψυχής ούτε ποια θεωρεί ότι είναι η θέση της γνώσης και της εκπαίδευσης στη διαδικασία για την εξασφάλιση αυτής της κατάστασης, με αποτέλεσμα η απάντησή του προς τον Σωκράτη να παραμένει, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο M. Stokes (1986: 350), επιφανειακή και οι διακρίσεις του κενές περιεχομένου. Ως εκ τούτου, η απροσδιοριστία των λόγων του σοφιστή θα προσφέρει το κατάλληλο έναυσμα στον Σωκράτη για να συνδέσει τη σχέση ανδρείας και γνώσης με τη θέση του για τον ηδονισμό, που πρόκειται να διατυπώσει αμέσως παρακάτω.⁴⁰²

9.2. Το τελικό επιχείρημα (351b3-360e5)

9.2.1. Η ηδονή και το αγαθό (351b3-e11)

Χωρίς φανερό προειδοποίηση⁴⁰³, ο Σωκράτης παρακάμπτει την κριτική του Πρωταγόρα και εισάγει την εξέταση ενός ζητήματος, το οποίο έχει προκαλέσει

⁴⁰¹ Ο Πλάτων εδώ επαναλαμβάνει (βλ. και 323d7) μια από τις γνωστές θέσεις που αποδίδονται στον ιστορικό Πρωταγόρα και αφορά τη συμμετοχή της φύσης (των νοητικών και ηθικών καταβολών) στη μορφωτική διαδικασία και στην ανάπτυξη των φυσικών και ηθικών αρετών. Βλ. DK80, B3: «[...] ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε: “φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται” καὶ “ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν” [...]], καθώς και DK80, B10: «Πρωταγόρας ἔλεγε μὴδὲν εἶναι τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης». Εξάλλου, και το εκπαιδευτικό πρόγραμμα που αναπτύσσεται στην Πολιτεία συνίσταται στην καλλιέργεια των φυσικών ταλέντων μέσω της συστηματικής διδασκαλίας.

Σε ό,τι αφορά τη ρητορική που υιοθετεί ο σοφιστής, ο L. Goldberg (1986: 233) υποστηρίζει ότι η παρουσίαση της λογικής ανακολουθίας του σωκρατικού συλλογισμού συνιστά υπεκφυγή εκ μέρους του Πρωταγόρα: αντί να διευκρινίσει τη φύση της ανδρείας, καταφεύγει στην αναλογία με την ισχύ, η οποία είναι όχι μόνο ανεπαρκής αλλά και λανθασμένη· αν η γνώση διαφοροποιεί τους θαρραλέους από τους μαινόμενους, δεν μπορεί να λειτουργήσει κατά τον ίδιο τρόπο και για τη διάκριση των δυνατών από τους ισχυρούς. Είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Goldberg (σ. 234) ότι ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί σωκρατική γλώσσα (*εὐτροφία τῶν ψυχῶν*) για να δηλώσει τελικά μια αντισωκρατική θέση.

⁴⁰² Περισσότερα για το θέμα, βλ. M. Stokes (1986: 350-352).

⁴⁰³ Οι περισσότεροι από τους σχολιαστές ομολογούν την απότομη αλλαγή θέματος που εισάγει ο Σωκράτης με το ερώτημά του για την ηδονή. Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 152), ο οποίος θεωρεί ότι η παράγραφος για τον ηδονισμό είναι μεταγενέστερη, υποστηρίζει ότι εφόσον ο Σωκράτης δεν απαντά στην κριτική του Πρωταγόρα, αυτό σημαίνει πως το κύριο ενδιαφέρον του δεν είναι να ανατρέψει τον σοφιστή· παρ' όλα αυτά, η σωκρατική επιλογή δεν αποδεικνύει ότι ο συλλογισμός του Πρωταγόρα είναι κατ' ανάγκην ορθός. Ο G. Klosko (1979: 140), από την πλευρά του,

πλήθος συζητήσεων στη σχετική βιβλιογραφία. Στους στίχους 351b3-e11 ο Σωκράτης θα παρουσιάσει μια θέση, σύμφωνα με την οποία η ηδονή είναι καθαυτή κάτι αγαθό.⁴⁰⁴ Ξεκινά από την εμπειρική παρατήρηση ότι υπάρχουν άνθρωποι ευτυχείς και άνθρωποι δυστυχείς, και ρωτά τον Πρωταγόρα εάν συμφωνεί ότι κάποιος που περνά τις μέρες του ευχάριστα, ζει ευτυχισμένα.⁴⁰⁵ Μετά τη συγκατάθεση του σοφιστή ο Σωκράτης διατυπώνει το συμπέρασμα ότι η ζωή με ευχαρίστηση είναι αγαθό, ενώ η ζωή χωρίς ευχαρίστηση είναι κακό.⁴⁰⁶ Ωστόσο, για μια φορά ακόμη, ο Σωκράτης θα βρεθεί αντιμέτωπος με την αντίρρηση του Πρωταγόρα, ο οποίος δέχεται το σωκρατικό συμπέρασμα αλλά υπό έναν όρο, ότι δηλαδή η ευχάριστη ζωή είναι αγαθή μόνον εάν κανείς αντλεί

αξιοποιώντας μια αριστοτελική παρατήρηση των *Τοπικών* (157a1-3), υποστηρίζει ότι τα ερωτήματα είναι κατά τέτοιο τρόπο σχεδιασμένα, ώστε να συγκαλύπτουν τα σφάλματα του συλλογισμού [περισσότερα για τη σκοπιμότητα των ημαρτημένων συλλογισμών στο έργο του Πλάτωνα, βλ. G. Klosko (1983) και (1987)]. Βλ. επίσης, J. Cronquist (1980: 63-81) και τη θέση του ότι ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Σωκράτης εισάγει στη συζήτηση την ηδονή είναι για να μπορέσει να διερευνήσει τη διάκριση μεταξύ των αγαθών και των κακών όψεων της ανδρείας.

⁴⁰⁴ Κατά την ανάγνωση του L. Goldberg (1983: 240-241), ο Σωκράτης επανακάμπτει στη συζήτηση που παρέμεινε ημιτελής στο 333d. Τότε, ρωτώντας για το εάν τα *ἀγαθὰ* είναι *ἄφελιμα*, προκάλεσε την παραπλανητική απάντηση του Πρωταγόρα, η οποία οδήγησε την κουβέντα σε αδιέξοδο· τώρα, ξαναπιάνει το νήμα, αντικαθιστώντας τα *ἄφελιμα* με τα *ἡδέα* και το ερώτημα για το *εὖ πράττειν* με το αντίστοιχο για το *εὖ ζῆν*. Ο Goldberg αποφεύγει να απαντήσει ρητά σε ό,τι αφορά τη σκοπιμότητα αυτής της αντικατάστασης και υποστηρίζει απλώς ότι η έννοια της ηδονής είναι, *prima facie*, καταλληλότερη για τον Πρωταγόρα.

⁴⁰⁵ Η χρήση του *βιούν* στη φράση «*τί δ' εἰ ἡδέως βιούς τὸν βίον τελευτήσειεν*» (351b6) είναι σημαντική και ἔρχεται σε αντιδιαστολή αμέσως παρακάτω με το *ζῆν* (351b7): το *μεν ζῆν* σημαίνει να είναι κανείς ζωντανός, το δε *βιούν* δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο περνά τη ζωή του. Ο N. Denyer ([2008]/2010: 273), σχολιάζει την παραπάνω διαφορά ως εξής: «Ο Σωκράτης ερωτά κατά πόσο έχεις ζήσει καλά τη ζωή σου, αν έχεις ζήσει ευχάριστη, γεμάτη και αξιοπρεπή ζωή. Δεν ερωτά, για παράδειγμα, αν κάθε ηδονή είναι καλό πράγμα, ανεξαρτήτως από το πόσο αναξιοπρεπές είναι αυτό που την προκαλεί, ή κατά πόσο ένα βρέφος ἔζησε καλά, αν πέθανε πρόωρα, αφού ἔζησε μερικές ευτυχισμένες στιγμές και αφού γλίτωσε όλους τους πόνους με τη βοήθεια αναισθητικών». Ο τρόπος, επομένως, με τον οποίο διατυπώνεται το σωκρατικό ερώτημα, μας προσφέρει ένα ισχυρό επιχείρημα για να υποστηρίξουμε την ύπαρξη στενής σχέσης μεταξύ της προηγούμενης παραγράφου για την ανδρεία και της συζήτησης για την ηδονή, και να αναρωτηθούμε κατά πόσον ευσταθούν οι προσεγγίσεις που υποστηρίζουν ότι αυτά τα δύο τμήματα του διαλόγου είναι, τρόπον τινά, ασύνδετα (βλ. προηγούμενη υποσημείωση)· για μια εκτενέστερη ανάλυση του θέματος, βλ. M. Stokes (1986: 350-353).

⁴⁰⁶ *Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν* (351b7-c1). Ο Σωκράτης δεν βασίζεται το συμπέρασμά του στην ακραία ηδονιστική θέση ότι η ηδονή συνιστά το μοναδικό αγαθό, αλλά στις αμέσως προηγούμενες δύο προτάσεις που διατύπωσε. Σύμφωνα με τον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 164), το σωκρατικό συμπέρασμα υπολείπεται του σκληρού ηδονισμού, εφόσον ο Σωκράτης (α) δεν διατυπώνει μια καθολική σχέση για το αγαθό ως τέτοιο και (β) αναγνωρίζει ότι η ζωή, ακόμη κι όταν δεν κυριαρχείται από την ηδονή ή τον πόνο, μπορεί να χαρακτηριστεί εξίσου καλή για διαφορετικούς λόγους. Η επιμονή του Σωκράτη στην απουσία ενός ανεξάρτητου κριτηρίου αξιολόγησης της αγαθής ή μη ζωής, όπως είναι αυτό της ηθικής αξίας, αναγκάζει όποιον συμμερίζεται την κοινή πεποίθηση πως μια ζωή που ξοδεύεται στην επιδίωξη των ηδονών είναι μια κακή ζωή, να απορρίψει το συμπέρασμά του, πράγμα ασφαλώς που θα κάνει αμέσως παρακάτω ο Πρωταγόρας.

την ευχαρίστηση από τα καλά πράγματα (351c1-2).⁴⁰⁷ Στην αντίδραση του Σωκράτη απέναντι στον παραπάνω περιορισμό μπορούμε να διακρίνουμε την πυρηνική διαφορά που φέρνει αντιμέτωπους τους δύο συνομιλητές: «Μήπως κι εσύ [Πρωταγόρα], όπως οι πολλοί, ονομάζεις κακά μερικά ευχάριστα και καλά κάποια δυσάρεστα;» (351c2-3).⁴⁰⁸ Όπως και σε προηγούμενα σημεία του διαλόγου, καθώς και σε άλλα που έπονται, η ρητορική της συζήτησης στηρίζεται σ' αυτήν ακριβώς τη διάκριση ανάμεσα στις γνώμες των πολλών και στα πορίσματα του ελέγχου, καθώς και στην άποψη ότι για να αποφασίσει κανείς σχετικά με τη διδαξιμότητα της αρετής, θα πρέπει να γνωρίζει τι είναι η αρετή. Ο Πρωταγόρας, σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου, παρουσιάζεται ως υποστηρικτής και δάσκαλος μιας αγοραίας και λαϊκής αντίληψης για την αρετή, της «αρετής των πολλών». Ο Σωκράτης αντιθέτως επιχειρεί συστηματικά να εξερευνήσει τους όρους και τις προϋποθέσεις πάνω στις οποίες βασίζεται αυτή η αντίληψη, και το συγκεκριμένο σημείο του διαλόγου συνιστά ίσως μια από τις ισχυρότερες αποδείξεις για τον στόχο της έρευνάς του. Ζητά λοιπόν από τον σοφιστή να διευκρινίσει εάν το κριτήριο διάκρισης των αγαθών και μη αγαθών πραγμάτων εντοπίζεται αποκλειστικά στο ότι τα πρώτα είναι ευχάριστα και μόνο, χωρίς να ληφθεί υπόψη οτιδήποτε άλλο που θα μπορούσε να απορρεύσει από αυτά. Ο Πρωταγόρας, από την πλευρά του, παραμένει πιστός στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει τον ορισμό του αγαθού· ως θυμηθούμε εδώ την ένστασή του στο 334a, όταν υποστήριξε την πολυποίκιλη και πολύμορφη φύση του αγαθού, μια θέση η οποία είχε οδηγήσει τότε τη συζήτηση σε κρίση. Εδώ, ωστόσο, εμφανίζεται αρκετά διστακτικός (*οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἀπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς*, 351c7), δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην προσωπική του ασφάλεια (*ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι*, 351d3).⁴⁰⁹ Επικαλούμενος όχι μόνο την απάντηση στη σωκρατική ερώτηση αλλά, όπως χαρακτηριστικά λέει, *καὶ πρὸς*

⁴⁰⁷ Όπως σωστά επισημαίνει ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 166), ο Πρωταγόρας προτείνει ένα αξιακό κριτήριο, το οποίο «δεν είναι μονάχα ανεξάρτητο από την ευχαρίστηση ή τη δυσάρεσκεια, αλλά και ικανό να υπερβεί την ευχαρίστηση εκεί όπου συγκρούονται τα δύο κριτήρια». Βλ. και D. Zeyl (1980: 253).

⁴⁰⁸ *Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; μή και σύ, ὡσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἅττα καλεῖς κακά και ἀνιαρά ἀγαθά;*

⁴⁰⁹ Σύμφωνα με την ανάγνωση του L. Goldberg (1983: 243-244), η αίσθηση ασφάλειας που επιθυμεί να κατοχυρώσει ο Πρωταγόρας διαμορφώνει συνολικά την απάντησή του, αποτυπώνει τη συμβατική ηθική που θέλει να εκφράσει και συνάδει με την άποψη που διατύπωσε στο 316d σχετικά με το διδακτικό του έργο.

πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, παραθέτει τρεις περιπτώσεις συναρμογῆς του αγαθοῦ με τα ευχάριστα ἢ τα δυσάρεστα πράγματα: μερικά ευχάριστα δεν είναι αγαθά, μερικά δυσάρεστα δεν είναι κακά και υπάρχουν ἄλλα που δεν είναι ούτε αγαθά ούτε κακά. Η εμπειρική παρατήρηση του σοφιστῆ δεν καλύπτει, ωστόσο, τις σωκρατικές απαιτήσεις του ελέγχου. Ο Σωκράτης επιμένει και ρωτά τον Πρωταγόρα εἰάν ονομάζει ευχάριστα ὅσα μετέχουν στην ἡδονή (τὰ ἡδονῆς μετέχοντα) ἢ προσφέρουν ἡδονή (τὰ ποιούντα ἡδονήν). Αφού εξασφαλίσει τη συμφωνία του συνομιλητῆ του, ο Σωκράτης προχωρά σε διευκρίνιση του ζητουμένου, σύμφωνα με την οποία αὐτό που αναζητά είναι το εἰάν ἡ ἡδονή που προέρχεται ἀπὸ ευχάριστα, πλην ὅμως κακά πράγματα, δεν είναι αγαθό: καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθὰ, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν (351e2-3).⁴¹⁰ Ο Πρωταγόρας συμφωνεῖ να εξετάσουν περαιτέρω το ζήτημα της ταύτισης της ἡδονῆς με το αγαθό και μάλιστα με τον τρόπο που προτείνει κάθε φορά ο Σωκράτης, φτάνει μονάχα να προάγεται ἡ συζήτηση· αν δεν καταλήξουν σε συμφωνία, τότε θα διαφωνήσουν. Η πρωτοβουλία για την καθοδήγηση της ἔρευνας δίνεται εκ νέου στον Σωκράτη και ἡ συζήτηση προχωρά στο ἐπόμενο στάδιο.

Η παράγραφος 351b3-e11 παρουσιάζει μια σειρά ἀπὸ προβλήματα, τα οποία την καθιστούν ἀμφίσημη ἕως και παραπειστική, οπωσδήποτε ὅμως δυσερμήνευτη. Το σημαντικότερο πρόβλημα ἀφορᾶ το κατά πόσον ο Σωκράτης δεσμεύεται ἢ ὄχι ἀπὸ τις ἀπόψεις που διατυπώνει ὑπὸ τη μορφή ἐρωτήσεων στον σοφιστῆ και εἰάν αὐτή ἡ ρητορική που υιοθετεῖ ἔχει κάποιο συγκεκριμένο στόχο. Τα ὅρια της παρούσας ἐργασίας δεν μας επιτρέπουν να διατρέξουμε τη σχετική βιβλιογραφία που ἀφορᾶ το ζήτημα⁴¹¹, επομένως θα ἀρκεστούμε στην παρουσίαση του συμπεράσματος του M. Stokes, με τον οποίο ἐν πολλοῖς συμφωνούμε, και θα το υιοθετήσουμε προκειμένου να εξασφαλίσουμε τη

⁴¹⁰ Για μια διεξοδική παρουσίαση –ἀπὸ την ἀναλυτική σκοπιά– των προβλημάτων που προκύπτουν ἀπὸ αὐτὴν τη σωκρατική διατύπωση, βλ. C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 168-170).

⁴¹¹ Ἐνα σημαντικό ἀρθρο που μας εἰσάγει στα βασικά προβλήματα του παρόντος τμήματος του διαλόγου, εἶναι αὐτό του P. Sullivan (1961: 10-28), ο οποίος υποστηρίζει ὅτι με τη ρητορική που υιοθετεῖ ο Σωκράτης, ἀπὸ τη μια πλευρὰ δίνει την ἐντύπωση ὅτι οἱ ἀπόψεις που διατυπώνει εἶναι ἔγκυρες, ἀπὸ την ἄλλη ὅμως παρέχει ὅλες ἐκεῖνες τις ἐνδείξεις για να πείσει τον ἀναγνώστη πως ὅσα υποστηρίζει δεν συνιστοῦν την πραγματική του ἀποψη· επομένως, θεωρεῖ ο Sullivan, στόχος του Πλάτωνα σ' αὐτό το σημείο εἶναι να ἀναδείξει την εἰρωνική διάσταση του σωκρατικού λόγου. Για τη σχετική συζήτηση, βλ. ἐπίσης M. Stokes (1986: 358-370), καθώς και D. Zeyl (1980: 250-259).

συνεκτική και ομαλή μετάβαση στην επόμενη παράγραφο. Σύμφωνα με τον Stokes (1986: 362), ο Πλάτων σ' αυτό το σημείο της συζήτησης αποφεύγει επιμελώς να είναι ξεκάθαρος, διότι θέλει να δείξει ότι ο Σωκράτης οδηγεί τους σοφιστές σε μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, δημιουργώντας την ίδια στιγμή την εντύπωση ότι ο ίδιος (ο Σωκράτης) δεσμεύεται από τα λόγια του εντούτοις, «[...] έχοντας αποτύχει να διασφαλίσει την άμεση δέσμευση που θέλει από τον Πρωταγόρα, προσανατολίζει την έρευνα για τη θέση του Πρωταγόρα σχετικά με την ηδονή και το αγαθό με πλάγια μέσα. Στρέφεται (352a) σε αυτό που φαίνεται ως διαφορετικό πεδίο έρευνας, και εκμαιεύει τις απόψεις του Πρωταγόρα σχετικά με τη δύναμη της γνώσης. Εν τέλει, θα εξασφαλίσει μια δέσμευση που μπορεί να τη χρησιμοποιήσει στην “ηδονή” και το “αγαθό” των κοινών ανθρώπων και με επιδέξιο τρόπο θα τη μεταθέσει κατόπιν στους σοφιστές» (370).

9.2.2. Η κυριαρχικότητα της επιστήμης (352a1-d2)

Στα λόγια του Σωκράτη η προσπάθειά του να προαγάγει την έρευνα ζωντανεύει για μια φορά ακόμη με τη χρήση μιας γλωσσικής μεταφοράς. Όπως κανείς, αφού παρατηρήσει την εξωτερική εμφάνιση κάποιου για να ελέγξει την υγεία του, τον παροτρύνει να βγάλει τα ρούχα του για να τον εξετάσει καλύτερα, έτσι και ο Σωκράτης δηλώνει ότι ποθεί το ίδιο πράγμα για την έρευνα με τον Πρωταγόρα.⁴¹² Ζητά από τον σοφιστή να αποκαλύψει τις βαθύτερες σκέψεις του και τον προσκαλεί να του απαντήσει κατά πόσον νομίζει ότι η επιστήμη είναι ηγεμονική στον άνθρωπο. Η διαφορά με τους πολλούς θεματοποιείται ξανά από τον Σωκράτη: ο πολύς κόσμος δεν θεωρεί ότι η επιστήμη είναι κάτι ισχυρό ούτε ηγεμονικό ούτε πρωταρχικό. Ούτε πάλι πιστεύουν πως η επιστήμη κυβερνά τον άνθρωπο, αντιθέτως την αντιλαμβάνονται ως *άνδράποδον*, που όλα τα υπόλοιπα –ο θυμός, η ευχαρίστηση, η λύπη, ο έρωτας, ο φόβος– τη σέρνουν απ' εδώ κι απ' εκεί. Συντάσσεται, άραγε, ο Πρωταγόρας με την άποψη των πολλών ή

⁴¹² Βλ. και L. Goldberg (1983: 245-246). Η χρήση της μεταφοράς από τον χώρο της ιατρικής αποδεικνύει τη βαρύτητα που αποδίδει ο Σωκράτης στο ζήτημα της γνώσης σε σχέση με αυτό της ηδονής.

αντιλαμβάνεται τη φρόνηση ως ικανό στήριγμα του ανθρώπου, με τη βοήθεια του οποίου γνωρίζει τα καλά και τα κακά, αποτρέποντας έτσι οτιδήποτε άλλο να τον εξουσιάζει;

Η απάντηση του σοφιστή, αν και αναμενόμενη, είναι καίριας σημασίας για την εξέλιξη της συζήτησης. Ο Πρωταγόρας συμφωνεί με τον Σωκράτη σε ότι αφορά την κυριαρχικότητα της νόησης (σοφία και *ἐπιστήμη*) και μάλιστα υπερθεματίζει προσθέτοντας ότι ειδικά για τον ίδιο θα ήταν *αἰσχρὸ* να μη δεχτεί την παραπάνω θέση. Αυτή η ομολογία δίνει το δικαίωμα στον Σωκράτη να τονίσει ακόμη περισσότερο το χάσμα που χωρίζει τις αντιλήψεις των δύο συνομιλητών από τις γνώμες και τις πρακτικές των πολλών, οι οποίοι ενώ γνωρίζουν τα άριστα, πράττουν τα αντίθετα, και όταν ρωτιούνται για την αιτία της επιλογής τους, απαντούν ότι αυτό συμβαίνει επειδή τους νικούν οι ηδονές ή οι λύπες. Η συμπόρευση όμως των δύο συνομιλητών και η αντιδιαστολή τους με τους πολλούς, παρόλο που εκκινεί από την ίδια βασική αρχή, δεν οδηγεί αναγκαστικά στην πλήρη ταύτιση των απόψεών τους. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο M. Schofield (1992: 134), ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας ως ιστορικές προσωπικότητες (ή τουλάχιστον έτσι όπως τους αντιλαμβάνεται ο Πλάτων) είναι διανοούμενοι, οι οποίοι μοιράζονται μεν την ίδια άποψη για τη δύναμη και το κύρος της γνώσης, διαφέρουν όμως ως προς τον βαθμό κατανόησης των συνεπειών αυτής της θέσης που σχετίζεται με τη γνώση του αγαθού.⁴¹³ Οι συνέπειες αυτές, ωστόσο, θα μπορούσαν να παραμείνουν σε θεωρητικό επίπεδο, αν ο Σωκράτης δεν αναδεικνυε μια συγκεκριμένη διάσταση του ζητήματος. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο σοφιστής στο 352e3-4 ομολογεί ότι, εκτός από την πρόφαση για ήττα από τις ηδονές, υπάρχουν και πολλά ακόμη πράγματα που δεν λένε σωστά οι άνθρωποι, ο Σωκράτης τον προτρέπει: *«Ἴθι δὴ μετ' ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὃ ἔστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος,*

⁴¹³ Η ενθουσιώδης υιοθέτηση από μέρους του σοφιστή της πρωτοκαθεδρίας της γνώσης είναι ασφαλώς αναμενόμενη λόγω της ιδιότητάς του, όμως, όπως τονίζει ο C. C. W. Taylor (1991: 172-173), αυτό απέχει πολύ από τη θέση που υποστηρίζει ο Σωκράτης, ότι δηλαδή η γνώση του καλού και του κακού συνιστά εχέγγυο της αγαθής πράξης· εξάλλου, κατά τον Taylor, δεν υπάρχει απόδειξη ότι ο ιστορικός Πρωταγόρας αποδεχόταν τη σωκρατική θέση στην ακραία της μορφή.

[...]» (352e5-6).⁴¹⁴ Οι δύο άνδρες δεν λογίζονται απλώς ως συνομιλητές που εκθέτουν τις απόψεις τους, αλλά ως δάσκαλοι που με τα λόγια και τα έργα τους πρέπει να πείσουν και να διδάξουν τους ανθρώπους. Μπορεί, άραγε, ο Πρωταγόρας να ανταποκριθεί στο σωκρατικό κάλεσμα; Ή μήπως θα βρεθεί για μια φορά ακόμη εγκλωβισμένος στις παραδοχές του⁴¹⁵ και εκτεθειμένος απέναντι στο ίδιο του το κοινό, όλους αυτούς τους «πολλούς», τους οποίους μέμφεται για άγνοια και πλάνη αλλά ταυτοχρόνως τους χρειάζεται για να θηρεύει μαθητές;

9.2.3. Η ήττα από τις ηδονές (352d3-357e8)

9.2.3.1. Τι σημαίνει ήττα από τις ηδονές; (352d3-356c3)

Ο Σωκράτης, από το σημείο αυτό (353a) και μέχρι το τέλος της συζήτησης για την ηδονή (μέχρι τον στίχο 357e8) θα επιχειρηματολογήσει εναντίον της γνώμης των πολλών έχοντας, σε ρητορικό τουλάχιστον επίπεδο, τον Πρωταγόρα σύμμαχό του. Ο σοφιστής, βεβαίως, δεν θεωρεί αναγκαίο να συνεχίσουν την κουβέντα τους ασχολούμενοι με *τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἱ ὃ τι ἂν τύχωσι τοῦτο λέγουσιν* (353a7-8), όμως ο Σωκράτης δίνει το στίγμα της έρευνας καθώς συσχετίζει το επιχείρημα για την ήττα από τις ηδονές με την έρευνα για τη σχέση που συνέχει την ανδρεία με τα υπόλοιπα μέρη της αρετής. Ξανά και ξανά η ροή της συζήτησης απειλείται από την απροθυμία του Πρωταγόρα να

⁴¹⁴ Είμαστε αναγκασμένοι να επισημάνουμε, έστω και επιγραμματικά, ότι αυτό που ο Σωκράτης χαρακτηρίζει εδώ ως *πάθος* –να ηττάται κανείς από τις ηδονές– έχει ερμηνευθεί διαφορετικά από τον Αριστοτέλη. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1145b22-26), ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη *ἀκρασία* για να περιγράψει αυτή την εμπειρία, θεωρώντας ότι ο Σωκράτης αρνείται την ίδια την ύπαρξή της, κάτι όμως που δεν προκύπτει από το κείμενο του *Πρωταγόρα*, καθώς πουθενά δεν χρησιμοποιείται αυτή η λέξη (N. Denyer, [2008]/2010: 283-284). Το ζήτημα της *ἀκρασίας* έχει μια μακρά παράδοση στην αρχαία σκέψη που ξεκινά από την άρνησή της με τον Σωκράτη –σύμφωνα τουλάχιστον με την καταγραφή του Αριστοτέλη–, συνεχίζεται με την αμφισβήτηση αυτής της άρνησης από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και καταλήγει με την υπεράσπιση της σωκρατικής θέσης από τους Στωικούς. Για μια επισκόπηση των βασικότερων προβλημάτων που αφορούν το ζήτημα της *ἀκρασίας*, βλέπε το πρόσφατο συλλογικό έργο των Christopher Bobonich και Pierre Destree, ed. (2007), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, στη σειρά *Philosophia Antiqua. A Series of Studies in Ancient Philosophy* (vol. 106).

⁴¹⁵ Το κείμενο δεν μας παρέχει καμία ένδειξη ώστε να θεωρήσουμε ότι ο Πρωταγόρας εξαιρεί τους Αθηναίους από τις τάξεις των «πολλών». Επομένως, η αντίθεσή του απέναντι στις απόψεις τους έρχεται σε σύγκρουση με όσα είχε παραδεχτεί σε άλλα σημεία του διαλόγου και αφορούσαν τόσο την πνευματική υπεροχή και σοφία των Αθηναίων (319b) όσο και την ικανότητά τους να προσφέρουν στα παιδιά τους την κατάλληλη εκπαίδευση (327e-328b).

ακολουθήσει τον τρόπο της έρευνας που προτείνει ο Σωκράτης, ο οποίος αναγκάζεται να υπενθυμίσει για πολλοστή φορά την ανάγκη να τηρηθούν οι κανόνες συζήτησης με τους οποίους συμφώνησαν (353b). Ο Πρωταγόρας υπαναχωρεί και ο Σωκράτης επαναλαμβάνει το ερώτημα που τον απασχολεί: πώς ορίζουν οι πολλοί αυτό που ονομάζουμε ήττα από τις ηδονές; Ο Σωκράτης, απαντώντας εκ μέρους τους, ορίζει την ήττα από τις ηδονές ως την κατάσταση εκείνη που, ενώ γνωρίζουμε ότι κάτι είναι κακό, εντούτοις το πράττουμε επειδή είναι ευχάριστο. Το ερώτημα που προκύπτει αμέσως μετά έχει να κάνει με τον ορισμό κάποιου πράγματος ή μιας κατάστασης ως κακού/ής, αν δηλαδή χαρακτηρίζεται έτσι λόγω της άμεσης ευχαρίστησης που προσφέρει ή εξαιτίας των δεινών που μπορεί να προκαλέσει μελλοντικά (353d-e).⁴¹⁶

Ο Σωκράτης, έχοντας εξασφαλίσει και τη σύμφωνη γνώμη του σοφιστή, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όσα θεωρούμε κακά πράγματα τα χαρακτηρίζουμε ως τέτοια γιατί καταλήγουν σε βάσανα και μας στερούν άλλες ηδονές: «*Οὐκοῦν φαίνεται, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν, ὥς φαμεν ἐγὼ τε καὶ Πρωταγόρας, δι' οὐδὲν ἄλλο ταῦτα κακὰ ὄντα ἢ διότι εἰς ἀνίας τε ἀποτελεῦτᾶ καὶ ἄλλων ἡδονῶν ἀποστερεῖ;*» (353e5-354a). Την αντίθετη ερώτηση, εάν δηλαδή μερικά αγαθά καταλήγουν σε στενοχώριες, ο Σωκράτης την επεξηγεί με τη χρήση ορισμένων παραδειγμάτων, όπως τη γυμναστική, τη στράτευση, τις θεραπείες των γιατρών με καύσεις, τομές, φάρμακα και δίαιτες. Και σ' αυτή την περίπτωση, το ερώτημα που τίθεται αφορά το εάν ονομάζουμε αγαθό κάποιο πράγμα ή μια κατάσταση για τη δυσαρέσκεια που προκαλεί ή για τη μελλοντική ηδονή που προσφέρει και την αποτροπή από μεγαλύτερες λύπες. Μετά από όλα αυτά, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Σωκράτης, και με το οποίο αναγκάζεται να συμφωνήσει και ο σοφιστής, είναι πως οι πολλοί δεν μπορούν παρά να αποδεχτούν ότι, εφόσον το μοναδικό τέλος για να χαρακτηρίσουμε κάτι ως αγαθό ή κακό είναι αντιστοίχως η ηδονή και η λύπη, τότε η ηδονή αποτελεί το μοναδικό αγαθό και ο πόνος το μοναδικό κακό (354c-e).

⁴¹⁶ Η συζήτηση για το τι σημαίνει ήττα από τις ηδονές και πώς αυτή εκδηλώνεται, φαίνεται ότι ήταν όχι μόνο προσφιλή αλλά και απολύτως φυσιολογική την εποχή του Σωκράτη. Ας θυμηθούμε εδώ, για παράδειγμα, την ομολογία της Μήδειας στην ομώνυμη τραγωδία (1078-80) ότι, αν και αντιλαμβάνεται το κακό έργο που πρόκειται να διαπράξει, εντούτοις νικά τη λογική της ο θυμός, πράγμα που αποτελεί τη μεγαλύτερη αιτία για τα δεινά του ανθρώπου.

Για ποιο λόγο λοιπόν, αναρωτιέται ο Σωκράτης διά στόματος των πολλών, γίνεται όλη αυτή η συζήτηση για την ταύτιση της ηδονής με το αγαθό και του πόνου με το κακό; Εκτός από τη δυσκολία να καθορίσει κανείς τι σημαίνει ήττα από τις ηδονές, ο Σωκράτης τονίζει ότι σ' αυτή την αποσαφήνιση βρίσκονται *πᾶσαι αἱ ἀποδείξεις* (354e8): ποιες είναι αυτές οι αποδείξεις, μένει να το διαπιστώσουμε στη συνέχεια.⁴¹⁷ Ο Σωκράτης, εντούτοις, είναι απολύτως βέβαιος –και σπεύδει να το δηλώσει προκαλώντας τους φανταστικούς συνομιλητές του– ότι δεν μπορεί να υπάρξει απόδειξη που να αναιρεί το γεγονός ότι το αγαθό δεν είναι τίποτε άλλο παρά ηδονή και το κακό άλλο από λύπη. Η βεβαιότητα αυτή θα τον οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι είναι γελοίο να υποστηρίζει κανείς πως ενώ γνωρίζει ότι κάτι είναι κακό, ωστόσο το πράττει, επειδή τον παρασύρουν και του προκαλούν σφοδρή επιθυμία οι ηδονές (*ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος*, 355b1) και, από την άλλη, αν και ξέρει ποιο είναι το καλό, προτιμά να το αποφύγει, γιατί τον εμποδίζουν και τον νικούν οι άμεσες ηδονές (*διὰ τὰς παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἡττώμενος*, 355b2-3).

Προκειμένου να στηρίξει τη θέση που μόλις ανέπτυξε και να αποδείξει πόσο γελοίοι –με άλλη λέξη, παράλογοι– είναι οι ισχυρισμοί των πολλών, ο Σωκράτης καταφεύγει στην παρακάτω απόδειξη: ας αντικαταστήσουμε τις πολλές ονομασίες που χρησιμοποιούμε για να δηλώσουμε το ευχάριστο, το ανιαρό, το αγαθό, το κακό, και ας χρησιμοποιήσουμε μονάχα δύο⁴¹⁸, το αγαθό και το κακό στη μια περίπτωση, και το ευχάριστο και το λυπηρό στην άλλη.⁴¹⁹ Ο συλλογισμός που θα προκύψει θα έχει την ακόλουθη μορφή: ο άνθρωπος, ενώ γνωρίζει για τα κακά ότι είναι κακά, εντούτοις τα πράττει, επειδή νικιέται από το

⁴¹⁷ Παρόλο που ο Σωκράτης, μόλις πριν από λίγο, έδωσε έναν ορισμό της ήττας από τις ηδονές, ωστόσο η αποσαφήνιση που αναζητά βρίσκεται ακόμη μακριά: τον δρόμο που απομένει δεν θα προλάβει να τον διανύσει στον παρόντα διάλογο, αξίζει όμως να σημειώσουμε ότι αναγνωρίζει αυτή την ανάγκη για μια βαθύτερη εξέταση του ορισμού.

⁴¹⁸ Ο Σωκράτης δικαιούται να προτείνει μια τέτοια υποκατάσταση, από τη στιγμή που, όπως και ο ίδιος υπενθυμίζει (*ἀλλ' ἐπειδὴ δύο ἐφάνη ταῦτα*), έχει ήδη αποδειχθεί στο πρώτο μέρος της συζήτησης ότι πρόκειται για δύο πράγματα. Όπως σημειώνει ο N. Denyer ([2008]/2010: 294-295), το να αποκαλούμε δύο πράγματα μόνο με δύο ονόματα κρύβει κινδύνους, όμως στην προκειμένη περίπτωση τέτοιοι κίνδυνοι δεν συνιστούν εύκολα ενστάσεις στο επιχείρημα του Σωκράτη.

⁴¹⁹ Κατά την εκτίμηση του C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 179), η παραπάνω ταυτότητα δεν είναι νοηματική ταυτότητα μεταξύ των μελών κάθε ζεύγους, αλλά ταυτότητα αναφοράς των επιθετικών όρων ως προς την ιδιότητα την οποία δηλώνουν: βλ. επίσης, C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 180-186, 1980: 499-518) και G. Vlastos (1969: 71-88).

αγαθό (ό,τι ονομάζαμε πρωτύτερα ηδονή). Πώς μπορεί όμως κάποιος που καταλήγει σ' αυτό το συμπέρασμα να αντιμετωπίσει τα σαρκαστικά σχόλια όσων θα θεωρήσουν πως είναι *γελοῖον πρᾶγμα* να λέμε ότι κάνει κανείς τα κακά επειδή νικιέται από τα αγαθά; Δεν θα προέκυπτε τότε η απορία, αν τα αγαθά είναι ή δεν είναι άξια να νικήσουν τα κακά; Η εύλογη απάντησή μας θα ήταν ότι δεν είναι άξια τα αγαθά να νικήσουν τα κακά, διότι σε αντίθετη περίπτωση δεν θα έκανε λάθος αυτός που λέμε ότι νικιέται από τις ηδονές. Και αμέσως μετά: σε τι είναι, λοιπόν, κατώτερα τα αγαθά έναντι των κακών, ή το αντίστροφο, αν όχι παρά στο μέγεθος ή στην ποσότητα, δηλαδή *ὅταν τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ σμικρότερα ᾗ* (355d8-e1); Εφόσον λοιπόν, καταλήγει ο Σωκράτης, δεν μπορούμε να βρούμε άλλη απάντηση εκτός από αυτήν που αφορά το μέγεθος ή την ποσότητα, γίνεται φανερό ότι η ήττα από τις ηδονές σημαίνει το να παίρνει κανείς μεγαλύτερα κακά αντί για λιγότερα αγαθά.⁴²⁰

Αν εφαρμόσουμε την ίδια τακτική της υποκατάστασης των ονομάτων και στην περίπτωση του ευχάριστου και του λυπηρού (*τὸ ἡδύ τε καὶ ἄνιαρόν*), τότε θα χρειαστεί να ισχυριστούμε ότι, αν και γνωρίζουμε πως κάτι είναι δυσάρεστο, εντούτοις το πράττουμε, επειδή νικώμεθα από το ευχάριστο, το οποίο, όπως αποδεικνύεται, είναι ανάξιο να νικήσει. Επομένως, και σ' αυτή την περίπτωση, η αξία της ηδονής έγκειται στην υπερβολή ή την έλλειψη, όσον αφορά την ποσότητα, έναντι της λύπης. Άλλωστε, επειδή τα ευχάριστα και τα δυσάρεστα πράγματα άλλοτε αυξάνονται και άλλοτε μειώνονται, αν κανείς συγκρίνει το άμεσα (*παραχρήμα*) ευχάριστο με το μελλοντικά (*ὑστερον*) ευχάριστο ή λυπηρό, τότε δεν θα βρει άλλο σημείο υπεροχής παρά μόνο την ευχαρίστηση ή τη λύπη που προσφέρει.⁴²¹ Κάποιος αγαθός όμως, που ξέρει να υπολογίζει καλά τα πράγματα, αφού ζυγίσει τα ευχάριστα και τα δυσάρεστα του άμεσου παρόντος με αυτά που θα προκληθούν αργότερα, πρέπει να επιλέξει όσα προκαλούν τη μεγαλύτερη ευχαρίστηση και τη λιγότερη δυνατή λύπη. Εάν, παρ' όλα αυτά, η σύγκριση δεν υφίσταται μεταξύ ομοειδών καταστάσεων, αλλά χρειαστεί να συγκρίνει τα ευχάριστα με τα δυσάρεστα και διαπιστώσει ότι τα πρώτα

⁴²⁰ "Δῆλον ἄρα," φήσει, "ὅτι τὸ ἡττᾶσθαι τοῦτο λέγετε, ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν" (355e2-3). Βλ. και J. L. Stocks (1913: 100-104).

⁴²¹ Βλ. D. Gallop (1964: 126) και C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 187-189).

ξεπερνούν τα δεύτερα, είτε στο παρόν είτε στο μέλλον, τότε οφείλει να πράξει όσα περικλείουν μέσα τους την ευχαρίστηση και να αποφύγει όσα προκαλούν λύπη. Με άλλα λόγια, μεταξύ δύο εναλλακτικών επιλογών, η καλύτερη είναι οπωσδήποτε η πιο ευχάριστη και, συνεπώς, το να ισχυρίζεται κανείς ότι ηττάται από την ηδονή επειδή, ενώ γνωρίζει το καλύτερο (δηλαδή το πιο ευχάριστο) πράττει το πιο ευχάριστο (δηλαδή το καλύτερο), είναι παραλογισμός.

9.2.3.2. Η μετρητική τέχνη και το σφάλμα της κρίσης (356c4-357e8)

Μέχρι στιγμής ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει ο Σωκράτης το ζήτημα του πλεονάσματος της ηδονής σε σχέση με τον πόνο διακρίνεται από μια έντονα κανονιστική διάθεση, η οποία πηγάζει από την ταύτιση της ηδονής με το αγαθό και την αρχική θέση (βλ. 351b3-e11) ότι η ζωή με ευχαρίστηση είναι αγαθό, ενώ η ζωή χωρίς ευχαρίστηση είναι κακό. Παρά ταύτα, δεν έχει ακόμη εξηγήσει πώς μπορεί κανείς να αποφύγει τα λάθη που αφορούν την ορθή εκτίμηση της ηδονής και της λύπης: το τμήμα που ακολουθεί (356c4-357e8) είναι αφιερωμένο στη μετρητική, δηλαδή στην *τέχνη και ἐπιστήμη* που ασχολείται με τη μέτρηση των πραγμάτων και εγγυάται την ορθότητα της επιλογής για την εκτέλεση της μιας ή της άλλης πράξης.

Ο Σωκράτης ξεκινά εισάγοντας μια αναλογία που βασίζεται σε ένα οπτικό φαινόμενο, σύμφωνα με το οποίο αντικείμενα του ίδιου μεγέθους φαίνονται μεγαλύτερα ή μικρότερα ανάλογα με την απόσταση που διατηρούν από το πρόσωπο που τα παρατηρεί. Συνεχίζει στο ίδιο μοτίβο με μια δεύτερη αναλογία αναφερόμενος στις ίσες φωνές (*φωναὶ ἴσαι*)⁴²² και, αφού πάρει τη συγκατάθεση του Πρωταγόρα, καταλήγει στη διατύπωση του παρακάτω ερωτήματος: αν η ευτυχία μας συνίσταται στην πράξη και την απολαβή του μεγαλύτερου μήκους, καθώς και στην αποφυγή λήψης και πράξης του μικρότερου, τότε ποιος είναι ο αναγκαίος όρος που θα μας εξασφάλιζε τη σωτηρία της ζωής μας (*τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου*): η τέχνη της μέτρησης

⁴²² Όπως σχολιάζει ο N. Denyer ([2008]/2010: 299), στην αρχαιότητα οι μέθοδοι μέτρησης δεν έδιναν ποτέ ποσοτική ερμηνεία του ακουστικού φαινομένου, όπως έκαναν για το ορατό μέγεθος. Αυτός που παρέχει ποιοτική εξήγηση (ο ήχος εξασθενεί εξαιτίας της απόστασης) είναι ο Αριστοτέλης στο *Περὶ ἀκουστών* 801a21-801b1.

ή η προσωπική μας εντύπωση;⁴²³ Σε ό,τι αφορά τον δεύτερο όρο, ο Σωκράτης υπενθυμίζει τον κίνδυνο που διατρέχει κανείς να παραπλανηθεί και να διαστρεβλώσει τα δεδομένα της εμπειρίας, με αποτέλεσμα να μετανιώσει (μεταμέλειν) τόσο για τις πράξεις του όσο και για την επιλογή τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν αντιθέτως, η άσκηση της μετρητικής τέχνης είναι ικανή να εκμηδενίσει τις πιθανότητες στρέβλωσης της πραγματικότητας, να ακυρώσει, όπως λέει χαρακτηριστικά, τοῦτο τὸ φάντασμα, και φανερώνοντας την αλήθεια να φέρει την ησυχία στην ψυχή και να σώσει τον βίο. Εφόσον η σωτηρία της ζωής έγκειται στην ορθή εκλογή του περιττού και του άρτιου, αυτό επομένως που θα την έσωζε, αναρωτιέται ο Σωκράτης, δεν θα ήταν μια μορφή έπιστήμης, ήτοι η μετρητική τέχνη, που ασχολείται με την υπερβολή και την έλλειψη; Και από τη στιγμή που πρόκειται για την υπερβολή και την έλλειψη του περιττού και του άρτιου, δεν είναι τελικά η άριθμητική; Το συμπέρασμα, επομένως, στο οποίο καταλήγει ο Σωκράτης, και στο οποίο συγκατανεύει και ο Πρωταγόρας, είναι ότι η μετρητική πρέπει κατ' ανάγκη να θεωρείται και τέχνη και επιστήμη.⁴²⁴ Ο Σωκράτης προτείνει να αφήσουν κατά μέρος την πραγμάτευση της φύσης της μετρητικής και απλώς να χρησιμοποιήσουν το παραπάνω συμπέρασμα για τις ανάγκες της συζήτησης που βρίσκεται σε εξέλιξη.

9.2.4. Ανδρεία και φόβος (358a1-359a1)

Καθώς πλησιάζει σε μια τελική απόδειξη για να αναιρέσει τη θέση ότι είναι δυνατόν κάποιος να ηττάται από τις ηδονές, ο Σωκράτης επαναλαμβάνει τη συλλογιστική πορεία που προηγήθηκε (357c-d): όταν ο ίδιος και ο σοφιστής δέχτηκαν ότι δεν υπάρχει κάτι ανώτερο από την επιστήμη, οι «πολλοί» αντέκρουσαν ότι η ηδονή μπορεί να νικήσει ακόμη και αυτόν που γνωρίζει, θεωρώντας πως πρόκειται για το ισχυρότερο παράδειγμα που αποδεικνύει την ήττα από τις ηδονές. Ωστόσο, μετά από τη συζήτηση για τη μετρητική τέχνη, η

⁴²³ Είναι φανερό ότι σ' αυτό το σημείο ο Σωκράτης υπαινίσσεται ένα από τα δημοφιλέστερα δόγματα της πρωταγόρειας διδασκαλίας, το περίφημο πάντων χρημάτων μέτρον έστιν άνθρωπος (DK 80 B1). Πρβλ. και το πασίγνωστο χωρίο από τον Θεαίτητο (152a).

⁴²⁴ Εκτενή συζήτηση για τον σωκρατικό συλλογισμό που βασίζεται στη μετρητική και τα προβλήματα που παρουσιάζει, βρίσκουμε στον C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 190-199).

υπεράσπιση της θέσης ότι η ήττα από την ηδονή είναι αμάθεια, δεν φαντάζει τόσο παράλογη όσο προηγουμένως. Εφόσον έγινε δεκτό ότι όποιος πέφτει σε λάθος, το παθαίνει εξαιτίας της έλλειψης επιστήμης (μετρητικής) ως προς την εκλογή μεταξύ ηδονής και λύπης, δηλαδή μεταξύ των καλών και των κακών πραγμάτων, έπεται ότι το πάθημά του είναι αποτέλεσμα αμάθειας· επομένως, η ήττα από τις ηδονές συνιστά τη μέγιστη αμάθεια (ἀμαθία ή μεγίστη).

Ένα σημείο που αξίζει την προσοχή μας είναι η καταληκτική απεύθυνση του Σωκράτη προς τους υποθετικούς συνομιλητές του, τους «πολλούς» (357e). Εξαιτίας της στρεβλής αντίληψης που έχουν σχετικά με την πραγματική αιτία της ήττας από τις ηδονές, τους ψέγει για το γεγονός ότι δεν προστρέχουν ούτε οι ίδιοι ούτε τα παιδιά τους στους σοφιστές –στον Πρωταγόρα, τον Πρόδοκο και τον Ιππία– ώστε να θεραπεύσουν⁴²⁵ την αμάθειά τους, πιστεύοντας ότι αυτά τα πράγματα δεν διδάσκονται· το αποτέλεσμα της απροθυμίας τους να ξοδέψουν χρήματα για την αμοιβή των σοφιστών, είναι να πηγαίνουν άσχημα και οι ιδιωτικές αλλά και οι δημόσιες υποθέσεις τους. Τα λόγια του Σωκράτη υποκρύπτουν μια σαφή ειρωνεία, της οποίας το περιεχόμενο μπορούμε να αντιληφθούμε εάν προκαταλάβουμε το αποτέλεσμα της σωκρατικής επιχειρηματολογίας που βρίσκεται σε εξέλιξη· οι πολλοί αποφεύγουν τη σοφιστική διδασκαλία με πρόσχημα την ήττα από τις ηδονές ή, με άλλα λόγια, την αδυναμία κυριαρχίας της γνώσης, όμως το ίδιο δεν θα καταλήξουν εν τέλει να υποστηρίζουν και οι ίδιοι οι σοφιστές, όταν θα αποτύχουν να αποδείξουν ότι η αρετή είναι γνώση; Οι αμφιβολίες που είχε εκφράσει ο Σωκράτης νωρίς το πρωί στον νεαρό Ιπποκράτη σχετικά με το εκπαιδευτικό έργο των σοφιστών και την εγχρήματη διάστασή του, επανεμφανίζονται εδώ καλυμμένες με τον μανδύα μιας λεπτότατης ειρωνείας, την οποία μπορεί να υποπτευθεί ο Ιπποκράτης, ο εταίρος και, βεβαίως, ο αναγνώστης, αλλά δεν μπορούν ακόμη να αναγνωρίσουν οι σοφιστές, καθώς το επιχείρημα δεν έχει φτάσει στο τέλος του.

Μετά το πέρας της συζήτησης με τους υποθετικούς «άλλους», ο Σωκράτης επιστρέφει στο πραγματικό ακροατήριό του και προσκαλεί τον Πρόδοκο και τον Ιππία να συμμετάσχουν ενεργά στη συζήτηση, ρωτώντας τους καταρχάς εάν

⁴²⁵ Ο Σωκράτης χαρακτηρίζει τον Πρωταγόρα *ιατρὸς* (357e3).

θεωρούν ότι όσα ειπώθηκαν μέχρι στιγμής είναι σωστά ή όχι. Οι σοφιστές συγκατατίθενται –και μάλιστα *υπερφυῶς*⁴²⁶– και ο Σωκράτης, απευθυνόμενος ειδικά στον Πρόδικο, ζητά να παραβλέψουν τις σημασιολογικές διακρίσεις στις οποίες αρέσκειται ο σοφιστής και να επικεντρωθούν στο ερώτημα εάν οι πράξεις που κατατείνουν σε μια ευχάριστη ζωή χωρίς λύπες είναι καλές και ωφέλιμες και εάν το καλό έργο είναι αγαθό και ωφέλιμο. Η θετική απάντηση του Προδίκου⁴²⁷ δίνει στον Σωκράτη τη δυνατότητα να καταλήξει στο εξής συμπέρασμα: εάν ισχύει ότι το ευχάριστο είναι αγαθό, τότε κάποιος ο οποίος ούτε γνωρίζει (*οὔτε εἰδῶς*) ούτε νομίζει (*οὔτε οἰόμενος*)⁴²⁸ ότι υπάρχουν άλλα καλύτερα και δυνατά από αυτά που πράττει, εντούτοις τα πράττει, αν και μπορεί να πράξει τα καλύτερα· επομένως, το να είναι κανείς κατώτερος του εαυτού του, δεν είναι παρά αμάθεια, ενώ αντιθέτως το να είναι κανείς ανώτερος του εαυτού του είναι σοφία. Το ένα ερώτημα διαδέχεται το άλλο: μπορούμε, λοιπόν, να χαρακτηρίσουμε αμάθεια την εσφαλμένη γνώμη και την πλάνη ως προς τα πράγματα που έχουν μεγάλη αξία;⁴²⁹ Και το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Σωκράτης, σηματοδοτώντας μια επανάκαμψη στη θέση που διατύπωσε κατά την εξέταση του ποιήματος του Σιμωνίδη (345d-e), είναι ότι τελικά κανείς δεν προσέρχεται σε όσα είναι ή θεωρεί κακά με τη θέλησή του και ούτε αυτή η τάση να κλίνει προς τα κακά και όχι τα αγαθά ενυπάρχει στη φύση του ανθρώπου⁴³⁰ όταν δε κανείς αναγκάζεται να επιλέξει ανάμεσα σε δύο κακά, τότε, εάν είναι στο χέρι του, θα αποκλείσει το μεγαλύτερο κακό για χάρη του μικρότερου.

⁴²⁶ Η φράση στο αρχαίο κείμενο έχει ως εξής: «*υπερφυῶς ἐδόκει ἅπασιν ἀληθῆ εἶναι τὰ εἰρημμένα*» (358a4-5). Η χρήση της μετοχής *εἰρημμένα* δημιουργεί, ωστόσο, ένα πρόβλημα ασάφειας, καθώς δεν είναι ευκρινές εάν εννοείται όσα έχουν ειπωθεί ή όσα έχουν υποστηριχθεί, και από ποιον ή ποιους. N. Denyer ([2008]/2010: 305).

⁴²⁷ Σύμφωνα με τη σωκρατική αφήγηση, ο Πρόδικος συνοδεύει την απάντησή του με ένα γέλιο (*γελάσας*). Δεδομένου ότι αμέσως μετά δεν απαντά «ναι», αλλά «φάνηκε σωστό» (*συνεδόκει*), μπορούμε να υποθέσουμε ότι το γέλιο του δεν αποτελεί απλώς αντίδραση στο σχόλιο για την παράκαμψη των σημασιολογικών διακρίσεων, αλλά φανερώνει παράλληλα και μια αμηχανία απέναντι στο περιεχόμενο των σωκρατικών ερωτημάτων.

⁴²⁸ Η χρήση των μετοχών *εἰδῶς* και *οἰόμενος* έχει προκαλέσει έντονη συζήτηση μεταξύ των σχολιαστών, οι οποίοι ξιφομαχούν με αφορμή τη διαφορά γνώσης και γνώμης στο παρόν επιχείρημα. Για μια επισκόπηση του προβλήματος, βλ. M. Stokes (1986: 370-391) και L. Goldberg (1983: 282-283).

⁴²⁹ Η διαφορά της γνώσης (*ἐπιστήμης*) από τη γνώμη (*δόξα*) ορίζεται εδώ με σαφήνεια, παρόλο που το ερώτημα σχετικά με την *ὀρθὴ δόξα* δεν τίθεται καν.

⁴³⁰ [...] *ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδείς ἐκῶν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν* (358c6-d2).

Απευθυνόμενος και πάλι στον Πρόδικο ρωτά αν ο φόβος και το δέος δεν είναι παρά ό,τι ονομάζει ο ίδιος *προσδοκία κακού*⁴³¹. Εάν πράγματι αληθεύουν όσα συμφώνησαν –ότι, α) όσα φοβάται κανείς είναι κακά και β) σε όσα είναι ή θεωρούνται κακά δεν πάει κανείς με τη θέλησή του–, τότε θα θελήσει κανείς να πάει σε όσα φοβάται, ενώ μπορεί να επιλέξει όσα δεν φοβάται; Όπως μας πληροφορεί ο Σωκράτης, η συμφωνία των παρευρισκομένων στον συλλογισμό του ήταν ομόφωνη (359a1).

9.2.5. Θάρρος και σοφία (359a2-360e5)

Στο δεύτερο σκέλος του συλλογισμού, με τον οποίο θα ολοκληρώσει τον επιχειρηματολογικό του σχεδιασμό, ο Σωκράτης επανέρχεται στο ζήτημα της ανδρείας και με βάση όσα απέδειξε σχετικά με την εσφαλμένη επιλογή που προέρχεται από αμάθεια, επιχειρεί να αποδείξει ότι η ανδρεία ταυτίζεται με τη σοφία. Παραμερίζει τους άλλους συνομιλητές και στρέφεται αποκλειστικά στον Πρωταγόρα, προκειμένου να προβεί σε μια ανασκόπηση της τελευταίας παραδοχής του, σύμφωνα με την οποία οι τέσσερις αρετές (σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, οσιότητα) μοιάζουν μεταξύ τους, ενώ η ανδρεία διαφέρει σημαντικά: στη συνέχεια, επαναλαμβάνει το βασικό επιχείρημα του σοφιστή, ότι δηλαδή μπορεί κανείς να συναντήσει ανθρώπους που δεν κατέχουν καμία από τις τέσσερις αρετές, παρ' όλα αυτά είναι ανδρείοτατοι. Ξαναρωτά τον Πρωταγόρα αν επιμένει να ονομάζει τους ανδρείους θαρραλέους και ριψοκίνδυνους και, αφού λάβει εκ νέου τη συγκατάθεσή του, τον ρωτά σε ποια πράγματα θεωρεί ότι οι ανδρείοι είναι ριψοκίνδυνοι και εάν πρόκειται για τα ίδια πράγματα με αυτά

⁴³¹ Η περιγραφή του φόβου ως *προσδοκία κακού* φαίνεται ότι αποτελούσε συνηθισμένη έκφραση: βλ. Λάχης 198b και Αριστοτέλη *Ηθικά Νικομάχεια* 1115a9. Σε ό,τι αφορά δε τη χρήση των όρων *φόβος* και *δέος*, ο Πρόδικος επιμένει στη σημασιολογική τους διάκριση, αλλά ο Σωκράτης παρακάπτει το σχόλιό του ως ανωφελές. Ο N. Denyer ([2008]/2010: 310-311) σχολιάζει ότι ενδεχομένως ο Πρόδικος θα ήθελε να διακρίνει τους δύο όρους ακολουθώντας τον γραμματικό Αμμώνιο 128 (*Περί ομοίων και διαφόρων λέξεων*), σύμφωνα με τον οποίο το *δέος* είναι η μακροχρόνια προαίσθηση του κακού (*πολυχρόνιος κακού ύπόνοια*), ενώ ο *φόβος* είναι η στιγμιαία αναστάτωση (*παραντίκα πτόησις*). Κατά τον Denyer όμως, «στον βαθμό που ο Πρόδικος δεν διακρίνει τους όρους αποκλειστικά με βάση την ποσότητα αυτού που κανείς αντιλαμβάνεται ως κάτι κακό, η διάκριση που κάνει ανάμεσα σε αυτά τα δύο είδη ορισμού υπονομεύει, όπως αναλόγως οι διακρίσεις του ανάμεσα στις ηδονές και στις ορέξεις, την απλουστευμένη θεωρία των κινήτρων στην οποία ο Σωκράτης παρασύρει τους σοφιστές».

των δειλών. Οι δύο συνομιλητές θα συμπεράνουν ότι οι δειλοί πλησιάζουν οτιδήποτε δεν ενέχει κίνδυνο, ενώ οι ανδρείοι πηγαίνουν στα φοβερά (δεινά).

Ο Πρωταγόρας αρχίζει να αντιλαμβάνεται το αδιέξοδο στο οποίο έχει βρεθεί: αν απαντήσει ότι οι ανδρείοι πηγαίνουν στα φοβερά επειδή πιστεύουν ότι είναι φοβερά, τότε η απάντησή του θα έρθει σε αντίφαση με όσα συμφώνησαν προηγουμένως, ότι δηλαδή κανείς δεν επιδιώκει το κακό, εφόσον αποδείχτηκε ότι είναι αμάθεια να είναι κανείς κατώτερος του εαυτού του. Ο Πρωταγόρας αποφεύγει να δεσμευτεί προσωπικά και προτιμά να μεταθέσει την απάντηση στους πολλούς: *Λέγεται δὴ, ὦ Σώκρατες, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* (359c6-7). Ο Σωκράτης όμως επιμένει να λάβει μια απάντηση που θα αντιπροσωπεύει τη γνώμη του ίδιου του σοφιστή, πράγμα που αναγκάζει τον τελευταίο να επαναβεβαιώσει τη συμφωνία του με την παραπάνω θέση. Το επόμενο βήμα του Σωκράτη είναι να διατυπώσει ένα ακόμη συμπέρασμα, σύμφωνα με το οποίο όλοι, και οι δειλοί και οι ανδρείοι, πηγαίνουν σε εκείνα που δίνουν θάρρος (359d7-e1).⁴³²

Η αντίρρηση του Πρωταγόρα πηγάει και πάλι από τη σκοπιά της εμπειρίας, με ένα παράδειγμα οικείο σε όλους: οι ανδρείοι θέλουν να πάνε στον πόλεμο, ενώ οι δειλοί όχι, και αυτό συμβαίνει, καταλήγει ο σοφιστής μετά τις διευκρινιστικές ερωτήσεις του Σωκράτη, επειδή το να μετέχει κανείς στον πόλεμο θεωρείται καλό, δηλαδή, σύμφωνα με όσα παραδέχτηκαν, αγαθό.⁴³³ Ο Σωκράτης δεν διαφωνεί σε ό,τι αφορά το καθαυτό εμπειρικό γεγονός, ωστόσο συνεχίζει να εξετάζει τις λογικές προϋποθέσεις στις οποίες στηρίζεται μια τέτοια κρίση στη βάση όσων θεμελιώθηκαν ως τώρα μέσα από τη συζήτηση. Ποιοι είναι αυτοί που δεν θέλουν να πάνε στον πόλεμο, ακόμη κι αν η πράξη αυτή είναι και καλή και αγαθή, επομένως και ευχάριστη; Οι δειλοί, απαντά ο Πρωταγόρας, ο οποίος είναι αναγκασμένος πια να παραδεχτεί ότι οι δειλοί εν γνώσει τους δεν

⁴³² Αμέσως προτού καταλήξει στη διατύπωση του συμπεράσματός του στο 359d7-e1, ο Σωκράτης επαναλαμβάνει την προϋπόθεση στην οποία στηρίζεται: «ὥστ' εἰ τοῦτο ὀρθῶς ἀπεδείχθη, ἐπὶ μὲν ἂ δεινὰ ἡγεῖται εἶναι οὐδείς ἔρχεται, ἐπειδὴ τὸ ἦττω εἶναι ἑαυτοῦ ἠρέθη ἀμαθία οὐσα» (359d4-6) με το πρώτο σκέλος της υπόθεσης επιβεβαιώνεται η διάθεση του Σωκράτη να παραμείνει αποστασιοποιημένος από κάθε δέσμευση σε μια συγκεκριμένη πρόταση.

⁴³³ Ας μην ξεχνάμε ότι ο διάλογος λαμβάνει χώρα λίγο πριν από το ξέσπασμα του Πελοποννησιακού πολέμου, πράγμα το οποίο καθιστά μια τέτοια παραδοχή εκ μέρους του σοφιστή απολύτως προβλέψιμη.

θέλουν να πάνε σε ό,τι είναι καλό, αγαθό και ευχάριστο.⁴³⁴ Οι ανδρείοι, συμπεραίνει ο Σωκράτης, όταν αισθάνονται φόβο, δεν φοβούνται *αἰσχροὺς φόβους* ούτε *τολμούν αἰσχρὰ θάρρη*, όταν επιδεικνύουν θάρρος: οι δειλοί, αντιθέτως, –όπως οι θρασεῖς και οι μαινόμενοι– φοβούνται *αἰσχροὺς φόβους* και *τολμούν αἰσχρὰ θάρρη*. Ο σοφιστής συμφωνεί με τον παραπάνω συλλογισμό και ο Σωκράτης ολοκληρώνει το επιχείρημά του κατά τον εξής τρόπο: αν τα *αἰσχρὰ θάρρη* είναι το αποτέλεσμα αμάθειας και αν η δειλία είναι εκείνο που κάνει τους δειλούς να είναι δειλοί, έπεται ότι δειλία είναι η αμάθεια των δεινών και των μη δεινών. Ο Πρωταγόρας, αφηγείται χαρακτηριστικά ο Σωκράτης, συγκατένευσε με ένα νεύμα (*καὶ ἐνταῦθα ἔτι ἐπένευσε*, 360d2-3), κίνηση την οποία θα επαναλάβει αμέσως παρακάτω, όταν ο Σωκράτης θα συμπεράνει πως από τη στιγμή που η δειλία είναι αντίθετη στην ανδρεία, τότε και η γνώση των φοβερών και μη φοβερών, εφόσον είναι αντίθετη στην άγνοιά τους, είναι ανδρεία, η οποία είναι αντίθετη στην άγνοια των ίδιων αυτών πραγμάτων (360d).⁴³⁵ Η αντίδραση του σοφιστή που αρνείται είτε να συγκατατεθεί ρητά είτε να ομολογήσει τη διαφωνία του, αναγκάζει τον Σωκράτη να αφήσει μετέωρη τη συμφωνία πάνω στο τελικό συμπέρασμα: παρουσιάζει μεν τις προκείμενες του επιχειρήματος και το συμπέρασμα, ωστόσο παρακάμπτει τα αναγκαία στάδια για την τελική απόδειξη της ταύτισης της ανδρείας με τη σοφία.⁴³⁶

⁴³⁴ ἐπὶ τὸ κάλλιον τε καὶ ἄμεινον καὶ ἥδιον (360a7-8). Η χρήση των τριών συγκριτικών λειτουργεί εμφατικά για να δηλώσει την ανωτερότητα από κάθε άποψη αυτού στο οποίο αρνούνται να σπεύσουν οι δειλοί. N. Denyer ([2008]/2010: 313).

⁴³⁵ Πρβλ. Λάχης 194e11-195a1 και 199c5-d1. Ο G. Santas ([1979]/1997: 325-352) προσφέρει μια διεξοδική ανάλυση του τελικού σωκρατικού επιχειρήματος, καθώς και μια εκτενή επεξεργασία των προβλημάτων που παρουσιάζει. Όπως και πολλοί άλλοι αναλυτές, διαπιστώνει ότι «ως επιχείρημα εμπεριέχει πάρα πολλές ασάφειες, ανάμεσα στις οποίες ξεχωρίζουμε εκείνες που αφορούν στο νόημα και τη μορφή συγκεκριμένων προτάσεων, εκείνες που αφήνουν αδιευκρίνιστο το αν ορισμένες προτάσεις, [...], αποτελούν προκείμενες ή συμπεράσματα, κι εκείνες που δε διευκρινίζουν τι απορρέει από τι. Σύμφωνα με τους σύγχρονους κανόνες της λογικής, πρόκειται για ένα επιχείρημα πολύ κακά διατυπωμένο [...]» (330-331).

⁴³⁶ Ο C. C. W. Taylor ([1976]/1991: 212) ανακατασκευάζει τη σωκρατική συλλογιστική πορεία κατά τον εξής τυπικό τρόπο:

Εάν A = ανδρεία, B = δειλία, C = γνώση, D = σφάλμα,

τότε

360c7-d11. Το A είναι αντίθετο στο B

360d1-2 2. Το C είναι αντίθετο στο D

360d3 3. B = D

(∴ 4. Το A είναι το αντίθετο του D) (από τις 1, 3, και την αρχή της ομοιότητας)

(5. Κάθε πράγμα έχει ένα μόνο αντίθετο)

360d4-5 ∴ 6. A = C (από τις 2, 4, και 5).

Με το τελευταίο επιχείρημα που μόλις ανέπτυξε, ο Σωκράτης ολοκληρώνει το συνολικό επιχειρηματολογικό του σχέδιο, καθώς συναρτώντας την ανδρεία με τη γνώση μπορεί πλέον να συσχετίσει και τις πέντε αρετές μεταξύ τους. Είδαμε ότι το πρώτο μέρος του επιχειρήματος (353b-357e) ξεκινά με μια ανάλυση του αγαθού που καταλήγει, μετά από ένα μεταβατικό στάδιο (358a-359a), στην εφαρμογή της ανάλυσης αυτής σε μια συγκεκριμένη αρετή, την ανδρεία. Το ερώτημα που εγείρεται αφορά το κατά πόσον αυτή η εξήγηση μπορεί να εφαρμοστεί και στις υπόλοιπες αρετές, έτσι ώστε να αποδειχθεί ότι και αυτές συνιστούν κάποιο είδος γνώσης. Αν επιστρέψουμε στα συμπεράσματα των προηγούμενων τεσσάρων επιχειρημάτων του διαλόγου, θα μπορούσαμε να ανασυστήσουμε τον συλλογισμό βάσει του οποίου μπορεί να αποδειχθεί η ενότητα των αρετών στη σοφία: η ταύτιση της δικαιοσύνης με την οσιότητα, της σοφίας με τη σωφροσύνη, της δικαιοσύνης με τη σωφροσύνη και της ανδρείας με τη σοφία, οδηγεί στην ενότητα των πέντε αρετών· και εφόσον η ανδρεία είναι ένα είδος γνώσης, έπεται ότι και η δικαιοσύνη, η οσιότητα και η σωφροσύνη είναι επίσης ένα είδος γνώσης. Κατ' αυτό τον τρόπο η σοφία παρουσιάζεται ως ο αναγκαίος όρος για τις υπόλοιπες αρετές.⁴³⁷

Οι επόμενοι οχτώ στίχοι (360d6-e5) συνιστούν ένα εξαιρετο δείγμα της αφηγηματικής τέχνης του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης περιγράφει την αντίδραση του Πρωταγόρα τη στιγμή που συνειδητοποιεί πού τον οδηγεί ο σωκρατικός συλλογισμός και τι συνέπειες μπορεί να έχει συνολικά για τη συζήτησή τους: *Οὐκέτι ἐνταῦθα οὐτ' ἐπινεῦσαι ἠθέλησεν ἐσίγα τε* (360d6). Η σιωπή του σοφιστή μοιάζει να είναι η ηχηρότερη παραδοχή της ταπεινωτικής θέσης στην οποία βρέθηκε, καθώς είναι αδύνατον πια να βγει από το αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε με τους ισχυρισμούς του. Το επόμενο βήμα για την ολοκλήρωση της επιχειρηματολογίας δεν θα θελήσει να το κάνει ο ίδιος, αλλά θα αφήσει τον Σωκράτη να καταλήξει στο τελικό συμπέρασμα: *αὐτός [...] πέρανον*, θα του προτείνει, προσπαθώντας έτσι να αποφύγει ο ίδιος μια ομολογία ήττας. Ο Σωκράτης επιμένει να λάβει μια απάντηση που θα ανάγκαζε τον Πρωταγόρα να

⁴³⁷ Όπως υποστηρίζει ορθά ο L. Goldberg (1983: 297-298), αυτός ο συλλογισμός φαίνεται ότι διευκρινίζει κάπως τη σχέση των αρετών μεταξύ τους και το ερώτημα σχετικά με το πώς μπορούν οι αρετές να είναι ταυτοχρόνως μία και πολλές.

παραδεχτεί ότι, βάσει των προηγούμενων ισχυρισμών του, δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν ανδρείοτατοι, πλην όμως αμαθείς άνθρωποι, και ο σοφιστής, προκειμένου να κάνει την ήττα του να φανεί όσο το δυνατόν πιο ανώδυνη, μετατοπίζει το κέντρο βάρους της στιχομυθίας από τη δική του δεινή θέση στις προθέσεις του συνομιλητή του. Αντί να αποδεχτεί ρητά το επιχειρηματολογικό αδιέξοδο στο οποίο βρέθηκε εξαιτίας των αντιφατικών παραδοχών του, κακίζει τον Σωκράτη ότι αρέσκειται να αναδεικνύει τη νίκη του⁴³⁸, και τελικά ομολογεί την αδυναμία του προβάλλοντας μια επίπλαστη μεγαλοθυμία: *χαριούμαι οὖν σοι, καὶ λέγω ὅτι ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἀδύνατόν μοι δοκεῖ εἶναι* (360e5).⁴³⁹

9.3. Συμπεράσματα και αποχαιρετισμοί (360e6-362a4)

Φτάνοντας στο ακροτελεύτιο τμήμα του *Πρωταγόρα*, ο Σωκράτης συνοψίζει την ουσία της όλης συζήτησης. Σκοπός των ερωτήσεών του, λέει απευθυνόμενος στον σοφιστή, δεν είναι άλλος παρά η διερεύνηση όσων ειπώθηκαν για την αρετή και, πιο συγκεκριμένα, η εξέταση της ίδιας της αρετής (*τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή*, 360e8). Αν καταστεί αυτό φανερό, τότε είναι βέβαιο ότι θα φανερωθεί και ο λόγος για τον οποίο οι δύο συνομιλητές επιχειρηματολόγησαν στην αρχή της συζήτησης σχετικά με το διδακτό ή μη της αρετής. Ο Σωκράτης είχε ισχυριστεί τότε ότι η αρετή είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να διδαχτεί, ενώ ο Πρωταγόρας, με τη σειρά του, τον αντέκρουσε με τον μακρό λόγο του, υποστηρίζοντας τη δυνατότητα διδασκαλίας της και υπερασπιζόμενος το ίδιο το επάγγελμά του. Ωστόσο, στην πορεία της συζήτησης τα πράγματα πήραν διαφορετική τροπή, με αποτέλεσμα οι δύο άνδρες να φτάσουν στη διατύπωση των τελικών συμπερασμάτων τους, τα οποία είναι ακριβώς αντίθετα από αυτά που ισχυρίζονταν αρχικά. Για να περιγράψει αυτή την αλλόκοτη αντιστροφή, ο Σωκράτης προσωποποιεί τον ίδιο τον λόγο, τον οποίο τοποθετεί ως κριτή

⁴³⁸ Πρβλ. την κατάληξη της συζήτησης στον *Γοργία* (515b), όπου ο Σωκράτης πιέζει τον Καλλικλή να δώσει μια απάντηση με την οποία θα ομολογούσε την ήττα του και ο Καλλικλής, με τη σειρά του, κατηγορεί τον Σωκράτη ως *φιλόνικο*.

⁴³⁹ Ο L. Goldberg (1983: 293) παρατηρεί εδώ ότι ο Πρωταγόρας δεν προσπαθεί απλώς να αποφύγει τον θρίαμβο του Σωκράτη, αλλά στην πραγματικότητα θεωρεί ότι οι προτάσεις που διατυπώθηκαν έρχονται κατά κάποιον τρόπο σε σύγκρουση με την καθημερινή εμπειρία στην οποία και ο ίδιος είναι πιστός.

απέναντι στον εαυτό του και τον Πρωταγόρα. Ο λόγος είναι αυτός που θα ενοποιήσει τα κλάσματα της συζήτησης και, αφού ὡσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ καταγελαῖν,⁴⁴⁰ εν τέλει θα αποφανθεί: «Ἄτοποί γ' ἐστέ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Πρωταγόρα· [...]» (361a5-6).

Πώς γίνεται αντιληπτή η ατοπία των δύο συνομιλητών; Ο Σωκράτης, εν ονόματι του λόγου, εξηγεί ότι ενώ ο ίδιος στην αρχή υποστήριζε πως δεν είναι διδακτική η αρετή, τώρα σπεύδει προς την αντίθετη κατεύθυνση, προσπαθώντας να αποδείξει ότι όλες οι αρετές είναι γνώση· γιατί, αν η αρετή ήταν κάτι διαφορετικό από την επιστήμη, σημαίνει ότι θα ήταν αδύνατον να διδαχτεί, αντιθέτως αν αποδεικνυόταν πως είναι ολόκληρη μια επιστήμη⁴⁴¹, τότε θα ήταν πολύ παράξενο να υποστηρίξει κανείς ότι δεν διδάσκεται. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Πρωταγόρας, ο οποίος στην αρχή του διαλόγου ισχυριζόταν πως η αρετή είναι διδακτική, τώρα κάνει ό,τι είναι δυνατό για να αποδείξει ότι η αρετή σε καμία περίπτωση δεν είναι γνώση και επομένως δεν μπορεί να διδαχτεί.⁴⁴² Όλη αυτή η αντιστροφή που, κατά την αποτίμηση του Σωκράτη, φανερώνει μια φοβερή αταξία (ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, 361c2-3), τον οδηγεί στη διαπίστωση ότι, για να μπορέσουν να εξετάσουν το ζήτημα του διδακτού της αρετής, είναι απαραίτητο να κάνουν πρώτα ένα βήμα πίσω και να ερευνήσουν την ίδια τη φύση της αρετής (ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, 361c5). Διότι, δεν μπορεί κανείς να αποφασίσει ούτε για τη δυνατότητα ούτε για τον τρόπο με τον οποίο μεταβιβάζεται η αρετή από τον δάσκαλο στον μαθητή, εάν πρώτα δεν έχει ορίσει τη φύση του αντικειμένου αυτής της μεταβίβασης· και, απ' όσο φάνηκε από τη συζήτηση, ούτε ο Πρωταγόρας ούτε ο Σωκράτης το κατάφεραν επαρκώς στη διάρκεια του διαλόγου τους.

Μετά, λοιπόν, από αυτές τις διαπιστώσεις, ποια πρόκειται να είναι η έκβαση της συζήτησης των δύο ανδρών; Ο Σωκράτης, σε αντίθεση με τον

⁴⁴⁰ Πρβλ. και 355c-d και 357d.

⁴⁴¹ νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, [...], θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν (361b5-7).

⁴⁴² Σύμφωνα με την ανάλυση του Charles Kahn (1996: 212-216), στο πλατωνικό κείμενο οι όροι γνώση (ἐπιστήμη) και σοφία χρησιμοποιούνται εναλλάξ με αυτόν της τέχνης, πράγμα το οποίο καθιστά τη σχέση της αρετής με την τέχνη θεμελιώδες ζήτημα του διαλόγου. Η υπόθεση που διατρέχει όλες τις θεματικές ενότητες του Πρωταγόρα, κατά τον Kahn, είναι ότι η αρετή είναι διδακτική εάν και μόνο συνιστά μια τέχνη και πιο συγκεκριμένα, «το ερώτημα εάν η αρετή είναι μια τέχνη αντιμετωπίζεται συχνά ως ισοδύναμο με το ερώτημα εάν η διδασκαλία της αρετής είναι μια τέχνη» (213).

σοφιστή, φαίνεται πως είναι ιδιαίτερος πρόθυμος να προχωρήσει στη διερεύνηση της φύσης της αρετής (*πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι*, 361c3-4), απόφαση εξάλλου η οποία συνάδει με τη γενικότερη στάση που διατηρεί απέναντι σε κάθε θέμα που συζητά. Έχουμε δει ότι σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου, ένα από τα βασικά μελήματα του Σωκράτη ήταν η σταθερή επισήμανση της μέριμνας για ενδελεχή εξέταση των συζητούμενων θεμάτων. Εδώ, αυτήν τη στάση την περιγράφει εύστοχα με μια αναλογία στηριγμένη στον μύθο που αφηγήθηκε πρωτύτερα ο σοφιστής: όπως ο Επιμηθέας, εξαιτίας της επιπολαιότητάς του, παραγνώρισε τον άνθρωπο κατά τη διανομή των ιδιοτήτων που άρμοζαν σε κάθε έμβιο ον, έτσι και οι ίδιοι θα πρέπει να αποφύγουν μια ανάλογη πρακτική και, μιμούμενοι το παράδειγμα του Προμηθέα, να διορθώσουν τα λάθη που έγιναν. Φαίνεται ότι ο Σωκράτης, έστω και με έμμεσο τρόπο, αναγνωρίζει ότι υπήρξαν αστοχίες στη συζήτησή τους, οι οποίες τους παραπλάνησαν και τους ξεγέλασαν. Ο ίδιος, εντούτοις, δηλώνει με ευχαρίστηση ότι είναι διατεθειμένος να επιστρέψει σε μια πιο στέρεη βάση και *προμηθούμενος*⁴⁴³ να συζητήσει μαζί με τον Πρωταγόρα όσα τους απασχολούν. Τόσο με το σχήμα της προσωποποίησης του λόγου όσο και με τη μεταφορική χρήση του μύθου, ο Σωκράτης συνεχίζει –όπως, άλλωστε, και στην περίπτωση των υποθετικών «πολλών»– να τοποθετεί τον εαυτό του στην ίδια πλευρά με τον συνομιλητή του: ο λόγος περιγελά και τους δυο, καθώς κανείς τους δεν γνωρίζει τι είναι ακριβώς αυτό το οποίο εξετάζουν. Ωστόσο, ό,τι διακρίνει τον Σωκράτη από τον σοφιστή είναι το γεγονός ότι ο πρώτος δεν επικαλέστηκε καμιά διδασκαλική ιδιότητα, ούτε τη διαφήμιση, δεν ζήτησε χρήματα, και κυρίως δεν εκφράστηκε με απόλυτο τρόπο για το αντικείμενο της διδασκαλίας του. Ο Πρωταγόρας, αντιθέτως, προέβη σε όλα τα παραπάνω και επιπλέον, κάθε φορά που διαπίστωνε το αδιέξοδο στο οποίο βρισκόταν, αρνιόταν να συνεχίσει τη συζήτηση. Για τον σοφιστή ο διάλογος που έλαβε χώρα στο σπίτι του Καλλία ήταν από την αρχή ένα είδος αγώνα. Παρά τις επανειλημμένες προσπάθειες του Σωκράτη να επισημάνει τον συνεργατικό χαρακτήρα της έρευνας, ο

⁴⁴³ Πρόκειται για λογοπαίγνιο που εκμεταλλεύεται την ετυμολογική και σημασιολογική συγγένεια του ονόματος του Προμηθέα με το επίθετο *προμηθής* (προνοών, προσεκτικός, σώφρων): βλ. και Λάχης 188b (*εις τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερος*).

Πρωταγόρας φαίνεται ότι παραμένει μέχρι τέλους δέσμιος μιας ανταγωνιστικής σοφιστικής αντίληψης, την οποία μάλιστα προβάλλει και στον Σωκράτη ως πρόθεση φιλονικίας (360e).

Ο διάλογος έχει κάνει τον κύκλο του. Ο Πρωταγόρας αποφασίζει να διακόψει τη συζήτηση, αφού όμως πρώτα, με κάθε αβροφροσύνη, θα απευθύνει τις απαραίτητες φιλοφρονήσεις στον συνομιλητή του και θα αναγνωρίσει την υπεροχή του μεταξύ των συνομηλίκων του. Ο Σωκράτης δεν ανταποδίδει τις κολακειές του σοφιστή, παρά συμμορφώνεται με την επιθυμία του να παύσουν την κουβέντα, επικαλείται για δεύτερη φορά (βλ. και 335c) κάποια υποχρέωση την οποία έχει και αποχωρεί.

Ταῦτ' εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῆμεν⁴⁴⁴, αφηγείται ο Σωκράτης στον εταίρο, κλείνοντας έτσι την αφήγησή του με τα ίδια λόγια με τα οποία την άνοιξε στο 310a1 (*πολλὰ καὶ εἰπὼν καὶ ἀκούσας*).



⁴⁴⁴ Ο πληθυντικός *ἀπῆμεν* ίσως σημαίνει ότι τελικά ο νεαρός Ιπποκράτης δεν παρέμεινε στο σπίτι του Καλλία με τον Πρωταγόρα, αλλά αποχώρησε μαζί με τον Σωκράτη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Η χρονολογική ένδειξη που βρίσκεται σε αγκύλες δηλώνει το έτος της πρώτης έκδοσης και αναφέρεται όταν η έκδοση στην οποία γίνεται η παραπομπή είναι διαφορετική.

Οι περικοπές και οι παραπομπές στον *Πρωταγόρα* βασίζονται στην έκδοση του I. Burnet, στη σειρά *Platonis Opera* (τόμος III, τετραλογίες 5-7) των κλασικών συγγραφέων της Οξφόρδης (Oxonii 1902).

Άλλες εκδόσεις και μεταφράσεις του διαλόγου:

- Adam, J. & Adam, A. M. (1893) *Platonis Protagoras*, Cambridge.
- Arieti, J. A. & Barrus, R. M. (2010) *Plato's Protagoras*, μετάφραση και σχολιασμός, Maryland.
- Denyer, N. ([2008]/2010) *Πλάτωνος Πρωταγόρας*, μτφ. Φ. Αδαμίδη, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Plato: Protagoras*, Cambridge.
- Guthrie, W, K. C. (1956) *Protagoras and Meno*, μετάφραση και εισαγωγή στη σειρά «Penguin Classics», Harmondsworth, Middlesex. Ανατύπωση στο Hamilton, E. & Cairns. H. (1961) *Plato. The Collected Dialogues*, Princeton, 308-352.
- Hubbard, B. A. F. & Karnofsky, E. S. (1982) *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, London.
- Lamb, W. R. M. (1967) *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, μετάφραση στη σειρά «Loeb Classical Library», Cambridge, MA.
- Lombardo, S. & Bell, K. (1992) *Plato: Protagoras*, μετάφραση, με εισαγωγή του M. Frede, Indianapolis.
- Manuwald, B. (2006) *Platon: Protagoras*, εισαγωγή, μετάφραση και σχολιασμός, Göttingen.
- Sauppe, H. (1889) ed., *Plato: Protagoras*, μετάφραση και σχολιασμός του J. Towle, Boston.
- Taylor, C. C. W. ([1976]/1991) *Plato: Protagoras*, αναθεωρημένη έκδοση με μετάφραση και σχολιασμό, Oxford.
- Vlastos, G. (1956) ed., *Plato: Protagoras*, αναθεωρημένη μετάφραση του B. Jowett από τον M. Ostwald, New York.
- Μιστριώτης, Γ. (1906) *Πλάτωνος Πρωταγόρας*, 3^η έκδοση, Αθήνα.
- Σπυρόπουλος, Η. ([1975]/1985), *Πλάτωνος Πρωταγόρας*, εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, και ερμηνευτικά σχόλια, 3^η έκδοση, Θεσσαλονίκη.
- Τατάκης, Β. (1957) *Πλάτων: Πρωταγόρας*, μετάφραση και εισαγωγή στη σειρά «Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων» των εκδόσεων Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.

Χριστοδούλου, Ι. Σ. & Πλευρά, Ε. (2004) *Πλάτων: Πρωταγόρας*, μετάφραση και εισαγωγή στη σειρά «Αρχαίοι Συγγραφείς» των εκδόσεων Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη.

Άλλα έργα

Adkins, A. W. H. (1960) *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford.

(1971) «Homeric Values and Homeric Society», *The Journal of Hellenic Studies* 91: 1-14.

(1973) «areth, texnh, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», *The Journal of Hellenic Studies* 93: 3-12.

(1976) «Polu pragmosune and “Minding One’s Own Business”: A Study in Greek Social and Political Values», *Classical Philology* 71, 4: 301-327.

Alford, C. F. (1988) «A note on the institutional context of Plato’s *Protagoras*», *Classical World* 81: 167-176.

Anonymous Prolegomena to Plato’s Philosophy, ed. L. G. Westerink (1962), Amsterdam.

Arieti, J. A. (1991) *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Savage, MD.

Balaban, O. (1999) *Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, Maryland.

Bartlett, R. C. (2003) «Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato’s *Protagoras*», *American Journal of Political Science* 47, 4: 612-624.

Benitez, E. (1992) «Argument, Rhetoric, and Philosophic Method: Plato’s *Protagoras*», *Philosophy and Rhetoric* 25, 3: 222-252.

Benson, H. (1990) «The Priority of Definition and the Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8: 19-65.

Beresford, A. (2008) «Nobody’s Perfect: A New Text and Interpretation of Simonides PMG 542», *Classical Philology* 103, 3: 237-256.

Beverluis, J. (2000) *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues*, New York.

Blank, D. (1985) «Socratics vs Sophists on Payment for Teaching», *Classical Antiquity* 4, 1: 1-51.

Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato’s Dialogues*, Cambridge University Press (virtual publishing).

Bobonich, C. & Destrée, P. (2007) eds., *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, στη σειρά *Philosophia Antiqua. A Series of Studies in Ancient Philosophy*, 106, Boston-Leiden.

Bowra, C. M. (1934) «Simonides and Scopas», *Classical Philology* 29, 3: 230-239.

(1936) *Greek Lyric Poetry*, Oxford.

- Brandwood, L. (1976) *A Word Index to Plato*, Maney, Leedes.
- (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.
- Brickhouse, T. & Smith, N. (1994) *Plato's Socrates*, Oxford.
- Brisson., L. ([1994]/1998) *Plato the myth maker*, μτφ. Gerard Naddaf, Chicago. Τίτλος πρωτοτύπου: *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi nomma le myth*, Paris.
- Brock, R. (1990) «Plato and Comedy», στο E. M. Craik (ed.) *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 39-49.
- Brown, McC., G. (2000) «Knocking at the Door in fifth-century Greek Tragedy», στο S. Godde & T. Heinze (eds.) *Skenika: Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption. Festschrift für H. D. Blume*, Darmstadt, 1-16.
- Brumbaugh, R. (1993) «Four Types of Plato Interpretation», στο G. Press (ed.) *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Boston, 239-248.
- Burnet, J. (1914) *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London.
- Capra, A. (2005) «Notes and Discussions: Protagoras' Achilles: Homeric Allusion as a Satirical Weapon (Pl. *Prt.*340a)», *Classical Philology* 100, 3: 274-277.
- Carson, A. (1992) «How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides from "Protagoras"», *Classical Philology* 87, 2: 110-130.
- Clapp, J. G. (1950) «Some Notes on Plato's *Protagoras*», *Philosophy and Phenomenological Research* 10: 486-499.
- Classen, C. J. ([1959]/1976) «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», στο Classen, C. J. (ed.) *Sophistik*, Darmstadtm, 215-247.
- Coby, P. (1987) *Socrates and the Sophistic Enlightenment. A Commentary on Plato's Protagoras*, Lewisburg, PA.
- Cohen, D. (2005) «Theories of punishment», στο M. Gagarin & D. Cohen (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 170-190.
- Cohen, J. R. (2002) «Philosophy is Education is Politics: The Dramatic Interlude in the *Protagoras*», *Ancient Philosophy* 22: 1-20.
- Cooper, L. (1922), *An Aristotelian Theory of Comedy*, New York.
- Corlett, J. A. (2005) *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas.
- Cornford, F. M. (1932) *Before and After Socrates*, Cambridge.
- ([1935]/1957) *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Cronquist, J. (1980) «The Point of the Hedonism in Plato's *Protagoras*», *Prudentia* 12: 63-81.
- Cropsey, J. (1992) «Virtue and Knowledge: On Plato's *Protagoras*», *Interpretation* 21: 287-308.

- Davison, J. A. (1949) «The Date of the Prometheia», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80: 66-93.
- (1953) «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *Classical Quarterly* 47: 33-45.
- Denniston, J. D. (1954) *The Greek Particles*, 2^η έκδοση, Oxford.
- Detienne, M. ([1967]/2001) *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα*, μτφ. Κ. Αλεξοπούλου - Στ. Οικονόμου, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Devereux, D. T. (1975) «Protagoras in Courage and Knowledge: Protagoras 351a-b», *Apeiron* 9, 2: 37-39.
- (1977) «Pauline Predications in Plato», *Apeiron* 11, 1: 1-4.
- (1992) «The Unity of Virtues in Plato's Protagoras and Laches», *The Philosophical Review* 101, 4: 765-789.
- Dickie, M. (1978) «The Argument and Form of Simonides 542 PMG», *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 21-33.
- Dodds, E. R. ([1951]/1977) *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης, 2^η έκδοση, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- (1959) *Plato: Gorgias*, Oxford.
- (1973) *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford.
- Donlan, W. (1969) «Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100: 71-95.
- Dover, K. J. (1975) «The Freedom of the Intellectual in Greek Society», *Talanta* 7: 24-54.
- (1978) *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA.
- Duncan, R. (1978) «Courage in Plato's "Protagoras"», *Phronesis* 23, 3: 216-228.
- Dyson, M. (1976) «Knowledge and Hedonism in Plato's Protagoras», *Journal of Hellenic Studies* 96: 32-45.
- Edwards, M. J. (2010) «Protagorean and socratic myth», *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 67, 1: 89-102.
- Ehrenberg, V. (1948) «The Foundation of Thurii», *American Journal of Philology* 69: 149-170.
- Ferejohn, M. (1982) «The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry», *Journal of the History of Philosophy* 20, 1: 1-21.
- (1984) «Socratic Virtue as the Parts of Itself», *Philosophy and Phenomenological Research* 44: 377-388.

- Finamore, J. (1988) «The Role of ΔΥΝΑΜΙΣ in Plato's *Protagoras* 329c2-332a2», *Elenchos* 9: 311-327.
- Frede, D. (1986) «The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the *Protagoras*», *Review of Metaphysics* 39, 4: 729-753.
- Frede, M. (1992) «Plato's Arguments and the Dialogue Form», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, ed. J. C. Klagge & N. Smith, Oxford, 201-220.
- (1992) Εισαγωγή στη μετάφραση των Lombardo, S. & Bell, K. (1992) *Plato: Protagoras*, Indianapolis, vii-xxxiv.
- Forrester, J. (1975) «Some Perils on Paulinity», *Phronesis* 20: 11-21.
- Freeman, K. (1938) «Portrait of a Millionaire. Callias Son of Hipponicus», *Greece & Rome*, 8, 22: 20-35.
- Friedländer, P. (1965-1969) *Plato: The Dialogues. First Period* (1965) & *Second and Third Periods* (1969), μτφ. H. Meyerhoff, London.
- Gagarin, M. (1969) «The Purpose of Plato's *Protagoras*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100: 133-164.
- Gallop, D. (1961) «Justice and Holiness in Plato's *Protagoras*», *Phronesis* 6: 86-93.
- (1964) «The Socratic Paradox in the "Protagoras"», *Phronesis* 9, 2: 117-129.
- Gauthier, D. (1968) «The Unity of Wisdom and Temperance», *Journal of the History of Philosophy* 6: 157-159.
- Gigon, O. ([1947]/1995) *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*, μτφ. Α. Γεωργίου, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern.
- Goldberg, L. (1983) *A Commentary on Plato's Protagoras*, New York.
- Gonzalez, F. J. (1995¹) «A Short History of Platonic Interpretation and the "Third Way"», στο F. Gonzalez, F. J. (ed.) *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Maryland, 1-22.
- (1995²) «Self-Knowledge, Practical Knowledge, and Insight: Plato's Dialectic and Dialogue Form», στο F. Gonzalez (ed.) *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Maryland, 155-187.
- (1998) *Dialectic and Dialogue. Plato's practice of philosophical inquiry*, Illinois.
- (2003) «How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-27d», στο Micheleni Ann N. (ed.) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden-Boston, 15-44.
- Gould, J. (1955) *The Development of Plato's Ethics*, New York.

- Graves, R. ([1955]/1979) *Οι ελληνικοί μύθοι*, 3 τόμοι, μτφ. Μ. Μπέρκη-Μεϊμάρη, Αθήνα.
 Τίτλος πρωτοτύπου: *The Greek Myths*, London.
- Greene, W. Ch. (1918) «Plato's View of Poetry», *Harvard Studies in Classical Philology* 29: 1-75.
 (1920) «The Spirit of Comedy in Plato», *Harvard Studies in Classical Philology* 31: 63-123.
- Grigic, F. (2002) «Aristotle on the Akritic's Knowledge», *Phronesis* 47, 4: 336-358.
- Griswold, C. L., Jr. (1980) «Style and Philosophy: The Case of Plato's Dialogues», *Monist* 63, 4: 530-546.
 (1981) «The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's *Republic*, Book 10», *Journal of the History of Philosophy* 19, 2: 135-150.
 (1986) *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven.
 (1988) ed., *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York-London.
- Grote, G. R. (1867) *Plato and the Other Companions of Socrates*, 4 τόμοι, London.
- Grube, G. M. A. (1933) «The Structural Unity of the Protagoras», *The Classical Quarterly* 27, 3-4: 203-207.
- Gulley, N. (1971) «Socrates' Thesis at *Protagoras* 358b-c», *Phoenix* 25, 2: 118-123.
- Guthrie, W. K. C. (1962-1978) *History of the Greek Philosophy*, 5 τόμοι, Cambridge.
 ([1971]/1991¹) *Οι Σοφιστές*, μτφ. Δ. Τσεκουράκης, 2^η έκδ., Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *The Sophists*, Cambridge.
 ([1971]/1991²) *Ο Σωκράτης*, μτφ. Τ. Νικολαΐδης, 2^η έκδοση, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Socrates*, Cambridge.
- Hackforth, R. (1928) «Hedonism in Plato's *Protagoras*», *The Classical Quarterly* 22, 1: 39-42.
 (1945) *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge.
- Haight, E. H. (1950) *The Symbolism of the House Door in Classical Poetry*, New York-Toronto.
- Hartman, M. (1984) «How the Inadequate Models for Virtue in the "Protagoras" Illuminate Socrates' View of the Unity of the Virtues», *Apeiron* 18, 2: 110-117.
- Haslam, M. W. (1972) «Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue», *Bulletin of the Institute for Classical Studies* 19: 17-38.
- Havelock, E. (1957) *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven.
 (1963) *Preface to Plato*, Cambridge, MA.
- Henry, W. B. (1999) «Simonides, PMG 542. 1-3», *The Classical Quarterly* 49, 2: 621.
- Hutcheon, L. (1985) *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-century Art Forms*, New York & London.
- Hutchinson, G. O. (2001) *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford.
- Irwin, T. (1977) *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford.
 (1995) *Plato's Ethics*, New York.

- Jaeger, W. (1943) *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Oxford.
- (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936*, Oxford.
- Kahn, Ch. H. (1981), «Did Plato Write Socratic Dialogues?», *The Classical Quarterly* 31, 2: 305-320.
- (1993) «On the Philosophical Autonomy of a Platonic Dialogue: the Case of Recollection», στο Micheleni Ann N. (ed.) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden.
- (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- Kastely, J. L. (1996) «Plato's *Protagoras*: Revisionary History as Sophisticated Comedy», *Rhetoric Review* 15, 1: 26-43.
- Kerenyi, C. (1963) *Prometheus, Archetypal Image of Human Existence*, μτφ. R. Manheim, New York.
- Kerferd, G. B. (1950) «The First Greek Sophists», *The Classical Review* 64, 1: 8-10.
- (1953) «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato», *The Journal of Hellenic Studies* 73: 42-45.
- (1954), «Plato's Noble Art of Sophistry», *The Classical Quarterly* 4: 84-90.
- ([1981]/1999) *Η σοφιστική κίνηση*, μτφ. Π. Φαναράς, 2^η έκδοση, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *The Sophistic Movement*, Cambridge.
- (1997) «The Sophists», στο C. C. W. Taylor (ed.) *Routledge History of Philosophy*, τόμος I: *From the Beginning to Plato*, London & New York.
- Klosko, G. (1979) «Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61: 125-142.
- (1980) «On the Analysis of *Protagoras* 351b-360e», *Phoenix* 34: 307-322.
- (1983) «Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues», *The Classical Quarterly* 33, 2: 363-374.
- (1987) «Plato and the Morality of Fallacy», *The American Journal of Philology* 108, 4: 612-626.
- Krabbe, E. C. W. (2000) «Meeting in the House of Callias: Rhetoric and Dialectic», *Argumentation* 14: 205-217.
- Krentz, A. A. (1983) «Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues», *Philosophy and Literature* 7, 1: 32-47.
- Kuperus, G. (2007) «Traveling with Socrates: Dialectic in the *Phaedo* and *Protagoras*», στο G. Scott (ed.) *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices*, Illinois.
- Lampert, L. (2010) *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*, Chicago.

- Landy, T. (1994) «Virtue, Art, and the Good Life in Plato's *Protagoras*», *Interpretation* 21, 3: 287-308.
- Larson, C. W. R. (1951) «The Platonic Synonyms, *Dikaiosunh* and *Swfrosunh*», *The American Journal of Philology* 72, 4: 395-414.
- Lavery, J. (2007) «Plato's *Protagoras* and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report from the Field», *Poetics Today* 28, 2: 191-246.
- Lesky, A. ([1957]/1988) *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφ. Α. Τσοπανάκης, 5^η έκδοση αναθεωρημένη, Θεσσαλονίκη. Τίτλος πρωτοτύπου: *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern und München.
- Mackenzie, M. M. (1981) *Plato on Punishment*, Los Angeles.
- MacKirahan, R. D. Jr. (1983) «Socrates and Protagoras on ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ and Justice: *Protagoras* 333-334», *Apeiron* 17: 19-24.
- (1984) «Socrates and Protagoras on Σωφροσύνη and Justice. *Protagoras* 333-334», *Apeiron* 18, 1: 19-25.
- (1985) «Socrates and Protagoras on Holiness and Justice», *Phoenix* 40: 342-354.
- Maguire, J. P. (1977) «Protagoras... or Plato? II. The *Protagoras*», *Phronesis* 22, 2: 103-122.
- Manuwald, B. (2005) «The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29: 115-135.
- (2013) «Protagoras' myth in Plato's *Protagoras*: fiction or testimony?», στο J. M. van Ophuijsen et al. (eds.) *Protagoras of Abdera: The man, his measure*, Leiden.
- Marrou, H. I. ([1948]/2009) *Ιστορία της εκπαίδευσης στην αρχαιότητα*, τόμος Α': Ο ελληνικός κόσμος, μτφ. Β. Σερέτη, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris.
- Mason, D. (1911) «Note on Plato's *Protagoras* 355D», *The Classical Review* 25, 6: 164-165.
- Merlan, P. (1947) «Form and Content in Plato's Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 8, 4: 406-430.
- Michelini Ann N. (2003) ed., *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden.
- Miller, C. L. (1978) «The Prometheus Story in Plato's *Protagoras*», *Interpretation* 7, 2: 22-32.
- Morrison, J. S. (1941) «The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 B. C.)», *The Classical Quarterly* 35, 1-2: 1-16.
- (1958) «The Origins of Plato's Philosopher-Statesman», *The Classical Quarterly* 8, 3-4: 198-218.
- Moser, S. & Kustas, G. L. (1966) «A Comment on the "Relativism" of the *Protagoras*», *Phoenix* 20, 2: 111-115.

- Muir, J. V. (1982) «Protagoras and Education at Thourioi», *Greece and Rome* 29: 17-24.
- Müller, C. W. (1967) «Protagoras über die Götter», *Hermes* 95: 140-159.
- Nails, D. (2002) *The People of Plato: a Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis.
- (2012) «Five Platonic Characters», στο G. Cornelli ed., *Plato's Styles and Characters*, Brazil.
- Nightingale, A. W. (1995) *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- North, H. (1966) *Sophrosyne*, Ithaca, New York.
- O' Brien, D. (2003) «Socrates and Protagoras on Virtue», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24: 59-131.
- O' Brien, M. J. (1961) «The "Fallacy" in Protagoras 349D-350C», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92: 408-417.
- (1967) *The Socratic Paradoxes and the Greek mind*, Chapel Hill.
- Page, D. L. (1962) ed., *Poetae Melici Graeci*, Oxford.
- Pappas, N. (1989) «Socrates' Charitable Treatment of Poetry», *Philosophy and Literature* 13, 2: 248-261.
- Parry, H. (1965) «An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96: 297-320.
- Penner, T. (1973) «The Unity of Virtue», *The Philosophical Review* 82, 1: 35-68.
- Pfeiffer, R. ([1968]/1972) *Ιστορία της κλασσικής φιλολογίας. Από των αρχών μέχρι του τέλους των ελληνιστικών χρόνων*, μτφ. Π. Ξένος, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford.
- Rankin, H. D. (1983) *Sophists, Socratics and Cynics*, London.
- Richardson, H. (1990) «Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's Protagoras», *Journal of the History of Philosophy* 28, 1: 7-32.
- Rickless, S. C. (1998) «Socrates' Moral Intellectualism», *Pacific Philosophical Quarterly* 79: 355-367.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*, 2^η έκδοση, Oxford.
- Romilly, J. de ([1988]/1994) *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφ. Φ. Κακριδής, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Les grands sophists dans l' Athènes de Pèriclés*, Paris.
- Rosen, S. (1968) *Plato's Symposium*, New Haven.
- Rowe, Ch. (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing*, New York.
- Russell, D. C. (2000) «Protagoras and Socrates on Courage and Pleasure: Protagoras 349d ad finem», *Ancient Philosophy* 20, 2: 311-338.

- Rutherford, R. (1992) «Unifying the *Protagoras*», *Apeiron* 25, 4: 133-156.
- Ryle, G. (1966) *Plato's Progress*, Cambridge.
- Santas, G. (1964) «The Socratic Paradoxes», *The Philosophical Review* 73, 2: 147-164.
- (1966) «Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness», *The Philosophical Review* 75: 1, 3-33.
- ([1979]/1997) Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα, μτφ. Δ. Βούβαλη, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues.*, Routledge & Kegan Paul.
- Saunders, T. J. (1991) *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford.
- Savan, D. (1964) «Self-predication in "Protagoras" 330-331», *Phronesis* 9, 2: 130-135.
- Sayre, K. (1963) «Propositional Logic in Plato's *Protagoras*», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 4: 306-312.
- Schleiermacher, F. ([1836]/1973) *Introductions to the Dialogues of Plato*, μτφ. William Dobson, ανατύπωση, New York.
- Schofield, M. (1992) «Socrates versus Protagoras», στο G. Bower & M. Stokes (eds) *Socratic Questions: The Philosophy of Socrates and its Significance*, London.
- Scodel, R. (1986) «Literary Interpretation in Plato's *Protagoras*», *Ancient Philosophy* 6, 1: 23-37.
- Scott, G. A. (2000) *Plato's Socrates as Educator*, New York.
- (2007) ed., *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Illinois.
- Segvic, H. (2000) «No one Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14: 1-45.
- Sesonske, A. (1963) «Hedonism in the *Protagoras*», *Journal of the History of Philosophy* 1: 73-79.
- Shorey, P. (1920) «Note on ws egwmai and Plato Protagoras 336D», *Classical Philology* 15, 2: 200-201.
- (1933) *What Plato Said*, Chicago.
- Sinclair, T. A. (1951) *History of Greek Political Thought*, London.
- Sprague, R. K. (1962) *Plato's Use of Fallacy*, London.
- (1967) «An Unfinished Argument in Plato's *Protagoras*», *Apeiron* 1, 2: 1-4.
- (1968) «Dissoi Logoi or Dialexeis», *Mind* 77, 306: 155-167.
- Stalley, R. F. (1995) «Punishment in Plato's "Protagoras"», *Phronesis* 40, 1: 1-19.
- Stewart, J. A. (1905) *The Myths of Plato*, London.
- Stocks, J. L. (1913) «The Argument of Plato, *Protagoras* 351b-356c», *The Classical Quarterly* 7, 2: 100-104.

- Stokes, M. (1986) *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Baltimore.
- Storey, I. (2003) *Eupolis*, Oxford.
- Strauss, L. (1946) «On an New Interpretation of Plato's Political Philosophy», *Social Research* 13: 326-367.
- (1965) *Plato's Protagoras. A Course in the Department of Political Science*, University of Chicago, Spring 1965.
- Sullivan, J. P. (1961) «The Hedonism in Plato's *Protagoras*», *Phronesis* 6: 10-28.
- Szlezák, T. A. ([1993]/2005) *Reading Plato*, μτφ. Graham Zanker, Taylor & Francis e-Library.
 Τίτλος πρωτοτύπου: *Platon lessen*, Stuttgart.
- Tarrant, H. (2000) *Plato's First Interpreters*, New York.
- Taylor, A. E. ([1978]/1990) *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα.
 Τίτλος πρωτοτύπου: *Plato. The Man and his Work*, London.
- Taylor, C. C. W. (1980) «Plato, Hare and Davidson on Akrasia», *Mind* 89, 356: 499-518.
- (1985) «Plato's *Protagoras*», *The Classical Review* 35, 1: 67-68.
- Tejera, V. (1984) *Plato's Dialogues One by One: A Structural Interpretation*, New York.
- Thayer, H. S. (1975) «Plato's Quarrel with Poetry: Simonides», *Journal of the History of Ideas* 36, 1: 3-26.
- Thesleff, H. (1982) *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.
- Tigerstedt, E. N. (1977) *Interpreting Plato*, Stockholm.
- Trails, A. (2001) «Knocking on Knemon's Door: Stagecraft and Symbolism in the *Dyskolos*», *Transactions of the American Philological Association* 131: 87-108.
- Treantafelles, J. S. (2013) «Socratic Testing: *Protagoras* 310a-314b», *Interpretation* 40, 2: 147-173.
- Turner, E. G. (1965) «Athenians Learn to Write: Plato *Protagoras* 326d», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 12: 67-69.
- Untersteiner, M. (1954) *The Sophists*, μτφ. από τα ιταλικά K. Freeman, Oxford.
- Vlastos, G. (1969) «Socrates on Akrasia», *Phoenix* 23, 1: 71-88.
- ([1972]/1994) «Η ενότητα των αρετών στον *Πρωταγόρα*», στο G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: «The Unity of the Virtues in the *Protagoras*», *Review of Metaphysics* 25: 415-458.
- ([1973]/1994) *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα. Τίτλος πρωτοτύπου: *Platonic Studies*, Princeton.
- ([1991]/1993) *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγιάς, Αθήνα.
 Τίτλος πρωτοτύπου: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.

- Vries, G. J. de (1963) «Novellistic Traits in Socratic Literature», *Mnemosyne* 4, 16, 1: 35-42.
- Wakefield, J. (1987) «Why Justice and Holiness Are Similar: *Protagoras* 330-331», *Phronesis* 32: 267-276.
- Walsh, J. (1984) «The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of Ἀρετή», *Classical Quarterly* 34, 1: 100-106.
- Weingartner, R. H. (1973) *The Unity of the Platonic Dialogue: The Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*, Indianapolis.
- Weiss, R. (1985) «Socrates and Protagoras on Justice and Holiness», *Phoenix* 40: 335-341.
- West, E. J. M. (1995) «Plato's Audiences, or How Plato Replies to the Fifth-Century Intellectual Mistrust of Letters», στο Gonzalez F. J. (ed.) *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Maryland.
- Wieland, W. (1976) «Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1: 19-33.
- (1982) *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1920) *Platon*, (τόμοι I & II), Berlin.
- Willink, C. W. (1983) «"Meteorosophists" and the "Tantalos" Paradigm», *The Classical Quarterly* 33, 1: 25-33.
- Wolfsdorf, D. (1997) «The Dramatic Date of Plato's *Protagoras*», *Rheinishches Museum* 140: 223-230.
- (1998) «The Historical Reader of Plato's *Protagoras*», *Classical Quarterly* 48, 1: 126-133.
- (2002) «Δικαιοσύνη and Όσιότης at *Protagoras* 330-1», *Apeiron* 35, 3: 181-210.
- Wolz, H. G. (1963) «The *Protagoras* Myth and the Philosopher-Kings», *Review of Metaphysics* 17, 2: 214-234.
- (1967) «Hedonism in the *Protagoras*», *Journal of the History of Philosophy* 5: 205-217.
- Woodbury, L. (1953) «Simonides on Ἀρετή», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84: 135-163.
- Woodruff, P. (1976) «Socrates on the Parts of Virtue», *New Essays on Plato and the Pre-Socratics: Canadian Journal of Philosophy* 2: 101-116.
- (2013) «*Euboulia* as the skill Protagoras taught», στο J. M. van Ophuijsen et al. (eds), *Protagoras of Abdera: The man, his measure*, Leiden.
- Woolf, R. (1999) «The Written Word in Plato's *Protagoras*», *Ancient Philosophy* 19: 21-30.
- (2002) «Consistency and *Akrasia* Plato's *Protagoras*», *Phronesis* 47: 224-252.
- Zaslavsky, R. (1982) «The Platonic Godfather: A Note on the *Protagoras* Myth», *Journal of Value Inquiry* 16, 1: 79-82.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Zeyl, D. (1980) «Socrates and Hedonism: “Protagoras” 351b-358d», *Phronesis* 25, 3: 250-269.
- Zuckert, K. (2009) *Plato’s philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago.
- Κάλφας, Β. (2004) «Ο μύθος του Ηρόδου και η πλατωνική Πολιτεία», *Υπόμνημα* 2: 181-214.
- (2010) «Ο πλατωνικός διάλογος», στο *Αφιέρωμα στον Χρίστο Τσολάκη*, Θεσσαλονίκη.
- Παναγόπουλος, Α. (1995) *Πλάτων και Κρήτη*, 3^η έκδοση, Αθήνα.
- Σκιαδάς, Α. Δ. (1981) *Αρχαϊκός λυρισμός*, Αθήνα.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (1991) *Η Αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, επιμέλεια, μετάφραση, σχολιασμός, Αθήνα.
- Τσιτσιρίδης, Σ. (2001) *Η γένεση της λογοτεχνικής ερμηνείας. Η ερμηνεία του ποιήματος του Σιμωνίδη στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα*, Αθήνα.
- Χαραλαμπίδης, Ν. (2014) *Το πλατωνικό δράμα και η διαδρομή του στην αρχαιότητα*, Πάτρα.