

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ**  
**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**Π.Μ.Σ. «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ : ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**



**Διπλωματική Εργασία Α΄ Μεταπτυχιακού κύκλου Σπουδών**

**Θέμα εργασίας:**

**Το σικελικό υπόβαθρο του Πλατωνικού *Γοργία***



**Κατερίνα Στειακάκη**

**A.M. 4556**

**Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Μπάλλα Χλόη.**

**Μέλη επιτροπής: Ζωγραφίδης Γεώργιος, Πετράκη Ζαχαρούλα.**

**Σεπτέμβριος 2018**

Εξώφυλλο: Ερυθρόμορφος Ελικοειδής κρατήρας από τον Τάραντα που αποδίδεται στον «Ζωγράφο του κάτω κόσμου», 330-20 π.Χ. Απεικονίζει τους τρεις δικαστές του κάτω κόσμου, τον Ραδάμανθυ, τον Μίνωα και τον Αιακό. Κρατική αρχαιολογική συλλογή Μονάχου αρ.3267.

(Πηγή: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Munich%203297&object=Vase>)

## Ευχαριστίες

Η παρούσα διπλωματική εργασία εκπονήθηκε στα πλαίσια του Μ.Π.Σ. *Φιλοσοφία, Γνώση, Αξίες και Κοινωνία*, του τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης. Με την ευκαιρία που μου δίνει η ολοκλήρωση της διπλωματικής μου εργασίας θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στους καθηγητές και τους συμφοιτητές μου για τη συμβολή τους στη διαμόρφωση μιας εξαιρετικής εμπειρίας, όπως αποτέλεσε για μένα το εν λόγω μεταπτυχιακό. Ιδιαίτερη μνεία, ωστόσο, θα ήθελα να κάνω στην κα Μπαντινάκη Αικατερίνη και στην επιβλέπουσα της εργασίας μου κα Μπάλλα Χλόη, τόσο για την εξαιρετική διδασκαλία τους όσο και για την υποστήριξη την οποία μου παρείχαν. Ειδικότερα, χωρίς την καθοδήγηση, τις προτάσεις, την κατανόηση και την υπομονή της κας Μπάλλα δεν θα ήταν δυνατή η συγγραφή/ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω και τα άλλα δύο μέλη της επιτροπής μου, την κα Πετράκη Ζαχαρούλα, τα σχόλια και οι παρατηρήσεις της οποίας συνέβαλαν στη βελτίωση του κειμένου μου, και τον κο Ζωγραφίδη Γεώργιο για την τιμή που μου έκανε να συμμετάσχει στην τριμελή επιτροπή αξιολόγησης της διπλωματικής μου εργασίας. Κλείνοντας, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον συμφοιτητή και φίλο Αντώνη Λαμπρινό, για τις εποικοδομητικές συζητήσεις αλλά και για τη φιλοξενία που, όποτε χρειάστηκε, μου παρείχε.

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	6
---------------	---

### Κεφάλαιο Πρώτο

Η σχέση του Πλάτωνα με τη Σικελία/Βιογραφικά Στοιχεία

1.1 Το κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον του Πλάτωνα.....	9
1.2 Το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία.....	11
1.3 Ο κοινωνικό-πολιτικός χαρακτήρας της Σικελίας.....	12
1.4 Οι επαφές του Πλάτωνα στη Σικελία.....	15
1.4.1 Ο Διονύσιος ο Α΄ και ο Δίων.....	15
1.4.2 Ο Φιλόλαος και ο Αρχύτας.....	17
1.5 Η επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα.....	20

### Κεφάλαιο Δεύτερο

Επισκόπηση του *Γοργία*

2.1 Μορφή και περιεχόμενο του <i>Γοργία</i> .....	22
2.2 Η χρονολόγηση του <i>Γοργία</i> .....	24
2.3 Τα Σικελικά στοιχεία του <i>Γοργία</i> .....	27

### Κεφάλαιο Τρίτο

Η εξέταση της ρητορικής : Εμπειρία, Πολιτική και Ουσοπουική

3.1 Η καταγωγή της Ρητορικής.....	30
3.2 Εμπειρία και Ρητορική .....	31
3.3 Ρητορική, Ιατρική και Ουσοπουική .....	34
3.4 Ρητορική και Πολιτική.....	38

### Κεφάλαιο Τέταρτο

Οι Πυθαγόρειες Καταβολές του <i>Γοργία</i> .....	40
--	----

Α. Ηθική και Γνωσιοθεωρία : Ο ρόλος των Μαθηματικών

4.1 Ο Ηδονισμός και η αντίθεση νόμου/φύσης.....	42
4.2 Η αντίθεση νόμου/φύσης στην αρχαία γραμματεία.....	42
4.2.1 Η περίπτωση του Καλλικλή .....	46
4.2.2 Καλλικλής/Πολύαρχος .....	48
4.3 Η ηθικοπολιτική θεωρία του Αρχύτα.....	52
4.4 Λογιστική/Αριθμητική.....	54

4.5 Γεωμετρική ισότητα/ γεωμετρία .....	55
Β. Ηθική και Κοσμολογία/Μεταφυσική : ο ρόλος της Αρμονίας	
4.6 Η κοσμική τάξη.....	58
4.7 Η κοσμοθεωρία των Πυθαγορείων.....	60
Γ. Οι μύθοι για την αθανασία της ψυχής	
4.8 Η αλληγορία των πίων.....	64
4.9 Ο μύθος της κρίσης των ψυχών.....	68
4.10 Ο προβληματισμός που εγείρει η χρήση του μύθου στον <i>Γοργία</i> .....	71
<b>Εν Είδει Επιλόγου</b>	
Ο ρόλος της Σικελίας στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα.....	73
<b>Παράρτημα</b>	
Το ζήτημα της γνησιότητας της <i>Έβδομης Επιστολής</i> .....	76
Βιβλιογραφία.....	81

## Εισαγωγή

Το ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τον πολιτισμό των «Ιταλών» φανερώνεται από τα ταξίδια που πραγματοποίησε στις ελληνικές αποικίες της Κάτω Ιταλίας. Με βάση τα βιογραφικά στοιχεία που διαθέτουμε,<sup>1</sup> μετά την εκτέλεση του Σωκράτη, το 399 π.Χ., ο Πλάτων ταξίδεψε σε διάφορα μέρη του ελληνικού κόσμου μεταξύ των οποίων και η Σικελία, γεγονός που θεωρήθηκε ως μία πιθανή προσπάθεια αναζήτησης νέων διδασκάλων και νέων φιλοσοφικών ερεθισμάτων. Στο πλαίσιο αυτό, η Σικελία αποδείχθηκε μια πρόσφορη επιλογή για τον Πλάτωνα, καθώς εκεί φαίνεται να ήρθε σε επαφή με σημαντικούς εκπροσώπους της πυθαγόρειας σκέψης, οι οποίοι επηρέασαν σημαντικά τη φιλοσοφική του σκέψη.

Η επίδραση της πυθαγόρειας σκέψης και φιλοσοφίας στο πλατωνικό έργο γίνεται ιδιαίτερα αισθητή, για πρώτη ίσως φορά, στον *Γοργία*. Στο έργο αυτό, ο Πλάτων αναφέρεται σε ζητήματα που είναι άμεσα συνυφασμένα/ταυτισμένα με την πυθαγόρεια παράδοση, όπως, για παράδειγμα, είναι η σχέση των μαθηματικών και της φιλοσοφίας (482b7, 451a-c, 507c8-508c3), ο ρόλος της τάξης και της αρμονίας στην ηθική (506d1-507a3), και η πίστη στην αθανασία της ψυχής (493e, 523a). Στο πλαίσιο αυτό, πολλοί ερευνητές συσχέτισαν τη συγγραφή του *Γοργία* με την πρώτη επίσκεψη του Πλάτωνα στη Σικελία, και υποστήριξαν ότι οι επιδράσεις που δέχτηκε από την επαφή του με τους κύκλους των Πυθαγορείων κατά τη διάρκεια της παραμονής του εκεί, αποτυπώνονται στον διάλογο αυτό.<sup>2</sup> Με βάση, λοιπόν, το κριτήριο αυτό, η συγγραφή του *Γοργία* χρονολογείται μεταξύ των ετών 387-385 π.Χ., δηλαδή, μετά την επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα.<sup>3</sup>

Ωστόσο, οι κατωιταλικές επιδράσεις δεν περιορίζονται και δεν εξαντλούνται στις πυθαγόρειες επιδράσεις που ανιχνεύονται στο πλαίσιο του διαλόγου. Υπάρχουν στοιχεία που συνηγορούν στην υπόθεση ότι το πρόσφατο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία προσέφερε «υλικό» για τη συγγραφή του διαλόγου, και πρώτα-πρώτα το ίδιο το θέμα του διαλόγου. Το ζήτημα που «επισήμως» εξετάζεται είναι η τέχνη της ρητορικής, η οποία με βάση τις πηγές φαίνεται ότι «γεννήθηκε» στη Σικελία.<sup>4</sup> Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η συνομιλία του Σωκράτη με δύο Σικελούς ρήτορες, τον

<sup>1</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 3.6., Ολυμπιόδωρος, *Σχόλια εις τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην*, 2.14-3.2, Απουλήιος, *De Platone et dogmate eius* 1.1-4, Φιλόδημος, *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (PHerc. 1021 και 164) βλ. Huffman 2005, 33.

<sup>2</sup> Guthrie 1975, 284, Irwin 1979, 5-8, Vlastos 1988, 386, Long 2019, 57, Thesleff, 2009, 552, Tarrant 1982, 22.

<sup>3</sup> Dodds 1959, 26, Guthrie 1975, 284.

<sup>4</sup> Κικέρων *Βρούτος* 46

Γοργία<sup>5</sup> από τους Λεοντίνους και τον Πάλο<sup>6</sup> από τον Ακράγαντα. Και τα δυο αυτά ιστορικά πρόσωπα, οι δύο συνομιλητές του Σωκράτη, φαίνεται να προσέφεραν επιχειρήματα στον Πλάτωνα, προκειμένου να αναπτύξει τη θεωρία του για τη ρητορική τέχνη.

Η εξέταση της ρητορικής φαίνεται να συσχετίζεται με ένα ακόμη θέμα το οποίο παραπέμπει στη Σικελία. Πρόκειται για τον *ηδονισμό*, ο οποίος φαίνεται ότι για τους Έλληνες ήταν συνυφασμένος με τον σικελικό τρόπο ζωής.<sup>7</sup> Στον *Γοργία* το ζήτημα του *ηδονισμού* παρουσιάζεται στο πλαίσιο μιας διαδεδομένης –κατά τον 5<sup>ο</sup> και 4<sup>ο</sup> π.Χ. αι.– συζήτησης, την αντίθεση νόμου/φύσης. Παρά το γεγονός, τώρα, ότι η συζήτηση για την αντίθεση νόμου/φύσης συνδέεται, κατά κανόνα, με τις διδασκαλίες των Σοφιστών, στη συζήτηση που διεξάγεται στον *Γοργία* ο Πλάτων φαίνεται να τη συσχετίζει με την ηθικοπολιτική θεωρία του Πυθαγόρειου φιλοσόφου και πολιτικού Αρχύτα.

Στην πρώτη ενότητα θα γίνει μια σύντομη παρουσίαση της σχέσης του Πλάτωνα με τη Σικελία. Σημαντική πηγή για τα «σικελικά» ταξίδια του Πλάτωνα αποτελεί η *Ζ' Επιστολή*.<sup>8</sup> Ωστόσο, προτού περάσουμε στην εξέταση των σχετικών πηγών της περιόδου αυτής, θα αναφερθούμε εν συντομία στις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες μέσα στις οποίες διαμορφώθηκε η πολιτική σκέψη του Πλάτωνα, καθώς η τελευταία συνδέεται στενά με τις αναζητήσεις του φιλόσοφου στη Σικελία. Στο πλαίσιο αυτό, τόσο οι ιδιαίτερες συνθήκες που συνάντησε ο Πλάτων εκεί, όσο και οι γνωριμίες του με τοπικούς παράγοντες από τον χώρο της πολιτικής και της φιλοσοφίας, συνθέτουν μια πρώτη εικόνα για την κατανόηση της σχέσης του Πλάτωνα με τη Σικελία.

Στη δεύτερη ενότητα θα προβούμε σε μία σύντομη παρουσίαση του *Γοργία*. Η μορφή και το περιεχόμενο του διαλόγου, καθώς και οι απόψεις που υπάρχουν γύρω από τη χρονολόγησή του είναι τα θέματα με τα οποία θα ξεκινήσουμε την εξέταση

---

<sup>5</sup>Ο Γοργίας (485-375 π.Χ) υπήρξε περίφημος σοφιστής και ρήτορας, από τους Λεοντίνους της Σικελίας. Η ιστορική επίσκεψη του Γοργία στην Αθήνα έλαβε χώρα το 427 π.Χ. όπου ήρθε ως πρεσβευτής των Λεοντίνων βλ. Πλάτων *Ιππίας Μείζων* 282b, Διόδωρος 12, 53, 1-2.

<sup>6</sup>Ο Πάλος (;- 440π.Χ) από τον Ακράγαντα της Σικελίας υπήρξε δάσκαλος της ρητορικής και συγγραφέας ενός εγχειριδίου για την ρητορική, το οποίο ο Σωκράτης φαίνεται να έχει διαβάσει (462b11). Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων διακωμωδεί το πάθος του Πάλου να επινοεί ρητορικούς όρους (267b). Επίσης, αναφορά στον Πάλο και το σύγγραμμά του κάνει και ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά* (981A4) (βλ. στην παρούσα εργασία σελ.24 και Nails, 2002, 252)

<sup>7</sup>Στην *Ζ' Επιστολή*, όταν ο Πλάτων περιγράφει τις πρώτες του εντυπώσεις του από τη Σικελία, αναφέρεται στα πλούσια τραπέζια, τις καταχρήσεις στο ποτό και το φαγητό, τα ξενύχτια, τα γλέντια, και την επιδίωξη των ερωτικών απολαύσεων (*Ζ' Επιστολή*, 326b5-d3).

<sup>8</sup>Η γνησιότητα της *Ζ' επιστολής* έχει διχάσει σε μεγάλο βαθμό τους μελετητές. Ορισμένοι μελετητές δέχονται την γνησιότητά της ενώ άλλοι την απορρίπτουν, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει ομοφωνία γύρω από το ζήτημα αυτό. Για το ζήτημα αυτό βλ. παράρτημα στη σελ.78.

του διαλόγου. Στο πλαίσιο αυτό θα παρουσιαστούν συνοπτικά τα στοιχεία εκείνα τα οποία συνδέουν τον διάλογο με τη Σικελία.

Στην τρίτη ενότητα θα εξετάσουμε τη σχέση του επίσημου θέματος που πραγματεύεται ο *Γοργίας* με τη Σικελία. Πρόκειται για την εξέταση της ρητορικής, η καταγωγή της οποίας ανάγεται στους Σικελούς. Το ζήτημα της ρητορικής θα μας απασχολήσει όχι μόνο εξαιτίας της καταγωγής της, αλλά και επειδή ο Πλάτων αξιοποιεί τις θέσεις των δύο Σικελών ρητόρων προκειμένου να υποστηρίξει τη σχέση της ρητορικής με την εμπειρία, την οψοποιική<sup>9</sup> και την πολιτική.

Στην τέταρτη ενότητα θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τα στοιχεία εκείνα τα οποία αναδεικνύουν τις πυθαγόρειες καταβολές του *Γοργία*. Αρχικά θα εξετάσουμε τις επιδράσεις του Αρχύτα στην ηθική και τη γνωσιοθεωρία του διαλόγου. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τις επιδράσεις της πυθαγόρειας κοσμολογίας/μεταφυσικής στην ηθική του *Γοργία*. Τέλος, θα παρουσιάσουμε τη σχέση των μύθων του *Γοργία* με την πυθαγόρεια παράδοση.

---

<sup>9</sup> Η τέχνη της μαγειρικής, η υψηλή γαστρονομία βλ. Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 3.14.5.



## Κεφαλαίο Πρώτο

### Η σχέση του Πλάτωνα με τη Σικελία/Βιογραφικά στοιχεία

#### 1.1 Το κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον του Πλάτωνα

Καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα έπαιξε το κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο μεγάλωσε. Γεννημένος το 428 π.Χ. στην Αθήνα, λίγα μόλις χρόνια μετά την έναρξη του Πελοποννησιακού Πολέμου (431-404 π.Χ.), ο Πλάτων βίωσε όλες τις αναταραχές που έλαβαν χώρα κατά την περίοδο αυτή.<sup>10</sup> Στη *Z' Επιστολή*, τη σημαντικότερη πηγή που διαθέτουμε για τη ζωή του Πλάτωνα, ο συντάκτης της ισχυρίζεται ότι τα πολιτικά γεγονότα που έλαβαν χώρα μετά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου στην Αθήνα ανέκοψαν την νεανική του επιθυμία να ασχοληθεί με την πολιτική (*Z' Επιστολή* 324b9-c2).<sup>11</sup>

Στην Αθήνα η δημοκρατία ανατράπηκε και αντικαταστάθηκε από ένα ολιγαρχικό πολίτευμα, την ολιγαρχία των τριάκοντα (404 π.Χ.), μεταξύ των οποίων συμμετείχαν συγγενείς και φίλοι του Πλάτωνα. Οι προσδοκίες του τελευταίου για μια δίκαιη μορφή διακυβέρνησης διαψεύστηκαν, καθώς η ολιγαρχία σύντομα μετατράπηκε σε τυραννία, εξαναγκάζοντας τους πολίτες στην διάπραξη ανόσιων πράξεων<sup>12</sup> και κάνοντας έτσι το προηγούμενο πολίτευμα να μοιάζει με χρυσάφι (*Z' Επιστολή*, 324d8-9). Λίγους μήνες αργότερα (403 π.Χ.), η δημοκρατία αποκαταστάθηκε, εκθέτοντας τα προβλήματα που ταλάνιζαν την αθηναϊκή κοινωνία της εποχής, ήτοι, την ταχύτατη διαφθορά της πολιτείας, των νόμων και των ηθών, που, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, εκφράστηκαν μέσα από την «δημοκρατική» απόφαση της πολιτείας να καταδικάσει σε θάνατο (399 π.Χ.), τον πιο δίκαιο άνθρωπο που υπήρξε ποτέ, τον Σωκράτη (*Z' Επιστολή*, 325b6-e1).

---

<sup>10</sup> Klosko 2006, 1.

<sup>11</sup> Η μεταπολεμική περίοδος σηματοδότησε το ξεκίνημα μιας δύσκολης περιόδου για ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο, κυρίως λόγω των εντάσεων που υπήρχαν τόσο στο εσωτερικό των πόλεων όσο και στις μεταξύ τους σχέσεις. Από τη μία η ανάκαμψη της οικονομίας των πόλεων συνέβαλε στην αύξηση του πλούτου ορισμένων πολιτών και στη φτωχοποίηση άλλων, μεγαλώνοντας, έτσι, την απόσταση μεταξύ τους. Σύντομα οι συγκρούσεις που λάμβαναν χώρα μεταξύ πλούσιων και φτωχών, δημοκρατικών και ολιγαρχικών, εντάθηκαν, δημιουργώντας εμφύλιες διαμάχες σε όλες σχεδόν τις ελληνικές πόλεις. Από την άλλη, ανάλογο συγκρουσιακό κλίμα επικρατούσε και στις σχέσεις μεταξύ των ελληνικών πόλεων, υποκινούμενο από τις κυριαρχικές επιδιώξεις τόσο της Αθήνας όσο και της Σπάρτης, που εξακολούθησαν να ταλάνιζαν τον ελληνικό κόσμο (στο ίδιο, 1-2).

<sup>12</sup> Ο Πλάτων αναφέρεται στην εντολή που δόθηκε στον Σωκράτη από τους τριάκοντα να συμμετάσχει στη σύλληψη και τη θανάτωση ενός αθώου πολίτη, τον Λέοντα τον Σαλαμίνιο, την οποία εντολή, ωστόσο, με κίνδυνο της ζωής του, ο Σωκράτης αγνόησε (*Z' Επιστολή* 324e και *Απολογία* 32c-d).

Στα χρόνια που ακολούθησαν η Αθήνα επιχείρησε μια τελευταία προσπάθεια να ανακτήσει την παλιά της αίγλη μέσα από τη σύναψη της δεύτερης Αθηναϊκής Συμμαχίας (377 π.Χ.). Η προσπάθεια αυτή απέτυχε, καταλήγοντας στην κήρυξη του συμμαχικού πολέμου (355 π.Χ.).<sup>13</sup> Κατά συνέπεια, το περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε η πολιτική σκέψη του Πλάτωνα ήταν ένα περιβάλλον παρακμής, διαφθοράς και σήψης, γεγονός που φαίνεται να επηρέασε τις φιλοσοφικές του αναζητήσεις.<sup>14</sup>

Στη *Z' Επιστολή* (324d8-9, 325e4-5), ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι, παρά την απογοήτευσή του από τα πολιτεύματα της εποχής του, τότε δεν έπαψε να αναζητά τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να επιτευχθεί η εξυγίανση της πολιτείας. Στο πλαίσιο αυτό, ο Πλάτων αναζητούσε έναν ηθικό παράγοντα ο οποίος θα λειτουργούσε ως προϋπόθεση για τη σταθερότητα της πολιτικής εξουσίας. Τον παράγοντα αυτό φαίνεται ότι τον βρήκε σε αυτό που ο ίδιος ορίζει ως φιλοσοφία, με τη συμβολή της οποίας πίστεψε ότι θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί η –σχεδόν– ανίατη κατάσταση στην οποία είχαν περιέλθει οι νόμοι της πόλης. Έτσι, σύμφωνα με την πλατωνική πολιτική θεωρία, μόνο όταν οι κυβερνήτες φιλοσοφήσουν αληθινά ή όταν οι φιλόσοφοι ασκήσουν την πολιτική εξουσία θα πάντουν οι συμφορές που βιώνουν οι πολιτείες και οι άνθρωποι (*Z' Επιστολή*, 326a1-b4).<sup>15</sup>

Έχοντας τις παραπάνω σκέψεις στο μυαλό του, σύμφωνα με την μαρτυρία της *Z' Επιστολής*, ο Πλάτων ταξίδεψε για πρώτη φορά στη Σικελία (*Z' Επιστολή*, 326a1-b4), όπου φαίνεται να αποκόμισε μία σημαντική πολιτική εμπειρία. Έχει μάλιστα υποστηριχτεί ότι η πολιτική εμπειρία του Πλάτωνα είναι κατά βάση «Σικελική», και γι' αυτό η κατανόηση της Σικελίας είναι προϋπόθεση για την κατανόησή του ίδιου του Πλάτωνα.<sup>16</sup> Στο πλαίσιο αυτό, οι πληροφορίες για το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία, για τον ιδιαίτερο κοινωνικό και πολιτικό χαρακτήρα αυτής της περιοχής της Μεγάλης Ελλάδας, αλλά και για τις σχέσεις που ανέπτυξε ο Πλάτων εκεί είναι σημαντικές για την κατανόηση της σχέσης του με τη Σικελία.

---

<sup>13</sup> Λίγα μόλις χρόνια μετά τον θάνατό του Πλάτωνα (347 π.Χ.) θα επέλθει η ήττα της Αθήνας από τον Φίλιππο στη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.), η οποία και θα σημάνει την οριστική παρακμή της ελληνικής πόλης-κράτους.

<sup>14</sup> Klosko, 2006, 2.

<sup>15</sup> Τη θέση αυτή θα υποστηρίξει ο Πλάτων και στο πλαίσιο της *Πολιτείας* 473c10-d6.

<sup>16</sup> Lewis, 1994, 138.

## 1.2 Το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία

Σε αντίθεση με τον Σωκράτη, ο οποίος παρέμεινε ολόκληρη σχεδόν τη ζωή του στην Αθήνα,<sup>17</sup> ο Πλάτων ταξίδεψε σε περιοχές εντός και εκτός των ορίων του ελληνικού κόσμου. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, αμέσως μετά από την εκτέλεση του δασκάλου τους (399 π.Χ.) ο Πλάτων και άλλοι μαθητές του Σωκράτη κατέφυγαν στα Μέγαρα. Στη συνέχεια ο Πλάτων ταξίδεψε στην Κυρήνη, την Ιταλία και τη Σικελία.<sup>18</sup>

Εκτός από τον Διογένη Λαέρτιο, το ταξίδι στη Σικελία επιβεβαιώνεται από δύο ακόμη πηγές. Η πρώτη είναι ο πάπυρος του Ερκολάνο,<sup>19</sup> σύμφωνα με τον οποίο το μόνο ταξίδι που φαίνεται να πραγματοποιήσε ο Πλάτων ήταν το ταξίδι στην Κάτω Ιταλία/Σικελία αμέσως μετά τον θάνατο του Σωκράτη, όταν δηλαδή ήταν 27 ετών. Η δεύτερη πηγή είναι η *Z' επιστολή*, με βάση την οποία ο Πλάτων πραγματοποίησε τρία συνολικά ταξίδια στη Σικελία, το πρώτο από τα οποία χρονολογείται το 388/7, όταν δηλαδή ο φιλόσοφος ήταν περίπου 40 ετών.<sup>20</sup> Ανεξάρτητα από τις διαφωνίες που υπάρχουν ως προς τη χρονολόγηση του ταξιδιού του Πλάτωνα στη Δύση,<sup>21</sup> εκείνο το οποίο φαίνεται βέβαιο, σύμφωνα με τις αρχαίες πηγές, είναι ότι ο Πλάτων ταξίδεψε στη Σικελία.

Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, στο πρώτο του ταξίδι ο Πλάτων επισκέφθηκε τη Σικελία για να δει το νησί και τους κρατήρες της Αίτνας.<sup>22</sup> Ωστόσο, δεδομένων των δυσκολιών και της επικινδυνότητας των μετακινήσεων την εποχή εκείνη, η περίπτωση ο Πλάτων να πήγε στη Σικελία μόνο για τα αξιοθέατα δεν φαίνεται και η πιο πιθανή. Αντιθέτως, αν λάβουμε υπόψη μας τόσο τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της Σικελίας, όσο και τους δεσμούς τους οποίους ανέπτυξε ο Πλάτων εκεί,<sup>23</sup> φαίνεται ότι οι πολιτικές και οι φιλοσοφικές του αναζητήσεις ήταν εκείνες που τον οδήγησαν, τελικά, στη Σικελία.

---

<sup>17</sup> Στον *Κρίτων* (b1-c1), στο πλαίσιο της συζήτησης του Σωκράτη με τους προσωποποιημένους νόμους της Αθήνας, οι νόμοι του υπενθυμίζουν ότι τότε δεν έφυγε με τη θέλησή του από την Αθήνα, πάρα μόνο μία φορά, όταν πήγε στα Ίσθμια, και όσες φορές ήταν υποχρεωμένος στο πλαίσιο των στρατιωτικών του υποχρεώσεων.

<sup>18</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 3. 6.

<sup>19</sup> *Academicorum Philosophorum Index Herculensis* επιμ. Merkel, . 6 col. 10

<sup>20</sup> Το δεύτερο ταξίδι πραγματοποιήθηκε το 367 π.Χ., όταν ο Πλάτων ήταν 60 ετών, και το τρίτο ταξίδι το 361-360 π.Χ.. Βλ. Κορμπέτη, *Πλάτωνος Z' Επιστολή*, 13-15.

<sup>21</sup> Η μαρτυρία του Παπύρου για το ταξίδι του Πλάτωνα έρχεται σε αντίθεση με την *Z' Επιστολή*, καθώς τοποθετείται αμέσως μετά τον θάνατο του Σωκράτη, όταν ο Πλάτων ήταν 27 ετών. Στην *Z' Επιστολή* το πρώτο ταξίδι του Πλάτωνα στην Ιταλία τοποθετείται το 387/8 όταν ο Πλάτων ήταν περίπου 40 ετών.

<sup>22</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 3. 18.

<sup>23</sup> Ostwald & Lynch, 1994, 603.

### 1.3 Ο κοινωνικός και πολιτικός χαρακτήρας της Σικελίας

Η Σικελία και οι ελληνικές πόλεις της Κάτω Ιταλίας κατείχαν μια ιδιαίτερη θέση στην σκέψη των Ελλήνων του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αι. Η Σικελία ήταν μια πλούσια περιοχή στην οποία η πολιτική συνείδηση ήταν από νωρίς ανεπτυγμένη.<sup>24</sup> Οι μετακινήσεις των πληθυσμών, η διάλυση και η ίδρυση πόλεων ήταν συχνό φαινόμενο λόγω των ετερόκλητων πληθυσμών που κατοικούσαν στις περιοχές αυτές.<sup>25</sup> Πολιτικά η Σικελία αποτελούσε την χώρα των πολιτικών πειραματισμών,<sup>26</sup> καθώς χαρακτηριζόταν από τις γρήγορες και συχνές εναλλαγές των καθεστώτων της ολιγαρχίας, της δημοκρατίας και της τυραννίας.<sup>27</sup> Από κοινωνική άποψη οι σικελικές πόλεις αντιπροσώπευαν για τους Έλληνες την πολυτέλεια, τον ηδονισμό και μία «ελαφρώς εκφυλισμένη πολυπλοκότητα σε υλικά και πνευματικά πράγματα».<sup>28</sup> Τα αντιπροσωπευτικότερα παραδείγματα για την κατανόηση του χαρακτήρα της Σικελίας, τα παρέχουν οι δύο μεγαλύτερες πόλεις του νησιού, οι Συρακούσες και ο Ακράγαντας.

Στις Συρακούσες, τη μεγαλύτερη πόλη της Σικελίας, την πτώση των τυραννίδων διαδέχθηκε η δημοκρατία, που παρέμεινε για εξήντα περίπου χρόνια (465-405 π.Χ.).<sup>29</sup> Κατά την εξιστόρηση των γεγονότων της Σικελικής Εκστρατείας (413-411 π.Χ.), ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τις Συρακούσες ως την Αθήνα της Σικελίας, λόγω της ομοιότητας των δύο πόλεων στον χαρακτήρα και στους θεσμούς.<sup>30</sup> Κατά την περίοδο αυτή, λοιπόν, η πόλη των Συρακουσών λίγο απείχε από το να καταστεί η μεγαλύτερη πόλη κράτος του ελληνικού κόσμου, και το μεγαλύτερο κέντρο του Ελληνικού Πολιτισμού.<sup>31</sup> Οι Συρακούσες πέρασαν από την επιδεικτική αρχιτεκτονική, την αυλική ποίηση<sup>32</sup> και τις πολιτικά «ακίνδυνες» κωμωδίες του

---

<sup>24</sup> Grene, 1967, 164.

<sup>25</sup> Θουκυδίδης, *Ιστορία* 6.17

<sup>26</sup> Grene, 1967, 165. Η ίδρυση των Θουρίων από τους Αθηναίους το 442 π.Χ. υπήρξε η πρώτη εθνική ελληνική αποικία καθώς οι άποικοί της προέρχονταν από τρία ελληνικά φύλλα, Ίωνες, Δωριείς και Αιολείς (Θουκυδίδης, *Ιστορία* 6.17. 2-3)

<sup>27</sup> Grene, 1967, 164.

<sup>28</sup> Στο ίδιο, 164.

<sup>29</sup> Από το 485 έως το 465 τις Συρακούσες κυβερνούσε η δυναστεία των Δεινομενίδων. (βλ. Asheri, 1992, 154-161).

<sup>30</sup> Θουκυδίδης, *Ιστορία* 8. 96.5, 7.55 .2. Η βουλή, η Εκκλησία του Δήμου, το συμβούλιο 15 στρατηγών (6.72.4) και ο θεσμός του οστρακισμού αναφέρονται από τον Θουκυδίδη. Επιπλέον, ο δήμος των Συρακουσών παρουσιάζει ανάλογη αστάθεια με εκείνη του Αθηναϊκού δήμου, ενώ ο δημαγωγός Αθηναγόρας (6.35.2) παρουσιάζεται με όρους που παραπέμπουν στον Κλέωνα (3.36.6, 4.21.3). Τέλος, ο Διόδωρος (11.68.6) και ο Αριστοτέλης (*Πολ.* 1316a33) μιλάνε για δημοκρατία κατά την περίοδο αυτή (βλ. Lewis, 1994, 125).

<sup>31</sup> Asheri, 1992, 167.

<sup>32</sup> Σχεδόν όλοι οι καλεσμένοι στην αυλή του Ιέρωνα ήταν μεγάλοι ποιητές που εισάγονται από την Ελλάδα και την Ιωνία, όπως ο Πίνδαρος, ο Αισχύλος, ο Σιμωνίδης, ο Ξενοκράτης, ο Ξενοφάνης του Κολοφώνα κ.α. (Asheri, 1992, 153).

Επίχαρμου,<sup>33</sup> σε μια πιο δημοκρατική, γραπτή και εκλεπτυσμένη κουλτούρα. Με εξαίρεση το χορωδιακό λυρικό, μια εισαγωγή από την ηπειρωτική Ελλάδα και το Αιγαίο, και το κωμικό θέατρο, η λογοτεχνία και η επιστήμη έκαναν την πρώτη τους εμφάνιση στις Συρακούσες μετά την πτώση της τυραννίας. Ο μίμος του Σώφρονα εξελίχθηκε σταδιακά από μια Επιχάρμια κωμωδία σε μια πραγματική δημιουργία της Δωρικής Σικελίας.<sup>34</sup> Η τέχνη της πειθούς και η θεωρητική μελέτη της ρητορικής «εφευρέθηκε», σύμφωνα με την παράδοση, από τους Συρακούσιους ρήτορες Κόρακα και Τισία.<sup>35</sup> Η τέχνη της ρητορικής, ωστόσο, πέτυχε ένα υψηλό επίπεδο αριστείας χάρη στην ιδιοφυΐα του Γοργία από τους Λεοντίνους της Σικελίας, του πιο αναγνωρισμένου ρήτορα της εποχής.<sup>36</sup>

Ο Ακράγαντας, η δεύτερη μεγαλύτερη πόλη της Σικελίας και ο μεγαλύτερος αντίπαλος των Συρακουσών, εξέλιξε το πολιτικό του καθεστώς από μία ολιγαρχία των πλούσιων πολιτών (471 π.Χ.) σε μια εύπορη πλουτοκρατική δημοκρατία. Η ωραιότερη πόλη, όπως την ονόμασε ο Πίνδαρος,<sup>37</sup> με τους δωρικούς ναούς, τους μνημειώδεις τάφους, την τεχνητή λίμνη και τα πολυτελή σπίτια και τις βίλες, άκμασε οικονομικά εξαιτίας της εξαγωγής κρασιού και ελιών, κυρίως στην Καρχηδόνα.<sup>38</sup> Άφθονες είναι οι ιστορίες που περιγράφουν τις δημόσιες πολιτιστικές εκδηλώσεις και τους εξαιρετικούς γάμους που εξυμνούν την Ακραγαντινή πολυτέλεια, μαρτυρώντας με τον τρόπο αυτόν την εικόνα του Ακράγαντα του 5ου π.Χ. αιώνα.<sup>39</sup>

Τα γράμματα και οι επιστήμες γνώρισαν, επίσης, μεγάλη άνθιση στον Ακράγαντα. Από τον Ακράγαντα πιθανολογείται ότι ήταν η καταγωγή του κωμικού συγγραφέα Δεινολόγου, του τραγικού ποιητή Καρκίνου, ο οποίος κέρδισε με μια τετραλογία τον Ευριπίδη στην Αθήνα το 415, του Μέτελλου, μουσικού του 5ου π.Χ. αιώνα ο οποίος

---

<sup>33</sup> Σικελός ποιητής του 6<sup>ου</sup> αιώνα, πρόδρομος της Αττικής κωμωδίας σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Ποιητική* 5.1449b), και τον οποίο ο Πλάτων φαίνεται να τον εκτιμούσε πολύ (*Θεαίτητος*, 152e).

<sup>34</sup> Asheri, 1992, 167.

<sup>35</sup> βλ. παρακάτω, σελ. Χ υπ.110.

<sup>36</sup> Αλλά και στον τομέα της ιστοριογραφίας η Σικελία δεν υστερούσε σε τίποτα από τους Έλληνες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Αντίοχος των Συρακουσών, νεότερος και σύγχρονος του Ηρόδοτου, ο οποίος ανέπτυξε τη συγγραφική του δραστηριότητα στο τρίτο τέταρτο του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα. Επηρεασμένος από τον Ηρόδοτο και, προφανώς, συμπληρώνοντας το έργο εκείνου, έγραψε σε ιωνική διάλεκτο την ιστορία της ελληνικής Δύσης, την *Ιστορία της Σικελίας*, η οποία αποτελούνταν από εννέα βιβλία, αρχίζοντας από τον μυθικό βασιλιά Κώκαλο και τελειώνοντας με την ειρήνη της Γέλας το 424 π.Χ., και το σύγγραμμα *Περί Ιταλίας* (Asheri, 1992, 167-168, και Lesky, 2006, 469). Τέλος, οι Συρακούσιοι χαράκτες που δούλευαν στο νομισματοκοπείο ήταν αξεπέραστοι δεξιότεχνες στο σχέδιο των γλυπτών (βλ. Asheri 1992, 168).

<sup>37</sup> Πίνδαρος, απόσπασμα 12. 1-3.

<sup>38</sup> Asheri, 1992, 167-168.

<sup>39</sup> Στο ίδιο, 168-169.

αναφέρεται από τον Αριστόξενο ως ένας από τους δασκάλους του Πλάτωνα.<sup>40</sup> Από τον Ακράγαντα καταγόταν και ο Άκρων, γιατρός και κατά την παράδοση ιδρυτής της σχολής των Εμπειριστών,<sup>41</sup> το όνομα του οποίου συνδέθηκε από τη δοξογραφική παράδοση<sup>42</sup> με τον συντοπίτη και σύγχρονό του Εμπεδοκλή, τον σημαντικότερο εκπρόσωπο όλων σχεδόν των κλάδων της μάθησης. Φιλόσοφος, ποιητής και διανοούμενος, ο Εμπεδοκλής αποτελεί ένα κράμα μυστικισμού και επιστήμης, και αποτελεί, ίσως, το κορυφαίο και αντιπροσωπευτικότερο παράδειγμα της νέας και ανοιχτής ατμόσφαιρας που επικρατούσε στην πόλη του Ακράγαντα αλλά και σε ολόκληρη τη Σικελία.<sup>43</sup>

Στα κακώς κείμενα της Σικελικής «άνοιξης» φαίνεται πως ήταν η κρίση των ηθικών αξιών, την οποία διέκριναν ορισμένοι στοχαστές. Ο Πίνδαρος συγκρίνει τις παλιές καλές ημέρες με την τωρινή κατάσταση, στην οποία κυριαρχεί η χυδαία επιδίωξη του πλούτου,<sup>44</sup> ενώ ο Διόδωρος γράφει για τις Συρακούσες ότι «πλήθος δημαγωγών και συκοφαντών κάνουν την εμφάνισή τους, οι νέοι καλλιεργούν την νοημοσύνη στη ρητορική, και με μια λέξη, πολλοί ανταλλάσσουν τον αρχαίο και νηφάλιο τρόπο ζωής για ποταπές επιδιώξεις· ο πλούτος αυξανόταν λόγω της ειρήνης, αλλά δεν υπήρχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για μια ομόνοια/συμφωνία και για ειλικρινή συμπεριφορά».<sup>45</sup>

Μετά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, οι συνθήκες ευνόησαν την κατάληψη της εξουσίας της πόλης των Συρακουσών από τον Διονύσιο τον Α΄, ο οποίος ελευθέρωσε τον σικελικό ελληνισμό από την απειλητική πίεση των Καρχηδονίων και του εξασφάλισε την πρώτη θέση μέσα στον ελληνικό κόσμο.<sup>46</sup> Ο Διονύσιος ο Α΄ κατάφερε να εξουσιάσει ολόκληρη σχεδόν τη Σικελία,<sup>47</sup> και να παραμείνει στην εξουσία για περίπου σαράντα χρόνια (405-367 π.Χ.).<sup>48</sup>

Στο πλαίσιο αυτό, η περίπτωση του Διονύσιου του Α΄ θα παρουσίαζε ιδιαίτερο πολιτικό ενδιαφέρον για τους πολιτικούς στοχαστές της εποχής, καθώς προσέφερε την ευκαιρία να δει κανείς σε λειτουργία μία πιθανή λύση για το ελληνικό πολιτικό

---

<sup>40</sup> Πλούταρχος, *Περί μουσικής*, 1136F, 17.

<sup>41</sup> Galen, *An Outline of Empiricism*, κεφ.1, 23

<sup>42</sup> DK I 283. 1–9, Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 8. 65.

<sup>43</sup> Asheri, 1992, 170.

<sup>44</sup> Στο ίδιο, 169.

<sup>45</sup> Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιοθήκη* ΙΑ.87.5.

<sup>46</sup> Lesky, 1988, 704.

<sup>47</sup> Η Αθηναϊκή βουλή το χειμώνα του 394/3 είχε εκδώσει τιμητικό διάταγμα για τον Διονύσιο τον πρώτο, αποκαλώντας τον άρχοντα της Σικελίας (βλ. Lewis, 1994, 137).

<sup>48</sup> Σύμφωνα με τον Lewis (1994, 120), με την κυριαρχία ενός ανθρώπου πάνω σε μια μεγάλη επικράτεια, τον επαγγελματικό του στρατό, και την τεχνολογική επινοητικότητα του, ο Διονύσιος προετοίμασε το έδαφος για τον ερχομό της ελληνιστικής περιόδου.

δίλημμα<sup>49</sup> : η Αθηναϊκή δημοκρατία είχε αποτύχει να επεκτείνει τον πολιτικό έλεγχο πέρα από τα όρια της πόλης κράτους, και η Σπαρτιατική ολιγαρχία δεν ήταν πλέον επιτυχημένη. Αντίθετα, η μοναρχία στη Σικελία φαίνεται ότι μπορούσε να λειτουργήσει σε μεγαλύτερη κλίμακα από τα όρια της πόλης, όπως έδειχνε η διακυβέρνηση του Διονύσιου Α΄.<sup>50</sup> Την περίοδο λοιπόν που ο Διονύσιος ο Α΄ βρισκόταν στην ακμή της δύναμης του, ο Πλάτων επισκέφτηκε για πρώτη φορά τη Σικελία.

#### 1.4 Οι επαφές του Πλάτωνα στη Σικελία

Οι σχέσεις που ανέπτυξε ο Πλάτων στη Σικελία ήταν με πρόσωπα που προέρχονταν τόσο από το πολιτικό όσο και από το πνευματικό/φιλοσοφικό περιβάλλον της ευρύτερης περιοχής. Ποια ήταν τα άτομα αυτά και πώς συνδέθηκαν με τον Πλάτωνα θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

##### 1.4.1 Ο Διονύσιος ο Α΄ και ο Δίων

Κατά την πρώτη του επίσκεψη στη Σικελία, ο Πλάτων βρέθηκε στην αυλή του τυράννου των Συρακουσών, του Διονυσίου του Α΄, ο οποίος, σύμφωνα με τις διηγήσεις, φαίνεται ότι συμπεριφέρθηκε με άσχημο τρόπο στον Πλάτωνα.<sup>51</sup> Η συναναστροφή του Πλάτωνα με τον Διονύσιο Α΄ ενδεχομένως να επηρέασε την αρνητική εικόνα του φιλοσόφου για το τυραννικό πολίτευμα και τον τύραννο.<sup>52</sup> Την υπόθεση αυτή ενισχύει ο Διόδωρος, ο οποίος αποδίδει στον Διονύσιο Α΄ όλα τα μέτρα που χαρακτήριζαν την τυραννίδα κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, όπως, για παράδειγμα, τη δήμευση των περιουσιών των πλουσίων και ανακατανομή, την ανάγκη για προστασία του τυράννου από σωματοφύλακα, τη χειραφέτηση των

---

<sup>49</sup> Lewis 1994, 120.

<sup>50</sup> Σύμφωνα με τον Lewis, «ο Διονύσιος Α με την κυριαρχία του ενός ανθρώπου πάνω σε μια μεγάλη επικράτεια, τον επαγγελματικό στρατό του, και την τεχνολογική επινοητικότητα του προεικονίζει την ελληνοιστική περίοδο». Lewis 1994, 120.

<sup>51</sup> Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ο Διονύσιος εξανάγκασε τον Πλάτωνα να τον συναναστρέφεται. Όταν κάποτε ένωσε προσβεβλημένος από τον Πλάτωνα τον παρέδωσε σε μια αποστολή που είχε καταφθάσει από τη Σάρτη, δίνοντας τους την εντολή να του μεταχειρισθούν σα δούλο. Ο Πόλλιν πούλησε τον Πλάτωνα στην Αίγινα, όπου τον απελευθέρωσε ο Αννίκερις ο Κυρηναίος καταβάλλοντας το ποσό των είκοσι ή τριάντα μινων και τον έστειλε στην Αθήνα. Άλλοι υποστηρίζουν ότι τα χρήματα αυτά τα έστειλε ο Δίων στον Αννίκερη, ο οποίος δεν τα κράτησε αλλά αγόρασε για τον Πλάτωνα τον χώρο που έγινε η Ακαδημία βλ. Διογένης Λαέρτιος *Βίοι φιλοσόφων* 3. 19-20.

<sup>52</sup> Η περιγραφή της παρέκβασης του δημοκρατικού πολιτεύματος σε τυραννικό και η παρουσίαση του τυραννικού ανθρώπου στην *Πολιτεία* (562-71, 577-80) φαίνεται να οφείλονται στην εμπειρία του Πλάτωνα στη Σικελία.

δούλων και την εξουσία που στηρίζεται σε φρουρά μισθοφόρων.<sup>53</sup> Παρά το γεγονός, τώρα, ότι, κατά την περίοδο της διακυβέρνησης του Διονύσιου του Α΄, στις Συρακούσες, διατηρήθηκαν ορισμένες δημοκρατικές διαδικασίες, ο ίδιος αποτελούσε τον αντιπροσωπευτικότερο τύπο του τυράννου, εκείνου που όλοι μισούν και φοβούνται.<sup>54</sup>

Επιπλέον, ενδείξεις ενάντια σε όσους αμφισβητούν<sup>55</sup> ότι το πρότυπο του τυράννου που παρουσιάζει ο Πλάτων στα έργα του ήταν ο Διονύσιος ο Α΄ παρέχει η περιγραφή του τυράννου ως άτομο στην *Πολιτεία*<sup>56</sup> :

Δεν θα ήταν άραγε ορθό να προτείνω τα ίδια και για τους ανθρώπους, και ν' απαιτήσω να κρίνει γι' αυτούς εκείνος μόνο που μπορεί με τη σκέψη να εισδύσει και να εννοήσει κατά βάθος τον χαρακτήρα του ανθρώπου χωρίς να θαμπώνεται, σαν να είναι παιδί, από την εξωτερική παράσταση και τη συνοδεία που βάζουν εμπρός οι τύραννοι, για να εντυπωσιάσουν τον κόσμο; Αν λοιπόν ισχυρίζομαι ότι μόνο εκείνον πρέπει όλοι μας ν' ακούμε που όχι μόνο είναι ικανός να κρίνει, αλλ' έχει ακόμη συζήσει με τους τυράννους και τους έχει παρακολουθήσει στις ιδιωτικές πράξεις τους, πώς φέρνονται προς καθέναν από τους οικείους των, τότε που παρουσιάζονται χωρίς τη θεατρική στολή τους, ακόμη και πώς φέρνονται κατά τους δημόσιους κινδύνους, αυτόν να παρακαλέσω, αφού τα γνώρισε όλα καλά, να πει και σ' εμάς σε τί κατάσταση ευδαιμονίας και αθλιότητας βρίσκεται ο τύραννος συγκριτικά με τους άλλους — δεν θα είχα δίκιο;

*Πολιτεία, 577a-b*

Μόνο μέσα από την παρατήρηση της συμπεριφοράς του τυράννου σε ιδιωτικές στιγμές, λοιπόν, μπορεί κανείς να κρίνει τον χαρακτήρα του, και να διαπιστώσει αν είναι περισσότερο ευδαίμων ή πιο δυστυχημένος από τους άλλους. Από τη στιγμή, λοιπόν, που ο Πλάτων κρίνει τον τύραννο ως τον αθλιότερο των ανθρώπων, συνεπάγεται ότι μιλάει έχοντας εκπληρώσει την προϋπόθεση που θέτει, δηλαδή να έχει ο ίδιος παρατηρήσει τον τύραννο σε ιδιωτικές του στιγμές. Και αυτό συνέβη όταν έμεινε κάτω από την ίδια στέγη με τον Διονύσιο τον Α΄, φιλοξενούμενος στην αυλή του.<sup>57</sup> Την υπόθεση αυτή επιβεβαιώνει και η Ζ΄ *Επιστολή*, στο πλαίσιο της οποίας ο Πλάτων αναφέρει ότι συμβούλευε τον Διονύσιο τον Β΄ και τον Δίωνα να μην μιμηθούν τον Διονύσιο τον Α΄, ο οποίος από την πολλή «σοφία» του κατέληξε

---

<sup>53</sup> Mosse, 1996, 332.

<sup>54</sup> Διατήρησε τους δημοκρατικούς θεσμούς και θεωρούσε ότι όφειλε να δίνει λόγο για την πολιτική του στη συνέλευση του δήμου (βλ. Mosse, 1996, 332).

<sup>55</sup> Έχει υποστηριχτεί ότι το πρότυπο του τυράννου στο οποίο αναφέρεται ο Πλάτων ήταν ο Πεισίστρατος βλ. Wilamowitz 1920, 432; Stroheker 1958, 106. Η παραπομπή κατά Lewis, 1994, 154.

<sup>56</sup> πρβλ. *Πολιτεία*, 577b6-7.

<sup>57</sup> Lewis, 1994, 155.



να μην εμπιστεύεται κανέναν και να ζει διαρκώς μέσα στον φόβο, χαρακτηριστικό γνώρισμα των κακών/δυστυχισμένων ανθρώπων (*Z' Επιστολή*, 332).

Το πρόσωπο, όμως, το οποίο σηματοδότησε «θετικά» το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία, και με το οποίο ο Πλάτων συνδέθηκε στενά, ήταν ο Δίων, ο οποίος ανήκε στο συγγενικό περιβάλλον του Διονύσιου του Α'.<sup>58</sup> Σύμφωνα με την *Z' Επιστολή*, ο Δίων έγινε μαθητής και ένθερμος υποστηρικτής της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Η επίδραση μάλιστα που άσκησε ο Πλάτων στον Δίωνα ήταν τέτοια ώστε ο Δίων έθεσε ως στόχο ζωής την επίτευξη της πολιτικής αναμόρφωσης των Συρακουσών με βάση το πολιτικό όραμα του Πλάτωνα. Στο πλαίσιο αυτό, ο Δίων παρότρυνε τον Πλάτωνα να τον βοηθήσει να εφαρμόσει την πολιτική του θεωρία στις Συρακούσες, ζητώντας του να «μυήσει» στη φιλοσοφία τον τύραννο των Συρακουσών Διονύσιο τον νεώτερο (*Z' Επιστολή*, 327-328).<sup>59</sup> Ο Πλάτων δέχθηκε να βοηθήσει τον Δίωνα,<sup>60</sup> επιχειρώντας επανειλημμένα και ανεπιτυχώς να επηρεάσει τον τύραννο, με αποτέλεσμα ο ίδιος ο Δίων να επιχειρήσει να καταλάβει την πολιτική εξουσία των Συρακουσών. Ωστόσο, το εγχείρημα του Δίωνα απέτυχε καταλήγοντας στο θάνατό του (*Z' Επιστολή*, 334).

Η σχέση του Πλάτωνα με τη Σικελία, όμως, δεν εξαντλείται στην εμπλοκή του με τα πολιτικά δρώμενα της περιοχής. Κατά την παραμονή του στη Σικελία ο Πλάτων είναι πιθανόν να ανέπτυξε φιλικές σχέσεις με τις τοπικές πυθαγόρειες κοινότητες.<sup>61</sup> Στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται οι σχετικές αναφορές για τις επαφές του Πλάτωνα με τους δύο σημαντικότερους εκπροσώπους του Πυθαγορισμού, τον Φιλόλαο και τον Αρχύτα.

#### 1.4.2 Ο Φιλόλαος και ο Αρχύτας

Κατά την παραμονή του στη Σικελία ο Πλάτων φαίνεται να ήρθε σε επαφή με δύο κορυφαίους Πυθαγορείους φιλοσόφους, τον -σύγχρονο του Σωκράτη- Φιλόλαο (470/440 -385/380), και τον- μαθητή του Φιλολάου- Αρχύτα (π. 435/410 – 360/350).

Σύμφωνα με τις πηγές, ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στον Φιλόλαο και τον Πλάτωνα είναι το μοναδικό βιβλίο το οποίο έγραψε ο Φιλόλαος, το *Περί φύσεως*,<sup>62</sup> το οποίο φέρεται να είναι και το πρώτο πυθαγόρειο κείμενο που εκδόθηκε κατά την

<sup>58</sup> Ο Διονύσιος ήταν παντρεμένος με την αδελφή του Δίωνος Αριστομάχη, και ο Δίων παντρεύτηκε την κόρη του Διονύσου και της Αριστομάχης, την Αρετή (βλ. Κορμπέτη, *Πλάτωνος Z Επιστολή*, 12).

<sup>59</sup> Ο διάδοχος του Διονύσιου του πρώτου.

<sup>60</sup> Αυτός ήταν ο λόγος των δύο επόμενων ταξιδιών του Πλάτωνα στη Σικελία.

<sup>61</sup> Ostwald & Lynch, 1994, 603.

<sup>62</sup> Από το βιβλίο αυτό σώζονται 11 αποσπάσματα.

αρχαιότητα.<sup>63</sup> Ο Έρμιππος<sup>64</sup> αναφέρει ότι ο Πλάτων απέκτησε το βιβλίο του Φιλόλαου από το οποίο εμπνεύστηκε τον *Τίμαιο*.<sup>65</sup> Οι εκδοχές για την απόκτηση του βιβλίου από τον Πλάτωνα είναι δύο. Είτε ο Πλάτων αγόρασε το βιβλίο από τους συγγενείς του Φιλόλαου, είτε ο ίδιος ο Φιλόλαος έδωσε το βιβλίο του στον Πλάτωνα ως ανταμοιβή για τη διάσωση κάποιου μαθητή του από τον τύραννο των Συρακουσών Διονύσιο τον Α΄. Η δεύτερη εκδοχή οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων συνάντησε τον Φιλόλαο στο πρώτο του ταξίδι στη Σικελία το 388 π.Χ. Την περίπτωση αυτή υποδεικνύει και η μαρτυρία του Ερμόδωρου την οποία παραθέτει ο Διογενής Λαέρτιος. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο όταν ο Πλάτων μετά την εκτέλεση του Σωκράτη (399 π.Χ.) κατέφυγε στην Μεγάλη Ελλάδα (Κάτω Ιταλία/Σικελία), συναντήθηκε με τον Φιλόλαο και τον Έυρυτο.<sup>66</sup> Ωστόσο, το πρόσωπο με το οποίο κατά κανόνα φαίνεται να συνδέθηκε ο Πλάτων κατά την επίσκεψη του στη Σικελία είναι ο Αρχύτας από τον Τάραντα.

Ο Αρχύτας υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους, μαθηματικούς και πολιτικούς της κλασικής περιόδου, το όνομα του οποίου συνδέθηκε με τον Πυθαγορισμό.<sup>67</sup> Ο Αρχύτας υπήρξε στρατηγός στον Τάραντα, όπου και υπηρέτησε για επτά συνεχόμενα έτη.<sup>68</sup> Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, ο Αρχύτας ήταν μαθητής του σημαντικότερου Πυθαγόρειου φιλοσόφου του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα, του Φιλόλαου,<sup>69</sup> ενώ μαθητής του υπήρξε ο Εύδοξος.<sup>70</sup> Η προσωπική σχέση του Πλάτωνα με τον Αρχύτα φαίνεται ότι αναπτύχθηκε το 388/7, όταν ο Πλάτων επισκέφτηκε για πρώτη φορά τη Σικελία. Σύμφωνα με την *Ζ΄ Επιστολή* (338d), λίγο πριν ο Πλάτωνας ολοκληρώσει τη δεύτερη επίσκεψή του στη Σικελία (367/6), φρόντισε να συνδεθούν με ξενική φιλία ο Αρχύτας και οι γνωστοί του στον Τάραντα με τον Διονύσιο τον νεότερο, γεγονός που συνηγορεί στο ότι ο Αρχύτας και ο Πλάτων θα πρέπει να είχαν ήδη αναπτύξει φιλικές σχέσεις πριν από την περίοδο αυτή.<sup>71</sup> Σύμφωνα με τον Huffman, μεταξύ των δύο αντρών αναπτύχθηκε μια σχέση φιλοξενίας-φιλίας, γεγονός που σημαίνει ότι δεν

<sup>63</sup> Διογενής Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 8.85.

<sup>64</sup> Περιπατητικός Φιλόσοφος του 3<sup>ου</sup> αιώνα. Το χαμένο έργο του «*Βίοι των εν παιδεία διαλαμπάντων*» το οποίο περιελάμβανε βιογραφίες φιλοσόφων ήταν πολύ γνωστό στην αρχαιότητα. Το έχει χρησιμοποιήσει πολύ συχνά ως πηγή ο Διογένης Λαέρτιος στους *Βίους φιλοσόφων*.

<sup>65</sup> DK A8.

<sup>66</sup> Huffman, 1993, 4-5

<sup>67</sup> Αποσπάσματα 1,2,3 DK

<sup>68</sup> Την περίοδο διακυβέρνησης του Τάραντα από τον Αρχύτα φαίνεται να εγκωμιάζει ο Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1320b.

<sup>69</sup> Κικέρωνας, *De Oratore* III 34.139.

<sup>70</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων*, 8.86.

<sup>71</sup> Huffman, 2005, 35. Πράγματι, αργότερα στην *Ζ΄ Επιστολή*, ο Πλάτων αναφέρεται στους ξένους και ετέρους στον Τάραντα (339d-e), και στον Αρχύτα και τους άλλους φίλους στον Τάραντα (350a).

συνδέθηκαν με στενούς δεσμούς, καθώς το είδος της φιλίας αυτής στηρίζεται στην αμοιβαία φιλοξενία των φίλων, όταν ο ένας βρίσκεται στην πόλη του άλλου, καθώς και στην υποχρέωση να παρέχουν αμοιβαίες υπηρεσίες όταν βρίσκονται μακριά.<sup>72</sup> Στο πλαίσιο της εκπλήρωσης των αμοιβαίων υποχρεώσεων φαίνεται να εντάσσεται τόσο η ανταπόκριση του Πλάτωνα στην έκκληση του Αρχύτα να επιστρέψει στη Σικελία, προκειμένου να μην καταστραφεί η φιλία του Αρχύτα με τον Διονύσιο τον Β', όσο και η άμεση ανταπόκριση του Αρχύτα στην έκκληση βοήθειας του Πλάτωνα, για να φύγει από τη Σικελία προκειμένου να προστατέψει τη ζωή του (350a-b).

Για τη φιλοσοφική σχέση των δύο αντρών η δοξογραφική παράδοση φαίνεται να διχάζεται ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενες εκδοχές. Η πρώτη θέλει τον Πλάτωνα να υπήρξε μαθητής του Αρχύτα ενώ η δεύτερη τον Αρχύτα να μαθήτευσε κοντά στον Πλάτωνα. Ενδεχομένως η αλήθεια να βρίσκεται κάπου ανάμεσα στις δύο εκδοχές. Από τη μία, ένας από τους σημαντικότερους μαθηματικούς της αρχαιότητας<sup>73</sup> συνδέθηκε με τον Πλάτωνα κατά την περίοδο που ο φιλόσοφος φαίνεται να ξεκινούσε τη σοβαρή και μακροχρόνια ενασχόλησή του με τις μαθηματικές σπουδές. Από την άλλη ο Πλάτων ήταν ήδη ένας διακεκριμένος φιλόσοφος όταν συνδέθηκε με τον Αρχύτα, γεγονός που φαίνεται να ευνόησε τον Αρχύτα ως προς την πολιτική του καριέρα.

Με βάση τα παραπάνω στοιχεία είναι πιθανό ο Πλάτων να διδάχτηκε μαθηματικά από τον Αρχύτα και ο Αρχύτας φιλοσοφία από τον Πλάτωνα.<sup>74</sup> Αν αυτή η υπόθεση ευσταθεί, τότε η επίδραση της μαθηματικής σκέψης του Αρχύτα στον Πλάτωνα θα

---

<sup>72</sup> Σύμφωνα με την ταξινόμηση του Αριστοτέλη, το είδος της ξενικής φιλίας εντάσσεται στην κατηγορία «φιλία χρησιμότητας» Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 8.1156a26.

<sup>73</sup> Σε κάθε ιστορία της αρχαίας ελληνικής γεωμετρίας περιέχονται μαρτυρίες για τα μαθηματικά επιτεύγματα του Αρχύτα. Ο Αρχύτας έλυσε πρώτος ένα από τα δημοφιλή μαθηματικά προβλήματα της αρχαιότητας, τον διπλασιασμό του κύβου (DK 47A14), ανέδειξε τον ορισμό και την εφαρμογή των αναλογιών σε ύψιστη επιστήμη, την οποία ονόμασε λογιστική (DK 47B2), (βλ. Johnson, 2008, 9), εφήρμοσε την λογιστική στην ανάπτυξη των μαθηματικών επιστημών της αρμονίας και της στερεομετρίας. Με τον τρόπο αυτό, ο Αρχύτας πέτυχε μια βαθύτερη εξήγηση των μαθηματικών φαινομένων, την οποία και αξιοποίησε/εφήρμοσε και στο πεδίο της ηθικής/πολιτικής (DK 47B3); εισήγαγε τη διάκριση των τεσσάρων κανονιστικών επιστημών, *λογιστική, γεωμετρία, αστρονομία και μουσική* (DK 47B1), και, τέλος, παρά τις λιγιστές γνώσεις που διαθέτουμε για την κοσμολογία του, φαίνεται να ανέπτυξε το πιο διάσημο επιχείρημα για το άπειρο του σύμπαντος στην αρχαιότητα (DK 47A24) «Αν φτάσω στα όρια του ουρανού μπορώ να απλώσω το χέρι μου ή το ραβδί μου έξω από αυτό, ή όχι; Και στις δυο περιπτώσεις δεν είμαι στο όριο, καθώς αν δεν μπορώ να πάω παραπέρα, θα πρέπει να υπάρχει κάτι έξω από αυτό που με περιορίζει» (βλ. Kahn, 2005, 74).

<sup>74</sup> Στο πλαίσιο όμως της *Ζ' Επιστολής* και της *Πολιτείας* ο Πλάτων φαίνεται να αμφισβητεί τη φιλοσοφική ικανότητα του Αρχύτα. Η αμφισβήτηση αυτή, ωστόσο, λαμβάνει χώρα αρκετά χρόνια μετά από την γνωριμία των δύο ανδρών, όταν πλέον ο Πλάτων έχει εμβαθύνει στις μαθηματικές σπουδές: «Είναι πιθανόν, όπως είπα, ότι όπως έχουν γίνει τα μάτια για την αστρονομία, έτσι τα αυτιά έχουν γίνει για μουσική κίνηση, και αυτές οι επιστήμες είναι συγγενείς μεταξύ τους, όπως λένε οι Πυθαγόρειοι» (Πλάτων, *Πολιτεία* 530d).

ήταν περισσότερο εμφανής στις πρώτες «απόπειρες» του Πλάτωνα να ασχοληθεί με τα μαθηματικά. Την υπόθεση αυτή επιβεβαιώνει ο *Γοργίας*, ο οποίος φαίνεται να γράφτηκε στον απόηχο του πρώτου ταξιδιού του Πλάτωνα στη Σικελία.<sup>75</sup> Στον *Γοργία*, λοιπόν, ο Πλάτων όχι μόνο αναγνωρίζει για πρώτη φορά τον ρόλο των μαθηματικών στη φιλοσοφία, αλλά φαίνεται παράλληλα να αξιοποιεί στοιχεία της ηθικής και της μεταφυσικής της πυθαγόρειας παράδοσης. Επιπλέον, στον *Γοργία* ο Πλάτων φαίνεται να προεξοφλεί, με έναν τρόπο, τις εξελίξεις που θα ακολουθήσουν μετά την επιστροφή του στην Αθήνα.

### 1.5 Η επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα

Όπως είδαμε νωρίτερα στην *Z' Επιστολή*, φεύγοντας ο Πλάτων για τη Σικελία είχε καταλήξει στην άποψη ότι η αλλαγή της πολιτικής κατάστασης θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο μέσω της φιλοσοφίας. Εφόσον, λοιπόν, η αλλαγή αυτή συνίσταται είτε στην ανάληψη της εξουσίας από τους φιλοσόφους είτε στην καλλιέργεια της φιλοσοφικής σκέψης των κυβερνώντων, τότε η ανάγκη καλλιέργειας της «κατάλληλης» φιλοσοφικής παιδείας γίνεται επιτακτική. Στην ικανοποίηση της ανάγκης αυτής ενδεχομένως να αποσκοπούσε η ίδρυση της Ακαδημίας<sup>76</sup> από τον Πλάτωνα, όπως φανερώνει η χρονική συγκυρία της ίδρυσής της (387 π.Χ.),<sup>77</sup> λίγο δηλαδή μετά την επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα. Η παρουσία συνεπώς του Πλάτωνα στη δημόσια/πολιτική ζωή της Αθήνας περιορίστηκε στη φιλοσοφική δραστηριότητα την οποία άσκησε στην Ακαδημία και, όπως τελικά έπραξε και ο Σωκράτης, προτίμησε σε σχέση με την ενεργό πολιτική δράση.<sup>78</sup>

Την παραπάνω επιλογή ο Πλάτων την υπερασπίστηκε και στο πλαίσιο των διαλόγων του, μέσα από την κατάδειξη της υπεροχής της φιλοσοφίας έναντι της ρητορικής και, κατ' επέκταση, της πολιτικής. Για άλλη μια φορά, ο διάλογος στον οποίο ο Πλάτων επιχειρεί την υπεράσπιση της φιλοσοφίας έναντι της ρητορικής και

<sup>75</sup> βλ παρακάτω σελ.26, κεφ.2 εν. 2.2., *Η χρονολόγηση του Γοργία*.

<sup>76</sup> Πρόκειται για ένα από τα πρώτα εκπαιδευτικά ιδρύματα που λειτούργησαν στην Αθήνα, στο πλαίσιο του οποίου η εκπαίδευση γινόταν χωρίς δίδακτρα και σε οποίον επιθυμούσε να πάει στην Ακαδημία. Η ιδέα της διδασκαλίας σε μια μόνιμη εγκατάσταση, η οποία πρωτοεμφανίζεται στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, εφαρμόζεται για πρώτη φορά στην Αθήνα από τον Αντισθένη, έπειτα από τον Ισοκράτη (π. 390 π.Χ.) και μετά ακολουθεί ο Πλάτων (388/7). Ο Ισοκράτης στο έργο του *Κατά των σοφιστών*, δηλώνει τους εκπαιδευτικούς του σκοπούς και ασκεί κριτική στους αντιπάλους του (XIII). Στο *Περί Αντιδόσεως* επιτίθεται στον Αντισθένη τόσο για τη διδασκαλία του όσο και για τη χαμηλή αμοιβή που λάμβανε (XIII) (βλ. Ostwald & Lynch, 1994, 594-596).

<sup>77</sup> Κορμπέτη, Εισαγωγή *Πλάτωνος Z' Επιστολή*, 2007, 12. Στην ίδρυση της σχολής πιθανότατα να συνέβαλε η πείρα της παιδαγωγικής δύναμης που αποκόμισε ο Πλάτων από τη σχέση του με τον Δίωνα.

<sup>78</sup> Thesleff, 2009, 177.

της πολιτικής είναι ο *Γοργίας*. Σύμφωνα με τον Dodds, ο *Γοργίας* συνιστά την «απολογία» του Πλάτωνα για την επιλογή του να απέχει από την ενεργό πολιτική ζωή και να αφοσιωθεί στη φιλοσοφία ιδρύοντας την Ακαδημία.<sup>79</sup>

Ο *Γοργίας* έχει επίσης αντιμετωπιστεί από πολλούς μελετητές ως ο διάλογος στον οποίο ο Πλάτων «διαφημίζει» στους σύγχρονούς του την Ακαδημία.<sup>80</sup> Την υπόθεση αυτή ενισχύει τόσο ο χαρακτήρας της σχολής όσο και τα μέσα προβολής της εποχής : επειδή η Ακαδημία, σε αντίθεση με την αγορά, ήταν μια κλειστή κοινότητα στην οποία η ένταξη ήταν επίσημη, ήταν αναγκαίο για τον Πλάτωνα να δημοσιοποιήσει τους εκπαιδευτικούς στόχους και τις δραστηριότητες που θα μπορούσε κανείς να περιμένει ότι θα πάρει φοιτώντας στη σχολή.<sup>81</sup> Τον τρόπο τον είχε ήδη δείξει ο Ισοκράτης, ο οποίος αναφερόμενος στη δημοσίευση τού *Κατά των σοφιστών* γράφει ότι «όταν τα έργα αυτά γράφτηκαν και διανεμήθησαν κέρδισα μια ευρέως διαδεδομένη φήμη, προσελκύοντας πολλούς μαθητές».<sup>82</sup> Όπως λοιπόν ο Ισοκράτης έτσι και ο Πλάτων πιθανότατα να έκανε γνωστή τη φιλοσοφική/παιδαγωγική του δραστηριότητα μέσα από το μέσο προβολής της εποχής του, ήτοι τον γραπτό λόγο.<sup>83</sup> Στο πλαίσιο αυτό, ο *Γοργίας* θα μπορούσε να είναι η ιδανική επιλογή για τη διαφήμιση της Ακαδημίας. Εάν, όπως υποστηρίζει η Nails, ο Σωκράτης δείχνει στον *Γοργία* ότι η ρητορική είναι άχρηστη για την αναζήτηση της αλήθειας, αλλά παρόλα αυτά ο ίδιος ασχολείται με αυτήν (371e7-427a), τότε πιθανόν ο Πλάτων να λέει σε «υποψήφιους» φοιτητές της Ακαδημίας ότι μπορεί, στα πλαίσια της Ακαδημίας, να διδαχθούν να κάνουν λόγους, εάν αυτό είναι που επιθυμούν, αλλά το μάθημα αυτό θα είναι δευτερεύουσας σημασίας όπως θα διαπιστώσουν και οι ίδιοι ως σπουδαστές στην Ακαδημία.<sup>84</sup>

Έχοντας πλέον σχηματίσει μια πρώτη εικόνα για τη σχέση του Πλάτωνα με τη Σικελία, θα περάσουμε στην εξέταση του *Γοργία*, του διαλόγου που φαίνεται να επιβεβαιώνει τη σύνδεση του Πλάτωνα με την περιοχή αυτή.

---

<sup>79</sup> Dodds, 1959, 31.

<sup>80</sup> Thesleff, 2009, 177.

<sup>81</sup> Nails, 1995, 214.

<sup>82</sup> Ισοκράτης, *Περί Αντιδόσεως*, 12.

<sup>83</sup> Nails, 1995, 215.

<sup>84</sup> Nails, 1995, 214-215. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, υπάρχει και μια ιστορία από ένα απόσπασμα του Αριστοτέλη που αναφέρεται στον *Γοργία* : «ένας Κορίνθιος αγρότης διάβαζε τον *Γοργία* του Πλάτωνα και εντυπωσιάστηκε τόσο πολύ ώστε εγκατέλειψε τα χωράφια και τα αμπέλια και πήγε στην Αθήνα για να γίνει ένας από τους μαθητές του Πλάτωνα». (Θεμιστιος, *Λόγοι*, 23.295c-d). Αν η παραπάνω ιστορία είναι αληθινή, τότε επιβεβαιώνεται η αντίληψη ότι οι πλατωνικοί διάλογοι χρησιμοποιήθηκαν, μερικές φορές, έξω από την Ακαδημία για να προσελκύσουν μαθητές (βλ. Nails, 1995, 215).

## Κεφάλαιο Δεύτερο

### Επισκόπηση του *Γοργία*

#### 2.1 Μορφή και περιεχόμενο.

Ο *Γοργίας* είναι ένας από τους σημαντικότερους δραματικούς και εκτενέστερους διαλόγους της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα.<sup>85</sup> Σύμφωνα με τον Kahn, πρόκειται για το πρώτο θεμελιώδες φιλοσοφικό κείμενο της πολιτικής θεωρίας και της ηθικής.<sup>86</sup> Ο διάλογος εκτυλίσσεται στην Αθήνα, πιθανότατα σε δημόσιο χώρο, στα τέλη του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα.<sup>87</sup> Τα πρόσωπα του διαλόγου είναι πέντε : ο Σωκράτης, ο Χαιρεφών,<sup>88</sup> ο Καλλικλής,<sup>89</sup> ο Πώλος<sup>90</sup> και ο Γοργίας,<sup>91</sup> ενώ οι συζητήσεις μεταξύ των συνομιλητών φαίνεται να λαμβάνουν χώρα μπροστά σε ακροατήριο. Ο διάλογος χωρίζεται σε τρία βασικά μέρη, στα οποία σταθερός πρωταγωνιστής είναι ο Σωκράτης, ο οποίος συνομιλεί διαδοχικά με τον Γοργία (449c-461b), τον Πώλο (461b2 - 481b5) και τον Καλλικλή (482c5-486 d2). Η εναλλαγή των προσώπων που συνομιλούν με τον Σωκράτη εξυπηρετεί την οικονομία του διαλόγου, καθώς κάθε φορά που ο συνομιλητής του Σωκράτη βρίσκεται σε αδιέξοδο παρεμβαίνει ο επόμενος συνεχίζοντας τη συζήτηση.

---

<sup>85</sup> Μόνο οι *Νόμοι* και η *Πολιτεία* είναι μεγαλύτεροι σε έκταση από τον *Γοργία* (Kahn, 1996, 125).

<sup>86</sup> Kahn, 1996, 125.

<sup>87</sup> Οι διαφορετικές ενδείξεις που δίνει ο Πλάτων στο πλαίσιο του διαλόγου καθιστούν προβληματική τη δραματική χρονολόγηση του διαλόγου, καθιστώντας ως οριστικό το συμπέρασμά που καταλήγει η εμπειριστατομένη μελέτη του Dodds (1959, 17-8), ότι ο Πλάτων δεν θέτει τον διάλογο σε συγκεκριμένο έτος (βλ. Nails, 2002, 326-327).

<sup>88</sup> Ο Χαιρεφώντας (469-403/399 π.Χ.) ήταν φίλος του Σωκράτη από τα νεανικά τους χρόνια (*Ξενοφών Απομνημονεύματα*, 1.2.48), και εκείνος που έλαβε τον χρησμό από τους Δελφούς που έλεγε ότι δεν υπήρχε σοφότερος από τον Σωκράτη. (Πλάτων, *Απολογία* 21a, Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 2.37) (βλ. Nails 2002, 86).

<sup>89</sup> Ο Καλλικλής (450/445- 404/403) παρουσιάζεται στον διάλογο ως ένας νέος και φιλόδοξος Αθηναίος πολιτικός. Πιθανόν να πρόκειται για κάποιο ιστορικό πρόσωπο, ωστόσο, η παρουσία του δεν μαρτυρείται σε άλλον πλατωνικό διάλογο. Στην ιστορικότητα του προσώπου του Καλλικλή πιθανόν να δείχνουν οι πληροφορίες τις οποίες μας δίνει ο Πλάτων όπως, για παράδειγμα, για τον δήμο στον οποίο ανήκε, τον δήμο των Αχαρνών (495d) και για τη σχέση του με γνωστά πρόσωπα της εποχής (481d, 487c). Θυμαστής του Καλλικλή υπήρξε ο Νίτσε, για τον οποίο αποτέλεσε το σύμβολο – πρότυπο δύναμης και ελευθερίας (βλ. Dodds, 1959, 387-91, και Nails, 2002, 76).

<sup>90</sup> Βλ. εισαγωγή, υποσημ.6.

<sup>91</sup> Συνήθως τα ιστορικά πρόσωπα που πρωταγωνιστούν στους πλατωνικούς διαλόγους δεν βρίσκονται εν ζωή όταν τα παρουσιάζει ο Πλάτων. Ωστόσο, ο Γοργίας, ο διασημότερος δάσκαλος της ρητορικής, ήταν ζωντανός το 380 π.Χ. (485-380) όπως μαρτυρά ο Αθηναίος. Το σχόλιο που έκανε σχετικά με τον ρόλο του στον *Γοργία*: *ως καλώς οίδε Πλάτων iamβίζειν* (πόσο καλά ξέρει ο Πλάτων να σατιρίζει) Αθηναίος 9.505d ( Nails 2002, 156-157).

Ο διάλογος ξεκινά με τον Σωκράτη και τον Χαιρεφώντα να καταφθάνουν καθυστερημένα στην επίδειξη ρητορικής του Γοργία,<sup>92</sup> η οποία, όπως μαθαίνουν από τον Καλλικλή, μόλις τελείωσε. Ο Γοργίας δέχεται να συζητήσει με τους δύο άντρες και να απαντήσει στις ερωτήσεις τους σχετικά με τη δύναμη της ρητορικής τέχνης, το επάγγελμα του ρήτορα και τη διδασκαλία της (447c). Μετά από μια σύντομη απόπειρα του Πώλου να απαντήσει στις ερωτήσεις του Χαιρεφώντα, η συζήτηση θα συνεχιστεί ανάμεσα στον Γοργία και τον Σωκράτη.

Στο πρώτο μέρος η συζήτηση διεξάγεται ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Γοργία με σκοπό την αναζήτηση του ορισμού της ρητορικής τέχνης. Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου, τη θέση του συνομιλητή του Σωκράτη παίρνει ο μαθητής του Γοργία, ο Πώλος. Το ερώτημα που τίθεται από τον Σωκράτη είναι αν είναι καλύτερο/προτιμότερο για τον άνθρωπο να αδικεί ή να αδικείται, και ποιος είναι ο ρόλος της ρητορικής στην περίπτωση αυτή. Στο τρίτο, και εκτενέστερο, τμήμα του διαλόγου (481b6-527e7), τον Πώλο διαδέχεται ο Καλλικλής, με τη βοήθεια του οποίου ο Σωκράτης αναζητά τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να ζει κανείς, προκειμένου να γίνει ευδαίμων (472c6-10). Η αναζήτηση εστιάζει σε δύο ορισμένους τρόπους ζωής, τον φιλοσοφικό και τον πολιτικό βίο (500c3-d4), οι οποίοι αφορούν όλους όσους μετέχουν στον διάλογο: τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής αντιπροσωπεύει ο Σωκράτης, ενώ τον πολιτικό τρόπο αντιπροσωπεύουν έμμεσα ο Γοργίας και ο Πώλος, και άμεσα ο Καλλικλής.<sup>93</sup> Για ορισμένους μελετητές, μάλιστα, το πραγματικό ζήτημα που

---

<sup>92</sup> Η ανώτερη εκπαίδευση στην Αθήνα σηματοδοτήθηκε από την άφιξη των σοφιστών μέσα στο τρίτο και το τέταρτο τρίμηνο του πέμπτου αιώνα προκειμένου να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις μιας ακμάζουσας δημοκρατίας για την αριστεία του λόγου στη βουλή, στην εκκλησία του δήμου και τα δικαστήρια : ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας από τους Λεοντίνους, ο Πρόδικος ο Χίος, ο Ιππίας από την Ήλιδα, ο Θρασύμαχος της Χαλκηδόνος, ήταν μόνο μερικά από τα πρόσωπα που επισκέφτηκαν την Αθήνα για τον σκοπό αυτό. Κάνεις δεν είχε σταθερό σπίτι στην Αθήνα ούτε και έμενε για μεγάλο χρονικό διάστημα εκεί. Κατά τη διάρκεια των επισκέψεών τους διασκεδάζαν τα σπίτια των εξεχόντων Αθηναίων, έδιναν δημόσιες επιδείξεις των ρητορικών τους δεξιοτήτων, προκειμένου να προσελκύσουν μαθητές, από τους οποίους λάμβαναν αμοιβή. Οποιαδήποτε ιδιωτική κατοικία ή δημόσιος χώρος (παλαίστρα, γυμναστήριο ή στοά) θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως τοπική θέση του εκπαιδευτικού, ο οποίος προετοίμαζε τους μαθητές του για μια ευτυχισμένη και επιτυχημένη ζωή, την οποία οι νεαροί Αθηναίοι πίστευαν ότι θα τους εξασφαλίσει η τέχνη της πειθούς, η ρητορική. Ostwald & Lynch, 1994, 592.

<sup>93</sup> Σύμφωνα με τον Dodds, οι τρεις συνομιλητές του Σωκράτη δεν αντιπροσωπεύουν τρεις διαφορετικές δυνάμεις που βρίσκονται αντιμέτωπες με τον Σωκράτη, αλλά τρεις διαδοχικές εξελίξεις της ίδιας δύναμης, η οποία αποκαλύπτεται σταδιακά. Ο Πώλος είναι ο πνευματικός κληρονόμος του Γοργία και ο Καλλικλής του Πώλου. Ο Γοργίας εκπροσωπεί το είδος της αγωγής στο οποίο μετέχουν οι μελλοντικοί πολιτικοί και ο Πώλος το αποτέλεσμα της εκπαίδευσης αυτής.βλ. Dodds, 1959, 5.

πραγματεύεται ο διάλογος είναι η σύγκριση του πολιτικού και του φιλοσοφικού βίου.<sup>94</sup>

## 2.2 Η χρονολόγηση του *Γοργία*

Ο *Γοργίας* είναι ένας από τους διαλόγους που η χρονολόγησή του παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες, οι οποίες αφορούν τόσο τον χρόνο δράσης όσο και τον χρόνο της συγγραφής του. Όσον αφορά τη δραματική χρονολόγηση του *Γοργία*, η δυσκολία οφείλεται στις ενδείξεις που υπάρχουν μέσα στο κείμενο, οι οποίες υποδεικνύουν διαφορετικές χρονολογίες. Για παράδειγμα, η επίσκεψη του Γοργία στην Αθήνα έγινε το 427 π.Χ., ο πρόσφατος θάνατος του Περικλή (503c2) έλαβε χώρα το 429 π.Χ, η πρόσφατη ανάληψη της εξουσίας από τον Αρχέλαο (470d) το 413 π.Χ, η *Αντιόπη* του Ευριπίδη (485e) το 411 ή 408 π.Χ., και η δίκη των στρατηγών που έγινε τον προηγούμενο χρόνο (473e) αναφέρεται στο 405 π.Χ. Συνεπώς, ένα *terminus ante quem* που μπορεί να οριστεί για τον δραματικό χρόνο είναι το 404 π.Χ. Όσον αφορά τη χρονολόγηση της συγγραφής του διαλόγου σημαντικές ενδείξεις παρέχουν α) ο *Μενέξενος*, β) η *Εβδομη Επιστολή*, και γ) το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία.<sup>95</sup>

### α) *Μενέξενος*

Από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους ο πιο κοντινός θεματικά στον *Γοργία* διάλογος είναι ο *Μενέξενος*. Και οι δύο εξετάζουν τη ρητορική και την χρήση της από τους Αθηναίους πολιτικούς. Ο *Γοργίας* εξετάζει τις θεωρητικές βάσεις της ρητορικής ενώ ο *Μενέξενος* απεικονίζει την πρακτική της μέσα από έναν φανταστικό επιτάφιο λόγο που παρωδεί τα στιλιστικά κόλπα και τις ιστορικές παραποιήσεις της πατριωτικής ρητορικής.<sup>96</sup> Οι δύο διάλογοι είναι συμπληρωματικοί, καθώς και οι δύο τηρούν την ίδια κριτική στάση απέναντι στην Αθηναϊκή Δημοκρατία. Στο πλαίσιο αυτό, σύμφωνα με τον Dodds, ο *Μενέξενος* φαίνεται να λειτουργεί όπως το Σατυρικό δράμα στο πλαίσιο των τραγωδιών.<sup>97</sup> Ωστόσο, ο *Μενέξενος*, σε αντίθεση με τον *Γοργία*, παρέχει αδιαμφισβήτητες ενδείξεις της χρονολόγησής του,<sup>98</sup> οι οποίες τον

<sup>94</sup> Guthrie, 1975, 298. Σύμφωνα με τα όσα αφηγείται ο Πλάτων στην *Z' Επιστολή*, η σύνθεση φιλόσοφου και πολιτικού φαίνεται να υπήρξε το ύψιστο ιδανικό για τον Πλάτωνα, το οποίο και παρέμεινε «ζωντανό» μέχρι και το τέλος της ζωής του (βλ. Burket, 1972, 84).

<sup>95</sup> Dodds, 1959, 24-25.

<sup>96</sup> Στο ίδιο, 24-25.

<sup>97</sup> Μετά από κάθε τρίλογία τραγωδιών, ή μετά από τρεις χωριστές τραγωδίες, ακολουθούσε το σατυρικό δράμα ως τρόπος ψυχαγωγίας, εννοείται το τελευταίο έργο μιας δραματικής τετραλογίας.

<sup>98</sup> Εφόσον ο ρητορικός λόγος της Ασπασίας αναφέρεται στην ιστορία της Αθήνας μέχρι την Ειρήνη του Βασιλέα, όπου και σταματά (βλ. Dodds, 1959, 24).



τοποθετούν στο 386 π.Χ. Αν, λοιπόν, ο Μενέξενος είναι σχεδιασμένος ως το «συμπλήρωμα» του *Γοργία* τότε ο *Γοργίας* θα πρέπει να γράφτηκε μεταξύ 387-385.<sup>99</sup>

### **β) Ζ' Επιστολή**

Με βάση τη σύγκριση της Ζ' Επιστολής και του *Γοργία* προκύπτει μια συνάφεια μεταξύ των όσων ο Πλάτων εξομολογείται στο πλαίσιο της μετάβασής του στη Σικελία και των όσων προτείνει στο πλαίσιο του *Γοργία*.

Στην Ζ' Επιστολή ο Πλάτων εκφράζει την ανάγκη ανάληψης της εξουσίας από τους φιλοσόφους (325e1-326b4).<sup>100</sup> Στον *Γοργία* ο Πλάτων εξηγεί τον λόγο που η φιλοσοφική παιδεία είναι απαραίτητη για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας.<sup>101</sup> Η πολιτική τέχνη συνδέεται με τη φιλοσοφία στο βαθμό που το πραγματικό λειτούργημα της πολιτικής τέχνης είναι η ηθική βελτίωση των πολιτών και όχι η ευχαρίστηση ή η ικανοποίησή τους. Για να μπορέσει, λοιπόν, ο πολιτικός να ασκήσει ορθά την πολιτική τέχνη θα πρέπει να είναι σε θέση να διακρίνει τη διαφορά του ευχάριστου από το καλό. Τη γνώση της διάκρισης αυτής, ωστόσο, όπως αποδεικνύει η εξέταση του Πώλου και του Καλλικλή στον *Γοργία*, δεν μπορεί να προσφέρει η πολιτική αγωγή της εποχής, ήτοι η ρητορική τέχνη, αλλά μόνο η φιλοσοφία, και, πιο συγκεκριμένα, η ηθική φιλοσοφία την οποία πρεσβεύει ο πλατωνικός Σωκράτης. Αυτός είναι ο λόγος που ο Πλάτων αμφισβητεί την πολιτική ιδιότητα των παλαιότερων και σύγχρονων «αποκαλούμενων» πολιτικών (515d-517c) και ορίζει ως τον μοναδικό πραγματικό πολιτικό τον Σωκράτη (521d5-e1). Στο πλαίσιο αυτό η θεματική συνάφεια της Ζ' Επιστολής με τον *Γοργία* φέρνει στο επίκεντρο της χρονολόγησης του διαλόγου το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία.

### **γ) Το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία**

Οι συζητήσεις που αφορούν στη χρονολόγηση του *Γοργία* με κριτήριο το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία καταλήγουν σε τρεις υποθέσεις: Η πρώτη είναι ότι η συγγραφή του *Γοργία* προηγήθηκε του ταξιδιού στη Σικελία. Τα στοιχεία που συνηγορούν στην

---

<sup>99</sup> Dodds, 1959, 23-24.

<sup>100</sup> Αν και η θέση ότι η φιλοσοφική παιδεία αποτελεί το αναγκαίο πολιτικό εφόδιο για την ορθή διακυβέρνηση μιας πολιτείας αποτελεί τη βάση της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνα στην *Πολιτεία*, (*Πολιτεία*, 473c-d2), ωστόσο, για πρώτη φορά η αντίληψη αυτή εισάγεται στον *Γοργία*, τον πρώτο από τους τρεις συνολικά διαλόγους στους οποίους ο Πλάτων επιχείρησε να συνδέσει την πολιτική με τη φιλοσοφία.

<sup>101</sup> Σύμφωνα, λοιπόν, με τα όσα αφηγείται ο Πλάτων στην Ζ' Επιστολή, η σύνθεση φιλόσοφου και πολιτικού φαίνεται να υπήρξε ένα ύψιστο ιδανικό για τον Πλάτωνα, το οποίο και παρέμεινε «ζωντανό» μέχρι και το τέλος της ζωής του (βλ. Burket, 1972, 84).

πρώτη υπόθεση είναι η πικρία που φαίνεται να αποπνέει ο διάλογος, η οποία συνάδει με την απογοήτευση του Πλάτωνα από την πολιτική κατάσταση που επικρατούσε στην Αθήνα πριν φύγει για τη Σικελία. Στο πλαίσιο αυτό, οι πυθαγόρειες επιδράσεις και οι Σικελικές αναφορές που υπάρχουν στο κείμενο δεν αποδεικνύουν ότι ο Πλάτων συνέθεσε τον *Γοργία* μετά από το ταξίδι στην Ιταλία/Σικελία, αλλά αναδεικνύουν, απλώς, το ενδιαφέρον του για τη Δύση το οποίο πιθανόν να τον οδήγησε στην πραγματοποίηση του ταξιδιού. Στην περίπτωση αυτή ο διάλογος θα πρέπει να γράφηκε μεταξύ των ετών 390-388 π.Χ.<sup>102</sup>

Η δεύτερη υπόθεση είναι ολόκληρος ο *Γοργίας* να γράφηκε μετά το ταξίδι στη Σικελία. Η υπόθεση αυτή στηρίζεται στη θέση ότι οι Σικελικές αναφορές και οι πυθαγόρειες επιδράσεις που μαρτυρούνται στο πλαίσιο του διαλόγου οφείλονται στην πρόσφατη εμπειρία του Πλάτωνα από το ταξίδι του στη Σικελία. Με βάση την υπόθεση αυτή, η συγγραφή του διαλόγου τοποθετείται αμέσως μετά την επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα, δηλαδή μεταξύ 387-385 π.Χ.

Τέλος, μια τρίτη υπόθεση αφορά στην ύπαρξη δύο περιόδων συγγραφής του *Γοργία*. Δύο μελετητές, ο Thesleff και ο Tarrant, καταλήγουν στην υπόθεση αυτή, εκκινώντας όμως από διαφορετική αφετηρία. Ο Thesleff θα υποστηρίξει ότι ο *Γοργίας* είναι ένας πολύ εκτεταμένος και κάπως ετερογενής διάλογος, η μορφή του οποίου αρχικά ήταν αφηγηματική, αργότερα αναθεωρήθηκε και έλαβε τη μορφή με την οποία τον παραλάβαμε.<sup>103</sup> Στο πλαίσιο αυτό η αναθεωρημένη μορφή του διαλόγου μπορεί να περιλαμβάνει τμήματα που έχουν σχεδιαστεί ή ακόμη και γραφτεί περί το 390 π.Χ., δηλαδή πριν από το ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία.<sup>104</sup> Από την άλλη, ο Tarrant

---

<sup>102</sup> Dodds, 1959, 26.

<sup>103</sup> Thesleff, 2009, 552.

<sup>104</sup> Στο ίδιο, 307. Ο Thesleff θα υποστηρίξει ότι, σε αντίθεση με τους περισσότερους από τους δραματικούς διαλόγους, η εισαγωγή του *Γοργία* δεν περιλαμβάνει σαφείς ενδείξεις ως προς το ποιόν είναι οι συνομιλητές του Σωκράτη. Δεδομένο ότι τα πρώτα χειρόγραφα δεν παρείχαν περιθωριακές ή άλλες σημειώσεις των ατόμων που συμμετείχαν σε ένα δραματικό διάλογο, ο αναγνώστης του *Γοργία* δεν έλαβε αυτές τις απαραίτητες πληροφορίες μέχρι τον τέταρτο στίχο (447a7). Επιπλέον, υπάρχουν πολλές ανωμαλίες σε ολόκληρο το κείμενο, όπως για παράδειγμα στο 448a6 όπου ο Πόλος επεμβαίνει απότομα στο κείμενο χωρίς κάποια ένδειξη για την ταυτότητα του και, ακόμη περισσότερο, χωρίς να έχει γίνει κάποια νύξη για την παρουσία του εκεί· στο 447b-d υπάρχουν επίσης κάποια ίχνη αρχικής αλλαγής του σκηνικού, καθώς η ομήγυρη προφανώς δεν κινείται προς το σπίτι του Καλλικλή, όπως προτείνεται στο b7, αλλά η δράση περνάει στον Χαιρεφώντα, χωρίς να έχει προηγηθεί κάποια εξήγηση για το πώς οι φίλοι προσέλασαν το συγκεντρωμένο πλήθος που περιέβαλλε τον ρήτορα και βρέθηκαν να συζητούν (βλ. Thesleff, 2009), 210234-235. Οι ανωμαλίες λοιπόν αυτές μπορεί να εξηγηθούν με βάση την παράληψη των αφηγηματικών στοιχείων. Σύμφωνα με τον Thesleff «πρέπει να υποθεθεί, νομίζω, ότι η ιστορική αφήγηση που αρχικά υπήρχε στην εισαγωγή του *Γοργία*, κάποια στιγμή εγκαταλείφθηκε, όταν οι κύριοι αναγνώστες του διαλόγου που πιθανόν τον μελετούσαν και ίσως τον «εκτελούσαν» ξανά και ξανά - πιθανώς φίλοι του Πλάτωνα και μαθητές της Ακαδημίας - γνώριζαν το περιβάλλον αρκετά καλά ώστε να το παραλείψουν» (Thesleff, 2009, 234).

υποστηρίζει ότι ο Πλάτων ξεκίνησε τη συγγραφή του *Γοργία* πριν από το ταξίδι στη Σικελία αλλά τον ολοκλήρωσε μετά, παραλλάσσοντας την αρχική ιδέα του κειμένου. Ο Tarrant εστιάζει στην προφανή στροφή του θέματος του διαλόγου, στο 481b, και την αλλαγή του τόνου του Σωκράτη.<sup>105</sup> Ο Tarrant θα αποδώσει τις αλλαγές που παρατηρούνται μέσα στο κείμενο στην επίσκεψη του Πλάτωνα στη Δύση.<sup>106</sup>

Από την παραπάνω εξέταση γίνεται προφανές ότι, ανεξάρτητα από τις διαφορετικές εκτιμήσεις στις οποίες οδηγεί η εκάστοτε έρευνα σχετικά με τη χρονολόγηση του διαλόγου, η Σικελία είναι πάντοτε παρούσα στον *Γοργία*. Ποια είναι τα στοιχεία εκείνα τα οποία αποδεικνύουν την επίδραση της Σικελίας στον *Γοργία* θα δούμε στη συνέχεια.

### 2.3 Τα Σικελικά στοιχεία του *Γοργία*

Τα στοιχεία τα οποία αποδεικνύουν την παρουσία της Σικελίας στον *Γοργία* συνοπτικά είναι τα εξής α): η επιλογή των συνομιλητών του Σωκράτη και β) το θέμα του διαλόγου. Την αφορμή για τη συζήτηση που διεξάγεται στον πλατωνικό *Γοργία* μεταξύ του Σωκράτη και των συνομιλητών του δίνει η διεξαγωγή μιας ρητορικής επίδειξης του Σικελού ρήτορα Γοργία, ενός εκ των σημαντικότερων εκπροσώπων της ρητορικής τέχνης της εποχής (447a5-7), στο πλαίσιο της επίσκεψής του στην Αθήνα.<sup>107</sup> Ο Γοργίας συνοδεύεται από τον μαθητή του τον Πώλο, ο οποίος κατάγεται επίσης από τη Σικελία. Οι δύο ρήτορες που συμμετέχουν στον διάλογο, λοιπόν, αλλά και η τέχνη την οποία ασκούν έχουν καταγωγή από τη Σικελία. Επιπλέον, τα ιστορικά πρόσωπα του Πώλου και του Γοργία φαίνεται να παρέχουν επιχειρήματα στον Πλάτωνα για την πραγμάτευση της ρητορικής. Η σχέση της ρητορικής με την εμπειρία, την πολιτική και την οσοποιική φαίνεται να στηρίζεται σε θέσεις που πράγματι έχουν διατυπωθεί από τα πρόσωπα αυτά.

---

<sup>105</sup> Η εξέταση της ρητορικής τέχνης η οποία λαμβάνει χώρα στις δύο πρώτες συζητήσεις, ανάμεσα στον Σωκράτη με τον Γοργία και τον Πώλο, μπαίνει στο περιθώριο της συζήτησης με τον τρίτο συνομιλητή του Σωκράτη, τον Καλλικλή, όπου το κύριο θέμα αναμφισβήτητα γίνεται το πώς πρέπει να ζήσουμε. Επιπλέον οι αναφορές στη Σικελία και οι επιδράσεις των Πυθαγορείων φαίνεται να λαμβάνουν χώρα από το σημείο αυτό και εξής. Από τη στιγμή που ο Πλάτων αναπόφευκτα επικεντρώνεται στην αθηναϊκή δημόσια ζωή, η ρητορική θα συνεχίσει παίζει ρόλο στη συζήτηση, αλλά όχι ως το κύριο θέμα (βλ. Tarrant 1982, 15).

<sup>106</sup> «Όταν επέστρεψε για να τελειώσει το έργο, το μυαλό του είχε εντυπωσιαστεί από την εμπειρία του με τον τύραννο, τη φύση και τις φιλοσοφικές ανταλλαγές του με τους μαθητευόμενους της Ιταλίας και της Σικελίας» Tarrant 1982, 22.

<sup>107</sup> Η ιστορική επίσκεψη του Γοργία στην Αθήνα έλαβε χώρα το 427 π.Χ. όπου ήρθε ως πρεσβευτής των Λεοντίνων προκειμένου να ζητήσει τη βοήθεια της Αθήνας για να αντιμετωπίσει τις επιθέσεις των Συρακουσών (πρβλ. Πλάτων, *Ιππίας Μείζων*, 282b, και Διόδωρος 12, 53, 1-2).

Ο *Γοργίας* περιέχει ακόμη πληθώρα άλλων άμεσων στοιχείων τα οποία προβάλλουν συνεχώς τη σύνδεση του διαλόγου με το κάτω-ιταλικό και το σικελικό στοιχείο. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η αναφορά στον Ζεύξη (453c5-6), το διασημότερο ζωγράφο των τελών του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα από την Ηράκλεια της Κάτω Ιταλίας<sup>108</sup> τον Επίχαρμο (505d10-11), έναν από τους σημαντικότερους κωμωδιογράφους του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα από τις Συρακούσες<sup>109</sup> τον Σικελό μάγαιρα Μίθαϊκο (518b5-6), ο οποίος μας είναι γνωστός μέσα από το βιβλίο για τη σικελική οψοποικία το οποίο συνέγραψε<sup>110</sup> η αναφορά στις Θεσσαλίδες (513a4-5), τις μάγισσες στις οποίες έχει αναφερθεί ο μιμογράφος Σώφρων ο Συρακούσιος.<sup>111</sup> Ακόμη, έχει υποστηριχθεί ότι η πηγή έμπνευσης για τη σκιαγράφιση του απαίδευτου τυράννου -που δεν εμπιστεύεται όσους θεωρεί καλύτερους του και απαξιώνει τους κατωτέρους του (510b7)- υπήρξε ο Διονύσιος Α΄, ο Τύραννος των Συρακουσών, με τον οποίο ο Πλάτων ήρθε σε επαφή κατά το πρώτο του ταξίδι στη Σικελία.<sup>112</sup> Τέλος, έχει υποστηριχθεί ότι οι όροι *χειρούργημα* και *κύρωσις* (450b) που χρησιμοποιεί ο Πλάτων είναι Σικελικοί.<sup>113</sup>

Ένα ακόμη στοιχείο, που ενδεχομένως αποδεικνύει τις σικελικές επιδράσεις στον διάλογο, είναι η αφήγηση μύθων, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Tarrant, αποτελούσαν τη βασική εκπαιδευτική μέθοδο των δυτικών ελληνικών αποικιών.<sup>114</sup> Ο *Γοργίας*,

---

<sup>108</sup> Πλούταρχος, *Περικλής*, 13, Λουκιανός, *Ζεύξης*, Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής*, 6. 15. Ο Ζεύξης ήταν αξιοθαύμαστος από τους σύγχρονούς του για τα αριστουργηματικά του έργα, γεγονός, ωστόσο, που τον κατέστησε αλαζόνα και υπερόπτη (βλ. Αριστοτέλης *Περί ποιητικής*, ΣΤ 15). Μια ανάλογη συμπεριφορά φαίνεται να δείχνουν και οι δύο Σικελοί συνομιλητές του Πλάτωνα στον *Γοργία* (449a7-b4, 449c7-8, 470c4-5, 471e1) γεγονός που ενδεχομένως να αντανακλά την γνώμη του Πλάτωνα για τους Σικελούς.

<sup>109</sup> Λεξικό *Σούδα* 421, Αριστοτέλης, *Ποιητική* 5.1449b. Ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει ότι ο Πλάτων ωφελήθηκε πολύ από τον κωμικό ποιητή, καθώς «ξεσήκωσε» πολλά από τα έργα του βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 1.9.

<sup>110</sup> Αθήναιος *Δειπνοσοφιστές* 3.78. Σύμφωνα με τον Dodds (1959:26) η αναφορά στον Μίθαϊκο πιθανόν να μαρτυρά την ανάμνηση του Πλάτωνα από τις Σικελικές γιορτές. Η αναφορά στον Μίθαϊκο αξιοποιείται και από τον Geffcken υπέρ της χρονολόγησης του *Γοργία* μετά το ταξίδι στη Σικελία· σύμφωνα με τον Geffcken ο Πλάτων δύσκολα θα είχε λάβει γνώση του βιβλίου πριν από το ταξίδι στη Σικελία. (Geffcken, J. 'Studien zu Platons Gorgias\*', *Hermes*, 1930.14-37. Η παραπομπή κατά Guthrie.1975, 283)

<sup>111</sup> Lesky, 2006, 348. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (3.18) πρώτος ο Πλάτων έφερε στην Αθήνα τα βιβλία του Σώφωνα τα οποία έως τότε δεν είχαν προσελκύσει το ενδιαφέρον του κοινού.

<sup>112</sup> βλ. παραπάνω σελ.15-16. *Ζ' Επιστολή* (332c3). Σύμφωνα με τον Dodds, για τον Πλάτωνα η έλλειψη παιδείας ήταν ένα γενικό χαρακτηριστικό των τυράννων, ενώ η καχυποψία απέναντι στους καλύτερους ήταν ένα από τα στοιχεία που παραδοσιακά χαρακτήριζε την περίπτωση του τυπικού τυράννου. (βλ. Dodds, 1959, 342-343).

<sup>113</sup> Thesleff, 2009, 267, και Guthrie 1975, 284.

<sup>114</sup> Tarrant, 1982, 16.

μάλιστα, είναι ο διάλογος στον οποίο, για πρώτη φορά, ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να αφηγηθεί μύθους.<sup>115</sup>

Επιπλέον, η παρουσίαση ενός ανώνυμου πυθαγόρειου κείμενου βασίζεται σε ένα δυτικό/ελληνικό μυθολογικό ποίημα το οποίο θα μπορούσε να είχε αποκτηθεί από τον Πλάτωνα στο ταξίδι του στην Μεγάλη Ελλάδα.<sup>116</sup> Τέλος, το ταξίδι αυτό είναι, επίσης, πιθανό να ευθύνεται για την εξοικείωση του Πλάτωνα με την πυθαγόρεια σκέψη, η οποία διατρέχει τόσο την πραγμάτευση του ζητήματος του ηδονισμού, τον ρόλο των μαθηματικών, τη σχέση του αγαθού με την κοσμική τάξη και την αρμονία, όσο και την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Στα επόμενα δύο κεφάλαια θα δούμε αναλυτικά τα παραπάνω στοιχεία.

---

<sup>115</sup> Πριν από τον *Γοργία* ο Πλάτων έχει επιτρέψει μόνο στον συνομιλητή του Σωκράτη τον Πρωταγόρα, στον ομώνυμο διάλογο, να διηγηθεί ένα μύθο (Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 320c κ.ε.) βλ. Tarrant 1982, 16.

<sup>116</sup> Dodds 1959, 26-27

## Κεφάλαιο Τρίτο

### Η εξέταση της ρητορικής και η σχέση της με τη Σικελία

#### 3.1 Η καταγωγή της Ρητορικής

Το «επίσημο» θέμα που εξετάζεται στον *Γοργία* είναι η φύση της ρητορικής τέχνης, οι απαρχές της οποίας συμπίπτουν με την ανάδειξη, την επικράτηση και την πρόοδο του δημοκρατικού πολιτεύματος στη Σικελία. Σύμφωνα με τις πηγές μας, η θεωρία της ρητορικής τέχνης αναπτύχθηκε στις Συρακούσες της Σικελίας –όχι στην Αθήνα– ως αποτέλεσμα της διαδοχής της τυραννίας από τη δημοκρατία το 467 π.Χ.<sup>117</sup> Στο πλαίσιο αυτό, η ανάπτυξη των δημοκρατικών θεσμών και οι αρχές πάνω στις οποίες στηρίχτηκαν,<sup>118</sup> ευνόησαν την καλλιέργεια της ικανότητας του λόγου καθώς σκοπός κάθε ομιλητή ήταν να πείσει τους δικαστές ή τη βουλή με τα επιχειρήματα του.<sup>119</sup>

Στο πλαίσιο του *Γοργία*, ο Πλάτων φαίνεται να επιδιώκει τη σύνδεση της ρητορικής με τη Σικελία εκκινώντας από την επιλογή των προσώπων που ο Πλάτων χρήζει ως καταλληλότερους/ειδικούς για να εξηγήσουν στον Σωκράτη την φύση της ρητορικής,

---

<sup>117</sup> Συγκεκριμένα, στη διαδοχή της τυραννίας από τη δημοκρατία το 467 π.Χ. Η ανάπτυξη των δημοκρατικών θεσμών, όπως η Βουλή και τα Δικαστήρια, κατέστησε σημαντική την καλλιέργεια της ικανότητας του λόγου, καθώς σκοπός κάθε ομιλητή ήταν να πείσει είτε τους δικαστές είτε τη Βουλή με τα επιχειρήματα του. Στο πλαίσιο αυτό, η αρχαία παράδοση απέδωσε την εύρεση της ρητορικής θεωρίας σε δύο Σικελούς, τον Κόρακα και τον μαθητή του Τισία. Ο Κόρακας ανέπτυξε τη χρήση του επιχειρήματος που αντλείται από την πιθανολογία, με το οποίο ήταν δυνατό να ελεγχθούν οι ειδικές περιστάσεις μιας υπόθεσης έναντι των γενικών συνθηκών του ανθρώπου. Ο Κόρακας επίσης φαίνεται να εισηγήθηκε έναν τριμερή χωρισμό των λόγων που εκφωνούσαν οι πολίτες όταν απευθύνονταν στη συνέλευση. Ο Τισίας, για δικανικούς σκοπούς, ανέλιξε τη διαίρεση αυτή, δημιουργώντας την τετραμερή δομή των δημόσιων λόγων ( εισαγωγή/προοίμιον, αφήγηση/διήγησις, απόδειξη/πίστις, και συμπέρασμα/επίλογος), ενώ φαίνεται να είναι υπεύθυνος και για τη διερεύνηση της τεχνικής της επιχειρηματολογίας και την καταγραφή της διδασκαλίας του δασκάλου του, σε μορφή εγχειριδίου (τέχνη) (βλ Edwards, 1994, 13). Για την παλαιότερη αναφορά στο όνομα του Τισία και τη σύνδεση του Τισία με το επιχειρήμα από την αληθοφάνεια (το εικός) βλ. *Φαίδρος* 273b.

<sup>118</sup> Της *ισηγορίας*, της *ισονομίας* και της *παρρησίας*.

<sup>119</sup> Τα τελευταία χρόνια, όμως, όλο και περισσότεροι μελετητές φαίνεται να αμφισβητούν τη γέννηση της ρητορικής στην Σικελία. Την τάση αυτή ενθαρρύνει η απουσία πρώιμων μαρτυριών, καθώς, με εξαίρεση τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, οι μαρτυρίες που έχουμε για τους πρώτους ευρετές της ρητορικής τέχνης, τους εκπροσώπους της «σικελικής σχολής», προέρχονται από αρκετά μεταγενέστερους συγγραφείς, όπως ο Κικέρων. Επιπλέον, η -μέχρι πρόσφατα- δεδομένη αξιοπιστία της μαρτυρίας του Πλάτωνα για τη διδασκαλία των σοφιστών έχει αρχίσει, πλέον, να κλονίζεται (Μπάλλα 2001, 104). Στο πλαίσιο αυτό έχει υποστηριχθεί ότι η επινόηση της ρητορικής από τους δύο Σικελούς Κόρακα και Τισία αποτελεί ένα «κατασκευάσμα» μεταγενέστερων πηγών, το οποίο, ωστόσο, στηρίζεται σε πραγματικά γεγονότα. Εκείνος ο οποίος φαίνεται να είναι επινοητής του όρου ρητορική είναι ο Πλάτων. Σύμφωνα με τον Schiappa (Schiappa, 1990, 470), ο όρος ρητορική δεν φαίνεται να απαντά σε κανένα από τα σωζόμενα κείμενα πριν από τον *Γοργία*. Επιπλέον, οι όροι φιλοσοφία και ρητορική δεν είχαν οριοθετηθεί πριν από τον Πλάτωνα, καθώς μόλις τον 4<sup>ο</sup> αιώνα φαίνεται να αποκτούν τεχνικό περιεχόμενο (Μπάλλα 2001, 104). Σε κάθε περίπτωση, ο Πλάτων φαίνεται να επιδιώκει τη σύνδεση της ρητορικής με τη Σικελία στους διαλόγους του και, ιδιαίτερα, στον διάλογο εκείνο ο οποίος, σε μεγάλο βαθμό, έχει καθορίσει την αντίληψη που έχουμε για τη ρητορική, τον *Γοργία* (Μπάλλα 2001, 104).

τον Γοργία και τον Πώλο. Με τον Αθηναίο συνομιλητή του Σωκράτη, τον Καλλικλή, η συζήτηση δεν περιορίζεται στην εξέταση της ρητορικής, αλλά στον ορθό τρόπο ζωής. Συνεπώς, η πραγμάτευση της ρητορικής ανατίθεται στους δύο Σικελούς, τον Γοργία και τον Πώλο. Το ότι ο Πλάτων θεωρεί τους δύο ρήτορες ειδικούς στο ζήτημα της ρητορικής φανερώνεται από το γεγονός ότι ο Πλάτων έδωσε το όνομα του Γοργία σε έναν διάλογο στον οποίο ο κύριος ομιλητής είναι ο Καλλικλής και όχι ο Γοργίας. Κατά κανόνα, όταν ένας διάλογος παίρνει το όνομα ενός ατόμου που συμμετέχει στον διάλογο, τότε το άτομο αυτό είναι ο κύριος ομιλητής. Ωστόσο, υπάρχουν και εξαιρέσεις, όπου ο διάλογος παίρνει το όνομα του ομιλητή που φαίνεται να γνωρίζει περισσότερο για το υπό εξέταση θέμα.<sup>120</sup> Στο πεδίο λοιπόν της ρητορικής ο κατεξοχήν ειδικός είναι ο Γοργίας, ο οποίος κατάγεται από τη Σικελία, και, δευτερευόντως, ο έτερος Σικελός ρήτορας, ο Πώλος.

Η παραπάνω σύνδεση της ρητορικής με τους δύο Σικελούς ρήτορες έχει βαθύτερες προεκτάσεις, καθώς ο Πλάτων φαίνεται να αντλεί στοιχεία από ορισμένες θέσεις που πράγματι είχαν διατυπωθεί από τα συγκεκριμένα πρόσωπα.<sup>121</sup> Στο πλαίσιο αυτό, ο Πλάτων αξιοποιεί τη διάκριση εμπειρίας και τέχνης, στην οποία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, έχει αναφερθεί ο Πώλος. Παράλληλα, ο Πλάτων φαίνεται να αξιοποιεί το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία, και ειδικότερα τη διάκριση σώματος – ψυχής και την αναλογία ρητορικής/ιατρικής που προτείνει ο Γοργίας. Από την επεξεργασία των παραπάνω θέσεων, θα προκύψει η Σωκρατική απάντηση για τη φύση της ρητορικής τέχνης.

### 3.2 Εμπειρία και Ρητορική.

«Η εμπειρία άλλωστε οδηγεί τη ζωή μας σε πορεία σύμφωνα με την τέχνη, ενώ η απειρία σύμφωνα με την τύχη»

*Γοργίας, 448c*

Η παραπάνω φράση ανήκει στον Πώλο, στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να εξηγήσει στον Χαιρεφώντα ποια είναι η δύναμη της ρητορικής. Η φράση αυτή είναι πιθανό να προέρχεται από ένα χαμένο σύγγραμμα του Πώλου, την ύπαρξη του οποίου αφήνει να εννοηθεί στην πορεία της συζήτησης ο Σωκράτης. Όταν ο Πώλος ρωτά τον Σωκράτη τη γνώμη του για το τι είναι η ρητορική, λαμβάνει την απάντηση

<sup>120</sup> Tarrant, 1982, υπ.14 (πρβλ. λ.χ. Φίληβος, Κρατύλος, Χαρμίδης, Λάχης).

<sup>121</sup> Wardy, 1996, 62.

«Κάτι που λες ότι ανήγαγες σε τέχνη στο σύγγραμμα που διάβασα πριν από λίγο»

*Γοργίας, 462b*

Εκτός όμως από τον Πλάτωνα, το σύγγραμμα του Πώλου φαίνεται ότι το γνώριζε και ο Αριστοτέλης. Στα *Μετά τα φυσικά*, στο πλαίσιο της σύνδεσης της εμπειρίας με την τέχνη, ο Αριστοτέλης θα επικαλεστεί τον Πώλο

«Η εμπειρία γέννησε την τέχνη όπως σωστά λέει ο Πώλος, ενώ η απειρία την τύχη»

*Μετά τα φυσικά, 981a3-5*

Παρά τις επιμέρους διαφορές των φράσεων που τους αποδίδουν οι δύο φιλόσοφοι,<sup>122</sup> ο Πώλος φαίνεται να είναι ο μοναδικός συγγραφέας που γνωρίζουμε ότι προέβη στη σύνδεση της εμπειρίας με την τέχνη με τον τρόπο αυτό,<sup>123</sup> γεγονός που φαίνεται να κέντρισε το ενδιαφέρον τόσο του Πλάτωνα όσο και του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, συμφωνεί με τον Πώλο για τον θετικό ρόλο της εμπειρίας στην απόκτηση της γνώσης, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα ο οποίος αρνείται την περίπτωση αυτή.<sup>124</sup> Για τον Αριστοτέλη η εμπειρία μπορεί να οδηγήσει στη γνώση, ενώ για τον Πλάτωνα η εμπειρία διακρίνεται από τη γνώση. Συγκεκριμένα, ο Πλάτων αντιπαραθέτει συνειδητά την εμπειρία με την τέχνη θέτοντας ως κριτήριο της διάκρισης των δύο όρων τη γνώση. Προκειμένου να οριστεί μια τέχνη ως τέχνη απαιτείται α) η γνώση της φύσης του αντικείμενου της, η οποία αποδεικνύεται μέσα από την επεξηγηματική δυνατότητα του αντικείμενου της (465a, 465a2-3, 501a-b) και β) η γνώση/επιδίωξη του αγαθού (503e, 504d-e). Η εμπειρία από την άλλη δεν

---

<sup>122</sup> Αν και έχει αμφισβητηθεί η πατρότητα της φράσης του Πώλου καθώς έχει υποστηριχθεί ότι πρόκειται για μια επινόηση του Πλάτωνα τον οποίο αξιοποίησε ως πηγή και ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά*, ωστόσο, σύμφωνα με τον Renehan, υπάρχουν αρκετά στοιχεία τα οποία μαρτυρούν ότι ο Αριστοτέλης είχε πρόσβαση στο σύγγραμμα του Πώλου. Καταρχήν, η φράση του Πλάτωνα παρουσιάζει διαφορές από εκείνη του Αριστοτέλη, καθώς πέρα από τα κοινά σημεία που είναι τα ζεύγη εμπειρία/απειρία και τέχνη/τύχη, ο πλατωνικός Πώλος ισχυρίζεται ότι η εμπειρία οδηγεί τη ζωή μας σε πορεία σύμφωνα με την τέχνη ενώ η απειρία σύμφωνα με την τύχη, ενώ ο αριστοτελικός Πώλος ισχυρίζεται ότι η εμπειρία δημιούργησε την τέχνη και η απειρία την τύχη. Συνεπώς, το να ισχυριστούμε ότι ο Αριστοτέλης παραπέμπει στον Πλάτωνα δεν είναι απόλυτα ακριβές. Επιπλέον, αν ο Αριστοτέλης συνέθεσε τη φράση δανειζόμενος στοιχεία από τον *Γοργία*, τότε το αποτέλεσμα της σύνθεσης αυτής είναι πιο καλοδουλεμένο και πιο ουσιαστικό ως προς το νόημά του από ότι η πηγή που φέρεται να το πήρε, γεγονός που καθιστά αξιοπερίεργη την υπόθεση του δανεισμού. Άλλα, επίσης, στοιχεία που συνηγορούν στο ότι ο Αριστοτέλης είχε πρόσβαση στο σύγγραμμα του Πώλου, φαίνεται να είναι η παράλειψη της χρήσης του άρθρου στην αναφορά του στον Πώλο, καθώς όποτε ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ιστορικά πρόσωπα παραλείπει το άρθρο. Βλ Renehan 1995, 68-72.

<sup>123</sup> Renehan, 1995, 70.

<sup>124</sup> Στο ίδιο, 71.



προϋποθέτει κάτι περισσότερο από την τριβή του υποκειμένου με το αντικείμενο που ασχολείται.<sup>125</sup>

Με βάση, τώρα, τον παραπάνω ορισμό της τέχνης, ο Πώλος στον *Γοργία* φαίνεται πράγματι να κατατάσσει την ρητορική στην εμπειρία. Ο ίδιος αδυνατεί να δώσει εξηγήσεις για το αντικείμενο της τέχνης του (448d-449a), και υποστηρίζει ότι ο ρήτορας μπορεί να χρησιμοποιήσει τη ρητορική για να διαπράξει οποιοδήποτε αδίκημα, να σκοτώσει, να κλέψει κ.τ.ό. (466b12-c2). Στο πλαίσιο αυτό, ο Σωκράτης καταλογίζει στον Πώλο ότι υποστηρίζει ότι η ρητορική είναι η καλλίστη των τεχνών τη στιγμή που αντιλαμβάνεται τη ρητορική ως ζήτημα εμπειρίας, τριβής και πρακτικής.<sup>126</sup>

Η διάκριση εμπειρίας και τέχνης φαίνεται να κρύβει μια ακόμη αναφορά στη Σικελία. Η σύνδεση της εμπειρίας με την τέχνη παραπέμπει σε μια παραπλήσια συζήτηση που αφορούσε στο πεδίο της ιατρικής, και η οποία συνδέεται με τον τόπο καταγωγής του Πώλου, τον Ακράγαντα. Η Σχολή των Εμπειριστών χρονολογείται στα ελληνιστικά χρόνια, ωστόσο, η εμπειρική ιατρική μαρτυρείται ήδη από τα Ιπποκρατικά κείμενα, τα οποία απαιτούσαν ο γιατρός να στηρίζεται μόνο στην εμπειρία, καθώς μόνο ό,τι μπορούσε να αποδειχτεί εμπειρικά θεωρούνταν αληθινό.<sup>127</sup> Σύμφωνα λοιπόν με την Ιπποκρατική πραγματεία *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, φαίνεται ότι ορισμένοι γιατροί ήταν έτοιμοι να υπερασπιστούν την παλαιά εμπειρική τους τέχνη ενάντια σε μια πιο θεωρητική προσέγγιση, η οποία υποστήριζε ως θεμέλιό της ένα μικρό αριθμό θεωρητικών υποθέσεων.<sup>128</sup> Με την αντιπαράθεση αυτή φαίνεται να συνδέεται ο Άκρων από τον Ακράγαντα, ο οποίος αργότερα θεωρήθηκε πρόδρομος της σχολής των εμπειριστών και ο οποίος έζησε την ίδια περίοδο με τον Πώλο.<sup>129</sup> Αν λοιπόν δεχτούμε ότι ο Άκρων αποτελεί τον πρόδρομο του εμπειρισμού και ότι ο Πλάτων αναφέρεται στη συζήτηση για την ιατρική, τότε η αναφορά αυτή μαρτυρά ότι ο Πλάτων ήταν ενήμερος για τις συζητήσεις που

---

<sup>125</sup> Balla, 2011, 139.

<sup>126</sup> Renehan, 1995, 71.

<sup>127</sup> Edestein, 1967, 195-196.

<sup>128</sup> Balla, 2011, 139.

<sup>129</sup> Ορισμένοι ύστεροι εμπειριστές ανακάλυψαν τις ρίζες του Εμπειρισμού στον Άκρων από τον Ακράγαντα, οπαδό του Εμπεδοκλή. Σύμφωνα με τον Edelstein, ο λόγος για τον οποίο μπορεί να συνέβη αυτό είναι ο Εμπεδοκλής, ο οποίος με τη φιλοσοφική αιτιολόγηση της ανάγκης να καθοδηγείται ο άνθρωπος μόνο από την εμπειρία, επηρέασε τους σικελούς γιατρούς, ένας από τους οποίους ήταν και ο Άκρων. (βλ. Edestein 195-196, και Γαληνός, *Υποτύπωσης Εμπειρική* ", I, p. 42, 21 D.; Ps. Galen Isagoge, vol. XIV, p. 683 Kühn).

λάμβαναν χώρα εκεί.<sup>130</sup> Την υπόθεση αυτή ενισχύει η χρήση των όρων *εμπειρία* και *τριβή*. Στο πλαίσιο της σχολής των Εμπειριστών, οι όροι *εμπειρία* και *τριβή* θα αποκτήσουν ιδιαίτερη σημασία.<sup>131</sup> Τους ίδιους όρους επιλέγει να χρησιμοποιήσει και ο Πλάτων στον *Γοργία* προκειμένου να δείξει την εμπειρική φύση της ρητορικής.

### 3.3. Ρητορική, Ιατρική και Οψοποιική

Στον *Γοργία* ο Σωκράτης παρουσιάζει τη ρητορική σαν μια τεχνική η οποία μπορεί να διαμορφώνει ψευδείς ή αληθείς γνώμες, αλλά δεν μπορεί να παράξει γνώση.<sup>132</sup> Ο Γοργίας συμφωνεί με τον Σωκράτη ότι η ρητορική δεν συνδέεται με την γνώση, η οποία είναι πάντα αληθής, αλλά με την πίστη, η οποία μπορεί να είναι αληθής ή ψευδής. Με βάση το κριτήριο αυτό ο Σωκράτης αναγνωρίζει δύο είδη πειθούς. Το πρώτο είδος είναι η πειθώ που παράγει γνώση και το δεύτερο είναι εκείνο που παράγει πίστη χωρίς γνώση. Ο Γοργίας, λοιπόν, παραδέχεται ότι η ρητορική είναι δημιουργός *πειθοῦς πιστευτικῆς* για το δίκαιον και το ἄδικον και όχι *διδασκαλικῆς*. (454e-455a3).

Μια ανάλογη θέση έχει υποστηρίξει ο Γοργίας στο *Ελένης Εγκώμιον*,<sup>133</sup> όταν ο ρήτορας αναφέρεται στη δύναμη που ασκεί η ρητορική πειθώ στην ψυχή του ακροατή. Η δύναμη αυτή ενέχει κινδύνους καθώς ο ρητορικός λόγος δε συνδέεται με τη γνώση αλλά με τη δόξα η οποία εκ προοιμίου θεωρείται απατηλή. Για τον Γοργία η γνώση είναι ζήτημα αυτοψίας της αισθητηριακής πρόσληψης της εμπειρικής πραγματικότητας.<sup>134</sup> Επειδή, λοιπόν, οι άνθρωποι δεν μπορούν να έχουν απρόσκοπτη πρόσβαση στην εμπειρική πραγματικότητα (στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον), αποκτούν πεποιθήσεις τις οποίες δεν μπορούν να επαληθεύσουν.<sup>135</sup> Στο σημείο αυτό υπεισέρχεται η ρητορική, η οποία με την δύναμη της πειθούς καταφέρνει να πείσει

---

<sup>130</sup> Balla, 2011, 139.

<sup>131</sup> Renehan, 1995, 71.

<sup>132</sup> Kerferd, 1981, 80.

<sup>133</sup> Στο *Ελένης Εγκώμιον* ο Γοργίας επιδιώκει να αποκαταστήσει τη φήμη της Ελένης ανατρέποντας την αρνητική εικόνα που σχημάτισαν για αυτήν οι ποιητές. Προκειμένου να επιτύχει τον στόχο του, ο Γοργίας θα προβάλλει τέσσερεις πιθανούς λόγους που δικαιολογούν και αθωώνουν την πράξη της Ελένης να εγκαταλείψει την συζυγική εστία : είτε γιατί ήταν θέλημα των θεών, είτε γιατί ο Πάρις την ἄρπαξε με τη βία, είτε γιατί την έπεισε με τα λόγια (8-14), είτε επειδή εκείνη τον ερωτεύτηκε. Ανάμεσα στους λόγους αυτούς, ιδιαίτερο βάρος δίνεται στην δύναμη που έχει ο λόγος να επιδρά στον συναισθηματικό μας κόσμο. Βασικό μέλημα του Γοργία είναι να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους ο λόγος ασκεί δυναστικά επίδραση στην ανθρώπινη ψυχή, εστιάζοντας τόσο στα χαρακτηριστικά του λόγου όσο και στην ψυχικές ιδιότητες των ακροατών (βλ. Σπαθάρας, 2008, 151).

<sup>134</sup> Σπαθάρας, 2008, 156, 158, 118.

<sup>135</sup> Στο ίδιο, 160.

επιδρώντας στην ψυχή, όπως ακριβώς τα φάρμακα επιδρούν στο σώμα του ανθρώπου.

Και η δύναμη του λόγου είναι για την ψυχή ό,τι τα φάρμακα για τη φύση των σωμάτων. Γιατί όπως κάθε φάρμακο εξάγει από το σώμα διαφορετικούς χυμούς, και άλλα σταματούν την αρρώστια ενώ άλλα τη ζωή, έτσι και οι λόγοι, άλλοι προκαλούν λύπη, άλλοι ευχαρίστηση, άλλοι φόβο, άλλοι δίνουν στους ακροατές τους θάρρος, και άλλοι φαρμακώνουν και μαγεύουν την ψυχή με ένα είδος δόλιας πειθούς

Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον*, §14

Όπως, λοιπόν, διαφορετικά φάρμακα έχουν διαφορετικές επιπτώσεις στην υγεία του ανθρώπου, την ίαση ή το θάνατο, έτσι και ο λόγος μπορεί να ωφελήσει ή να βλάψει την ψυχή. Η αναλογία του λόγου με τα φάρμακα υποδεικνύει ότι ο Γοργίας διέκρινε δύο είδη πειθούς, μια καλή και μια κακή. Επιπλέον, η παραπάνω αναλογία αναδεικνύει την πρόθεση του Γοργία όχι μόνο να συνδέσει την ρητορική με την ιατρική, αναβαθμίζοντας τον ρόλο και την χρησιμότητά της, αλλά και να εξισώσει τις δύο τέχνες με βάση την θεωρία του για το σώμα και την ψυχή.

Συγκεκριμένα, στο *Ελένης Εγκώμιον*, την αρχαιότερη σωζόμενη απόδειξη για τη συστηματική διάκριση σώματος – ψυχής,<sup>136</sup> ο Γοργίας υποστηρίζει ότι η ψυχή υποτάσσεται στο σώμα, καθώς παρουσιάζεται αδύναμη να αντισταθεί στην έλξη/γοητεία που της ασκεί το σώμα. Στο πλαίσιο αυτό, ο Γοργίας παρομοιάζει τον λόγο με σώμα (§8) που επιτυγχάνει να εξουσιάζει την ψυχή.<sup>137</sup>

Τόσο τη διάκριση σώματος και ψυχής όσο και την ιατρική αναλογία χρησιμοποιεί και ο Σωκράτης προκειμένου να εξηγήσει στον Πάλο τη θεωρία του για τη φύση της ρητορικής τέχνης (464b1-466a3). Η εξήγηση αυτή ξεκινάει από την ανάδειξη της πραγματικής και της φαινομενικής υγείας του σώματος και της ψυχής. Η πραγματική υγεία σώματος/ψυχής επιτυγχάνεται όταν ο άνθρωπος επιδιώκει το βέλτιστο για το σώμα και την ψυχή, ενώ η φαινομενική υγεία σώματος/ψυχής είναι αποτέλεσμα της επιδίωξης του ευχάριστου. Στο πλαίσιο αυτό, την πραγματική υγεία του σώματος υπηρετούν οι τέχνες της *γυμναστικής* και της *ιατρικής* και την πραγματική υγεία της ψυχής η *πολιτική*, η οποία χωρίζεται σε δύο μέρη, τη *νομοθετική* και τη *δικαιοσύνη*. Την φαινομενική υγεία του σώματος και της ψυχής υπηρετούν τα είδωλα των τεχνών, τα οποία επιδιώκουν να αντικαταστήσουν τις πραγματικές τέχνες. Τα είδωλα

<sup>136</sup> Long 2019, 95.

<sup>137</sup> Στο ίδιο, 93.

αυτά είναι η *κομμωτική*, η *μαγειρική*, η *σοφιστική* και η *ρητορική*, τα οποία ο Σωκράτης αποκαλεί συνολικά *κολακεία*. Τα δύο πρώτα είδωλα, η *οψοποιική* και η *κομμωτική*, επιδιώκουν να αντικαταστήσουν τις τέχνες του σώματος, δηλαδή την *ιατρική* και τη *γυμναστική* αντιστοίχως, ενώ τα δύο επόμενα, η *ρητορική* και η *σοφιστική*, τις τέχνες της ψυχής, τη *δικαιοσύνη* και τη *νομοθετική*.

Ενώ λοιπόν ο Γοργίας προτείνει την αναλογία ρητορικής/ιατρικής προκειμένου να αναδείξει τη δύναμη της ρητορικής, ο Σωκράτης προτείνει την αναλογία της ρητορικής με το είδωλο της ιατρικής, την οψοποιική. Η σύγκριση αυτή δεν φαίνεται να είναι τυχαία, καθώς, όπως θα δούμε στη συνέχεια, υπάρχει μια σχέση ανάμεσα στην συγκεκριμένη τέχνη και το είδωλό της.

Καταρχήν, η σχέση ιατρικής/οψοποιικής δεν εγκαινιάζεται από τον Πλάτωνα, καθώς ήδη από την αρχαιότητα η διατροφή έπαιζε σημαντικό ρόλο τόσο στην θεραπευτική αγωγή που πρότειναν οι γιατροί στους ασθενείς όσο και στην πρόγνωση των ασθενειών.<sup>138</sup> Η τέχνη της οψοποιικής αναπτύχθηκε όταν ο άνθρωπος παρατήρησε ότι οι επιβλαβείς επιπτώσεις από την κατανάλωση ωμών και δύσπεπτων τροφών μετριάστηκαν μέσα από τις τεχνικές της μαγειρικής, περιορίζοντας τις ασθένειες ακόμη και τους θανάτους. Έτσι, η οψοποιική αποτέλεσε αναπόσπαστο μέρος της ιατρικής τέχνης. Στο πλαίσιο αυτό, η συμβολή των ιατρών δεν περιοριζόταν στο είδος του φαγητού που θα έπρεπε να καταναλωθεί αλλά και στην προετοιμασία και στις τεχνικές της παρασκευής του φαγητού.<sup>139</sup>

Η στενή σχέση της ιατρικής με τη οψοποιική είχε αντίκτυπο στους μάγεις,<sup>140</sup> οι οποίοι υπερηφανεύονταν, μεταξύ άλλων, για τις ιατρικές τους γνώσεις.<sup>141</sup> Σύμφωνα με τα Ιπποκρατικά κείμενα, ωστόσο, οι διαφορές ανάμεσα στον γιατρό και τον μάγιστρο είναι σαφείς. Ο γιατρός γνωρίζει τη δύναμη κάθε τροφής,<sup>142</sup> τόσο στη φυσική της κατάσταση όσο και όταν αλλάζει σύσταση λόγω μαγειρέματος.<sup>143</sup> Επίσης, ο γιατρός γνωρίζει όχι μόνο πώς να χρησιμοποιήσει κάθε τροφή αλλά έχει και την ικανότητα να αποδείξει με επιστημονικό τρόπο γιατί προσφέρει ένα συγκεκριμένο είδος φαγητού και όχι κάποιο άλλο. Αντιθέτως, η έλλειψη των επιστημονικών στοιχείων αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα του μάγιστρο, ο

---

<sup>138</sup> Plastira –Valkanou, 1998, 196.

<sup>139</sup> Στο ίδιο, 197—198.

<sup>140</sup> *Περί Αρχαίας Ιατρικής*, 3.

<sup>141</sup> Οι μάγιστροι καυχόντουσαν για τις γνώσεις τους στην αστρολογία, την αρχιτεκτονική κ.α. (βλ. Αθήναιος 9. 378b-f).

<sup>142</sup> *Περί Αρχαίας Ιατρικής*, 13.

<sup>143</sup> *Περί διαίτης*, 2. 39.

οποίος στοχεύει κυρίως στην ευχαρίστηση. Σύμφωνα με την Ιπποκρατική πραγματεία *Περί Διαιτήσης* (1.18.), ο μάγειρας, στην προσπάθειά του να παρουσιάσει κάτι εξαιρετικό, συχνά προετοιμάζει ένα πιάτο αναμειγνύοντας συστατικά όλων των ειδών, γιατί, αν ο μάγειρας δεν πρωτοτυπήσει δεν δημιουργεί καμία ευχαρίστηση. Τέλος, αν ο μάγειρας καταλήξει να δημιουργήσει ένα υγιεινό πιάτο οφείλεται στην τύχη.<sup>144</sup>

Τη λογική εξήγηση των Ιπποκρατικών κειμένων ακολουθεί και ο Πλάτων στον *Γοργία* προκειμένου να εξηγήσει τη διαφορά της ογοπουικής από την ιατρική. Η μεν ογοπουική δε γνωρίζει τις βασικές αρχές, καθώς δεν μπορεί να εξηγήσει τη φύση των ασθενειών ή την αιτία των ασθενειών (465a). Η ιατρική, από την άλλη, η οποία γνωρίζει τόσο τη φύση/ιδιοσυγκρασία του ασθενή και των τροφών όσο και τα αίτια της ασθένειας, μπορεί να εξηγήσει με επιστημονικό τρόπο τους λόγους που δίνει το κατάλληλο φαγητό στους ασθενείς (501 a).

Λαμβάνοντας υπόψη τη σχέση ιατρικής και ογοπουικής γίνεται φανερό γιατί ο Πλάτων συσχετίζει τη ρητορική με τη ογοπουική. Η ρητορική, όπως και η ογοπουική δεν αποτελούν τίποτε περισσότερο από εμπειρικές ασχολίες οι οποίες δε διαθέτουν κανένα επιστημονικό υπόβαθρο, αλλά, παρ' όλα αυτά, αυτοπροβάλλονται ως τέχνες. Ωστόσο, ένας ακόμη λόγος που ο Πλάτων επιχειρεί τη συσχέτιση της ρητορικής με την ογοπουική, θα μπορούσε να είναι ότι και οι δύο «κολακείες» έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς τη Σικελία. Η Σικελία αποτελούσε τον τόπο καταγωγής της ρητορικής αλλά και της υψηλής γαστρονομίας, καθώς πατρίδα της θεωρούνταν οι Λεοντίνοι της Σικελίας, η πατρίδα του Γοργία.<sup>145</sup> Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η σπουδαία φήμη των Σικελών μαγείρων, καθώς ήταν ξακουστοί για τις επιδόσεις τους.<sup>146</sup>

Αν, λοιπόν, στους παραπάνω συσχετισμούς προσθέσουμε ότι ο Γοργίας ήταν και ο πρώτος που συνέδεσε την ιατρική με τη ρητορική, τότε, μια πιθανή επιδίωξη του Πλάτωνα στον *Γοργία* ήταν να αντικρούσει την αναλογία του Γοργία, αντικαθιστώντας την ιατρική με τη ογοπουική, και αναδεικνύοντας την τελευταία ως την αρμόζουσα αναλογία για την περίπτωση της ρητορικής.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Αυτή η παρατήρηση επιβεβαιώθηκε από τον Αριστοτέλη : ένας ζαχαροπλάστης που στοχεύει στην απόλαυση μπορεί να παράξει κάτι υγιεινό, αλλά όχι εξ αιτίας της τέχνης του. *Μετά τα φυσικά* 1027a3.

<sup>145</sup> Plastira –Valkanou, 1998, 201.

<sup>146</sup> Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η αναφορά στον Μίθαϊκο στον *Γοργία* ( βλ. παραπομπή 108).

<sup>147</sup> Στο ίδιο, 201.

### 3.4. Ρητορική και Πολιτική

- Σωκράτης : Εμπρός λοιπόν, Γοργία, θεώρησε ότι σε ρωτούν κι εκείνοι κι εγώ, και απάντησε ποιο είναι αυτό που λες πως είναι το μεγαλύτερο αγαθό για τους ανθρώπους και πως εσύ είσαι δημιουργός του.
- Γοργίας : Εκείνο που είναι πραγματικά Σωκράτη, το μέγιστο αγαθό και αίτιο ελευθερίας για τους ίδιους τους ανθρώπους, και συνάμα αίτιο του να εξουσιάζει κάποιος τους άλλους στην πόλη του.
- Σωκράτης : Τι λοιπόν λες πως είναι τούτο;
- Γοργίας : Η δυνατότητα να πείθεις με τα λόγια τους δικαστές στο δικαστήριο και τους βουλευτές στο βουλευτήριο και τους εκκλησιαστές στην εκκλησία και σε οποιαδήποτε άλλη συγκέντρωση γίνεται. Με τη δυνατότητα τούτη δηλαδή θα έχεις δούλο τον γιατρό, δούλο όμως και τον παιδοτρίβη. Ο Χρηματιστής τούτος θα φανεί πως για άλλον κερδίζει χρήματα και όχι για τον εαυτό του, για σένα δηλαδή τον ικανό να μιλά και να πείθεις τα πλήθη.

*Γοργίας, 452c- e*

Στο παραπάνω χωρίο ο Γοργίας προσδιορίζει το αντικείμενο της ρητορικής τέχνης στον πολιτικό της ρόλο. Το μέγιστον αγαθόν που παρέχει η ρητορική τέχνη είναι η δύναμη του ρήτορα να πείθει τα πλήθη στις πολιτικές συγκεντρώσεις, στα δικαστήρια κ.ο.κ. (452e7-8). Η δύναμη της πειθούς συνιστά το μέγιστο αγαθό επειδή αποτελεί την αιτία της ελευθερίας και της άσκησης της εξουσίας στην πόλη. Στη συνέχεια, ωστόσο, η δύναμη της ρητορικής καταλήγει να ορίζεται από τον Γοργία ως αιτία ανελευθερίας και χειραγώγησης του πλήθους. Το τι ακριβώς εννοεί ο Γοργίας φαίνεται να αποσαφηνίζεται στη συζήτηση με τον Πάλο. Εκεί ο μαθητής του Γοργία θα ισχυριστεί ότι η δύναμη της ρητορικής είναι ανάλογη με τη δύναμη των τυράννων. Όπως οι τύραννοι κάνουν ό,τι θέλουν μέσα στις πόλεις έτσι και οι ρήτορες σκοτώνουν, δημεύουν περιουσίες και εξορίζουν όποιον θέλουν (466b12-c2). Τόσο λοιπόν ο Γοργίας όσο ο Πάλος συνδέουν τη ρητορική με την έλλειψη της ελευθερίας, εξομοιώνοντας τον ρόλο του ρήτορα στην πόλη με εκείνον του δυνάστη.

Ο Πλάτων για άλλη μια φορά φαίνεται να παραπέμπει στο *Ελένης Εγκώμιον*, στο πλαίσιο του οποίου ο Γοργίας χαρακτηρίζει τον ρητορικό λόγο ως μέγα δυνάστη

Αν όμως ήταν ο λόγος που την έπεισε και εξαπάτησε την ψυχή της, ούτε σ' αυτή την περίπτωση είναι δύσκολη η υπεράσπιση και η ανασκευή της κατηγορίας ως εξής: Ο λόγος είναι ένας μεγάλος δυνάστης, που ενώ έχει το πιο μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά.

*Γοργίας, Ελένης Εγκώμιον, §8*

Σύμφωνα με τον Wardy, η απάντηση του (πλατωνικού) Γοργία είναι μια λεπτή αναδιατύπωση του πραγματικού λόγου του Γοργία, ιδωμένη μέσα από την πολιτική της διάσταση, στο βαθμό που η ρητορική εξασφαλίζει την ελευθερία στον άνθρωπο που την μεταχειρίζεται και, παράλληλα, τη δυνατότητα να εξουσιάζει όλη την πόλη (452D6-8).<sup>148</sup> Ειδικότερα, η ρητορική πειθώς είναι η δύναμη η οποία εξασφαλίζει την ελευθερία του ρήτορα εις βάρος όλων των υπόλοιπων. Έτσι, ο ρήτορας καταφέρνει να έχει απόλυτη εξουσία πάνω στον πολίτη ο οποίος από ελεύθερος μετατρέπεται, εκούσια και χωρίς να το αντιλαμβάνεται, σε δούλο, καθώς καταλήγει να τον υπηρετεί και να εκπληρώνει τις επιθυμίες του. Με τον τρόπο αυτό, ο πλατωνικός Γοργίας υπαινίσσεται τις αντιδημοκρατικές δυνατότητες που ενυπάρχουν στον ρητορικό λόγο, τον μέγα δυνάστη, εγείροντας το ζήτημα της σχέσης δημοκρατίας /τυραννίας.<sup>149</sup>

Με βάση την παραπάνω ανάγνωση, ο Πλάτων φαίνεται να προειδοποιεί τους αναγνώστες του *Γοργία* για τον κίνδυνο που ενυπάρχει στη ρητορική πρακτική της εποχής του. Σύμφωνα με τον Wardy «Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς μια πιο επικίνδυνη απειλή για την αθηναϊκή δημοκρατία από την επιβεβαίωση της δύναμης της πειθούς».<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Wardy, 1996, 61.

<sup>149</sup> Το ζήτημα αυτό θα εξεταστεί αναλυτικότερα στην *Πολιτεία*, όπου ο Πλάτων θα υποστηρίξει ότι η τυραννία προέρχεται από τη δημοκρατία, καθώς η αχαλίνωτη ελευθερία που επικρατεί στα δημοκρατικά πολιτεύματα οδηγεί στην υπερβολική δουλεία, ήτοι στην τυραννία (*Πολιτεία* 564a3-8).

<sup>150</sup> Wardy, 1996, 61.

## Κεφάλαιο Τέταρτο

### Οι Πυθαγόρειες Καταβολές του Γοργία

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξετάσουμε τη σχέση του Γοργία με την πυθαγόρεια παράδοση. Προτού, όμως, περάσουμε στην εξέταση της σχέσης του πλατωνικού Γοργία με την πυθαγόρεια παράδοση, θα πρέπει να σημειώσουμε τις υπάρχουσες δυσκολίες στην προσπάθεια ανασύστασης της παράδοσης αυτής, κυρίως, λόγω της απουσίας γραπτών πηγών τόσο από τον ίδιο τον Πυθαγόρα<sup>151</sup> όσο και από τους σύγχρονούς του διανοητές.<sup>152</sup> Η δυσκολία αυτή επιτείνεται από την ύπαρξη πολλών ψευδεπίγραφων πηγών, εξαιτίας της μεγάλης επίδρασης που άσκησε η πυθαγόρεια φιλοσοφία.<sup>153</sup>

Μία ευρύτατα, ωστόσο, αποδεκτή αντίληψη για την πυθαγόρεια φιλοσοφία είναι ότι αναπτύχθηκε στα πλαίσια ενός θρησκευτικού τάγματος,<sup>154</sup> κινούμενου μεταξύ

---

<sup>151</sup> Η ασάφεια που χαρακτηρίζει τη δυσκολία ανασύστασης του Πυθαγορισμού οφείλεται στο ότι δεν έχουν σωθεί έργα του ίδιου του Πυθαγόρα, είτε επειδή δεν έγραψε τίποτε -καθώς η διδασκαλία του ήταν προφορική και μυστική- είτε επειδή, αν υπήρχαν γραπτά κείμενα, δε σώθηκε κανένα απόσπασμα από αυτά. Έτσι, οι πρώτες γραπτές μαρτυρίες για τη σκέψη του Πυθαγόρα ανήκουν στον Φιλόλαο (βλ. Kahn 2001, 23 και Kirk – Raven – Scholfield, 2006, 223).

<sup>152</sup> Τα παλαιότερα αποσπάσματα τα οποία αναφέρονται στον Πυθαγόρα προέρχονται από τον Ξενοφάνη, τον Ηρόδοτο, Ηράκλειτο, τον Ίωνα από την Χίο και τον Εμπεδοκλή (βλ. Guthrie, 1985, 157-164). Η πρώτη σημαντική πηγή πληροφόρησης του πρώιμου Πυθαγορισμού, ωστόσο, ανήκει στον Αριστοτέλη, ο οποίος στα *Μετά τα φυσικά* επιχειρεί μία περιγραφή της πυθαγόρειας σκέψης (*Μετά τα φυσικά*, Α 5, 985b23 κ.ε.).

<sup>153</sup> Εκκινώντας από την επίδραση που άσκησε η πυθαγόρεια σκέψη στους άμεσους μαθητές του Πλάτωνα στην Ακαδημία, οι οποίοι μέχρι τον 1ο αιώνα π.Χ. είχαν προχωρήσει στον ανασχηματισμό της, θα ακολουθήσει η συγχώνευσή της με τον Πλατωνισμό του 3ου και του 4ου μ.Χ. αι., όπου και θα παραμείνει αναπόσπαστο μέρος της πλέον σημαντικής φιλοσοφικής παράδοσης της ύστερης αρχαιότητας. Στο πλαίσιο αυτό, διαφορετικές εκδοχές της πυθαγόρειας σκέψης αποτυπώνονται σε πλήθος συγγραμμάτων της χριστιανικής εποχής βλ. Betegh, 2014, 230.

<sup>154</sup> Σύμφωνα με τον Zeller, στην καλύτερη περίπτωση μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στον πρώιμο Πυθαγορισμό, με ορόσημο τη διάλυση των πυθαγορικών ταγμάτων (τέλος του 5ου αιώνα π.Χ.), και τον μεταγενέστερο Πυθαγορισμό του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αι., υπό την αρχηγεία του Αρχύτα. Η χρονολογική διάκριση αυτή, φαίνεται να συνδέεται και με μια διαφοροποίηση που έλαβε χώρα στα πλαίσια της σχολής: «Υπάρχουν δύο παραλλαγές της Ιταλικής Φιλοσοφίας που αποκαλείται πυθαγορική. Γιατί όσοι την ασκούν ανήκουν και αυτοί σε δύο ομάδες, τους ακουσματικούς και μαθηματικούς. Οι ακουσματικοί αναγνωρίζονται ως Πυθαγόρειοι από την άλλη ομάδα, αλλά οι ίδιοι δεν δέχονται ότι οι μαθηματικοί ήταν Πυθαγόρειοι, και πίστευαν ότι οι φιλοσοφικές αναζητήσεις τους δεν ξεκινούσαν από τον Πυθαγόρα, αλλά από τον Ίπασο. Γι' αυτόν τον Ίπασο άλλοι λένε ότι ήταν Κροτωνιάτης και άλλοι ότι ήταν μεταποντινός. Όσοι όμως από τους Πυθαγορείους καταγίνονται με τις επιστήμες παραδέχονται ότι οι ακουσματικοί είναι Πυθαγόρειοι αλλά ισχυρίζονται ότι οι ίδιοι είναι ακόμη περισσότερο και ότι όλα όσα λένε είναι η αλήθεια» (βλ. Ιάμβλιχος, *Περί της κοινής μαθηματικής επιστήμης*, σ.76-77,16-77 στο Kirk – Raven – Scholfield, 2006, 241). Ο διαχωρισμός αυτός δεν φαίνεται να πραγματοποιήθηκε πριν από το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα, όπου έγινε και ο γεωγραφικός διαχωρισμός της σχολής αντικατοπτρίζει δυο διαφορετικές τάσεις που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο του Πυθαγορισμού, η μυστικιστική και η επιστημονική.



μυστικιστικών τάσεων<sup>155</sup> και επιστημονικών αναζητήσεων.<sup>156</sup> Οι τάσεις αυτές συνδέονται με δύο συμπλέγματα ιδεών. Το πρώτο σύμπλεγμα συνίσταται στην προσπάθεια εξήγησης του κόσμου με μαθηματικούς όρους, μέσω μιας αλληλένδετης δικτύωσης των μαθηματικών, της μουσικής και των ουράνιων φαινομένων, το δεύτερο σύμπλεγμα αφορά στην αντίληψη για την αθανασία της ψυχής και την συγγενειά της με το θεϊκό στοιχείο.<sup>157</sup> Ωστόσο, ακόμη και αν είμαστε βέβαιοι ότι τα παραπάνω στοιχεία αποτελούν τον πυρήνα της πυθαγόρειας παράδοσης, εντούτοις ορισμένες δυσκολίες παραμένουν, καθώς η παρουσία των παραπάνω στοιχείων δεν εξαντλείται στην παράδοση αυτή. Για παράδειγμα, θεωρίες για την αθανασία της ψυχής αναπτύχθηκαν και στο πλαίσιο του Ορφισμού, ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις είναι δύσκολο να διακριθεί από τον Πυθαγορισμό. Επιπλέον, όσοι διανοούμενοι προέβησαν σε μαθηματικές ή αστρονομικές ανακαλύψεις δεν είχαν όλοι σχέση με τον Πυθαγορισμό.<sup>158</sup>

Με βάση, λοιπόν, τις παραπάνω δυσκολίες που συνοδεύουν την ανασύσταση της πυθαγόρειας σκέψης, ένα κριτήριο που προτείνει ο Huffman για την ορθότερη προσέγγιση της πυθαγόρειας σκέψης είναι οι ίδιοι οι Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι και, συγκεκριμένα, όσοι από τις πρώιμες πηγές (πριν από τον 4<sup>ο</sup> π.Χ. αι.) αναγνωρίζονται ως Πυθαγόρειοι.<sup>159</sup> Το κριτήριο αυτό, σύμφωνα με τον Huffman, πληρούν τόσο ο Φιλόλαος όσο και ο Αρχύτας, όπως μαρτυρούν δύο από τις σημαντικότερες πρώιμες πηγές του Πυθαγορισμού, ο Αριστοτέλης και ο Αριστόξενος (απ. 19, 18). Στο πλαίσιο αυτό, η σχέση του *Γοργία* με την πυθαγόρεια παράδοση θα εξεταστεί με γνώμονα τις θεωρίες, κυρίως, του Αρχύτα και του Φιλόλαου.

---

<sup>155</sup> Αυτά που έλεγε στους ακροατές του ούτε ένας δεν μπορεί να τα επαναλάβει με βεβαιότητα διότι τους επιβαλλόταν σιωπή και μάλιστα αυστηρή. Η σιωπή και η τήρηση αυστηρής μυστικότητας φαίνεται ότι έπαιξε μεγάλο ρόλο στην εξέλιξη της μύησης, γεγονός που πιθανότατα να δικαιολογεί την απουσία παλαιότερων μαρτυριών (βλ. Kahn 2001, 8-11).

<sup>156</sup> Τα αποτελέσματα, μάλιστα, των αναζητήσεων αυτών, αποτελούσαν κοινό κτήμα των μνημένων και γι' αυτό είτε παρέμεναν ανώνυμα, είτε τιμητικά αποδίδονταν στον ίδιο τον Πυθαγόρα (*αυτός έφα*) Mattei 1995, 30.

<sup>157</sup> Kahn, 2001, 3.

<sup>158</sup> Λ.χ. ο Ιπποκράτης της Χίου, ο Θεόδωρος ο Κυρηνάιος, ο Θεαίτητος κ.α. (βλ. Huffman, 2008, 293).

<sup>159</sup> Huffman, 2008, 299.

## A. Ηθική και Γνωσιοθεωρία : Ο ρόλος των Μαθηματικών

### 4.1 Ο Ηδονισμός και η αντίθεση νόμου/φύσης

Στο τρίτο μέρος του *Γοργία* (482c-527e), η συζήτηση μετακυλά από τη ρητορική και τη σχέση της με τη δικαιοσύνη, στον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να ζει ο άνθρωπος προκειμένου να είναι ευδαίμων. Σύμφωνα με τον Καλλικλή, ο ορθός τρόπος ζωής είναι εκείνος που είναι αφιερωμένος στην επιδίωξη και ικανοποίηση των ηδονών (491e9-492a4). Ο ηδονισμός του Καλλικλή στηρίζεται σε ένα βασικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, την *πλεονεξία*,<sup>160</sup> η οποία συνδέεται με ένα ζήτημα που απασχόλησε πολλούς θεωρητικούς της εποχής<sup>161</sup> : την αντίθεση νόμου/φύσης (482c5-484c3, 491e9-492e).<sup>162</sup> Η αντίθεση νόμου/φύσης θα αποτελέσει το κεντρικό επιχείρημα με το οποίο ο Καλλικλής θα «νομιμοποιήσει» την *πλεονεξία* και θα υπερασπιστεί τον ηδονισμό.

Προτού, όμως, περάσουμε στην παρουσίαση του λόγου του Καλλικλή, θα προβούμε σε μία σύντομη παρουσίαση των σχετικών συζητήσεων που είχαν λάβει χώρα στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι.

### 4.2 Η αντίθεση νόμου/φύσης στην αρχαία γραμματεία

Το ζήτημα της αντίθεσης νόμου/φύσης αναδείχθηκε για πρώτη φορά στην Αθήνα ως μέσο κοινωνικής και πολιτικής κριτικής, υπό την επίδραση των δογμάτων των φυσικών φιλοσόφων, τα οποία και είχαν γίνει ιδιαίτερα δημοφιλή μέσα από τη

---

<sup>160</sup> Το ρήμα *πλεονεκτώ* μπορεί να σημαίνει το να έχω ή να απαιτώ περισσότερα απ' όσα δικαιούμαι να απαιτήσω, είτε το να κερδίζω ή να έχω κάποιο πλεονέκτημα, χωρίς κάποια αρνητική σημασία. Το ουσιαστικό *πλεονεξία* επίσης μπορεί να αναφέρεται ουδέτερα με την έννοια του πλεονεκτήματος, είτε αρνητικά παραπέμποντας στην απληστία, υπεροψία, αλαζονεία (βλ. λήμμα *πλεονεξία LSJ*). Συνήθως ερμηνεύεται αρνητικά. Τόσο το ρήμα όσο και το ουσιαστικό χρησιμοποιήθηκαν για πρώτη φορά στα μέσα του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι. από τον Ηρόδοτο (Ηρόδοτος, 8.112.1, 7.149.3), μια φορά στους Προσωκρατικούς (Δημόκριτος B 86), ενώ από το τέλος του 5<sup>ου</sup> αι. λαμβάνει κεντρικό ρόλο στην ανάλυση των πολιτικών αναταραχών της περιόδου από τον Θουκυδίδη (βλ. Huffman 2005, 206-207).

<sup>161</sup> Kerferd, 1981, 111-131.

<sup>162</sup> Ο νόμος έχει μια ευρεία έννοια η οποία περιλαμβάνει τους γραπτούς νόμους και τα έθιμα, τις συμβατικές πεποιθήσεις και τις θρησκευτικές πρακτικές και τους ορθούς τρόπους συμπεριφοράς. Η ισχύς του νόμου είναι ανθρώπινη και η εξουσία του στηρίζεται στην αμοιβαία -από μια ομάδα ατόμων- αποδοχή του, ως έγκυρη και δεσμευτική. Η μεταβλητότητα ή μη του νόμου είναι ανάλογη της ανθρώπινης μεταβλητότητας. Η φύση από την άλλη αναφέρεται σε μία αμετάβλητη φυσική δύναμη, υπεύθυνη για την ύπαρξη και την κατάσταση όλων των πραγμάτων και των ανθρώπων, και η οποία χρησιμοποιείται τόσο για να περιγράψει τα φυσικά φαινόμενα ή τη διαδικασία της εξέλιξης τους, όσο και για τα έμφυτα εγγενή χαρίσματα και τον χαρακτήρα των ανθρώπων. Έτσι, ακόμη και αν και η φύση ενός ατόμου μπορεί να διαφέρει από τη φύση ενός άλλου ατόμου, μπορεί να αντιμετωπιστεί ως μια δύναμη στην οποία όλοι οι άνθρωποι, ανεξάρτητα από την κοινωνία στην οποία ζουν, υπόκεινται (βλ. Ostwald, 1992, 353).

διδασκαλία των σοφιστών.<sup>163</sup> Η παλαιότερη σχετική αναφορά ανήκει στον φυσικό φιλόσοφο Αρχέλαο, στον οποίο οι δοξογράφοι απέδωσαν την άποψη ότι τα πράγματα είναι δίκαια και αισχρά όχι από τη φύση αλλά από τις συμβατικές πεποιθήσεις.<sup>164</sup> Επειδή, ωστόσο, δεν υπάρχουν ενδείξεις ότι ο Αρχέλαος συσχέτισε τις φυσικές του θεωρίες με την κοινωνική φιλοσοφία, είναι πιθανό η άποψή του να παραποιήθηκε από τους δοξογράφους, οι οποίοι και του χρέωσαν μία ηθική θεωρία με τους δικούς τους όρους. Σύμφωνα με τον Ostwald, ο Αρχέλαος είναι πιθανότερο να εννοούσε ότι, σε αντίθεση με τα φυσικά φαινόμενα, οι νόμοι κάθε κράτους δεν καθορίζονται από ένα αμετάβλητο και απόλυτο πρότυπο, αλλά από διαφορετικές και μεταβαλλόμενες ηθικές αντιλήψεις, πράγμα το οποίο θα σήμαινε ότι η σφαίρα του νόμου είναι μεν διαφορετική αλλά όχι κατ' ανάγκη αντίθετη από τη φύση.<sup>165</sup>

Αναφορά στην αντίθεση νόμου/φύσης γίνεται, για πρώτη φορά, στις *Νεφέλες* από τον Αριστοφάνη. Ο Άδικος Λόγος υπερηφανεύεται ότι είναι ο πρώτος που είχε την ιδέα να αντιταχθεί στους νόμους και στο Δίκαιο (1039-1040), ενώ αργότερα θα παροτρύνει τον Φειδιππίδη να πάει ενάντια στις συμβάσεις και να ακολουθήσει τις φυσικές του ορμές (1075-8). Στο πλαίσιο αυτό, ο Αριστοφάνης περιγράφει τη νομοθεσία ως ένα αποκλειστικό προνόμιο των ανθρώπων, με σκοπό πιθανόν να τονίσει τον τυχαίο ή και τον αυθαίρετο χαρακτήρα των ανθρώπινων νόμων, κάτι που καθιστά δυνατή την ακύρωση ή την τροποποίηση τους.<sup>166</sup> Αυτή η ιδέα είναι παρούσα σε μια σειρά σύγχρονων συγγραφέων, οι οποίοι μπορεί να έχουν επηρεάσει τον Αριστοφάνη, όπως, για παράδειγμα, ο φυσικός φιλόσοφος Αρχέλαος.<sup>167</sup> Ωστόσο, η γενική τάση είναι η απόδοση των νεωτερισμών στους σοφιστές, ήτοι θέσεων που δεν ενστερνίζονται οι σοφιστές αλλά που τους αποδίδονται από τους συγγραφείς της εποχής. Στο πλαίσιο αυτό, το γεγονός ότι ο Φειδιππίδης, όπως και ο Καλλικλής στον *Γοργία*, παρουσιάζονται ως παραδείγματα Αθηναίων που γοητεύονται από τη διδασκαλία των επαγγελματιών δασκάλων, των σοφιστών,<sup>168</sup> δεν φαίνεται να είναι ασύνδετο με τις προκλητικές, για την κοινή γνώμη της εποχής, αντιλήψεις τους.

Αναφορές στην αντίθεση νόμου/φύσης συναντάμε επανειλημμένα και στον Θουκυδίδη, ο οποίος υποστηρίζει ότι τα παθήματα των κρατών από τις πολιτικές αναταραχές είναι μια κατάσταση της «ανθρώπινης φύσης». Όσο η ανθρώπινη φύση

---

<sup>163</sup> Ostwald, 1992, 353.

<sup>164</sup> Διογενής Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 2.16-17, Λεξικό *Σούδα*

<sup>165</sup> Ostwald, 1992, 352.

<sup>166</sup> Balla, 2018, 86.

<sup>167</sup> Ο Αρχέλαος υπήρξε δάσκαλος του Σωκράτη βλ. Διογενής Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 2.16.

<sup>168</sup> Balla, 2018, 87.

παραμένει αυτό που είναι, τόσο και οι κακουχίες που προκαλούνται από τις αναταραχές αυτές θα επαναλαμβάνονται (3. 82.2). Ο Θουκυδίδης εξετάζει αναλυτικότερα την αντίθεση νόμου/φύσης στη διαβούλευση για τη Μυτιλήνη και στον διάλογο των Αθηναίων με τους Μηλίους (3.37.1, 3.42).

Στη διαβούλευση για τη Μυτιλήνη, η αντίθεση νόμου/φύσης κυριαρχεί στην αντιπαράθεση μεταξύ του Κλέωνα και του Διόδοτου.<sup>169</sup> Ο Κλέων θα υπερασπιστεί την κτηνώδη στάση της εξουσίας με επιχειρήματα υπέρ του νόμου, ενώ ο Διόδοτος θα εναντιωθεί με βάση τα επιχειρήματα υπέρ της φύσης. Για τον Κλέωνα, μία πόλη είναι ισχυρή μόνο εφόσον οι νόμοι της παραμένουν αμετάβλητοι, και αυτοί οι νόμοι εκπροσωπούνται από την απόφαση που στην προηγούμενη συνέλευση είχε ψηφιστεί για τη σκληρή τιμωρία της Μυτιλήνης για την αδικία που διέπραξε (37.3). Από την άλλη, για τον Διόδοτο οι αμείλικτοι νόμοι δεν εξυπηρετούν το συμφέρον της Αθήνας, το οποίο συνίσταται στην εξασφάλιση της αφοσίωσης των συμμάχων της. Στο πλαίσιο αυτό, η αυστηρή εφαρμογή του νόμου προς παραδειγματισμό των υπόλοιπων συμμαχικών πόλεων θα έχει τα αντίθετα αποτελέσματα, καθώς κανένας νόμος δεν είναι ικανός να εμποδίσει την ανθρώπινη φύση από τη διάπραξη σφαλμάτων ή να την σταματήσει μόλις έχει ξεκινήσει την πορεία της (3.45).

Στον διάλογο με τους Μηλίους, ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τους Αθηναίους να στηρίζουν την επιβολή της κυριαρχίας τους στους αδύναμους Μηλίους στην ισχύ ενός απόλυτου νόμου της φύσης, ο οποίος είναι κοινός σε ανθρώπους και θεούς, και που νομιμοποιεί την επιβολή της εξουσίας του ισχυρότερου έναντι του αδυνάτου (5.105.1-3).<sup>170</sup>

Σε πολιτικό πλαίσιο, την παλαιότερη αναφορά στην αντίθεση νόμου/φύσης τη συναντάμε στον Αντιφώντα.<sup>171</sup> Ο Αντιφών παρατηρώντας ότι «τα περισσότερα θεσπίσματα του δικαίου αντιστρατεύονται τη φύση», δηλώνει την πρόθεση του να εξερευνήσει την αντίθεση νόμου φύσης. Σύμφωνα με τις απόψεις του οι πράξεις των

<sup>169</sup> Η Μυτιλήνη, ανεξάρτητος σύμμαχος της Αθήνας στον Πελοποννησιακό πόλεμο, αποστάτησε το 428 π.Χ., προκαλώντας την οργή των Αθηναίων. Στη διαβούλευση που έγινε, οι Αθηναίοι αποφάσισαν τη θανάτωση όλων των Μυτιληναίων, την οποία και έσπευσαν να εφαρμόσουν άμεσα. Την επόμενη μέρα, ωστόσο, φάνηκαν να έχουν μετανιώσει για την απόφαση τους αυτή και συγκάλεσαν νέα σύσκεψη προκειμένου να επανεξετάσουν το ζήτημα. Οι δύο αντιπαραβαλλόμενες θέσεις που παρουσιάστηκαν αφορούσαν στην εκτέλεση ή στην ακύρωση της απόφασης που λήφθηκε. Υπέρ της εκτέλεσης ήταν ο Κλέων, ο οποίος ήταν και ο κατεξοχήν υπεύθυνος για την αρχική λήψη της απόφασης, ενώ εναντίον ήταν ο Διόδοτος. Τελικά, επικράτησε η νηφαλιότερη στάση του Διόδοτου, αποτρέποντας μια ενέργεια που θα αμαύρωνε την ιστορία της Αθήνας (βλ. Θουκυδίδης *Ιστορία* 3.36-50).

<sup>170</sup> Η θέση αυτή φαίνεται να συνάδει με την άποψη του Δημόκριτου ότι «η εξουσία ανήκει από τη φύση στον ισχυρότερο» (D-K 68 B 267).

<sup>171</sup> Αντιφών, *Περί αληθείας*, DK 87B44.

ανθρώπων κατευθύνονται από το "ωφέλιμο" (ξυμφέρον) για την ανθρώπινη φύση, το οποίο, όμως, εμποδίζεται από τους περιορισμούς του νόμου. Ο Αντιφών υποστηρίζει ότι η πλειονότητα των πράξεων που θεωρούνται δίκαιες, σύμφωνα με το νόμο, βρίσκονται σε άμεση σύγκρουση με τη φύση, και ως εκ τούτου δεν είναι αληθινά ή φυσικά δίκαιες. Η βασική ώθηση του επιχειρήματος του Αντιφώντα είναι ότι οι νόμοι και οι συμβάσεις σχεδιάζονται ως περιορισμοί στη φυσική μας επιδίωξη για ευχαρίστηση (DK 87A44).

Στους πλατωνικούς διαλόγους, εκτός από τον *Γοργία*, το ζήτημα της αντίθεσης νόμου/φύσης τίθεται στην *Πολιτεία* από τον Θρασύμαχο και τον Γλαύκωνα. Παρά το γεγονός ότι ο Θρασύμαχος δε χρησιμοποιεί άμεσα την αντίθεση νόμου/φύσης, εντούτοις, έμμεσα φαίνεται να αναφέρεται σε αυτήν. Ο Θρασύμαχος (343b-344a) υποστηρίζει ότι η καλύτερη ζωή συνίσταται στην περιφρόνηση της δικαιοσύνης και στην επιδίωξη της *πλεονεξίας*, ήτοι της απόκτησης όσο το δυνατόν περισσότερων αγαθών (χρήματα, εξουσία, γη κ.α.).<sup>172</sup> Έτσι, ο Θρασύμαχος αντιτάσσεται στην κοινή έννοια της δικαιοσύνης για να ταχθεί υπέρ της αδικίας, η οποία είναι προτιμότερη και ωφελιμότερη από τη συμβατική δικαιοσύνη. Η αδικία, ωστόσο, όπως την εννοεί ο Θρασύμαχος, φαίνεται να ταυτίζεται με την έννοια της δικαιοσύνης που υπάρχει στη φύση. Η ταύτιση αυτή αναγνωρίζεται από τον Γλαύκωνα (359c3-6), ο οποίος διατυπώνει το ζήτημα που έθεσε ο Θρασύμαχος με όρους αντίθεσης νόμου/φύσης.<sup>173</sup>

Η διατύπωση του ζητήματος παίρνει τη μορφή ενός νοητικού πειράματος το οποίο φανερώνει ότι η φυσική τάση του ανθρώπου είναι η επιδίωξη της *πλεονεξίας*, ενώ η δικαιοσύνη παρουσιάζεται σαν μια απλή σύμβαση, την οποία ο άνθρωπος τηρεί ενάντια στη φύση του.<sup>174</sup> Το πείραμα αυτό αναφέρεται στο δαχτυλίδι του Γύγη, το οποίο δίνει τη δυνατότητα σε εκείνον που θα το φορέσει να γίνει αόρατος. Αν υπήρχαν δύο τέτοια δαχτυλίδια τα οποία θα δινόντουσαν σε έναν δίκαιο και έναν άδικο άνθρωπο, τότε θα διαπιστώναμε ότι δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στον δίκαιο και τον άδικο, καθώς και οι δύο θα ενεργούσαν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, δηλαδή, θα διέπρατταν ένα σωρό αδικήματα.<sup>175</sup> Το πείραμα αυτό αποδεικνύει ότι όποιος έχει

---

<sup>172</sup> Huffman, 2002, 256.

<sup>173</sup> Kerferd, 1981a, 122. Παρότι ο Γλαύκων δε συμμερίζεται τις αντιλήψεις του Θρασύμαχου, θέτει το ζήτημα της φυσικής τάσης του ανθρώπου προς την αδικία για να προκαλέσει τον Σωκράτη να υπερασπιστεί με αποτελεσματικότερο τρόπο την δικαιοσύνη.

<sup>174</sup> Μπάλλα, 2018, 87.

<sup>175</sup> «Αν λοιπόν γινόταν να είχαμε δύο τέτοια δαχτυλίδια, και το ένα να το φορούσε ο δίκαιος, το άλλο ο άδικος, κανένας τους, καθώς φαίνεται, δεν θα αποδεικνυόταν τόσο αδαμάντινος χαρακτήρας ώστε να μένει αταλάντευτα δίκαιος και να έχει τη λεβεντιά να κρατιέται μακριά από τα ξένα πράγματα και να μην τα αγγίζει, μόλο που θα μπορούσε να πηγαίνει στην αγορά και να παίρνει ό,τι θέλει χωρίς να έχει

τη δυνατότητα να αδικήσει θα το κάνει, επειδή οι άνθρωποι, από τη φύση τους, θεωρούν ωφελιμότερη την αδικία από τη δικαιοσύνη (*Πολιτεία*, 360c-d).

#### 4.2.1 Η περίπτωση του Καλλικλή

Ο Πλάτων επιφυλάσσει ένα διττό ρόλο για το ζήτημα της αντίθεσης νόμου/φύσης, καθώς από τη μία η αντίθεση αυτή προβάλλεται ως ένας τρόπος επιχειρηματολογίας από τον Σωκράτη, και από την άλλη ως μια προκείμενη μιας ηθικής θεωρίας από τον Καλλικλή. Στο πλαίσιο αυτό, ο Καλλικλής θα κατηγορήσει τον Σωκράτη ότι παγιδεύει τους συνομιλητές του εκμεταλλευόμενος την αντίθεση νόμου/φύσης. Όταν δηλαδή, ο συνομιλητής του Σωκράτη μιλάει σύμφωνα με τον νόμο, τότε οι ερωτήσεις του Σωκράτη είναι σύμφωνες με το πνεύμα της φύσης, ενώ όταν οι απαντήσεις του συνομιλητή του Σωκράτη ακολουθούν το πνεύμα της φύσης, τότε οι ερωτήσεις που του απευθύνει ο Σωκράτης είναι σύμφωνες με τον νόμο (482d8-483a4). Με τον τρόπο αυτό, ο Σωκράτης καταφέρνει πάντα να κάνει τους συνομιλητές του να φανούν ασυνεπείς σε αυτά που λένε. Το τελευταίο θύμα του Σωκράτη ήταν ο Πώλος, ο οποίος απαντώντας στο ερώτημα το οποίο του έθεσε ο Σωκράτης, για το αν είναι προτιμότερο να αδικεί κανείς ή να αδικείται, ο Πώλος απαντούσε σύμφωνα με τον νόμο και ο Σωκράτης τον επέκρινε με βάση το πνεύμα της φύσης (483a4-6). Ωστόσο, σύμφωνα με τη φύση, είναι χειρότερο το να αδικείται κανείς από το να αδικεί, ενώ σύμφωνα με το νόμο το αντίστροφο. Ο Καλλικλής στη συνέχεια θα εξηγήσει την θέση του αναπτύσσοντας μία ηθική θεωρία με βάση την αντίθεση νόμου/φύσης.

Ο Καλλικλής θα ισχυριστεί ότι το πάθημα της αδικίας είναι κάτι που αρμόζει στη φύση του δούλου, που δεν είναι σε θέση να υπερασπιστεί τον εαυτό του και τους οικείους του (483b1-5). Αντίθετα, καλύτερος, σύμφωνα με τη φύση, είναι ο ισχυρότερος (483c9-d3). Αυτή η φυσική τάξη, όπως υποστηρίζει ο Καλλικλής, είναι εμφανής τόσο στην περίπτωση των ζώων όσο και των ανθρώπων, όπου το δίκαιο είναι ο καλύτερος να κυριαρχεί και να πλεονεκτεί έναντι των αδύνατων (483d6-8). Στο πλαίσιο αυτό, η επικυριαρχία του ισχυρού έναντι του αδυνάτου δεν αποτελεί μονάχα τον φυσικό προορισμό του ανθρώπου, αλλά είναι το μέσο που τον οδηγεί στην ευδαιμονία. Ένας δούλος, για παράδειγμα, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ευδαίμων, διότι η ευδαιμονία δεν συνάδει με την υποδούλωση (491e7), αλλά με την

---

να φοβηθεί τίποτα, να μπαίνει στα ξένα σπίτια και να σμίγει ερωτικά με όποιον του αρέσει, να σκοτώνει ή να βγάζει από τη φυλακή όποιον κι αν θελήσει και να κάνει κάθε άλλη πράξη όντας ίδιος θεός ανάμεσα στους ανθρώπους. Ενεργώντας δε έτσι, δεν θα 'κανε τίποτα διαφορετικό από τον άλλο, αλλά και οι δυο τους θα τραβούσαν τον ίδιο δρόμο» (*Πολιτεία*, 360c-d) μτφρ Σκουτερόπουλος.

ικανότητα του ατόμου να ικανοποιεί κάθε επιθυμία που έχει. Συνεπώς, αυτός που πρόκειται να ζήσει ορθά πρέπει να μπορεί θρέφει και να ικανοποιεί συνεχώς και στον μέγιστο βαθμό όλες τις επιθυμίες του (491e9-492a4).

Ενάντια στον νόμο της φύσης στέκεται ο νόμος των ανθρώπων, σύμφωνα με τον οποίο χειρότερη είναι η διάπραξη της αδικίας, που ορίζεται ως η επιδίωξη του *πλεονεκτείν* (483c4-6). Η θεσμοθέτηση νόμων που αντιτίθενται στο φυσικό δίκαιο οφείλεται στο γεγονός ότι οι νόμοι επινοήθηκαν από τους χειρότερους και από τους πιο αδύναμους με σκοπό να εμποδίσουν τους καλύτερους από το να λάβουν όσα από τη φύση τους δικαιούνται (483b5-8). Επειδή λοιπόν οι ίδιοι, όντας ανίκανοι να εκπληρώσουν τις επιθυμίες τους, δεν μπορούν να είναι ευδαίμονες, σύμφωνα με τον τρόπο που προστάζει η φύση, μεταχειρίζονται τον νόμο προς το συμφέρον τους. Αποδοκιμάζουν την ακολασία και την *πλεονεξία* ταυτίζοντάς τες με την απληστία και την αδικία, επιτυγχάνοντας έτσι να υποδουλώσουν τους *βελτίους την φύσιν* (492a4-8). Παράλληλα, επαινούν τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη εξαιτίας της ανανδρίας τους (492a9-b1). Κατά συνέπεια, για τον Καλλικλή, όσοι επαινούν την σωφροσύνη και καταδικάζουν την ακολασία είναι από τη φύση τους άνανδροι, χωρίς φρόνηση, και ανελεύθεροι.

Επιχειρήματα όπως αυτά που παρουσιάζει ο Πλάτων στον *Γοργία*, φαίνεται να βρίσκονται πίσω από την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι, τουλάχιστον, μερικοί σοφιστές υποστήριζαν ότι ο νόμος είναι μια τεχνητή εφεύρεση που επιβάλλει περιορισμούς και, επομένως, παραβιάζει την ανθρώπινη φύση.<sup>176</sup> Στο πλαίσιο αυτό, η μοναδική σωζόμενη μαρτυρία -μεταξύ των σοφιστών και των άμεσων μαθητών τους- που μπορεί να παραλληλιστεί με τον λόγο του Καλλικλή, είναι του Αντιφώντα, η βασική θέση του οποίου είναι ότι η υπακοή στη δικαιοσύνη σημαίνει το να ενεργεί κανείς ενάντια στο συμφέρον του.<sup>177</sup> Έτσι, πολλοί ερευνητές θεώρησαν ότι η ηθική φιλοσοφία του Καλλικλή είναι βασισμένη στον Αντιφώντα. Ωστόσο, εξετάζοντας προσεκτικά τα δύο κείμενα, η υπόθεση αυτή φαίνεται να καταρρίπτεται.

Η αντίθεση νόμου/φύσης και η υποστήριξη της φύσης έναντι του νόμου, οδηγεί τον Αντιφώντα σε μια ριζοσπαστική θέση. Εφόσον όλοι οι άνθρωποι είμαστε εκ φύσεως όμοιοι είμαστε και ίσοι· συνεπώς, η διάκριση σε ανθρώπους κοινωνικά ανώτερους και κατώτερους, σε Έλληνες και Βαρβάρους, δεν είναι ορθή. Η θέση του Αντιφώντα τον διαχωρίζει σαφώς από τον Καλλικλή, καθώς είναι μάλλον απίθανο ένας

---

<sup>176</sup> Balla, 2018, 85.

<sup>177</sup> De Rommily, 1992, 126.

συγγραφέας που υποστήριζε την ιδέα ότι Έλληνες και Βάρβαροι είναι ίσοι, να παραλληλιστεί με τον Καλλικλή, ο οποίος στον *Γοργία* υποστηρίζει το δικαίωμα που έχει ο φύσει ανώτερος άνθρωπος να παραβιάζει τον νόμο, ή τους νόμους, των αδύναμων και των πολλών.<sup>178</sup> Επιπλέον, ο Αντιφώντας δεν εξυμνεί τον ηδονισμό, αλλά την ευδαιμονία με την παραδοσιακή αρχαιοελληνική έννοια, ήτοι το ότι οι απολαύσεις είναι πιο συμφέρουσες από τους πόνους, χωρίς όμως να ισχυρίζεται ότι η φυσική τάση του ανθρώπου είναι η επιδίωξη των απολαύσεων.<sup>179</sup> Τέλος, η θετική στάση που υιοθετεί ο Αντιφώντας απέναντι στην φύση δε συνεπάγεται την απόρριψη των ανθρώπινων νόμων, αλλά την ύπαρξη περιθωρίων βελτίωσης των τελευταίων, εφόσον αυτοί εναρμονιστούν περισσότερο με το πνεύμα της φύσης.

Λαμβάνοντας υπόψη τις περιπτώσεις των Καλλικλή και Αντίφοντα, θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη προσοχή στον τρόπο με τον οποίο, συγγραφείς όπως ο Πλάτων, ο Θουκυδίδης και ο Αριστοφάνης, αντιμετωπίζουν τους σοφιστές. Οι νεωτερισμοί που συχνά τους αποδίδουν ενδεχομένως να συνδέονται με τις προκαταλήψεις των ίδιων των συγγραφέων, παρά με τις αντιλήψεις των σοφιστών.<sup>180</sup> Αν λοιπόν οι θεωρίες του Καλλικλή δεν απηχούν τη σκέψη του Αντιφόντα, τότε, ενδεχομένως, ο Πλάτων να μην είχε στη σκέψη του κάποιον σοφιστή όταν έγραφε τον λόγο του Καλλικλή, αλλά κάποιον φιλόσοφο. Υπέρ της υπόθεσης αυτής συνηγορεί και η ύπαρξη ενός κειμένου το οποίο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με τον λόγο του Καλλικλή.

#### 4.2.2 Καλλικλής/Πολύαρχος

Πολλές ομοιότητες με τον λόγο του Καλλικλή παρουσιάζει ένα κείμενο το οποίο προέρχεται από το χαμένο έργο του Αριστόξενου για τη ζωή του Αρχύτα (*Αρχύτα*

---

<sup>178</sup> Balla, 2018, 195.

<sup>179</sup> Moulton, 1972, 338. Ο Αντιφώντας στο 4.8 συνδέει τα ευφραίνοντα, τα ήδοντα και το ωφελείν με το ξυμφέρον της φύσης, ενώ οι απαγορεύσεις του νόμου παράγουν τα αντίθετα, αλγυνούντα, λυπούντα και βλάπτειν.

<sup>180</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ληφθεί υπόψη και η ιδιαιτερότητα της περιόδου στην οποία συγγραφείς όπως οι προαναφερθέντες έδρασαν. Μια περίοδος έντονης καχυποψίας απέναντι στη διάνοηση. Ο κύριος λόγος για την καχυποψία εναντίων των διανοούμενων ήταν η πεποίθηση ότι η πνευματική κατάρτιση υπονομεύει την αρχή της θρησκείας. Η ελληνική θρησκεία, παρότι ήταν ελεύθερη από δόγματα και από την έννοια της πίστης, απαιτούσε από τους υποστηρικτές της τη συμμετοχή τους σε παραδοσιακές μορφές λατρείας. Διαφορετικές πεποιθήσεις ήταν ανεκτές στο βαθμό που δεν ενθάρρυναν την απομάκρυνση των ατόμων από τις λατρευτικές πρακτικές, τις παραδοσιακές προσευχές, τις θυσίες και άλλες τελετουργίες. Τα δόγματα, ωστόσο, των Ιώνων φυσικών, τα οποία έγιναν ευρέως γνωστά μέσα από τη διδασκαλία των σοφιστών, θεωρήθηκαν ότι κάνουν ακριβώς αυτό, και, ως εκ τούτου, θεωρήθηκε από πολλούς ως απειλή για την καθιερωμένη θρησκεία, άρα απειλή για τον υφιστάμενο νόμο (βλ. Ostwald 1992, 368).



βίος).<sup>181</sup> Το κείμενο αυτό, το οποίο παραθέτει ο Αθήναιος στους *Δειπνοσοφιστές* (2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.),<sup>182</sup> παρουσιάζει τον λόγο κάποιου Πολύαρχου, πρεσβευτή των Συρακουσών στον Τάραντα, ο οποίος, στο πλαίσιο ενός συμποσίου όπου παρευρίσκεται και ο Αρχύτας, μιλάει για το ζήτημα των επιθυμιών και των σαρκικών απολαύσεων, το οποίο έχει τεθεί από τον Αρχύτα και τους φίλους του.<sup>183</sup> Η σχέση, ωστόσο, που, όπως θα δούμε παρακάτω, υπάρχει ανάμεσα στον λόγο του Πολύαρχου και τον λόγο του Καλλικλή, φαίνεται να μην αξιοποιήθηκε επαρκώς από τους σχολιαστές του *Γοργία* κατά παρελθόν, καθώς πολλοί μελετητές θεώρησαν ότι ο Αριστόξενος επινόησε τον Πολύαρχο βασιζόμενος στον *Γοργία*, προκειμένου να χρεώσει την «πρωτοτυπία» του Πλάτωνα στον Πυθαγορισμό.<sup>184</sup>

Την παραπάνω υπόθεση ενισχύει και η προκατάληψη που συχνά επιδεικνύει ο Αριστόξενος εναντίον του Πλάτωνα και του Σωκράτη.<sup>185</sup> Ωστόσο, σύμφωνα με τον Huffman, η περίπτωση ο Αριστόξενος να έπλασε μια ιστορία για τον λόγο αυτό, φαίνεται απίθανη για τους εξής λόγους: πρώτον, ο Πολύαρχος παρουσιάζεται ως πρεσβευτής του Διονύσιου του νεότερου, ο οποίος έγινε τύραννος το 367 π.Χ., δηλαδή είκοσι χρόνια μετά τη συγγραφή του *Γοργία*. Συνεπώς, θα ήταν παιδαριώδες ατόπημα εκ μέρους του Αριστόξενου, να δείξει ότι ο λόγος του Πολύαρχου ήταν η πηγή επάνω στην οποία βασίστηκε ο Πλάτων.<sup>186</sup> Επιπλέον, ο Αριστόξενος διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα καθώς όχι μόνο παραλείπει σημαντικά σημεία τα οποία θα περίμενε κανείς να υπάρχουν στον λόγο του Πολύαρχου,<sup>187</sup> όπως για παράδειγμα το ζήτημα της δικαιοσύνης, αλλά εισάγει και νέους όρους τους οποίους ουδέποτε συναντάμε στον Πλάτωνα, π.χ. ο χαρακτηρισμός του Πολύαρχου ως *ηδυπαθούς* (42, 46). Τέλος, η απάντηση που φέρεται να έδωσε στον Πολύαρχο ο

<sup>181</sup> Για την αξιοπιστία του Αριστόξενου ως πηγή για τη ζωή του Αρχύτα (βλ. Huffman 2002, 254).

<sup>182</sup> Ο Αθήναιος έγραψε τους *Δειπνοσοφιστές* στο τέλος του 2ου μ.Χ. αι. Το κείμενο είναι δομημένο σαν ένα συμπόσιο με πολλούς καλεσμένους, αλλά κυρίως αποτελεί μια συλλογή από αποσπάσματα αρχαίων συγγραφέων που συνδέονται με τα συμπόσια. Το απόσπασμα του Αριστόξενου από τη ζωή του Αρχύτα περιγράφεται στο 12 βιβλίο, το οποίο εισάγεται ως αφιερωμένο σε αυτούς που έγιναν περιβόητοι για την πολυτέλεια (509d). Το πρώτο μέρος του βιβλίου ασχολείται με την πολυτέλεια των εθνών και των πόλεων, αλλά από το 528c και μετά εξετάζεται η πολυτέλεια στα άτομα (βλ. Huffman, 2005, 311-312).

<sup>183</sup> Η απάντηση του Αρχύτα στον λόγο του Πολύαρχου, φαίνεται να βρίσκεται σε ένα κείμενο που παραθέτει ο Κικέρων, *Περί γήρατος* (De Senectute, 12.39-41), το οποίο φαίνεται, επίσης, να προέρχεται από τον Αριστόξενο (βλ. Huffman, 2002, 252-253).

<sup>184</sup> Στο πλαίσιο της πυθαγόρειας παράδοσης εντάχθηκαν πολλά ψευδεπίγραφα κείμενα τα οποία επιχειρήσαν να σφετεριστούν την πατρότητα της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας. Wehrli 1945, 64 (η παραπομπή κατά Huffman, 2005, 314).

<sup>185</sup> Διογενής Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 3.37, απ.54

<sup>186</sup> Huffman, 2002, 258.

<sup>187</sup> Ο Αριστόξενος δεν επικεντρώνεται στο ζήτημα της δικαιοσύνης όπως ο Πλάτων, δεν αναφέρεται στον ανώτερο άνθρωπο, το αδάμαστο λιοντάρι που θαυμάζει ο Καλλικλής (Huffman, 2002, 258).

Αρχύτας<sup>188</sup> δείχνει ότι ο Αριστόξενος δεν είχε στο μυαλό του τον Πλάτωνα. Ο Αρχύτας δεν μεταχειρίζεται κανένα από τα πλατωνικά μοτίβα που θα μπορούσαν να συνδέσουν τον Πλάτωνα με τον ίδιο. Αντιθέτως, το βασικό του επιχείρημα για την ανασκευή των θέσεων του Πολύαρχου είναι το ερωτικό πάθος.<sup>189</sup> Όταν επικρατεί το πάθος δεν υπάρχει η λογική. Συνεπώς η επιδίωξη των ηδονών δεν μπορεί να είναι ο σκοπός του φρόνιμου ανθρώπου, καθώς όσο περισσότερες ηδονές επιτυγχάνει τόσο λιγότερο ενεργεί με βάση τη λογική. Ποιος είναι τώρα ο λόγος του Πολύαρχου και πώς συνδέεται με τον λόγο του Καλλικλή θα δούμε στη συνέχεια.

Στην ομιλία του ο Πολύαρχος αναδεικνύει την αντίθεση νόμου/φύσης, καθώς καταδικάζει το παραδοσιακό σύστημα αξιών ως απομακρυσμένο από τη φύση. Με βάση την αντίθεση αυτή, ο νόμος θεωρείται επινόηση του ανθρώπου, ο οποίος συχνά αντιτίθεται στο φυσικό δίκαιο. Σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο οι καλύτεροι θα πρέπει να πλεονεκτούν εις βάρος των χειρότερων, ενώ, σύμφωνα με τον νόμο, η επιδίωξη αυτή είναι καταδικαστέα και ταυτόσημη της αδικίας. Επιπλέον, ο Πολύαρχος εξυμνεί την επιδίωξη των ηδονών και της *πλεονεξίας*. Το βασικό σημείο του λόγου του είναι ότι η φύση προστάζει την επιδίωξη των ηδονών. Η επιδίωξη αυτή είναι χαρακτηριστικό των φρόνιμων και συνετών ανθρώπων, καθώς και των τυχερών, εκείνων που αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη φύση (στ.10-14).

Ο Πολύαρχος παρουσιάζει την επιδίωξη των ηδονών ως τον ορθό σκοπό, σύμφωνα με τη φύση, της ανθρώπινης ζωής, ο οποίος συνιστά μια έλλογη επιδίωξη του ανθρώπου, και που, κατά συνέπεια, μπορεί να επιτευχθεί βάσει λογικού σχεδιασμού. Το επιχείρημα που προβάλλει στηρίζεται στην κοινή εμπειρία, σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι μόλις αποκτήσουν σημαντική δύναμη στρέφονται προς την

---

<sup>188</sup> Ο Αρχύτας ξεκινάει τον λόγο του τονίζοντας τους κινδύνους που ελλοχεύουν στις σωματικές ηδονές. Ο πρώτος κίνδυνος αφορά στον περιορισμό της λογικής, ο οποίος αποτρέπει τον άνθρωπο από το να βλέπει καθαρά, και ο δεύτερος στο ότι αποτρέπει τον άνθρωπο από το να είναι εγκρατής. Τα παραδείγματα που δίνει ο Αρχύτας είναι η προδοσία, η ανατροπή του πολιτεύματος, καθώς και τα σεξουαλικά εγκλήματα, όπως η μοιχεία και η ακολασία. Απέναντι στο επιχείρημα του Πολύαρχου για τη φυσική επιδίωξη της ικανοποίησης των ηδονών, ο Αρχύτας υποστηρίζει ότι το πιο πολύτιμο στοιχείο που διαθέτει ο άνθρωπος από τη φύση είναι η λογική, και απέναντι στο πολυτιμότερο αυτό δώρο της φύσης στον άνθρωπο δεν υπάρχει κάτι που να βρίσκεται σε μεγαλύτερη αντίθεση από την επιθυμία. Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Αρχύτας για να αποδείξει την αντίθεση λογικής και ηδονής είναι το ερωτικό πάθος. Όταν επικρατεί το πάθος δεν υπάρχει η λογική. Συνεπώς η επιδίωξη των ηδονών δεν μπορεί να είναι ο σκοπός του φρόνιμου ανθρώπου, καθώς όσο περισσότερες ηδονές επιτυγχάνει τόσο λιγότερο πράττει με βάση τη λογική. Με βάση τα παραπάνω, η επιδίωξη των ηδονών δεν μπορεί να επιβάλλεται από τον λόγο, αλλά εμποδίζεται από αυτόν (Cicero, *De Senectute* 12.39-41).

<sup>189</sup> Ένα παραπλήσιο επιχείρημα παραθέτει ο Αριστοτέλης (βλ. Ηθικά Νικομάχεια 1152b16).

ικανοποίηση των σωματικών απολαύσεων, αποδεικνύοντας, έτσι, ότι η επιδίωξη των απολαύσεων είναι ο σκοπός της δύναμής τους (στ. 14-16). Βασιζόμενος στις σεξουαλικές πράξεις του Πέρση Βασιλιά, ο Πολύαρχος θα χαρακτηρίσει τον Πέρση Βασιλιά ως τον πιο ευτυχισμένο άνθρωπο στον κόσμο, και τον τύραννο των Συρακουσών ως τον δεύτερο πιο ευτυχισμένο άνθρωπο στον κόσμο.

Απέναντι στις προσταγές της φύσης στέκονται οι νομοθέτες, οι οποίοι επιχειρούν να εξομοιώσουν τους ανθρώπους σε ένα κοινό επίπεδο ζωής, ώστε κανείς να μην μπορεί να ζει μέσα στην πολυτέλεια (στ. 46-7). Για τον λόγο αυτό, οι νομοθέτες διαχώρισαν την δικαιοσύνη από την *πλεονεξία*, και στη συνέχεια την αποκήρυξαν ταυτίζοντας την με την απληστία (στ. 54-5).

Τόσο λοιπόν ο Καλλικλής όσο και ο Πολύαρχος αξιολογούν την αντίθεση νόμου/φύσης προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν υπέρ της πλεονεκτικής φύσης του ανθρώπου, χρησιμοποιώντας «κοινό» λεξιλόγιο. Έτσι, και οι δύο χαρακτήρες υποστηρίζουν ότι η ευδαιμονία συνίσταται, όπως προστάζει η φύση, στην επιδίωξη των ηδονών και της *πλεονεξίας*, την οποία οι νόμοι διαστρεβλώνουν και συκοφαντούν. Επιπλέον, ευδαιμόνες είναι όσοι έχουν τη μεγαλύτερη εξουσία μέσα στις πόλεις, όπως ο βασιλιάς και ο τύραννος, επειδή ακριβώς η εξουσία που κατέχουν τους παρέχει τη δυνατότητα να ικανοποιούν όλες τις επιθυμίες τους. Τέλος, τόσο ο Καλλικλής όσο και ο Πολύαρχος υποστηρίζουν ότι η επιδίωξη των ηδονών/επιθυμιών επιβάλλεται από τον λόγο. Τα παραπάνω κοινά στοιχεία δείχνουν ότι τα δύο κείμενα όχι μόνο συνδέονται στενά μεταξύ τους, αλλά, συγχρόνως, διαφοροποιούνται από τα περισσότερα κείμενα τα οποία, όπως είδαμε νωρίτερα, ασχολήθηκαν με το ζήτημα της αντίθεσης νόμου/φύσης.<sup>190</sup>

Αν λοιπόν ο Αριστόξενος δε στηρίζεται στον Πλάτωνα, τότε η πηγή του, σύμφωνα με τον Huffman, θα πρέπει να ήταν ο ίδιος ο Αρχύτας. Την παραπάνω υπόθεση ενισχύει το γεγονός ότι ο λόγος του Πολύαρχου αναφέρεται στο πλαίσιο της βιογραφίας του Αρχύτα, για τη ζωή του οποίου ο Αριστόξενος φαίνεται να ήταν καλά πληροφορημένος.<sup>191</sup> Πιθανόν λοιπόν ο Αριστόξενος να στηρίζεται σε μια προφορική παράδοση για την ζωή του Αρχύτα, την οποία να συνδύασε με την ηθικοπολιτική θεωρία του Αρχύτα, όπως την ανακάλυψε στα γραπτά του φιλοσόφου.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Balla, 2018, 90-91.

<sup>191</sup> Huffman, 2002, 254.

<sup>192</sup> Στο ίδιο, 255.

Με βάση την παραπάνω υπόθεση, και γνωρίζοντας ότι ο Πλάτων είχε έρθει σε επαφή με τον Αρχύτα στη Σικελία, είναι πιθανόν και ο Πλάτων να γνώριζε, ακόμη και να είχε ακούσει από τον ίδιο τον Αρχύτα, τις θεωρίες του. Αν η υπόθεση αυτή ισχύει, τότε οι ομοιότητες μεταξύ του Καλλικλή και του Πολύαρχου ενδεχομένως να οφείλονται στην επίδραση που άσκησε η σκέψη του Αρχύτα στον Πλάτωνα και στον Αριστοξένο. Υπέρ της υπόθεσης αυτής συνηγορούν ορισμένα ακόμη στοιχεία στον *Γοργία*, τα οποία φαίνεται να «παραπέμπουν» στη φιλοσοφική σκέψη του Αρχύτα. Ποια λοιπόν ήταν η φιλοσοφία του Αρχύτα και ποια είναι τα στοιχεία που παραπέμπουν σε αυτήν θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

### 4.3 Η ηθικοπολιτική θεωρία του Αρχύτα

Η ηθικοπολιτική φιλοσοφία του Αρχύτα φαίνεται να ήταν συνδεδεμένη με το επιστημονικό του ενδιαφέρον για τα μαθηματικά. Ο Αρχύτας έβλεπε ως απώτερο στόχο των επιστημών την περιγραφή των μεμονωμένων πραγμάτων στον κόσμο με όρους αναλογίας και ποσοστών, και κατά συνέπεια θεωρούσε την *λογιστική*, την επιστήμη του αριθμού και της αναλογίας, ως την ανώτερη επιστήμη (απ.3). Ο ορθολογισμός και η κατανόηση της αναλογίας θεωρήθηκαν οι προϋποθέσεις της δίκαιης κατάστασης και της καλής ζωής ενός ατόμου, και για τον λόγο αυτό οι πολιτικές σχέσεις και η ηθική δράση των ατόμων ερμηνεύτηκαν υπό το πρίσμα του αριθμού και της αναλογίας:

Οι πολιτικές ταραχές παύουν, και η σύμπνοια των πολιτών αυξάνεται, αν βρεθεί το λογικό μέτρο. Γιατί δεν ενισχύεται η *πλεονεξία*, αν επικρατήσει το μέτρο αυτό και υπάρχει ισότητα. Με αυτό το μέτρο διεκπεραιώνουμε τις υποχρεώσεις μας. Με βάση αυτή τη λογική, λοιπόν, οι φτωχοί παίρνουν από τους πλούσιους και οι πλούσιοι δίνουν στους ενδεείς, πιστεύοντας και οι δύο ότι με αυτόν τον τρόπο θα πετύχουν την ισότητα.

DK 47B3.6-14

Στο παραπάνω απόσπασμα αναδεικνύεται ότι ο πολιτικός σκοπός του Αρχύτα ήταν η καθιέρωση ενός δίκαιου κοινωνικού πλαισίου, το οποίο θα παράγει *συμφωνία/ομόνοια* επιφέροντας την ισότητα στην πολιτεία. Στο πλαίσιο αυτό, ο Αρχύτας εξυμνεί την αποτελεσματικότητα του *λογισμού* στην αντιμετώπιση των πολιτικών προβλημάτων όπως η *πλεονεξία*. Για να καταλάβουμε τη σκέψη του Αρχύτα θα πρέπει καταρχήν να δούμε τη σημασία των όρων *πλεονεξία* και *λογισμός*.

Παραδοσιακά, οι όροι *πλεονεξία* και *ομόνοια* συνδέθηκαν με την κατάχρηση της εξουσίας των πλούσιων ολιγαρχικών η πρώτη,<sup>193</sup> και με την παύση των στάσεων και των εμφύλιων συγκρούσεων που λάμβαναν χώρα στις πόλεις ανάμεσα στους δημοκρατικούς και του ολιγαρχικούς η δεύτερη.<sup>194</sup> Η *πλεονεξία*, στο πλαίσιο αυτό, θεωρήθηκε ως η βασική αιτία της διαφωνίας σε μια πολιτεία, η οποία εξαφανίστηκε με την ανακάλυψη του λογισμού.<sup>195</sup>

Ο όρος *λογισμός* έχει δύο βασικές έννοιες, μία περιορισμένη και μία ευρύτερη. Με την περιορισμένη έννοια, ο όρος *λογισμός* χρησιμοποιείται για να ορίσει τον υπολογισμό με την έννοια του αριθμητικού μετρήματος.<sup>196</sup> Με την ευρύτερη -και πιο διαδεδομένη- έννοια, ο όρος *λογισμός* χρησιμοποιείται ως «η άσκηση της λογικής για την παραγωγή έλλογων συμπερασμάτων και σκέψης»,<sup>197</sup> χωρίς να αναφέρεται σε αριθμούς.<sup>198</sup> Στο πλαίσιο του αποσπάσματος που είδαμε παραπάνω, ο Αρχύτας φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο *λογισμός* τόσο με την μαθηματική όσο και με την ευρύτερη έννοια του υπολογισμού. Από τη μία οι μαθηματικοί όροι που χρησιμοποιεί ο Αρχύτας -*αύξησαν, ισότας, πλεονεξία, ίσον*- δείχνουν προς τη μαθηματική έννοια του *λογισμού*. Από την άλλη, ο *λογισμός* δεν είναι όμοιος με την τεχνική επιστήμη του αριθμού, την *λογιστική*, αλλά είναι μάλλον μια πρακτική ικανότητα κατανόησης αριθμητικών υπολογισμών, συμπεριλαμβανομένων των βασικών αναλογιών τις οποίες οι περισσότεροι άνθρωποι μπορούν να αντιληφθούν. Για τον Αρχύτα μόνο η σαφήνεια του υπολογισμού και της αναλογίας είναι ικανή να καταργήσει τη συνεχή

---

<sup>193</sup> Η οπτική αυτή τον συνδέει με τον Θουκυδίδη. Ο Διόδοτος συνδέει την *πλεονεξία* με την κατάχρηση της εξουσίας είτε από τον τύραννο είτε από την πλούσια ολιγαρχία.

<sup>194</sup> Σύμφωνα με τον Kahn, ο Αρχύτας αποδίδει στον λογισμό τη γέννηση της πόλης, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί τουλάχιστον πριν από τα μέσα του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι. (Kahn, 1981, 1997, 262).

<sup>195</sup> Στη σκέψη της περιόδου της Αθηναϊκής Δημοκρατίας, οι έννοιες της δικαιοσύνης, της ομόνοιας της φιλίας και της ισότητας θεωρήθηκαν ως αλληλοεξαρτώμενες έννοιες και αναγκαίες για τη διατήρηση της πολιτικής τάξης (Πλάτων *Πρωταγόρας*, 322c, *Πολιτεία* 351d, Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 4.4.16) (βλ. Guthrie, 1971, 149).

<sup>196</sup> πρβλ. *Ευθύφρων*, 7b, Θουκυδίδη 4.122, *Φαίδρος*, 274c.

<sup>197</sup> Στα φιλοσοφικά κείμενα ο όρος *λογισμός* χρησιμοποιείται συνήθως για να διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα (Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 980b28), τα παιδιά από τους ενήλικες (Πλάτων, *Πολιτεία* 441a9) ακόμη και το σώμα από την ψυχή (Δημόκριτος, απ.Β.187).

<sup>198</sup> Πιθανόν, λόγω της ευρύτατης χρήσης του όρου *λογισμός* με τη σημασία της ικανότητας συλλογισμού, ο *λογισμός* δεν ορίζεται επακριβώς στα περισσότερα ελληνικά φιλοσοφικά συστήματα. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον όρο με τη γενική έννοια, και όχι ως τεχνικό όρο που αφορά μια ορισμένη πνευματική ικανότητα. Οι Στωικοί το χρησιμοποίησαν για να αναφερθούν στο ηγεμονικό, αλλά τις περισσότερες φορές χρησιμοποιούν τον λόγο. Ο Αριστοτέλης είναι ο μόνος που δίνει στον όρο τεχνική σημασία. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1139a11κ.ε) ο Αριστοτέλης χωρίζει το λογικό μέρος της ψυχής στο λογιστικό και το επιστημονικό. Το επιστημονικό ασχολείται μόνο με την αναγκαστικές αλήθειες, ενώ το λογιστικό υπολογίζει όλα τα άλλα. Τα πυθαγόρεια ψευδεπίγραφα χρησιμοποιούν τον λογισμό σε περιεχόμενο πλατωνικό και Αριστοτελικό. Στον Θεάγη *λογισμός* ονομάζεται το λογικό τμήμα της τριμερούς ψυχής, σε αντίθεση με τα δύο άλογα τμήματα, τον θυμό και την επιθυμία. Ενώ σε μια πλαστή πραγματεία που αποδίδεται στον Αρχύτα, ο *λογισμός* αποτελεί ένα ξεχωριστό πεδίο διανόησης στο οποίο θα πρέπει να εξασκηθεί ο νέος (βλ. Huffman 2005, 203).

προσπάθεια για περισσότερη *πλεονεξία*, η οποία προκαλεί διαφωνία στο κράτος. Η αισιοδοξία του Αρχύτα πηγάζει από την πεποίθηση ότι όλοι άνθρωποι, πλούσιοι και φτωχοί, διαθέτουν την ικανότητα του *υπολογίζεσθαι*, η οποία υποδεικνύει ότι οι φτωχοί θα λαμβάνουν από τους ισχυρούς και οι πλούσιοι θα δίνουν στους άπορους, έχοντας όλοι την πεποίθηση ότι πράττουν το δίκαιο. Έτσι, ο Αρχύτας οδηγείται στη στήριξη ενός πιο δημοκρατικού συστήματος από τον Πλάτωνα.

Επιστρέφοντας, τώρα, στον *Γοργία* θα δούμε ότι ο Πλάτων αναφέρεται στην επιστήμη του Αρχύτα, τη *λογιστική*, την οποία και θα αξιοποιήσει για τους δικούς του φιλοσοφικούς σκοπούς. Έτσι, αφού πρώτα εξηγήσει ποια είναι η επιστήμη της *λογιστικής* θα περάσει στην πρακτική εφαρμογή της για να υποστηρίξει τη θεωρία του για τη ρητορική.

#### 4.4 Λογιστική / Αριθμητική

Ο Πλάτων φαίνεται να είναι ο μόνος –από τους πρώιμους συγγραφείς– που χρησιμοποιεί εκτενώς τον όρο *λογιστική*, ρίχνοντας φως στην επιστήμη του Αρχύτα.<sup>199</sup>

Στη συζήτηση που διεξάγεται μεταξύ του Γοργία και του Σωκράτη, ο Γοργίας επιχειρεί να εξηγήσει την φύση της ρητορικής τέχνης. Στην προσπάθειά του αυτή, ο Γοργίας θα ορίσει τη ρητορική ως την τέχνη που ασχολείται με τους λόγους. Ο Σωκράτης θα επισημάνει ότι η απάντηση του Γοργία είναι ασαφής, καθώς υπάρχουν και άλλες τέχνες που ασχολούνται με τους λόγους, όπως η αριθμητική και η λογιστική. Στη συνέχεια, χρησιμοποιώντας ως παραδείγματα τις τέχνες της αριθμητικής και της λογιστικής, ο Σωκράτης θα υποδείξει στον Γοργία τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να απαντήσει

Όπως ακριβώς αν με ρωτούσε κάποιος σχετικά με οποιαδήποτε από τις τέχνες που ανέφερα τώρα δα: «Σωκράτη, τι τέχνη είναι η αριθμητική;», θα του έλεγα, όπως ακριβώς ανέφερες και εσύ πριν από λίγο, πως η αριθμητική είναι μία από εκείνες τις τέχνες που στηρίζουν τη δύναμή τους σε λόγους, αν με ρωτούσε πάλι: «Σε λόγους που σχετίζονται με τι πράγμα;», θα έλεγα πως είναι μια τέχνη που στηρίζει τη δύναμη της σε λόγους που σχετίζονται με το άρτιο και το περιττό, όσα τυχαίνει να είναι τα άρτια και τα περιττά. Αν με ξαναρωτούσε: «Ποια τέχνη ονομάζεις λογιστική;», θα έλεγα ότι και αυτή είναι μια τέχνη που επικυρώνει τα πορίσματα της με λόγους, αν με ρωτούσε ξανά: «Με λόγους που σχετίζονται με τι πράγμα;», θα έλεγα, όπως αυτοί που υποβάλλουν γραπτές προτάσεις στην εκκλησία του δήμου, ότι κατά τα άλλα η λογιστική μοιάζει με

---

<sup>199</sup> Huffman, 2005, 69.

την αριθμητική -διότι ασχολούνται με το ίδιο πράγμα, δηλαδή το άρτιο και το περιττό· αλλά διαφέρει τόσο μόνο, ότι η λογιστική εξετάζει ποια ποσοτική σχέση έχουν το περιττό και το άρτιο και προς τον ίδιο τον εαυτό τους και μεταξύ τους.

*Γοργίας 451a-c*

Στο πλαίσιο του *Γοργία* οι όροι *λογιστική* και *αριθμητική* παρουσιάζονται σαν συμπληρωματικοί, που απαρτίζουν από κοινού την επιστήμη του αριθμού, πάνω στον οποίο στηρίζεται η πρακτική εφαρμογή του αριθμού. Και οι δύο ασχολούνται με τους άρτιους και τους περιττούς αριθμούς. Η *αριθμητική* ασχολείται με την ταξινόμηση των αριθμών χωρίς να ενδιαφέρεται για την ποσότητά τους, ξεκινώντας με τη διάκριση περιττών και άρτιων (θεωρία των αριθμών) και τα είδη (πρώτοι, σύνθετοι αριθμοί) (453e2), ενώ η *λογιστική* ασχολείται με την ποσότητα του αριθμού, και ειδικότερα με τι ποσότητα έχει ένας αριθμός σε σχέση με έναν άλλο, δηλαδή με τους λόγους και τις αναλογίες. Η λογιστική που περιγράφει ο Πλάτων σε παραλληλία με την αριθμητική είναι μία θεωρητική λογιστική, η οποία προηγείται κάθε υπολογισμού<sup>200</sup> και η οποία μέσα από την χρήση της αναλογίας δίνει απαντήσεις σε διαφορετικής αξίας ζητήματα.

Σύμφωνα με τον Huffman, ο Πλάτων όχι μόνο αναλαμβάνει να εξηγήσει την επιστήμη του Αρχύτα, αλλά χρησιμοποιεί τη λογιστική όπως και ο Αρχύτας, όχι μόνο με τη στενή έννοια της μελέτης της σχετικής ποσότητας, αλλά και για να ορίσει ολόκληρη την επιστήμη των αριθμών, συμπεριλαμβανομένης της αριθμητικής. Το στοιχείο εκείνο, ωστόσο, το οποίο φαίνεται να συνδέει ακόμη περισσότερο τον Πλάτωνα με τον Αρχύτα είναι η γεωμετρία.<sup>201</sup>

#### **4.5 Γεωμετρική ισότητα / γεωμετρία**

Για πρώτη φορά στον *Γοργία*, ο Πλάτων συνδέει ρητά τη γνώση των μαθηματικών με την ηθική:

Μου φαίνεσαι, όμως, ότι συ δεν προσέχεις αυτά, μολονότι είσαι σοφός, αλλά σου διαφεύγει χωρίς και συ να το καταλάβεις, ότι η γεωμετρική ισότητα έχει μεγάλη δύναμη εις τους θεούς και εις τους ανθρώπους· Συ δέ νομίζεις ότι πρέπει να θέτωμεν εις ενέργειαν την πλεονεξία. Παραμελείς δε την γεωμετρία.

*Γοργίας, 508a*

---

<sup>200</sup> Klein, 1968, 23.

<sup>201</sup> Huffman, 2005, 69.

Στο παραπάνω χωρίο ο Σωκράτης επιπλήττει τον Καλλικλή λέγοντάς του ότι υμνεί την *πλεονεξία* επειδή δεν έχει προσέξει τη δύναμη που η γεωμετρική ισότητα ασκεί σε θεούς και ανθρώπους. Το παραπάνω χωρίο μπορεί να παραλληλιστεί με το απόσπασμα Β3 του Αρχύτα, και συγκεκριμένα με την λειτουργία που αποδίδει ο Αρχύτας στον υπολογισμό ως θεραπεία της *πλεονεξίας* μέσω της ισότητας που επιφέρει.<sup>202</sup> Το στοιχείο που φέρνει εγγύτερα τα δύο χωρία είναι ο όρος *γεωμετρική ισότητα*.<sup>203</sup> Τι μπορεί να εννοεί ο Πλάτων με τον όρο αυτό;

Τόσο ο Dodds όσο και ο Vlastos θεωρούν ότι εδώ ο Πλάτων υιοθετεί την τεχνική σημασία του όρου, σύμφωνα με την οποία η γεωμετρική ισότητα αναφέρεται στην αναλογική ισότητα σε αντιδιαστολή προς την αριθμητική – δημοκρατική.<sup>204</sup> Στην αναλογική ισότητα, η ισότητα επιτυγχάνεται όταν κάθε ένας παίρνει αυτό που του αναλογεί με κριτήριο την αξία του. Αντίθετα, στη δημοκρατική ισότητα όλοι απολαμβάνουν το ίδιο ποσοστό ανεξάρτητα από την αξία του καθενός. Το είδος της ισότητας αυτής είναι εκείνο το οποίο θα ορίσει ο ίδιος ο Πλάτων αργότερα στους *Νόμους*:

Το ένα από αυτά [...] είναι ισότητα μετρητή, σταθμητή ή αριθμητή [ενν. αριθμητική ισότητα] αλλά η απόλυτα αληθινή και η άριστη ισότητα [...] απονέμει στον μεγαλύτερο περισσότερα και στον μικρότερο λιγότερα, δίνοντας στον καθένα το σύμμετρο γι' αυτόν, σε συμφωνία με τη φύση. [...] Παρέχοντας τις μεγαλύτερες τιμές σε όσους υπερτερούν σε αρετή και τις μικρότερες τιμές σε όσους υστερούν σε αρετή και σε διαπαιδαγώγηση απονέμει στον καθένα αυτό που του πρέπει, σύμφωνα με αυτή την αρχή των {ρητών} αναλογιών. Και ακριβώς αυτή είναι που θα τη λέμε «πολιτική δικαιοσύνη». Και όποιος ποτέ ιδρύσει πολιτεία, αυτήν πρέπει να θέσει μοναδικό στόχο της νομοθεσίας του [...] : αυτή και μόνο τη δικαιοσύνη που, όπως λέχθηκε ήδη, είναι φυσική ισότητα και απονέμεται, όπως το απαιτεί κάθε φορά η περίπτωση, σε άνισους.

*Νόμοι*, 757b-d

Στους *Νόμους* ο Πλάτων μιλάει για τα «δύο είδη ισότητας», την αριθμητική και την αναλογική. Η δεύτερη από αυτές τις δύο ισότητες, και η οποία συνιστά ό,τι ο Πλάτων ονομάζει εδώ «πολιτική δικαιοσύνη», προσδιορίζεται από τον συγγραφέα των *Νόμων*

<sup>202</sup> Huffman, 2005, 208.

<sup>203</sup> Η έννοια της γεωμετρικής ισότητας για πρώτη και μοναδική φορά αναφέρεται στον *Γοργία*. Βλ. Vlastos, 2000, 283.

<sup>204</sup> Παρότι η διάκριση αυτή γίνεται στους *Νόμους* (757b-c), ο Vlastos θεωρεί ότι ο Πλάτων στον *Γοργία* είχε στη ήδη σκέψη του τη διάκριση αυτή (βλ. Vlastos, 2000, 283).



ως «η απόλυτα αληθινή και η πιο φυσική ισότητα –σε αντιδιαστολή προς την υποδεέστερη και δημοκρατική, την «αριθμητική» ισότητα.<sup>205</sup>

Ο Huffman αμφισβητεί την περίπτωση η γεωμετρική ισότητα να χρησιμοποιείται με την τεχνική έννοια του όρου,<sup>206</sup> καθώς ο όρος δεν εμφανίζεται πουθενά αλλού στον Πλάτωνα, ούτε σε άλλους συγγραφείς του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αι. που διέκριναν διαφορετικά είδη ισότητας όπως ο Αριστοτέλης<sup>207</sup> ή ο Ισοκράτης.<sup>208</sup> Επιπλέον, θα ήταν παράδοξο για τον Σωκράτη να ισχυριστεί ότι ο Καλλικλής αμελεί αυτό το είδος ισότητας, καθώς ο Καλλικλής θα ήταν ως ένα βαθμό σύμφωνος με την γεωμετρική ισότητα, καθώς ο καλύτερος θα πρέπει να λαμβάνει και τα περισσότερα.<sup>209</sup> Έτσι, ο Huffman θα υποστηρίξει ότι ο Πλάτων δεν περιορίζει τον ρόλο της γεωμετρίας στη στενή μαθηματική της χρήση, αλλά φαίνεται να της αποδίδει μια ευρύτερη χρήση η οποία περιλαμβάνει τόσο τη στερεομετρία και την επιπεδομετρία όσο τους αριθμούς και τις αναλογίες.<sup>210</sup> Οι γεωμέτρεις οφείλουν να μελετούν όλα τα είδη της ισότητας και όχι μόνο τα γεωμετρικά μέσα. Τη θέση αυτή ενισχύει και η προηγούμενη αναφορά του Σωκράτη στη γεωμετρία, που θα εξετάσουμε ευθύς αμέσως.

Πράγματι, νωρίτερα στο διάλογο, όταν ο Σωκράτης επιχειρήσει να εξηγήσει στον Πάλο τον ορισμό της ρητορικής ως *πολιτικής μορίου είδωλον*, είπε ότι θα μιλήσει όπως οι γεωμέτρεις προκειμένου να γίνει κατανοητός:

Για να μη μακρηγορώ, ωστόσο, θέλω να σου πω, όπως λένε οι γεωμέτρεις, - γιατί τώρα θα μπορέσεις ίσως να με παρακολουθήσεις- ότι όποια αναλογία έχει η κομμωτική προς τη γυμναστική, την ίδια έχει η σοφιστική προς τη νομοθετική, και ότι όποια αναλογία έχει η οψοποιική προς την ιατρική, την ίδια έχει η ρητορική προς τη δικαιοσύνη

Γοργίας, 465 b7-c3

Στο παραπάνω χωρίο, με τον όρο γεωμετρία ο Σωκράτης αναφέρεται στη γνώση των αναλογιών.<sup>211</sup> Με βάση την γεωμετρική αναλογία, ο Σωκράτης δείχνει ότι σε όποια σχέση βρίσκεται η κομμωτική προς τη γυμναστική, στην ίδια σχέση βρίσκεται η σοφιστική προς τη νομοθετική, και σε όποια η οψοποιική προς την ιατρική, στην ίδια η ρητορική προς τη δικαιοσύνη:

<sup>205</sup> Ο Αριστοτέλης θα την ονομάσει «διανεμητική δικαιοσύνη» *Πολιτ.* 1301b31, 1302a8.

<sup>206</sup> Huffman, 2005, 208-209.

<sup>207</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1131b13.

<sup>208</sup> Ισοκράτης, *Αρεοπαγητικός* 21.

<sup>209</sup> Burkert, 1972, 78, n.156.

<sup>210</sup> Huffman, 2005, 211.

<sup>211</sup> Οι Έλληνες μαθηματικοί αντιμετώπιζαν την αναλογία ως μέρος της επιστήμης της γεωμετρίας και όχι της αριθμητικής. πρβλ. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 318e, Ισοκράτης, *Παναθηναϊκός*, 26. βλ. Guthrie 1975, υποσημείωση 1 :299

σώμα [ανώνυμη τέχνη {γυμναστική ιατρική}] => άριστο ≠  
κομμωτική οψοποιική => ευχάριστο

ψυχή [πολιτική τέχνη {νομοθετική δικαιοσύνη}] => άριστο ≠  
{σοφιστική ρητορική} => ευχάριστο

σώμα + γυμναστική ιατρική => άριστο  
ψυχή + νομοθετική δικαιοσύνη => άριστο

Η προσφυγή στην αναλογία, όπως στην παραπάνω περίπτωση, ενθαρρύνει τον μέσο άνθρωπο να κάνει συνδέσεις μεταξύ πραγμάτων διαφορετικών αξιών μέσα σε μία κοινωνία. Σκοπός του Πλάτωνα, λοιπόν, είναι, μέσω της συγκεκριμένης αναλογίας, να δείξει στον συνομιλητή του ότι η ρητορική δεν είναι τέχνη αλλά κολακεία.

Με βάση λοιπόν τη χρήση της γεωμετρίας, και δεδομένης της τάσης του Πλάτωνα να περιλαμβάνει στη γεωμετρία κάθε είδους μαθηματική απόδειξη, ο ερευνητής καταλήγει στην υπόθεση ότι ο Πλάτων επινοεί τον όρο *γεωμετρική ισότητα* στον *Γοργία* για να προτρέψει τον Καλλικλή στη μελέτη του λογισμού του σημαντικότερου γεωμέτρη της εποχής, του Αρχύτα.<sup>212</sup>

## **B. Ηθική και κοσμολογία: ο ρόλος της αρμονίας**

### **4.6 Η κοσμική τάξη**

«Η επιρροή των Πυθαγορείων στον Πλάτωνα αποτυπώνεται βαθιά στον τρόπο με τον οποίο τους κατανοούσε ως υποστηρικτές ενός οράματος αξιών, καλοσύνης και ευημερίας, το οποίο βρήκε πειθήνιο και εξαιρετικά ευπροσάρμοστο στους δικούς του σκοπούς, καθόσον άρχισε να ξεπερνά τη σωκρατική κληρονομιά. Ο Σωκράτης του *Γοργία* και της *Πολιτείας* διαφέρει από τον Σωκράτη των πρώιμων διαλόγων, έχοντας μια πιο σαφή αντίληψη για το τι είναι ορθά καλό ή ωφέλιμο για τους ανθρώπους και ως εκ τούτου για το σε τι συνίσταται η ανθρώπινη ευζωία».<sup>213</sup>

Η εκτίμηση του Palmer για τη σχέση του Πλάτωνα με τους Πυθαγόρειους θα μπορούσε να επιβεβαιωθεί από την εξέταση δύο χωρίων από τον *Γοργία*:

Αλλά είμαστε καλοί και εμείς και όλα τα άλλα, όσα είναι καλά, όταν υπάρχει κάποια αρετή; Σε μένα βέβαια φαίνεται ότι είναι αναγκαίο, Καλλικλή. Αλλά η αρετή του καθενός, και σκεύους και σώματος και ψυχής πάλι και κάθε ζώου, δεν γίνεται [καλύτερη] έτσι τυχαία, αλλά με τάξη, ορθότητα και τέχνη, η οποία έχει δοθεί στο καθένα από αυτά· άραγε είναι έτσι αυτά; Εγώ, βέβαια, αυτά

<sup>212</sup> Huffman, 2005, 210.

<sup>213</sup> Palmer, 2014, 205.

υποστηρίζω. Άρα, η αρετή του καθενός είναι τακτοποιημένη και καλλωπισμένη; Θα το αποδεχόμουν. Άρα, ο στολισμός που ταιριάζει στο κάθε ον, κάνει ωραίο το καθένα από αυτά; Έτσι μου φαίνεται. Άρα, και η ψυχή που έχει το δικό της στολισμό είναι καλύτερη από αυτή που δεν έχει; Αναγκαστικά. Αλλά αυτή που έχει στολισμό είναι κόσμια; Πώς δεν πρόκειται να είναι; Βέβαια, η κόσμια ψυχή είναι σώφρων. Οπωσδήποτε. Άρα, η σώφρων ψυχή είναι καλή. Εγώ, πάντως, φίλε μου Καλλικλή, δεν μπορώ να πω άλλα από αυτά· εσύ, αν μπορείς, δίδασκε μας.

*Γοργίας, 506d1-507a3*

Λένε οι σοφοί, Καλλικλή, ότι τον ουρανό, τη γη, τους θεούς και τους ανθρώπους ενώνουν η επικοινωνία, η φιλία, η κοσμιότητα, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη, και όλο αυτό, εξαιτίας τούτων, ονομάζουν κόσμο, φίλε μου, και όχι αταξία ούτε ακολασία.

*Γοργίας, 507e5-508a4*

Στο πρώτο χωρίο, απευθυνόμενος στον Καλλικλή, ο Σωκράτης θα συνδέσει την έννοια του αγαθού με την τάξη και την κοσμιότητα. Το Αγαθό είναι εκείνο που η παρουσία του μας καθιστά αγαθούς. Όσα πράγματα είναι αγαθά, λέει ο Σωκράτης, το οφείλουν εξαιτίας της παρουσίας της αρετής σε αυτά. Η αρετή του καθενός δεν ορίζεται τυχαία, αλλά με βάση την τάξη, την ορθότητα και την τέχνη που διαθέτουν όσα είναι αγαθά. Η διάταξη, συνεπώς, με βάση την ευταξία και την κοσμιότητα είναι η αρετή του καθενός. Μια ψυχή με την κατάλληλη τάξη, σύμφωνα με τον Σωκράτη, είναι κόσμια και σώφρων, και γι' αυτό είναι καλύτερη από μια άναρχη ψυχή. Επιπλέον, ο ψυχολογικά κόσμιος και συγκρατημένος άνθρωπος θα έχει και όλες τις άλλες αρετές, ώστε θα είναι εντελώς καλός, θα πράττει ορθά και θα είναι αξιοθαύμαστος και ευδαίμων.

Στο δεύτερο χωρίο, ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να εντάξει την ηθική σε μια κοσμική προοπτική, η οποία για πρώτη φορά αναδείχθηκε από τους Πυθαγορείους. Οι σοφοί, όπως συνηθίζει να αποκαλεί τους Πυθαγόρειους ο Σωκράτης, ήταν οι πρώτοι φιλόσοφοι<sup>214</sup> που αποκάλεσαν τον κόσμο με τον όρο αυτόν, εξαιτίας της τάξης που τον χαρακτηρίζει, συνδέοντάς τον παράλληλα με τον άνθρωπο και τον τρόπο ζωής του. Στο πλαίσιο αυτό, ο Πλάτων εισάγει το κρίσιμο στοιχείο ότι οι ίδιες αρχές της τάξης που διέπουν τον Κόσμο και είναι υπεύθυνες γι' αυτόν, η τάξη και η καλοσύνη, μπορούν επίσης να διέπουν τις ανθρώπινες σχέσεις, και, όπως ο Σωκράτης έχει τονίσει προηγουμένως στην κατήχηση του, ακόμη και τις σχέσεις του ατόμου με τον ίδιο του τον εαυτό.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Αέτιος, 2.1.1.

<sup>215</sup> Palmer, 2014, 206.

Για να γίνουν όμως κατανοητές οι σχέσεις που αναδεικνύει ο Πλάτων στα παραπάνω χωρία είναι αναγκαία η παρουσίαση ορισμένων στοιχείων που φαίνεται να εξέφραζαν την κοσμοθεωρία των Πυθαγορείων.<sup>216</sup>

#### 4.7 Η κοσμοθεωρία των Πυθαγορείων

Τα πρώτα γραπτά στοιχεία για τη διδασκαλία των Πυθαγορείων προέρχονται από τον Φιλόλαο (τέλη 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι.), ο οποίος συνέβαλε στον Πυθαγορισμό του 5<sup>ου</sup> αιώνα, κυρίως, μέσα από τη λεπτομερή επεξεργασία των μεταφυσικών και κοσμολογικών ιδεών που ανάγονται στους πρώτους Πυθαγορείους.<sup>217</sup> Σύμφωνα με τον Burnet, ο τρόπος με τον οποίο οι πρώτοι Πυθαγόρειοι συνέλαβαν τον κόσμο δεν στηρίζονταν σε αρχές επιστημονικές, αλλά σε μια συμβολική σύλληψη του αριθμού, κατακτημένη ενορατικά και επαγωγικά.<sup>218</sup> Οι Πυθαγόρειοι πίστευαν ότι ο αριθμός, το Έν ή η Μονάδα, αποτελεί την αρχική αδιαφοροποίητη ενότητα,<sup>219</sup> από την οποία αναδύονται οι δύο αντιτιθέμενες αρχές, το *πέρας* και το *άπειρο*, που συνιστούν τα στοιχεία των αριθμών και όλων των πραγμάτων (DK 44B1). Το *πέρας* και το *άπειρο* αποτελούν, λοιπόν, τις έσχατες αρχές όλων των πραγμάτων. Επειδή, ωστόσο, οι αρχές αυτές είναι αντίθετες, όπως υποστήριξε ο Φιλόλαος, η ύπαρξη του σύμπαντος θα ήταν αδύνατη, χωρίς την επενέργεια κάποιας δύναμης:

[...] Και επειδή αυτές οι αρχές υπήρχαν χωρίς να είναι ούτε όμοιες ούτε ομόφυλες, θα ήταν αδύνατο για αυτές να συνταιριάζουν και να αποτελέσουν το σύμπαν αν δεν είχε επέμβει η αρμονία, με όποιο τρόπο και αν συνέβη αυτό.

DK 44B6

Το συνεκτικό στοιχείο ανάμεσα στις δύο αρχές είναι το στοιχείο της αρμονίας, το οποίο ήταν γνωστό σαν μια αρχή κοσμικής ένωσης, τόσο στον Εμπεδοκλή όσο και στον Ηράκλειτο. Στο πλαίσιο της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας, ωστόσο, θα λάβει μια

<sup>216</sup> Για τις δυσκολίες της ανασύστασης της κοσμοθεωρίας των Πυθαγορείων βλ. Cornelli, 2013, 4-45.

<sup>217</sup> Kirk – Raven – Scholfield, 2006, 358. Σύμφωνα με τον Burket, παρότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον Φιλόλαο μόνο μια φορά, το βιβλίο του Φιλόλαου αποτέλεσε τη βασική πηγή για την παρουσίαση των θέσεων των «επονομαζόμενων» Πυθαγορείων (βλ. Betegh, 2014, 241).

<sup>218</sup> Mattei, 1995, 95. Η διαπίστωση αυτή φαίνεται να επιβεβαιώνεται μέσα από το παρακάτω απόσπασμα του Αριστοτέλη «Είναι φανερό πώς κι αυτοί (οι Πυθαγόρειοι) νομίζουν ότι ο αριθμός είναι αρχή [...] και ότι τα στοιχεία του αριθμού είναι το άρτιο και το περιττό, και άπ' αυτά το ένα είναι πεπερασμένο και το άλλο άπειρο και ότι το ένα αποτελείται και από τα δύο αυτά (γιατί αυτό είναι και άρτιο και περιττό) και ο αριθμός βγαίνει από το ένα και αριθμοί είναι, καθώς έχουμε πει, ολόκληρος ο κόσμος. (Μετά τα φυσικά, Α 5. 986a15).

<sup>219</sup> Υπάρχει στις πρώιμες κοσμογονικές θεωρίες μια κοινή αφηρημένη δομή που έχει ως εξής: (1) Υπάρχει μια αδιαφοροποίητη ενότητα. (2) Από αυτή την ενότητα αναδύονται και διαφοροποιούνται δύο αντιτιθέμενες δυνάμεις που διαμορφώνουν την τάξη του σύμπαντος. (3) Οι δύο αυτές αντιτιθέμενες δυνάμεις σμίγουν και πάλι για να δημιουργήσουν τη ζωή. (βλ. Cornford, 1923, 3).

πρωτότυπη σημασία, αναπτυγμένη στους όρους της αριθμητικής αναλογίας και της μουσικής κλίμακας.<sup>220</sup> Η κοσμική αρχή, λοιπόν, η οποία συνέχει και καθιστά δυνατή την αιωνιότητα του σύμπαντος, καθώς επιτυγχάνει να παράξει την ενότητα από την πολλαπλότητα φέρνοντας τα αντίθετα και τα διαφορετικά στοιχεία σε συμφωνία μεταξύ τους, είναι η αρμονία.<sup>221</sup> Με βάση την αντίληψη αυτή, ο κόσμος προβάλλεται ως μία οικουμενική κοινότητα η οποία κυβερνάται από την τάξη και την αρμονία.<sup>222</sup>

Η παραπάνω αντίληψη για τον κόσμο έχει άμεσες συνέπειες στον τρόπο ζωής του ανθρώπου. Ο άνθρωπος αποτελεί μια μικρογραφία του σύμπαντος, και γι' αυτό οφείλει να μελετήσει τις αρχές του,<sup>223</sup> προκειμένου να καλλιεργήσει τα στοιχεία της μορφής και της τάξης που παρατηρούνται στο σύμπαν.<sup>224</sup> Στο πλαίσιο αυτό, οι Πυθαγόρειοι υποστήριζαν ότι η τάξη και η συμμετρία, οι οποίες παραπέμπουν στην έννοια της αρμονίας, είναι καλές και ωφέλιμες, διότι συμβάλλουν στη διάσωση του ανθρώπου, η οποία δεν αφορά απλώς στη σωματική επιβίωση, αλλά στη διατήρηση της πραγματικής φύσης του ανθρώπου, της ψυχής, η οποία ταυτίζεται με το επωφελές και το καλό<sup>225</sup>

ἡ μὲν τάξις καὶ συμμετρία καλὰ καὶ σύμφορα, ἡ δ' ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία  
αἰσχρὰ τε καὶ ἀσύμφορα

DK 58D4

Για τον λόγο αυτό, φαίνεται πως οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν ότι το μεγαλύτερο κακό είναι η αναρχία:

μηδὲν εἶναι μείζον κακὸν ἀναρχίας

DK 58D3

---

<sup>220</sup> Οι Πυθαγόρειοι ανακάλυψαν ότι οι ήχοι και τα κύρια μουσικά διαστήματα μπορούν να εκφραστούν με απλές αριθμητικές αναλογίες, 1:2, 3:2 και 4:3, μεταξύ των τεσσάρων πρώτων ακέραιων αριθμών 1, 2, 3, 4. Το άθροισμα των αριθμών αυτών (1+2+3+4=10) είναι το δέκα, ο αριθμός που οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν τέλειο. Από τη στιγμή που το δέκα είναι ο τέλειος αριθμός, τότε δέκα θα πρέπει να είναι και τα ουράνια σώματα· και από τη στιγμή που η φωτιά είναι το πολυτιμότερο πράγμα, θα πρέπει να υπάρχει φωτιά στο κέντρο του κόσμου και στη εξώτατη σφαίρα των απλανών αστεριών. Έτσι, κάτω από τους απλανείς αστέρες, έρχονται οι πέντε πλανήτες, και στη συνέχεια ο ήλιος, η σελήνη και η γη, και η αντιγή. Έτσι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όλο το σύμπαν είναι αρμονία και αριθμοί. (Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Α.5,986a3). βλ. Kahn, 2001, 50, Βέϊκος, 1998, 141, Cornford, 1923, 48.

<sup>221</sup> Στο ίδιο, 50.

<sup>222</sup> Casadesús, 2013, 173.

<sup>223</sup> Guthrie, 1987, 44.

<sup>224</sup> Προς επίρρωση της θέσης αυτής, οι Πυθαγόρειοι επικαλέστηκαν την τάξη και την κανονικότητα που επικρατεί στο σύμπαν, μέσα από την παρατήρηση της κίνησης των ουράνιων σωμάτων, την αιώνια κυκλική κίνηση των αστεριών, τη σταθερή εναλλαγή των εποχών, τη διαδοχή ημέρας και νύχτας κ.ο.κ. Στο ίδιο, σ. 44.

<sup>225</sup> Huffman, 2006, 110.

Στο πλαίσιο αυτό, οι ηθικές αρετές που συνδέονται με την έννοια της τάξης είναι η δικαιοσύνη, η εγκράτεια και η φρόνηση. Η εσωτερική τάξη του ατόμου μπορεί να επιτευχθεί μέσω της εγκράτειας, καθώς το μεγαλύτερο εμπόδιο στην επίτευξη της τάξης είναι η επικράτηση των επιθυμιών (DK 58D8). Στο πλαίσιο αυτό, οι Πυθαγόρειοι προχώρησαν σε μια θεωρητική εξέταση της φύσης της επιθυμίας, διακρίνοντας ανάμεσα σε επίκτητες, τεχνητές και έμφυτες επιθυμίες. Από τις επιθυμίες αυτές κάποιες είναι λανθασμένες, και θα πρέπει να αποφεύγονται εξαιτίας τριών λόγων: της ασχημοσύνης, της ασυμμετρίας και της ακαιρίας (*άσχημοσύνην, άσυμμετρίαν, άκαιρίαν*) (DK58D8a). Η αρετή της εγκράτειας θα πρέπει να εφαρμόζεται τόσο στο σώμα όσο και στην ψυχή. Στο σώμα περιλαμβάνονται οι ερωτικές επιθυμίες και οι υπόλοιπες σωματικές απολαύσεις (φαγητό, ποτό κ.τ.ό.). Την ίδια εγκράτεια θα πρέπει να επιδεικνύει ο άνθρωπος και στον ψυχολογικό τομέα, γι' αυτό και θα πρέπει να αποφεύγει τις ψυχολογικές εκρήξεις, είτε αυτές σχετίζονται με τα αρνητικά συναισθήματα (λ.χ. οργή, λύπη) είτε με τα θετικά (λ.χ. χαρά, ευθυμία). Εκείνο το οποίο θα πρέπει σε κάθε περίπτωση να επιδιώκεται είναι η πραότητα και η ηρεμία (DK 58D6).

Η δικαιοσύνη συνιστά την εξωτερική έκφραση της τάξης, η οποία αποτυπώνεται στις σχέσεις των ανθρώπων με τους θεούς, τους γονείς, τους φίλους, τους νόμους και την πόλη. Στο πλαίσιο αυτό, οι Πυθαγόρειοι συνέστησαν την επιδίωξη και την προστασία της φιλίας. Τα παραδείγματα που αποδεικνύουν την πίστη στην αξία της φιλίας φανερώνουν οι σχετικές ιστορίες των Πυθαγορείων που έχουν διασωθεί<sup>226</sup> (DK 58D7), και οι οποίες δικαιολογούν τη ρήση του Πυθαγόρα «*κοινά τά των φίλων*», η οποία αναφέρεται συχνά από τον Πλάτωνα.<sup>227</sup>

Ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την εγκράτεια βρίσκεται η αρετή της φρόνησης, η καλλιέργεια της οποίας θα συμβάλει στην κατάκτηση τόσο της εσωτερικής τάξης (η έκφραση της οποίας είναι η εγκράτεια), όσο και της εξωτερικής (η έκφραση της οποίας είναι η δικαιοσύνη). Ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται η φρόνηση είναι με

---

<sup>226</sup> «Κλεινίαν γε μὴν τὸν Ταραντῖνόν φασι πηθόμενον, ὡς Πρῶρος ὁ Κυρηναῖος (c. 54), τῶν Πυθαγόρου λόγων ζηλωτῆς ὄν, κινδυνεύει περὶ πάσης τῆς οὐσίας, συλλεξάμενον χρήματα πλεῦσαι ἐπὶ Κυρήνης καὶ ἐπανορθώσασθαι τὰ Πρώρου πράγματα, μὴ μόνον τοῦ μειῶσαι τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν ὀλιγορήσαντα, ἀλλὰ μηδὲ τὸν διὰ τοῦ πλοῦ κίνδυνον περιστάντα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Θεστορα τὸν Ποσειδωνιάτην ἀκοῆι μόνον ιστοροῦντα, ὅτι Θυμαρίδης εἶη <ὁ> Πάριος τῶν Πυθαγορείων, ἠνίκα συνέπεσεν εἰς ἀπορίαν αὐτὸν καταστῆναι ἐκ πολλῆς περιουσίας, πλεῦσαι φασιν εἰς τὴν Πάρον, ἀργύριον συχνὸν συλλεξάμενον καὶ ἀνακτήσασθαι αὐτῶι τὰ ὑπάρξαντα.» (DK 58D7)

<sup>227</sup> Kahn 2001, 8.

την εξάσκηση της μνήμης<sup>228</sup> και την καλλιέργεια της σωστής κρίσης και γνώμης.<sup>229</sup> Εκείνος που διαθέτει την ικανότητα του *καλῶς ὑπολαμβάνειν* θα αντιληφθεί ότι το επωφελές δεν βρίσκεται στα υλικά πράγματα και στις επιθυμίες, όπως πιστεύουν οι πολλοί, αλλά στις ευπρεπείς πράξεις και στη γνώση. Εκείνος, μάλιστα, που θα γνωρίσει την αληθινή φιλοκαλία, θα λάβει και τις υλικές ανταμοιβές (τα λάφυρα). Τα λάφυρα αυτά, σύμφωνα με τον Huffman, δεν υπονοούν ότι η αληθινή φιλοκαλία ταυτίζεται με τον πλούτο, αλλά ότι ο πλούτος του ανθρώπου είναι η εύκολη ικανοποίηση των υλικών αναγκών, καθώς θα χρειάζεται λίγα αγαθά προκειμένου να είναι ικανοποιημένος.<sup>230</sup> Η φρόνηση, λοιπόν, ιδωμένη στο πλαίσιο της φιλοκαλίας, θα επιφέρει την εξισορρόπηση ανάμεσα στις εξωτερικές και τις εσωτερικές ανάγκες του ατόμου, συνεισφέροντας στην καλλιέργεια των αρετών της δικαιοσύνης και της εγκράτειας.

Με βάση τα παραπάνω στοιχεία, γίνεται κατανοητή η Πλατωνική σύνδεση της τάξης/κοσμιότητας με το Αγαθό στον *Γοργία*. Η τάξη και η αρμονία αποτελούν τον αυτοσκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης, ο οποίος μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν οι ηθικές αρχές με τις οποίες επιλέγει να ζήσει τη ζωή του ο άνθρωπος είναι συμβατές με τον σκοπό αυτό.<sup>231</sup>

Το τελικό επιχείρημα με το οποίο ο Πλάτων θα ολοκληρώσει την ανάδειξη του καθοριστικού ρόλου της ηθικής στην ανθρώπινη ύπαρξη στηρίζεται στην πίστη της αθανασίας της ψυχής, η πραγμάτευση της οποίας, γι' ακόμη μια φορά, αναδεικνύει τις επιδράσεις της πυθαγόρειας σκέψης στον *Γοργία*.

---

<sup>228</sup> Μή δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι, πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν· «πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;» ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι καὶ μετέπειτα δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσειο, χρηστὰ δὲ τέρπει. (G.V. 40-44)

Ποτέ μην αφήσεις τον ύπνο να βαρύνει τα μάτια σου, προτού σταθμίσεις οτιδήποτε έπραξες εκείνη την ημέρα: “Τι έχω παραβεί; Τι έπραξα; Τι δεν έκανα από αυτά που έπρεπε να κάνω;” Ξεκινώντας από την αρχή, εξέτασέ τα όλα μέχρι τέλους και μετά επίπληξε τον εαυτό σου για όσα κακά έπραξες και ευχαριστήσου με τα καλά»

<sup>229</sup> «περὶ δὲ δόξης τάδε φασὶ λέγειν αὐτούς· ἀνόητον μὲν εἶναι καὶ τὸ πάσῃ καὶ παντὸς δόξῃ προσέχειν, καὶ μάλιστα τὸ τῆι παρὰ τῶν πολλῶν γινομένῃ· τὸ γὰρ καλῶς ὑπολαμβάνειν τε καὶ δοξάζειν ὀλίγοις ὑπάρχειν· δηλὸν γὰρ ὅτι περὶ τοὺς εἰδότας τοῦτο γίνεσθαι· οὗτοι δὲ εἰσιν ὀλίγοι» (DK 58D8).

<sup>230</sup> Huffman, 2006, 112.

<sup>231</sup> Στη μοναδική αναφορά που υπάρχει στους διαλόγους του Πλάτωνα για τον Πυθαγόρα (*Πολιτεία*, 600a-b), ο Πλάτων μιλάει με θαυμασμό για τον τρόπο ζωής που κληροδότησε στους ακολούθους του.

## Γ. Οι μύθοι για την αθανασία της ψυχής

Η αντίληψη του Πλάτωνα για την μεταθανάτια μοίρα της ψυχής αποκαλύπτεται για πρώτη φορά στο πλαίσιο του *Γοργία*. Ο μυστικιστικός στοχασμός και η βεβαιότητα με την οποία αντιμετωπίζει ο πλατωνικός Σωκράτης την περίπτωση της μεταθανάτιας ζωής, και, κατ' επέκταση, την αθανασία της ψυχής, έρχεται σε αντίθεση με τον επιφυλακτικό σκεπτικισμό σχετικά με τη μοίρα της ψυχής, τον οποίο εκφράζει ο Σωκράτης στο τέλος της *Απολογία*.<sup>232</sup> Στην *Απολογία* ο Σωκράτης φαίνεται αβέβαιος για το τι μπορεί να επιφυλάσσει ο θάνατος στον άνθρωπο (42a). Αντιθέτως, στον *Γοργία* προβάλλεται η πίστη στην αθανασία της ψυχής, η οποία υπόρρητα συνδέεται με τη θεωρία της μετενσάρκωσης.<sup>233</sup>

Η πραγμάτευση της αθανασίας της ψυχής στον *Γοργία* επιχειρείται στο πλαίσιο δύο μυθολογικών αφηγήσεων. Η πρώτη αφήγηση αναφέρεται στην αλληγορία των πίθων ενώ η δεύτερη στον μύθο για τη μεταθανάτια κρίση της ψυχής. Στο πλαίσιο αυτό, η πίστη στην αθανασία της ψυχής και η εξέταση για τη μεταθανάτια μοίρα της ψυχής, σκοπό έχουν την παρότρυνση/καθοδήγηση του ατόμου στην επιδίωξη του ορθού τρόπου ζωής. Όπως θα δούμε, οι αφηγήσεις αυτές συνδέουν τον Πλάτωνα με τον Πυθαγορισμό, προβάλλοντας, για ακόμη μια φορά, την υπόθεση ότι η πραγμάτευση του ζητήματος της μεταθανάτιας ζωής στον *Γοργία* είναι επηρεασμένη από την επίσκεψη του Πλάτωνα στη Σικελία.

### 4.8 Η αλληγορία των πίθων (493a-c4)

Ο πρώτος μύθος για την ψυχή, τον οποίο αφηγείται ο Σωκράτης, εντάσσεται στο πλαίσιο της συζήτησης μεταξύ του Σωκράτη και του Καλλικλή για την σχέση της ευδαιμονίας με την επιδίωξη των επιθυμιών/ηδονών. Νωρίτερα στον διάλογο, ο Καλλικλής υποστήριξε ότι η ευδαιμονία εντοπίζεται στο να θρέφει κανείς τις επιθυμίες και τις ορέξεις του όσο περισσότερο μπορεί, και να τις ικανοποιεί με κάθε μέσο (492d,491e), ενώ, στη συνέχεια, παραλλήλισε τον τρόπο ζωής των ανθρώπων που ζουν χωρίς να έχουν επιθυμίες και ανάγκες με τις πέτρες και τους νεκρούς (492e5-6).<sup>234</sup> Εκκινώντας, λοιπόν, από την παρομοίωση του Καλλικλή, ο Σωκράτης αναρωτιέται αν ο στίχος του Ευριπίδη που μιλάει για το αν η ζωή είναι θάνατος και ο θάνατος ζωή, και ίσως να έχουνε ήδη πεθάνει, είναι σωστός (492e7-493a1). Στο

---

<sup>232</sup> Kahn, 2005, 83.

<sup>233</sup> βλ. παρακάτω, σελ.71-72.

<sup>234</sup> πρβλ. *Φαίδων*, 65a



σημείο αυτό ο Σωκράτης ανακαλεί στη μνήμη του τα λόγια που κάποτε άκουσε από έναν σοφό, τα οποία αφορούσαν στην ερμηνεία ενός μύθου που επινόησε ένας Σικελός ή Ιταλός (493 a1-c3).

Ο μύθος λέει ότι δεν είμαστε στην πραγματικότητα ζωντανοί αλλά νεκροί, ότι το σώμα είναι ο τάφος μας, ενώ το επιθυμητικό κομμάτι της ψυχής μας είναι επιρρεπές στην πειθώ. Ο σοφός άνδρας ανέφερε ότι ο μυθολόγος αποκάλυψε το επιθυμητικό μέρος της ψυχής πιθάρι, δείχνοντας την ομοιότητα των λέξεων (το ονόμασε «πίθο», εξαιτίας του πιθανού και του πειστικού), και στους ανόητους έδωσε την ονομασία «αμύητου», και αυτό το μέρος της ψυχής των ανόητων, στο οποίο εδρεύουν οι επιθυμίες, δηλαδή το ακόλαστο και όχι στεγανό, είτε πως είναι τρύπιο πιθάρι, κάνοντας την παρομοίωση λόγω της απληστίας (493a-b). Στη συνέχεια, ο Σωκράτης περιγράφει πως οι αμύητοι στον Άδη είναι οι πιο δυστυχημένοι, καθώς είναι καταδικασμένοι συνεχώς να μεταφέρουν νερό με κόσκινα μέσα στα τρύπια πιθάρια.

Ο σοφός άνδρας, ερμηνεύοντας αλληγορικά τον μύθο, θεώρησε ότι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής των ανόητων είναι απείθαρχο και ακατάλληλα σφραγισμένο, όπως ένα τρύπιο πιθάρι (493a-b). Και πως η μεταφορά του νερού με κόσκινα στα τρύπια πιθάρια αντιπροσωπεύει τις ψυχές των ανόητων προσώπων, οι οποίες, από την απιστία και τη λήθη, δεν μπορούν να συγκρατήσουν τίποτα. Στη συνέχεια, ο Σωκράτης περιγράφει τον τρόπο ζωής του σώφρονα και του ακρατή μέσω μιας εικόνας "από το ίδιο σχολείο" (493d5-6). Ο πρώτος γεμίζει με δυσεύρετα υγρά τα πιθάρια του, τα οποία, επειδή είναι στεγανά δεν χρειάζονται διαρκώς γέμισμα, σε αντίθεση με τον δεύτερο, του οποίου τα πιθάρια είναι τρύπια και συνεχώς θέλουν γέμισμα (493d8-494a2).

Εξετάζοντας το περιεχόμενο του μύθου προκύπτουν ορισμένα στοιχεία τα οποία αποδεικνύουν τη σχέση του μύθου με την κάτω-ιταλική/σικελική φιλοσοφική παράδοση. Από την αρχή της αφήγησης γίνεται γνωστό ότι ο μύθος δεν είναι σωκρατικός, αλλά πρόκειται για τα λόγια κάποιου σοφού, τα οποία ένας έξυπνος Σικελός ή Ιταλός παρουσίασε ως μύθο. Σύμφωνα με τον Dodds, ο κομψός ανήρ, ίσως Σικελικής ή Ιταλικής καταγωγής, είναι ο ανώνυμος συγγραφέας ενός παλιού θρησκευτικού ποιήματος, το οποίο μιλάει για τον βασανισμό των αμύητων στον

Κάτω Κόσμο, στο πρότυπο του ύφους του θρησκευτικού ποιήματος που αναφέρεται στα χρυσά ελάσματα.<sup>235</sup>

Η Μεγάλη Ελλάδα αποτέλεσε το κέντρο διάδοσης του λογοτεχνικού «μοτίβου» της μεταθανάτιας τιμωρίας των άδικων και ανόσιων ανθρώπων. Σε αυτό συνηγορεί τόσο το γεγονός ότι η πλειοψηφία των «χρυσών ελασμάτων», βρέθηκε στη νότια Ιταλία, όσο και το ότι η απεικόνιση σκηνών από τον Άδη σε πιθάρια ήταν ένα από τα συνηθισμένα μοτίβα στα οποία οι Ιταλοί ζωγράφοι είχαν ειδικευτεί.<sup>236</sup>

Ο συνομιλητής του Σωκράτη, ο σοφός που έδωσε την αλληγορική ερμηνεία στον μύθο, ίσως είναι κάποιος Πυθαγόρειος φιλόσοφος· την υπόθεση αυτή ενισχύει η χρήση του όρου *σοφός*, τον οποίο ο Πλάτων χρησιμοποιεί όταν θέλει να αναφερθεί σε πυθαγόρειες θεωρίες.<sup>237</sup> Αν λοιπόν ο σοφός είναι κάποιος Πυθαγόρειος, τότε, πιθανότατα να πρόκειται για τον Φιλόλαο. Η υπόθεση αυτή στηρίζεται στην αναφορά του Φιλόλαου στο μοτίβο σώμα/σήμα

Αξίζει επίσης να αναφερθεί η παρατήρηση του Φιλόλαου. Αυτός ο Πυθαγόρειος λέει τα εξής: «Οι αρχαίοι θεολόγοι και μάντιες μαρτυρούν ότι η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα για να υποφέρει ορισμένες τιμωρίες, και μοιάζει, σαν να είναι (η ψυχή) θαμμένη σε αυτό τον τάφο»<sup>238</sup>

Κλήμης Αλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς* 3.17.1

Ο Φιλόλαος τοποθετεί την θεωρία σώμα/σήμα στο πλαίσιο μιας αρχαίας θρησκευτικής παράδοσης,<sup>239</sup> σύμφωνα με την οποία το σώμα είναι ο τάφος όπου η ψυχή είναι θαμμένη σε αυτή τη ζωή, η οποία, στην πραγματικότητα, είναι ο θάνατός της. Η χρήση της αλληγορίας ήταν συνηθισμένη πρακτική στο πλαίσιο της

---

<sup>235</sup> Σύντομα κείμενα, γραμμένα πάνω σε χρυσά ελάσματα, τα οποία προορίζονταν για τη συνοδεία των νεκρών. Τα κείμενα αυτά εκφράζουν μέσω της παραδοσιακής γλώσσας του μύθου, τις ελπίδες και τους φόβους του αποθανόντος καθώς έφευγε από τον κόσμο των ζωντανών και ήταν έτοιμος να εισέλθει στον κόσμο των νεκρών (Edmonds, 2004, 109).

<sup>236</sup> Dodds, 1959, 297.

<sup>237</sup> Στο ίδιο, 297.

<sup>238</sup> «ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· ‘μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπαι».

<sup>239</sup> Στο πλαίσιο αυτό, έχει υποστηριχτεί ότι ο Σωκράτης προσφέρει μια πυθαγόρεια εξήγηση ενός ορφικού μοτίβου (Wilamowitz, 1932. *Der Glaube der Hellenen*, Weidmann, Berlin. II, 199, Dodds 1951: *The Greeks and The Irrational*. University of California Press, Berkeley, 171 n.95. Η παραπομπή κατά Cornelli, 2013, 113).

πυθαγόρειας παράδοσης,<sup>240</sup> καθώς οι Πυθαγόρειοι δεν δεχόντουσαν την παραδοσιακή μυθολογία που αναφερόταν στον κάτω κόσμο.<sup>241</sup>

Οι όροι *απιστία* και *λήθη* αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα στο πλαίσιο του μύθου σε συνάρτηση με τις πυθαγόρειες αρχές.<sup>242</sup> Ειδικότερα, η αλληγορική σημασία των όρων *απιστία* και *λήθη* μπορεί να σημαίνει την απουσία πίστης στις πυθαγόρειες αρχές η πρώτη, και τη λησμονιά της θεϊκής καταγωγής της ψυχής, η δεύτερη.<sup>243</sup>

Στο πλαίσιο του μυστικισμού που χαρακτήριζε την πυθαγόρεια κοινότητα εντάσσεται, επίσης, το ετυμολογικό παιχνίδι που παρατηρείται στο κείμενο: *πιθανόν τε και πειστικό/πίθον, άνοήτους - άμνήτους, Άδης - αιδές, σήμα/σώμα*. Ο *πίθος* συνδέεται με το τμήμα της ψυχής που είναι πιθανό και που πείθεται εύκολα, οι *αμύητοι* με τους *άνοήτους*, ο *Άδης* με το μη ορατό (*αιδές*) και το *σώμα* με τον *τάφο*.<sup>244</sup>

Τέλος, ορισμένοι μελετητές διακρίνουν στην παραπάνω αλληγορία τη διάκριση της ψυχής σε μέρη,<sup>245</sup> την πατρότητα της οποίας την αποδίδουν στους Πυθαγορείους. Η διάκριση της ψυχής σε μέρη στηρίζεται στο ότι ο Σωκράτης διακρίνει την ψυχή σε δύο μέρη, στο μέρος όπου εδράζουν οι επιθυμίες, και στο μέρος το οποίο τις πείθει και τις ελέγχει.<sup>246</sup> Ο Κικέρων αναφέρει ότι πρώτοι οι Πυθαγόρειοι και έπειτα ο Πλάτων διέκριναν την ψυχή σε δύο μέρη, το ένα που μετέχει της λογικής και το άλλο, το δεύτερο, που αντιτίθεται στη λογική. Στο πρώτο μέρος εδράζονται η ηρεμία και η σταθερότητα, ενώ στο δεύτερο ο θυμός και οι επιθυμίες που εναντιώνονται στη λογική.<sup>247</sup> Τη διάκριση αυτή επιβεβαιώνουν ο Αρχύτας<sup>248</sup> και ο Φιλόλαος.<sup>249</sup>

---

<sup>240</sup> Επίσης, την άποψη ότι οι μύθοι του κάτω κόσμου αποτελούν αλληγορίες για τη ζωή αυτή συναντάμε και στον Εμπεδοκλή Dodds (1996), 189.

<sup>241</sup> Η χρήση των αλληγοριών είχε και μια πρακτική χρησιμότητα, καθώς αποτέλεσε έναν τρόπο προστασίας των διανοούμενων από τους κινδύνους που ενδεχομένως θα προκαλούσε η ανοιχτή υποστήριξη ριζοσπαστικών θρησκευτικών, πολιτικών, επιστημονικών κ.ά. θεωριών και αντιλήψεων, η πρόσληψη των οποίων ήταν πάντα απρόβλεπτη (βλ. Dover, 1975. 24-54).

<sup>242</sup> Η άσκηση της μνήμης έχει κεντρική σημασία τόσο α) στη μεταφυσική όσο και β) στην ηθική των Πυθαγορείων (DK 31B129). Οι Πυθαγόρειοι πίστευαν ότι εκτός από την εμπειρία και τη γνώση, η εξάσκηση της μνήμης οδηγεί στην αρετή της φρόνησης. Καθημερινά, λοιπόν, οι Πυθαγόρειοι φρόντιζαν να ανακαλούν στη μνήμη ό,τι ακριβώς έκαναν και είπαν (DK 58D1). Η ίδια πρακτική μαρτυράται και στα *Χρυσά Έπη*.

<sup>243</sup> Σύμφωνα με τον Dodds, οι όροι αυτοί αντιτίθενται στις πυθαγόρειες αρετές: η μονάδα αποκαλούνταν *μνημοσύνη* και η δεκάδα *πίστης* (βλ. Dodds, 1959, 303). Σύμφωνα με το Kahn, η παρουσίαση της *λήθης* ως ελάττωμα της ψυχής μπορεί να δείχνει ότι ο Πλάτων «ερωτοτροπεί» με τη θεωρία της ανάμνησης (βλ. *Μένων*, 81a-d) ήδη από τον *Γοργία* (Kahn, 2005, 83).

<sup>244</sup> Cornelli, 2013, 112.

<sup>245</sup> Η διάκριση της ψυχής σε μέρη παρουσιάζεται για πρώτη φορά στην *Πολιτεία* (4. 436a8-b2).

<sup>246</sup> Palmer, 2014, 208.

<sup>247</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 4.5. 10 (η παραπομπή κατά Palmer 2014, 209).

<sup>248</sup> Όσον αφορά τον Αρχύτα, η αντιπαράθεση μεταξύ της λογικής και των επιθυμιών φανερώνεται από την απάντηση που φέρεται να έδωσε στον Πολύαρχο σχετικά με τις ηδονές (βλ. παραπάνω, σελ.52,υπ

#### 4.9 Ο μύθος της κρίσης των ψυχών (523a-527e)

Ο μύθος της κρίσης των ψυχών μπορεί να θεωρηθεί, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, ως ο πρώτος (και με πολλούς τρόπους ο λιγότερο ανεπτυγμένος) μίας σειράς πλατωνικών μύθων για τη μοίρα του ανθρώπου μετά τον θάνατο, που ολοκληρώνουν τους μεταγενέστερους διαλόγους, τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*. Για τον μύθο της κρίσης των ψυχών στον *Γοργία* ο Dodds, πολύ εύστοχα, σχολιάζει τα εξής: «Είναι ο συντομότερος και απλούστερος, και ο πιο πρώιμος από τους εσχατολογικούς μύθους του Πλάτωνα. Δεν παρουσιάζει καμία από τις οιονεί επιστημονικές παγίδες των μύθων του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*, αλλά έχει την αμεσότητα και τη ζωντάνια λαϊκής διήγησης».<sup>250</sup> Με τη διήγηση λοιπόν αυτή, ο Σωκράτης θα επιχειρήσει να πείσει τον Καλλικλή ότι κάθε λογικός άνθρωπος θα πρέπει να φοβάται περισσότερο την αδικία από τον θάνατο, γιατί δεν υπάρχει μεγαλύτερο κακό από το να φτάσει κανείς στον Άδη με άδικη ψυχή (522e1-4).

Για τον Σωκράτη η παραπάνω αφήγηση δεν αποτελεί μύθο αλλά έναν αληθινό λόγο (523a1-2), ο οποίος περιγράφει την πιθανή κατάληξη της ψυχής μετά από τον θάνατο. Σύμφωνα με τον αρχαίο θεϊκό νόμο, όσοι έζησαν μια δίκαιη επίγεια ζωή θα επιβραβευθούν πηγαίνοντας στα νησιά των μακάρων,<sup>251</sup> ενώ, όσοι αδίκησαν θα τιμωρηθούν και θα καταλήξουν σε ένα δεσμοτήριο, στον Τάρταρο<sup>252</sup> (523b1-4). Η κρίση για τον τόπο στον οποίο θα καταλήξει κάθε ψυχή γίνεται από δικαστές υπό τη μορφή δίκης. Στην παλαιότερη εποχή, όταν βασίλευε ο Κρόνος, η κρίση λάμβανε χώρα την τελευταία μέρα της ζωής των θνητών από κριτές, οι οποίοι ήταν επίσης ζωντανοί (523b4-7). Έτσι, οι κρινόμενοι μπορούσαν να εξαπατήσουν τους κριτές θαμπώνοντας τους με ψεύτικες μαρτυρίες και ενδύματα (523c5d4). Την κατάσταση αυτή άλλαξε ο Δίας, ο οποίος, όταν ανέλαβε τη βασιλεία, τροποποίησε τον αρχαίο νόμο ορίζοντας ότι η κρίση των ψυχών θα γίνεται μετά τον θάνατο, όταν η ψυχή των κρινόμενων θα βρίσκεται γυμνή μπροστά στους δικαστές, οι οποίοι θα είναι επίσης,

---

178.). Όσον αφορά την αντιπαράθεση της λογικής με τον θυμό, φανερώνεται από ένα ανέκδοτο που διέσωσαν αρκετοί αρχαίοι συγγραφείς, σχετικά με την αντίδραση του Αρχύτα, όταν κάποτε επιστρέφοντας μετά από καιρό απουσίας στο σπίτι του, είδε ότι οι δούλοι του είχαν αγνοήσει τις εντολές που τους είχε δώσει σχετικά με τη διαχείριση του οίκου του. Τότε ο Αρχύτας δήλωσε ότι θα μπορούσε να χτυπήσει τον δούλο του μέχρι θανάτου, αν δεν ήταν θυμωμένος (DK 47A7). Με αυτόν τον ισχυρισμό, ο Αρχύτας αναγνωρίζει ότι όσο ήταν θυμωμένος δεν θα μπορούσε να αντιδράσει με βάση τη λογική.

<sup>249</sup> Ο Φιλόλαος φαίνεται, επίσης, να διαχωρίζει την ψυχή σε μέρη. Στο *Περί φύσεως* (απόσπ.13), φαίνεται να διαχωρίζει την ψυχή, αναγνωρίζοντας έναν ιδιαίτερο ψυχολογικό τομέα, τον συναισθηματικό.

<sup>250</sup> Dodds, 1959, 372.

<sup>251</sup> πρβλ. *Πολιτεία*, 540b.

<sup>252</sup> πρβλ. *Πολιτεία*, 616a.

γυμνοί (523e1-6). Ως δικαστές, ο Δίας, όρισε τους γιούς του, τον Ραδάμανθου, τον Μίνωα και τον Αιακό (523e7-524a1). Έτσι, ο Δίας πέτυχε την ορθότερη απονομή της δικαιοσύνης, καθώς κανείς δεν θα μπορούσε πλέον να κρυφτεί/εξαπατήσει τους δικαστές.

Στη συνέχεια, ο Σωκράτης θα δώσει την δική του ερμηνεία για τον μύθο. Ο θάνατος είναι ο διαχωρισμός του σώματος από την ψυχή, κάθε ένα από τα οποία παραμένει στην κατάσταση που ήταν όσο βρισκόντουσαν εν ζωή (525b-c). Όλα τα αδικήματα που διέπραξαν οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια της ζωής τους άφησαν σημάδια στην ψυχή τους (524d5-525a4). Τώρα, λοιπόν, που οι ψυχές στέκονται γυμνές μπροστά στους δικαστές, τα σημάδια γίνονται ορατά, αποκαλύπτοντας την πραγματική κατάσταση της ψυχής. Οι ψυχές όσων έχουν αδικήσει, αλλά δύναται να ιαθούν, θα υποφέρουν μέχρι να επιτύχουν την ίαση· όσες δεν είναι ιάσιμες, όπως οι ψυχές των τυράννων, θα υποφέρουν ώστε να λειτουργήσουν ως παραδείγματα στην αιωνιότητα (525c-d)· ενώ όσοι έχουν ζήσει ευσεβείς ζωές, όπως οι φιλόσοφοι, αποστέλλονται στις Νήσους των Μακάρων (526c1-5). Οι ανταμοιβές και οι τιμωρίες αντιστρέφουν τις φαινομενικές αδικίες στη ζωή. Ο κακός τύραννος δεν θα είναι τελικά «ευτυχισμένος» (ευδαίμων), και οι ενάρετοι πάσχοντες θα έχουν ευνοϊκή ανταμοιβή.

Τόσο το περιεχόμενο του μύθου όσο και η ερμηνεία την οποία δίνει ο Σωκράτης στη συνέχεια εμπεριέχουν αναφορές στην Πυθαγόρεια θεωρία της μετενσάρκωσης:

Ωστόσο πασίγνωστα σε όλους είναι πρώτον ότι η ψυχή είναι αθάνατη έπειτα ότι μεταβιβάζεται σε άλλα είδη ζωντανών όντων ακόμη, ότι κατά περιόδους επαναλαμβάνονται όσα είχαν γίνει στο παρελθόν και τίποτα απολύτως δεν είναι καινούργιο και ότι όλα τα έμψυχα πλάσματα πρέπει να θεωρούνται ομογενή. Ο Πυθαγόρας αναφέρεται ως ο πρώτος που έφερε τα δόγματα αυτά στην Ελλάδα.

Πορφύριος, *Πυθαγόρου βίος* 19= DK 14.8a

Σύμφωνα με τη θεωρία της μετενσάρκωσης η αθάνατη ψυχή βρίσκεται εγκλωβισμένη μέσα στο ακάθαρτο σώμα, και επιδιώκει την απελευθέρωσή της από τις αμαρτίες που πηγάζουν από αυτό, προκειμένου να επανενωθεί με το θείο στοιχείο από το οποίο προέρχεται και στο οποίο θα καταλήξει. Ωστόσο, έως τον πλήρη εξαγνισμό της,<sup>253</sup> η

---

<sup>253</sup> Οι ηθικές προεκτάσεις της θεωρίας της μετενσάρκωσης απορρέουν τόσο από τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται ο εξαγνισμός όσο και από την αντίληψη περί της συγγένειας των έμβιων όντων. Η πρωτοτυπία της αντίληψης του εξαγνισμού της ψυχής δεν ανήκει στους Πυθαγορείους, καθώς μαρτυρείται και σε προγενέστερες θρησκευτικές παραδόσεις, όπως στην περίπτωση του Ορφισμού. Στον Ορφισμό, η φύση της ψυχής συνίσταται σε ένα μείγμα θεϊκό και γήινο (Guthrie, 1985, 198), και ο εξαγνισμός μπορούσε να επιτευχθεί μέσω διαιτητικών περιορισμών, ταφικών ιεροπραξιών και μυσταγωγιών ιεροτελεστικού καθαρμού και μύησης (Kahn, 2001, 43). Οι Πυθαγόρειοι εκτός από τα

ψυχή είναι καταδικασμένη να επανέρχεται στον αισθητό κόσμο, *μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων*.<sup>254</sup>

Στον μύθο του *Γοργία*, η μετενσάρκωση δεν αναφέρεται ρητά αλλά υπονοείται. Οι ανίατοι αμαρτωλοί τιμωρούνται αιώνια, σαν φοβερά παραδείγματα προς όφελος εκείνων που τους βλέπουν, προειδοποιώντας τους άδικους κατά την άφιξή τους. Ο Dodds ισχυρίζεται ότι επειδή, αφενός, οι ζωντανοί δεν μπορούν να δουν τις τιμωρίες που υφίστανται οι νεκροί και, αφετέρου, για τους νεκρούς πρέπει να είναι ήδη πολύ αργά, ο παραδειγματισμός «έχει νόημα μόνο αν υποτεθεί ότι αυτοί οι νεκροί θα επιστρέψουν στη γη κάποια μέρα».<sup>255</sup>

Την υπόνοια της θεωρίας της μετενσάρκωσης στον μύθο, φαίνεται να επιβεβαιώνει ένα ακόμη στοιχείο. Στο 523e, ο Σωκράτης θα υποστηρίξει ότι για να είναι δίκαιη η κρίση θα πρέπει ο νεκρός να έχει εγκαταλειφτεί από όλους τους συγγενείς:

Ἐπειτα ὅλοι αὐτοὶ πρέπει νὰ δικάζονται γυμνοί· πρέπει δηλαδὴ νὰ κρίνονται πεθαμένοι. Καὶ ὁ κριτὴς πρέπει νὰ εἶναι γυμνὸς πεθαμένος, με μόνη τὴν ψυχὴ του νὰ ατενίζει τὴν ψυχὴ κάθε νεκροῦ, που θὰ ἔχει εγκαταλειφθεῖ ἀπὸ ὅλους τοὺς συγγενεῖς καὶ θὰ ἔχει ἀφήσει στὴ γῆ ὅλον ἐκεῖνο τὸν στολισμὸ, γιὰ νὰ σχηματιστεῖ δίκαιη ἡ κρίση.

*Γοργίας*, 523e

Ο παραπάνω ισχυρισμός του Σωκράτη αναπαράγει το ηθικό/ψυχολογικό υπόβαθρο της θεωρίας της μετενσάρκωσης και του εξαγνισμού: τη μετάθεση της ευθύνης από το συλλογικό στο ατομικό. Η μετάθεση αυτή συνεπάγεται την ύπαρξη μιας ηθικής επιλογής, η οποία θα καθορίσει, όχι μόνο την επίγεια ζωή του ανθρώπου, αλλά και τη μελλοντική κατάσταση στην οποία θα περιέλθει η ψυχή του μετά από τον θάνατο. Σύμφωνα με τον Cornford «Η αλληλεγγύη, που υπήρχε πριν μέσα στην ομάδα των συγγενών εξ αίματος, συνεπαγόταν ότι η ευθύνη για τις πράξεις καθενός από τα μέλη της διαχεόταν και στα υπόλοιπα, με τον ίδιο τρόπο που το βλέπουμε να επιβιώνει στη “βεντέτα”. Όταν εκλείπει η συλλογική ευθύνη, αυτό που μένει είναι η υπευθυνότητα

---

στοιχεία αυτά, προσέθεσαν και τη φιλοσοφία, η οποία φαίνεται ότι αποτελούσε και το σημαντικότερο μέσο εξαγνισμού (Zeller, 1955, 49). Η διαφοροποίηση των Πυθαγορείων οφείλεται στο ότι η επιδίωξη του εξαγνισμού συνδέθηκε με την ύπαρξη μιας διαρκούς διαμάχης ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενες δυνάμεις, στο καλό, το οποίο εκπροσωπείται από το θεϊκό στοιχείο του ανθρώπου, την ψυχή, και στο κακό, το οποίο εκπροσωπείται από το σώμα, για την έκβαση της οποίας υπεύθυνος είναι ο άνθρωπος. Η διαμάχη ανάμεσα στα δύο αυτά αντιτιθέμενα στοιχεία, σύμφωνα με τον Cornford, δημιουργεί το αξίωμα του δυϊσμού, το οποίο (στην θεωρία της μετενσάρκωσης) συνυπάρχει με το αξίωμα του μονισμού. Ενάντια σε αυτή την αντίφαση των Πυθαγορείων φαίνεται πως κινήθηκε ο Παρμενίδης (βλ.. Cornford, 1923).

<sup>254</sup> Kahn, 2001, 11.

<sup>255</sup> Dodds, 1959, 381. Για την αντίθετη άποψη βλ. Annas, 1982, 124.

του ατόμου. Η ενοχή για οποιαδήποτε πράξη πρέπει τώρα να βαρύνει προσωπικά το δράστη της. Η εξιλέωση δε μπορεί να έρθει από κάποιον άλλο ή από την ομάδα των συγγενών εξ αίματος συνολικά. Η τιμωρία πρέπει να επιβληθεί στο άτομο, κι αν όχι σ' αυτή τη ζωή, τότε στην επόμενη ή ίσως σε μια διαδοχή από ζωές σ' αυτό τον κόσμο».<sup>256</sup>

Αυτός είναι ο λόγος που, μετά από την αφήγηση του μύθου, ο Σωκράτης παροτρύνει τον Καλλικλή να πειστεί από τον μύθο και να μάθει το ηθικό μήνυμα της ιστορίας, γιατί κινδυνεύει να βρεθεί αβοήθητος ενώπιον του θεϊκού δικαστηρίου, και η ευθύνη θα βαραίνει αποκλειστικά τον ίδιο (526e-527a4).

Τέλος, ένα ακόμη στοιχείο που φαίνεται να συνδέει τον μύθο με τους Πυθαγορείους είναι η επιβεβαίωση της κοσμικής τάξης. Ο μύθος επιβεβαιώνει την θεϊκή τάξη, απηχώντας την προηγούμενη διάκριση των αληθινών τεχνών με αναφορά σε μια τάξη στον κόσμο ως σύνολο (503d504a). Νωρίτερα (507e-508a), ο Πλάτων έθεσε την ηθική δράση σε ένα κοσμικό επίπεδο με την ιδέα της θείας δικαιοσύνης, που εισήχθη σε ένα σύμπαν φυσικά καλά σχεδιασμένο.<sup>257</sup> Η ανταμοιβή και η τιμωρία, ως αναπόφευκτες συνέπειες των ανθρώπινων πράξεων, επιτυγχάνονται μέσα από μια διαδικασία που έχει τις ρίζες της στην τελική διάταξη ενός κόσμου που είναι όμορφος από μόνος του.<sup>258</sup>

#### **4.10 Ο προβληματισμός που εγείρει η χρήση του μύθου**

Η χρήση του εσχατολογικού μύθου στον *Γοργία* εγείρει πολλά ερωτήματα σχετικά με τον λόγο –ή τους λόγους– για τον οποίο ο Πλάτων καταφεύγει για πρώτη φορά στους διαλόγους του σε ένα ποιητικό μέσο ώστε να υποστηρίξει τις φιλοσοφικές του θέσεις. Αν τα επιχειρήματα του Σωκράτη στο διάλογο ως σύνολο είναι έγκυρα, και αν έχει καταφέρει μέχρι τώρα (523a) να καταδείξει τον σημαντικό ρόλο της δικαιοσύνης στη ζωή των ανθρώπων, τότε, γιατί χρειάζεται περαιτέρω επικύρωση; Η παρουσία του μύθου συνεπάγεται κάποια βασική ανεπάρκεια της -έως τώρα- επιχειρηματολογίας του; Αποτελεί κάποια υψηλότερη ή πιο έγκυρη δήλωση της αλήθειας την οποία επιχειρεί να θέσει ο Σωκράτης –άποψη που δεν είναι απόλυτα συνεπής με την απόλυτα μη συνηθισμένη εμπιστοσύνη του Σωκράτη στη δική του συλλογιστική που εκφράζεται στο *Γοργία* ως σύνολο (βλ. ειδικότερα 508e κ.ε.);

---

<sup>256</sup> Cornford, 1923, 140-141.

<sup>257</sup> Plochmann και Robinson, 1988, 239.

<sup>258</sup> Στο ίδιο, 240.

Στην αμέσως προηγούμενη συζήτηση με τον Καλλικλή, ο Σωκράτης δεν κατάφερε να πείσει τον συνομιλητή του για την αλήθεια των ισχυρισμών του. Αν και φαινομενικά τα λογικά επιχειρήματα του Σωκράτη κατάφεραν να ανατρέψουν τους ισχυρισμούς του Καλλικλή, ωστόσο, ο Καλλικλής, όπως και οι υπόλοιποι συνομιλητές του Σωκράτη, φαίνεται να παραμένει αμετακίνητος στις πεποιθήσεις του. Μπορεί, άραγε, αυτό να συνδέεται με τα αρχικά στάδια της αυξανόμενης συνειδητοποίησης του Πλάτωνα σχετικά με τους περιορισμούς του φιλοσοφικού ελέγχου, ο οποίος φαίνεται να μην αποδεικνύεται ικανός να πείσει όσους δεν πρόκειται να πεισθούν;<sup>259</sup> Το ερώτημα αυτό θα εξεταστεί στο επιλογικό τμήμα της εργασίας, καθώς, όπως θα δούμε, η απάντηση που θα δοθεί αποτελεί το επιστέγασμα των αναζητήσεων του Πλάτωνα στη Σικελία.

---

<sup>259</sup> Beversluis, 2000, 356.



## ΕΝ ΕΙΔΕΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

### Ο ρόλος της Σικελίας στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα

Ένα κοινό χαρακτηριστικό των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων είναι ο μετριοπαθής τόνος του Σωκράτη,<sup>260</sup> ο οποίος συνάδει με την έλλειψη γνωσιακής βεβαιότητας του Σωκράτη των διαλόγων αυτών.<sup>261</sup> Παρά το γεγονός ότι και στον *Γοργία* ο Σωκράτης αρνείται την κατοχή της γνώσης, εντούτοις, σε δύο σημεία του διαλόγου ο Πλάτων φαίνεται να παραβιάζει την αρχή αυτή. Συγκεκριμένα, σε δύο χωρία, τα οποία φαίνεται να είναι και μοναδικά στους πρώιμους διαλόγους, ο Σωκράτης εμφανίζεται βέβαιος για τα επιχειρήματά του, υποστηρίζοντας ότι έχει αποδείξει την αλήθεια. Στο πρώτο (479e9-10), ο Σωκράτης τονίζει στον Πάλο ότι κατάφερε να αποδείξει την αλήθεια, και, στο δεύτερο, λίγο πριν υποστηρίξει ότι δε γνωρίζει πώς έχουν τα πράγματα, υπερηφανεύεται στον Καλλικλή για τα επιχειρήματά του τα οποία και παρομοιάζει με *σιδηρούς και άδαμαντίνοις λόγους* (508e-509a).

Σύμφωνα με τον Βλαστό, η πρωτοφανής βεβαιότητα με την οποία μιλάει ο Σωκράτης είναι πιθανό να οφείλεται σε μια «ανακάλυψη» του Πλάτωνα: τη συνειδητοποίηση της ύπαρξης μιας οικουμενικής αλήθειας που υπερβαίνει την ατομικότητα και τις επιμέρους πεποιθήσεις των ανθρώπων, και που αναδεικνύεται μέσα από τον έλεγχο.<sup>262</sup> Με βάση την παραδοχή αυτή, αποδεικνύεται ότι κάθε άνθρωπος, παράλληλα με την (λανθασμένη) πεποίθηση *x* που εκφράζει, «κουβαλάει» υπόρρητα άλλες (ορθές) πεποιθήσεις, οι οποίες παρέχουν την άρνηση της *x*. Αυτός, λοιπόν, είναι ο λόγος που ο Σωκράτης επιτυγχάνει πάντα μέσω του έλεγχου να αναδείξει τις ορθές πεποιθήσεις και να ανατρέψει τις θέσεις των συνομιλητών του.<sup>263</sup>

Την παραπάνω υπόθεση επιβεβαιώνουν οι ισχυρισμοί του Σωκράτη στη συζήτηση με τον Πάλο (474b). Εκεί ο Σωκράτης θα υποστηρίξει ότι ο Πάλος αλλά και όλοι οι άνθρωποι πιστεύουν ότι τὸ *ἀδικεῖν* είναι χειρότερο από το *ἀδικεῖσθαι*, ακόμη και αν δεν το παραδέχονται. Και πράγματι, ενώ ο Πάλος αρχικά αντιτίθεται στον Σωκράτη υποστηρίζοντας ότι το *ἀδικεῖσθαι* είναι χειρότερο από το *ἀδικεῖν*, στη συνέχεια θα ανασκευάσει τη θέση του και θα συμφωνήσει με τον Σωκράτη.

<sup>260</sup> Οι εκφράσεις που μεταχειρίζεται συνήθως ο Σωκράτης είναι ήπιες, όπως ότι ο συνομιλητής του βλέπει την αλήθεια ή ότι έγινε φανερό, είδαν κ.τ.ό. (πρβλ. *Πρωταγόρας* 355e3-4, *Ευθύδημος*, 15c1-2, *εφάνη*, *Ευθύδημος*, 9c7-8, *καταφανές γενέσθαι*, *Ευθύδημος* 11a3, *Χαρμίδης*, 166d5-6 5 βλ. Vlastos, 1994, 34.

<sup>261</sup> Vlastos, 1994, 182. βλ. Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί έλεγχοι*, 183b8.

<sup>262</sup> Vlastos, 1994, 35.

<sup>263</sup> Στο ίδιο, 25.

Η συνειδητοποίηση αυτής της οικουμενικής αλήθειας, ωστόσο, φαίνεται συγχρόνως να αναδεικνύει και τα όρια του *σωκρατικού ελέγχου*, καθώς η απόδειξή της υπερβαίνει τις επαγωγικές αποδείξεις που μπορεί να προσφέρει ο έλεγχος.<sup>264</sup> Έτσι, ο Πλάτων καταφεύγει σε νέες μεθόδους οι οποίες θα δώσουν τις αποδείξεις που αναζητά. Οι νέες μέθοδοι είναι εκείνες που αναδεικνύονται για πρώτη φορά στον *Γοργία*: η στροφή προς τη μελέτη των μαθηματικών και η πίστη στην αθανασία της ψυχής.

Σε αντίθεση με τον Σωκράτη, ο οποίος είχε αποτραβηχτεί από τη μεταφυσική,<sup>265</sup> και ήταν αντίθετος με τη μελέτη των ανώτερων μαθηματικών,<sup>266</sup> ο Πλάτων φαίνεται ότι κατά την περίοδο της συγγραφής του *Γοργία* άρχισε τη σοβαρή και μακροχρόνια ενασχόλησή του με τις μαθηματικές σπουδές, τα αποτελέσματα της οποίας θα φανούν σε επόμενους διαλόγους.<sup>267</sup> Η εμβάθυνση του Πλάτωνα στις μαθηματικές μελέτες θα τον οδηγήσει σε μια νέα μέθοδο που μαθαίνει από τους μαθηματικούς, τη "διερεύνηση από μία υπόθεση", η οποία συνιστά αυτό που κατ'αρχήν συστηματικά ο έλεγχος απαγορεύει: το επιχείρημα από μια ανεπιβεβαίωτη υπόθεση. Έτσι, ο Πλάτων θα προχωρήσει σταδιακά στην αποδέσμευση του Σωκράτη από τον έλεγχο, τον οποίο θα επαναφέρει για λίγο μόνο στον *Μένωνα*, όπου και θα οδηγήσει σε ένα ακόμη μεγαλύτερο αδιέξοδο, και από το οποίο θα βγει μέσα από την κατασκευή μιας φιλοσοφικής θεωρίας η οποία στηρίζεται στην Πυθαγόρεια θεωρία της μετενσάρκωσης της ψυχής.<sup>268</sup> Πρόκειται για τη θεωρία της ανάμνησης,<sup>269</sup> με βάση την οποία δικαιολογείται η ύπαρξη των ορθών πεποιθήσεων που κρύβουν όλοι οι άνθρωποι μέσα τους, καθώς και η προσπάθεια του Σωκράτη να βοηθήσει τους συνομιλητές του να τις ανακαλέσουν στη μνήμη τους.

Με βάση την παραπάνω ερμηνεία, σημαντική ώθηση στη φιλοσοφική πορεία του Πλάτωνα φαίνεται να έδωσε η Σικελία<sup>270</sup>: από τη μία η εμβάθυνση στη φιλοσοφία των Πυθαγορείων, η οποία διεύρυνε τους φιλοσοφικούς ορίζοντες του Πλάτωνα,

---

<sup>264</sup> Vlastos, 1994, 36-37.

<sup>265</sup> Vlastos, 1993, 203.

<sup>266</sup> Ξενοφώντας, *Απομνημονεύματα*, 4.7.2-3.

<sup>267</sup> Αρχικά στον *Λύση*, έπειτα στον *Μείζονα Ιππία*, τον *Ευθύδημο* και τον *Μένωνα*. Στην *Πολιτεία*, στο πλαίσιο του εκπαιδευτικού συστήματος που προτείνει ο Πλάτων, τίθεται υποχρεωτική η δεκάχρονη μελέτη των μαθηματικών για τους νέους φιλόσοφους.

<sup>268</sup> Kahn, 2005, 85.

<sup>269</sup> Σύμφωνα με τη θεωρία της ανάμνησης, η ψυχή κάθε ατόμου, η οποία είναι αθάνατη και έχει υπάρξει πολύ πριν από τη γέννηση του, έχει περάσει από πολλές διαφορετικές ενσαρκώσεις, και έχει αποκτήσει μια προγεννητική γνώση για τα πάντα, την οποία, όμως, ξεχνάει τη στιγμή που ξαναγεννιέται. Ωστόσο, αυτή η γνώση δεν εξαφανίζεται, αλλά υπάρχει κρυμμένη μέσα σε κάθε ψυχή, και θραύσματά της είναι ανακτήσιμα μέσω της ανάμνησης.

<sup>270</sup> Vlastos, 1993, 202.

έλαβε χώρα στη Σικελία· όπως λέει και ο Κικέρων, στις Συρακούσες ο Πλάτων «αφοσιώθηκε στους Πυθαγορείους και στις μελέτες τους περνώντας πολύ καιρό με τον Αρχύτα και τον Τίμαιο τον Λοκρό». <sup>271</sup> Από την άλλη, οι προσωπικές σχέσεις που ανέπτυξε ο Πλάτων εκεί είναι πιθανό να συνέβαλαν στην επιλογή του να αφοσιωθεί στη φιλοσοφία μέσα από τη διδασκαλία και τη συγγραφή διαλόγων.

Αποδεικτικά στοιχεία για τον ρόλο της Σικελίας στον Πλάτωνα παρέχει ο *Γοργίας*, ο οποίος, με βάση τα στοιχεία που εξετάσαμε, όχι μόνο συμπίπτει χρονολογικά με την περίοδο κατά την οποία ο Πλάτων πραγματοποίησε το πρώτο του ταξίδι στη Σικελία, αλλά κατακλύζεται από στοιχεία που αναδεικνύουν την ενασχόληση του Πλάτωνα με τα πνευματικά/φιλοσοφικά επιτεύγματα της περιοχής αυτής. Η ενασχόληση αυτή αποτελεί μια καινούρια εξέλιξη στον διανοητικό βίο του Πλάτωνα, την οποία και προοιωνίζει ο *Γοργίας*. Το γεγονός αυτό καθιστά τον *Γοργία* το «φυσικό σημείο μεταστροφής» του Πλάτωνα. <sup>272</sup> Συνεπώς, ο *Γοργίας* φαίνεται να κατέχει μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στο πλατωνικό corpus, καθώς για πρώτη φορά φαίνεται να γίνεται διακριτή η πλατωνική σκέψη από τη σωκρατική, <sup>273</sup> και η διάκριση αυτή φαίνεται να είναι η κληρονομία που αποκόμισε ο Πλάτων από τη Σικελία.

---

<sup>271</sup> Cicero, *Academica* 1.10,16.

<sup>272</sup> Vlastos (1993), 201.

<sup>273</sup> Για το Σωκρατικό ζήτημα βλ.. Nails, D. 2018. "Socrates", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/socrates/>

## Παράρτημα

### Το ζήτημα της γνησιότητας της *Εβδομης Επιστολής*

Με βάση τους Πλατωνικούς διαλόγους, η γνώση που έχουμε για τον τρόπο σκέψης και τις αντιλήψεις του Πλάτωνα είναι, ως ένα βαθμό, έμμεση. Ο Πλάτων ποτέ δεν μιλάει σε πρώτο πρόσωπο, αλλά μέσα από δραματοποιημένους χαρακτήρες, οι οποίοι απηχούν τον τρόπο σκέψης του δημιουργού τους. Το κενό αυτό έρχεται να καλύψει η *Z' Επιστολή*, η οποία εντάσσεται σε μια συλλογή δεκατριών επιστολών, συγγραφέας των οποίων φέρεται να είναι ο Πλάτων.<sup>274</sup> Τη σημαντικότερη θέση στη συλλογή αυτή φαίνεται να κατέχει η *Z' Επιστολή* (354 π.Χ.), λόγω του αυτοβιογραφικού της χαρακτήρα. Παραλήπτες της *Z' Επιστολής* είναι οι συνεχιστές του πολιτικού οράματος του Δίωνα, στους οποίους ο Πλάτων αφηγείται τα ταξίδια του στη Σικελία (388/7, 367/6 και 361/0) και την βοήθεια που προσέφερε στον Δίωνα προκειμένου να επιτύχει την πολιτική αναμόρφωση των Συρακουσών.<sup>275</sup>

Στο πλαίσιο της παραπάνω αφήγησης, ο Πλάτων αμύνεται των επιλογών του να αναμειχθεί με την πολιτική σκηνή των Συρακουσών, παρουσιάζοντας ως κίνητρο την αφοσίωσή του στη φιλοσοφία και στη φιλία του με τον Δίωνα.<sup>276</sup> Επιπλέον, ο Πλάτων υπερασπίζεται την αυθεντικότητα των φιλοσοφικών του θεωριών, μέσα από μία φιλοσοφική παρέκβαση στην οποία εξηγεί τους λόγους για τους οποίους η φιλοσοφική γνώση δεν μπορεί να αποτυπωθεί στον γραπτό λόγο. Συνεπώς, η *Z' Επιστολή* φαίνεται να αποτελεί ένα σημαντικό κείμενο για την κατανόηση της σκέψης του Πλάτωνα, εφόσον, η επιστολή αυτή έχει πράγματι γραφτεί από τον Πλάτωνα. Μπορούμε, ωστόσο, να είμαστε βέβαιοι ότι ο πραγματικός συντάκτης της επιστολής είναι Πλάτων; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να είναι αρνητική.

Παρακολουθώντας τη συζήτηση που διεξάγεται γύρω από το ζήτημα της γνησιότητας της *Z' Επιστολής*, φαίνεται πως, παρότι πολλοί μελετητές τίθενται υπέρ της γνησιότητάς της, σε καμία περίπτωση η στάση αυτή δεν είναι ομόφωνη και οριστική. Αντιθέτως, ο προβληματισμός των μελετητών γύρω από το ζήτημα παραμένει ζωντανός. Οι λόγοι που προκαλούν τον προβληματισμό των μελετητών είναι οι εξής: α) το γραμματειακό είδος στο οποίο ανήκει η επιστολή, β) η απουσία σύγχρονων -της εποχής του Πλάτωνα- πηγών που να μαρτυρούν την ύπαρξή της και

<sup>274</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 3.61.

<sup>275</sup> Frede & Burnyeat, 2015, viii.

<sup>276</sup> Schofield, 2000, 299.

γ) η δυσκολία της τεκμηρίωσης των στοιχείων που συνηγορούν υπέρ της γνησιότητάς της. Ας δούμε αναλυτικά τις περιπτώσεις αυτές.

α) Το ζήτημα της γνησιότητας της *Z' Επιστολής* συνδέεται με το γενικότερο πρόβλημα που αφορά στην πλαστογράφηση του γραμματειακού είδους των επιστολών. Ειδικότερα, κατά την περίοδο των Ελληνιστικών χρόνων, η εμφάνιση πλαστών επιστολών ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη. Από τη μία, οι βιβλιοθήκες επιδίιδονταν στην αναζήτηση και τη συγκέντρωση όσον το δυνατόν περισσότερου υλικού προερχόμενου από την ελληνική γραμματεία, γεγονός που ευνόησε την εμφάνιση πλαστών κειμένων που πωλούνταν στις βιβλιοθήκες ως γνήσια. Από την άλλη, μια από τις συνηθισμένες διδακτικές μεθόδους, στο πλαίσιο της ρητορικής διδασκαλίας, ήταν η εξάσκηση των μαθητών στη σύνταξη επιστολών προερχόμενες από ονομαστά πρόσωπα της εποχής.<sup>277</sup> Η περίπτωση, ωστόσο, της *Z' Επιστολής* δε φαίνεται να εμπίπτει εύκολα στις παραπάνω κατηγορίες, καθώς, τόσο το εκτενές μέγεθός της, όσο και το πολύπλοκο περιεχόμενό της, καθιστούν μάλλον απίθανη την περίπτωση να έμπαινε κάποιος στη διαδικασία να συγγράψει ένα τέτοιο κείμενο για ένα μικρό χρηματικό όφελος, ενώ ακόμη πιο δύσκολη φαίνεται η περίπτωση η *Z' Επιστολή* να είναι γραμμένη από κάποιον μαθητή στο πλαίσιο μιας «σχολικής» άσκησης.<sup>278</sup>

β) Ορισμένες δυσκολίες που συνδέονται με τη γνησιότητα της *Z' Επιστολής* πηγάζουν από «τη σχέση» της με τις αρχαίες πηγές. Κανένας σύγχρονος του Πλάτωνα δεν αναφέρεται σε αυτήν, συμπεριλαμβανομένου και του Αριστοτέλη.<sup>279</sup> Η παλαιότερη μαρτυρία για την ύπαρξη μιας συλλογής Πλατωνικών Επιστολών, ανάγεται στον Αριστοφάνη τον Βυζάντιο (π. 260 π.Χ.). Ωστόσο, στη μαρτυρία του Αριστοφάνη, δεν γίνεται σαφές αν στη συλλογή συμπεριλαμβάνεται και η *Z' Επιστολή*.<sup>280</sup> Η επόμενη μαρτυρία η οποία αναφέρεται στην ύπαρξη της *Z' Επιστολής* ανάγεται στον Κικέρωνα, τρεις περίπου αιώνες μετά τη χρονολογία σύνταξής της.<sup>281</sup> Εκείνος, ωστόσο, που αναφέρει την ύπαρξη της *Z' Επιστολής*, είναι ο Θράσυλλος, ο Αλεξανδρινός φιλόλογος που ταξινόμησε τα χειρόγραφα του Πλάτωνα σε

<sup>277</sup> Morrow, 1962, 3-4.

<sup>278</sup> Huffman, 2005, 42.

<sup>279</sup> Ειδικότερα, όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ζητήματα που σχετίζονται με την *Z' Επιστολή*, όπως οι δραστηριότητες του Δίωνα στις Συρακούσες.

<sup>280</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 3.62.

<sup>281</sup> Cicero, *Tusculan disputations*, 35.10, και Morrow, 1935, 32-37.

τετραλογίες (1<sup>ος</sup> μ.Χ. αι.).<sup>282</sup> Το πρόβλημα με την μαρτυρία του Θράσυλλου είναι ότι στην ταξινόμηση των πλατωνικών κειμένων που έκανε, συμπεριέλαβε ως γνήσια και ορισμένα έργα του Πλάτωνα τα οποία στην πορεία αποδείχτηκαν νόθα.<sup>283</sup> Συνεπώς, η μαρτυρία του Θράσυλλου για τη γνησιότητα της *Z' Επιστολής* παραμένει αναξιόπιστη.

γ) Δυσκολίες, επίσης, φαίνεται να προκαλεί το γεγονός ότι τα επιχειρήματα που συνηγορούν υπέρ της γνησιότητας της *Z' Επιστολής*<sup>284</sup> δεν φαίνονται αρκετά ισχυρά, ώστε να εξαλείψουν οποιαδήποτε αμφιβολία. Στο πλαίσιο αυτό, υπέρ της γνησιότητας συνηγορούν τόσο η συμφωνία της χρονολόγησής της με την περίοδο που το ίδιο το κείμενο υποστηρίζει, όσο και η απουσία χρονολογικών ασυνεπειών/ αναχρονισμών.<sup>285</sup> η εξέταση, επίσης, του ύφους και της στυλομετρικής ανάλυσης της επιστολής δείχνουν ότι η επιστολή συνάδει με το Πλατωνικό ύφος, και ειδικότερα με τη γλώσσα των *Νόμων*. Επιπλέον, το φιλοσοφικό περιεχόμενο της *Z' Επιστολής* είναι συμβατό με τα Πλατωνικά κείμενα, κυρίως με την *Πολιτεία*, τους *Νόμους* και τον *Φαίδρο*. Τέλος, οι όποιες διαφοροποιήσεις, αδυναμίες ή παραλείψεις (π.χ. ειρωνεία) ή καινοτομίες (λ.χ. απολογητική διάθεση) κρίνονται ύποπτες, μπορεί να αποδοθούν στην προχωρημένη ηλικία του Πλάτωνα όταν συνέγραφε την *Z' Επιστολή*.

Απέναντι στα επιχειρήματα αυτά έχουν αντιταχθεί τα εξής: συγγραφέας της *Z' Επιστολής* θα μπορούσε να ήταν κάποιος σύγχρονος του Πλάτωνα, ο οποίος θα ήταν καλά πληροφορημένος των ιστορικών γεγονότων που παραθέτει,<sup>286</sup> και ο οποίος είχε μελετήσει σχολαστικά τα Πλατωνικά κείμενα, πιθανόν κάποιο πρόσωπο από την Ακαδημία.<sup>287</sup> Επιπλέον, κάποιος εξαιρετικά ευφυής και ικανός στην πλαστογράφηση, θα μπορούσε με επιτυχία να μιμηθεί το ύφος του Πλατωνικών κειμένων. Το σημαντικότερο, όμως, επιχείρημα που αξίζει περισσότερης προσοχής, είναι το φιλοσοφικό της περιεχόμενο, το οποίο από ορισμένους μελετητές θεωρείται κατώτερο των φιλοσοφικών προδιαγραφών που έχει θέσει ο Πλάτων στους διαλόγους του. Ενδεικτικά, μπορούμε να αναφέρουμε τα εξής:

<sup>282</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 3.57-61.

<sup>283</sup> Frede & Burnyeat, 2015, 4-5, 90.

<sup>284</sup> Υπέρ της γνησιότητας της Έβδομης Επιστολής: Guthrie, 1978, Brisson 1987: 72, Penner, 1992:130, Lewis, 2000, Kahn, 1996:48, White, 1976. Κατά της γνησιότητας, Shorney, 1933:40-41, Cherniss, 1945:13, Vlastos, 1981:202, Schofield, 2000:300, Frede και Burnyeat, 2015.

<sup>285</sup> Brandwood, 1969, και Ledger, 1989.

<sup>286</sup> Brunt, 1993, 319-25.

<sup>287</sup> Guthrie, 1978, 8, και Frede & Burnyeat, 2015, xiv.

Σύμφωνα με τον Burnyeat, τα επιχειρήματα που παραθέτει ο Πλάτων στην παρέκβαση είναι τόσο ανεπαρκή, που μαρτυρούν ότι ο συγγραφέας τους δεν θα μπορούσε να διαθέτει φιλοσοφική ικανότητα.<sup>288</sup> Με κριτήριο, επίσης, το φιλοσοφικό περιεχόμενο της επιστολής καταλήγει και ο Frede στην άρνηση της γνησιότητάς της. Ο Frede, ωστόσο, θα υποστηρίξει τη θέση του με βάση την ασυνέπεια των πλατωνικών διαλόγων και των όσων υποστηρίζει ο συγγραφέας της *Z' Επιστολής*. Ειδικότερα, σύμφωνα με την *Z' Επιστολή*, προϋπόθεση για την ανάμειξη του Πλάτωνα με την πολιτική ήταν η δυνατότητα της πραγματοποίησης του «οράματος» του φιλόσοφου – βασιλιά (326a7–b4), όπως τίθεται στο πλαίσιο της *Πολιτείας*. Ωστόσο, κατά την περίοδο που ο Πλάτων συνέγραφε την επιστολή,<sup>289</sup> φαίνεται να είχε εγκαταλείψει τη θέση αυτή, παρουσιάζοντας στους *Νόμους* τη δεύτερη καλύτερη περίπτωση πολιτεύματος, τη διακυβέρνηση με βάση την υποταγή στους νόμους. Επιπλέον, ο Frede αμφισβητεί έντονα την περίπτωση ο Πλάτων να πίστευε ότι ο Δίων και ο Διονύσιος θα μπορούσαν να πληρούν τα κριτήρια του φιλόσοφου – βασιλέα (336a8–b1), όπως τίθενται στην *Πολιτεία*.

Απέναντι στο πρώτο επιχείρημα του Frede, ο Scott θα αντιτάξει ότι παρότι ο συγγραφέας της *Z' Επιστολής* φαίνεται πράγματι να έχει στο μυαλό του την άσκηση της εξουσίας από τον φιλόσοφο – βασιλιά, ωστόσο, η σκέψη του αυτή φαίνεται να εκφράζεται σε συνάρτηση με το πρώτο ταξίδι του Πλάτωνα στις Συρακούσες (388/7)· όταν αργότερα ο συγγραφέας συνέτασσε την επιστολή (354), περισσότερο φαίνεται να είχε στο μυαλό του την περίπτωση των *Νόμων*, και το δεύτερο καλύτερο πολίτευμα (337c6–d8).<sup>290</sup> Επιπλέον, σύμφωνα με τον Morrow, η περίπτωση του φιλόσοφου – βασιλιά δεν φαίνεται να αντιτίθεται στους *Νόμους*, όπου οι φιλόσοφοι κυβερνούν ως μέλη του Νυχτερινού Συμβουλίου.<sup>291</sup>

Όσον αφορά το δεύτερο επιχείρημα, ο Morrow και πάλι θα υποστηρίξει ότι το σχέδιο του Πλάτωνα δεν ήταν η μετατροπή του Διονύσιου Β' σε φιλόσοφο – βασιλέα, αλλά η αξιοποίηση της πολιτικής του δύναμης, προκειμένου ο Δίων με τη βοήθεια του Πλάτωνα να επιτύχει την πολιτική αναμόρφωση των Συρακουσών.<sup>292</sup> Το επιχείρημα για τον Δίωνα, ωστόσο, σύμφωνα με τον Scott, φαίνεται αρκετά ισχυρό για να κλονιστεί. Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση αυτή, θα μπορούσε κάποιος να

---

<sup>288</sup> Frede & Burnyeat, 2015, x.

<sup>289</sup> Η οποία συμπίπτει με την χρονολόγηση των *Νόμων*.

<sup>290</sup> Frede & Burnyeat, 2015, 95-96.

<sup>291</sup> Morrow, 1960, 573.

<sup>292</sup> Morrow, 1962, 55, 158-9.

υποστηρίζει ότι ακόμη και αν ο Πλάτων πίστευε, πράγματι, ότι ο Δίων δεν ανταποκρίνεται πλήρως στο πρότυπο του φιλόσοφου – βασιλέα, εντούτοις, δεν μπορεί να αποκλειστεί η περίπτωση, ο Πλάτων να πίστευε ότι οι «φιλοσοφικές» αρετές που είχε διακρίνει στον Δίωνα, και χάρη στις οποίες φαίνεται να κέρδισε την εμπιστοσύνη του, επαρκούσαν ώστε με την βοήθεια και την καθοδήγησή του να μπορούσε να εκπληρώσει το – κοινό- πολιτικό τους όραμα.

Με βάση αυτήν τη σύντομη παρουσίαση του ζητήματος της γνησιότητας της *Z' Επιστολής*, γίνεται φανερό η δυσκολία της κατάληξης σε μια βέβαιη απάντηση σχετικά με το αν ο Πλάτων είναι, πράγματι, ο συγγραφέας της ή όχι. Σύμφωνα με τον Westlake, ακόμη και αν ο συγγραφέας της *Z' Επιστολής* δεν είναι ο Πλάτων, θα πρέπει να ήταν κάποιος σύγχρονός του με εξαντλητική γνώση όχι μόνο του Πλάτωνα και της εμπειρίας του στη Σικελία, αλλά και των μεταγενέστερων διαλόγων και των πνευματικών του αντιλήψεων. Κατά συνέπεια, από ιστορικής, τουλάχιστον, άποψης, η αξία της *Z' Επιστολής* είναι αδιαμφισβήτητη.<sup>293</sup>

---

<sup>293</sup> Westlake, 1994, 693.



## Βιβλιογραφία

- Annas, J. 1982. «Plato's Myths of Judgement» στο *Phronesis*, vol. 27, no. 2, 119–143.
- Asheri, D. 1992. «Sicily 478-431» στο B.C. Lewis, D., Boardman, J., Davies, J., & Ostwald, M. (Eds.). *The Cambridge Ancient History. The Fifth Century BC*, Vol. V, Cambridge: Cambridge University Press, 147-170.
- Balla, C. 2011. «Plato's criticism of empiricism in the Gorgias and in the Phaedrus», στο: Ευ. Μουτσόπουλος και Μ. Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, επιμ., *Πλάτων, ποιητής και φιλόσοφος: Μνήμη Ιωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου (Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Μαγούλα Σπάρτης 2011)*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών/ΚΕΕΦ, 149-164.
- Balla, C. 2018. «ΠΕΦΥΚΕΝ ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΙΝ? Plato and the sophists on greed and savage Humanity» στο *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 35, 83-101.
- Betegh, G. 2014. «Pythagoreans and the Derveni Papyrus» στο Warren J. & Sheffield Fr. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York, 230-263.
- Beversluis, J. 2000. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge University Press.
- Brandwood, L. 1969. «Plato's Seventh Letter» *Revue de l'organisation pour l'étude des langues anciennes par ordinateur* 4. 1-25.
- Brisson, L. 1987. *Platon: Lettres*, Paris.
- Brunt, P.A. 1993. *Studies in Greek History and thought*, Oxford.
- Burkert, W. 1972. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Βέικος, Θ. 1998. *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Casadesús, F. 2013. On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul» στο Cornelli, G. Mckirahan, R. & Macris, C. *On pythagoreanism* 153-178.
- Cherniss, H. 1945, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley.
- Cornelli G. 2013. *In search of Pythagoreanism* (Studia praesocratica, Bd. 5.) Berlin : De Gruyter,

- Cornford, F. H. 1923. «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition» στο *The Classical Quarterly*, vol. 17, n1
- De Romilly, J. 1992. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford [England] : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press.
- Dodds, E. R. 1996. *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ, Γιατρομανωλάκης Γ, Αθήνα : Καρδαμίτσα.
- Dodds, E.R. . 1959. *Gorgias / Plato ; a revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds*, Oxford.
- Dover, K. J. 1975. «The Freedom of the Intellectual in Greek Society» στο *Talanta* 7, 24-54
- Edelstein, L. 1967. *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Edmonds, R. 2004. *Myths of the underworld journey : Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' gold tablets*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press,
- Edwards, M. 2002. *Οι Αττικοί ρήτορες*, μτφρ. Σπαθάρας, Δ. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου- Καρδαμίτσα.
- Frede, M. & Burnyeat, M. 2015. *The Pseudo-Platonic Seventh. Letter*, edited by Dominic Scott. Oxford: Oxford University Press.
- Galen. “An Outline of Empiricism.” *Three Treatises on the Nature of Science* 1985. Trans. Richard Walzer and Michael Frede. Indianapolis, IN: Hackett Pub.,
- Grene, D. 1967. *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*. Phoenix Books
- Guthrie W. K. C. 1971. - *A History of Greek Philosophy: The Sophists, Vol.3*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Guthrie W. K. C. 1975. - *A History of Greek Philosophy: Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period, Vol.4*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. 1987. *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι*, μτφ. Α. Η. Σακελλαρίου. Αθήνα: Παπαδήμα.
- Guthrie, W.K.C. (1985). *A history of Greek Philosophy, V.1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, London: Oxford University Press.

- Huffman, C. A. 2008. «Two Problems in Pythagoreanism» στο *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, eds. P. Curd and D. W. Graham (New York, Oxford University Press) 284-304.
- Huffman, C. A. 1993. *Philolaus of Croton : Pythagorean and presocratic: a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays*. Cambridge [England] , New York, NY, USA : Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. 2005. *Archytas of Tarentum : Pythagorean, philosopher, and mathematician king*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Huffman, C.A. 2002. «Archytas and the Sophists», στο V. Caston and D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot: Ashgate, 251-270.
- Huffman, C.A. 2006. «Aristoxenus' Pythagorean Precepts: A Rational Pythagorean Ethics» στο Sassi (Ed.) Sassi, Maria Michela (ed.) (2006): *La costruzione del discorso filosofico nel' età dei Presocratici*, Pisa, 103-122.
- Johnson, M.R.. 2008. «Sources for the Philosophy of Archytas» στο *Ancient Philosophy* 28: 173–199.
- Kahn, C.H. 1996. *Plato and the Socratic dialogue : the philosophical use of a literary form*, Cambridge [England]- New York : Cambridge University Press.
- Kahn, C.H. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans*. Hackett Publishing Company.
- Kahn, C.H. 2005. *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*, μτφρ. Σταυροπούλου, Αθήνα: Ενάλιος.
- Kerferd, G. B. 1981. *The sophistic movement*, Cambridge -New York : Cambridge University Press.
- Kirk, G.S.– Raven, J.E.– Scholfield, M. 2006. *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Klein, J. 1968. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge.
- Klosko, G. 2006. *The development of Plato's political theory*. Oxford : Oxford University Press.
- Ledger, G. 1989. *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Cambridge.

- Lesky, A. 1988. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* , Θεσσαλονίκη : Αφοι Κυριακίδη.
- Lewis, B. 2000 «The Seventh Letter and the Unity of Plato's Political Philosophy» στο *The Southern Journal of philosophy*, Vol 38, 231-51
- Lewis, D. 1994. «Sicily, 413—368 B.C» στο Lewis, D., Boardman, J., Hornblower, S., & Ostwald, M. (Eds.). *The Cambridge Ancient History The Fourth Century B.C.*, Vol. VI Cambridge: Cambridge University Press, 120-155.
- Long, A.A. 2019. *Νους, Ψυχή και Σώμα στον Αρχαίο Ελληνικό Στοχασμό*. μτφρ Δ. Παπουτσάκη. Ηράλειο. ΠΕΚ.
- Mattei, J.F. 1995. *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*. μτφρ Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Morrow, G. 1960. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws* Princeton University Press.
- Morrow, G. R. (1962) *Plato's Epistles: A Translation with Critical Essays and Notes*, revised edn (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
- Mosse, C. 1996 . *Επίτομη ιστορία της αρχαίας Ελλάδας (2000-31 π.Χ.)* Αθήνα : Παπαδήμας.
- Moulton, C. 1972. «Antiphon the Sophist on Truth» στο *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 103, 329–366.
- Μπάλλα Χ. 2001. «Ιστορικός και πλατωνικός Γοργίας: παρατηρήσεις για τις απαρχές της ρητορικής τέχνης», *Ισοπολιτεία* V/1: 95-113
- Nails, D. 1995. *Agora, academy, and the conduct of philosophy*. Dordrecht, Netherlands, Boston, MA : Kluwer Academic publishers,
- Nails, D. 2002. *The people of Plato : a prosopography of Plato and other Socratics* . Indianapolis, IN ; Cambridge : Hackett Pub.,
- Ostwald, M. & Lynch.J. 1994. «The growth of schools and the advance of knowledge» στο Lewis, D., Boardman, J., Hornblower, S., & Ostwald, M. (Eds.). *The Cambridge Ancient History* Vol. VI *The Fourth Century B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 592-633
- Palmer J. 2014. «The Pythagoreans and Plato». In C. Huffman (ed.), *The History of Pythagoreanism* , Cambridge University Press: 204-26.
- Penner, T. (1992). «Socrates and the early dialogues» στο *Kraut R. (ed.), \The Cambridge Companion to Plato\_*. Cambridge University Press. 121--69.

- Plastira-Valkanou M. 1998. «Medicine and Fine Cuisine in Plato's Gorgias» στο *L'antiquité classique* 67, 195-201.
- Plochmann, K.G. & Robinson, F. E. 1988 *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*, Southern Illinois University Press
- Πλάτων, *Ζ' Επιστολή*, εισαγ. – μτφρ. – σχ. Η. Ε. Κορμπέτη, Αθήνα: Στιγμή, 2007.
- Renehan, R. 1995. «Polus, Plato, and Aristotle.» στο *The Classical Quarterly*, vol. 45, no. 1, 68–72.
- Schiappa E. 1990, «Did Plato Coin Rhetorike?» *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 4, 457–470
- Schofield, M. 2000 «Plato and practical politics» στο Rowe & Schofield *The Cambridge history of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 293-302
- Shorey, P. 1933. *What Plato said*. Chicago
- Stroheker, K. F. Dionysios I: Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus.
- Σπαθαρας, Δ. 2008. «Δόξα, γνώση και απάτη στον Γοργία,» στο Χ. Μπάλλα (επιμ.) *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα*, ΠΕΚ: Ηράκλειο.
- Tarrant, H. 1982. «The Composition of Plato's Gorgias» στο *Prudentia*, [S.l.], v. 14, n.1, 3-22.
- Thesleff, H. 2009. *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Parmenides Publishing.
- Vlastos, G. 1988. «Elenchus and mathematics: A turning-point in Plato's philosophical development» στο *American Journal of Philology* 109 (3):362-396.
- Vlastos, G. 1993. *Σωκράτης, ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφρ. Π. Καλλιγά. Πρόλογος Α. Νεχαμά, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σιας Α. Ε.
- Vlastos G. 2000. «Ισονομία Πολιτική» στο : G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου (Β' έκδοση), εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 243-295.
- Vlastos, G. 1994. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press.

- Wardy, R. 1996. *The birth of rhetoric : Gorgias, Plato, and their successors*, London, UK ,New York : Routledge.
- Westlake, H.D. 1994. «Dion and Timoleon» στο Lewis, D., Boardman, J., Hornblower, S., & Ostwald, M. (Eds.). *The Cambridge Ancient History* Vol. VI *The Fourth Century B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 693-706.
- White, N. 1976. *Plato on knowledge and reality* P. Hackett Publ. Co., Wiesbaden,
- Wilamowitz, U. 1920. *Platon*. Berlin,
- Zeller, Ed. 1955. *Outlines of the History of Greek Philosophy* New York : Meridian Books.

#### Ιστοσελίδες

- Nails, D. "Socrates", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/socrates/>.(πρόσβαση 5/09/2018)