

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ο Γοργίας του Πλάτωνα: ένας διάλογος για την πολιτική

Διπλωματική εργασία του φοιτητή
Μανώλη Παπουτσάκη (Α.Μ. 74)

Επόπτης: Βασίλης Κάλφας
Μέλη: Γιώργος Ζωγραφίδης
Αντρέας Λέμπεντεφ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	σελ. 3
1. Εισαγωγή.....	σελ. 5
2. Μορφή και περιεχόμενο του διαλόγου.....	σελ. 10
3. Ο διάλογος Σωκράτη- Γοργία.....	σελ. 15
4. Ο διάλογος Σωκράτη- Πώλου.....	σελ. 23
5. Ο διάλογος Σωκράτη- Καλλικλή.....	σελ. 32
6. Το έργο και η εποχή του	σελ. 48
Συμπέρασμα.....	σελ. 54
Βιβλιογραφία.....	σελ. 55

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η εργασία αυτή σκοπό έχει να δείξει ότι στο κέντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος του Πλάτωνα, από την αρχή κιόλας της συγγραφικής του δραστηριότητας, βρίσκεται η πολιτική. Το ενδιαφέρον του αυτό ξεκινά από μια πραγματικότητα που ο ίδιος είχε βιώσει σε σχέση με τα πολιτικά πράγματα της εποχής του. Ο Γοργίας, ως ένας από τους πρώιμους κατά κοινή ομολογία διαλόγους, είναι το πρώτο έργο του Αθηναίου φιλοσόφου, στο οποίο το ενδιαφέρον αυτό γίνεται τόσο έκδηλο. Αναζητώντας τη θεματική του διαλόγου, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί. Τα ζητήματα με τα οποία άπτεται το έργο είναι πολλά. Όλα τους, όμως, έρχονται να θέσουν στο επίκεντρο της συζήτησης την ορθή πολιτική στάση. Τίποτα απ' όσα αναφέρονται στο διάλογο δεν είναι άσχετο με την πολιτική, ακόμα και αν μια πρώτη ανάγνωσή του δεν κάνει κάτι τέτοιο φανερό.

Η επιλογή των προσώπων, των θεμάτων προς συζήτηση, των αναφορών στην ιστορική πραγματικότητα της Αθήνας οδηγούν τον αναγνώστη, έστω και με ένα μάλλον επίπονο τρόπο, στην αναζήτηση μιας ενάρετης πολιτικής στάσης. Στην εργασία, λοιπόν, αυτή γίνεται προσπάθεια ανάδειξης εκείνων των δεσμών ανάμεσα στην πολυποίκιλη θεματολογία, που δείχνουν στον αναγνώστη της εποχής του Πλάτωνα το δρόμο προς της αληθινή πολιτική τέχνη. Έτσι ο Γοργίας δεν είναι ο «περί ρητορικής ανατρεπτικός», όπως συχνά διαβάζουμε δίπλα στον τίτλο του, αλλά, θα λέγαμε, ο «περί πολιτικής ανατρεπτικός και προτρεπτικός» διάλογος¹.

Να διευκρινιστεί, τέλος, ότι η παρούσα μελέτη, δεν εμπλέκεται στη διαδικασία σύγκρισης του ιστορικού Γοργία και του Γοργία έτσι, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτωνας. Σκοπός μας δεν είναι να δικαιώσουμε έναν αδικημένο από τον Πλάτωνα Γοργία ή γενικότερα τους σοφιστές², ή να ενισχύσουμε την πλατωνική

¹ Έναν ενδιαφέροντα διάλογο σχετικά με το αν ο Πλάτωνας ήταν ή όχι ένας πολιτικός διανοητής βρίσκουμε στα άρθρα των Leys και Sparshott. Οι ερμηνευτές διαφωνούν. Ο πρώτος δεν θεωρεί τον Πλάτωνα πολιτικό στοχαστή, ενώ ο δεύτερος υποστηρίζει την ακριβώς αντίθετη άποψη. Θα ακολουθήσω τη γνώμη του δεύτερου, ενισχύοντάς την με την ανάλυση που επιχειρεί αργότερα ο Wiser. Συγκεκριμένα βλέπε Lays A. R., W., «Was Plato non- Political?», *Ethics*, 75, 4(Jul., 1965), σελ. 272-276, Sparshott, F. E., «Plato as Anti- Political Thinker», *Ethics*, 77, 3(Apr., 1967), σελ. 214-219 και Wiser, J. L., «Philosophy as Political Action: A Reading of the Gorgias», *American Journal of Political Science*, 19, 2(May, 1975), σελ. 313-322.

- ² Πολλοί μελετητές ήρθαν με τα έργα τους να κάνουν ακριβώς αυτό. Ενδεικτικά βλέπε Guthrie, W. K. C., *Οι Σοφιστές* (μτφρ. Δ. Τσεκουράκης), ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, σελ. 29-46, Kerferd, G. B., *Η σοφιστική κίνηση* (μτφρ. Παναγιώτης Φαναράς), Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996, σελ. 13-28 και Romilly, J. D., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή* (Μτφρ. Φάνης Κακριδής), Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1994, σελ. 20-22. Ο McComiskey, B., «Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)», *Rhetoric Review*, 10, 2(Spring, 1992), σελ. 205-216, θεωρεί, εξετάζοντας τα σωζόμενα

κριτική, αλλά να εξηγήσουμε τους λόγους για τους οποίους ο Πλάτωνας ασκεί αυτήν την κριτική, ρίχνοντας το βλέμμα μας και στην πολιτική κατάσταση της Αθήνας εκείνη την εποχή, γιατί εκεί φαίνεται να βρίσκεται και το κλειδί του διαλόγου.

αποσπάσματα από το έργο του Γοργία, ότι ο εν λόγω σοφιστής δεν θα μπορούσε ποτέ να δεχτεί τους ισχυρισμούς του Σωκράτη. Για μια ανάλυση που δεν υπερασπίζεται τη ρητορική αλλά τον ίδιο τον Πλάτωνα και κυρίως τον τρόπο με τον οποίο ασκεί κριτική στο *Γοργία* με ένα τρόπο ιδιαίτερα γόνιμο κυρίως για τον ίδιο τον αναγνώστη της εποχής του βλέπε Kastely, J. L., «In Defense of Plato's Gorgias», *PMLA*, 106, 1(Jan. 1991), σελ. 107- 108

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο διάλογο *Γοργία* του Πλάτωνα είναι ότι μπορεί να διαβαστεί ως ένα αυτόνομο κείμενο, το οποίο χωρίς απαραίτητα το υπόβαθρο ενός φιλοσοφικού συστήματος, και εν προκειμένω του πλατωνικού, οδηγεί σε πολύ κρίσιμα συμπεράσματα για την πολιτική σκέψη του συγγραφέα του, ενώ η ανάγνωσή του παράλληλα με άλλες πηγές έξω από το πλατωνικό corpus μας βοηθά να σχηματίσουμε μια εικόνα αρκετά πιο πλούσια για την ιστορία των ιδεών αλλά και των γεγονότων της κλασικής Αθήνας από αυτήν που παραδοσιακά οι ιστορικοί μέχρι πρόσφατα συνέθεταν, επηρεασμένοι κυρίως από το έργο του Θουκυδίδη, του Ξενοφώντα και των λογογράφων. Ταυτόχρονα η ιστορική αυτή ματιά φωτίζει τον *Γοργία* διαφορετικά και η κατανόησή του γίνεται πολύ πιο ολοκληρωμένη.

Στο διάλογο γίνονται πολύ ενδιαφέρουσες συνδέσεις ανάμεσα στη ρητορική, τη σοφιστική, την πολιτική και τη φιλοσοφία³. Πιο συγκεκριμένα μπορούμε να καταλάβουμε ότι για τον Πλάτωνα οι ρήτορες και οι σοφιστές, μέσα από την άρθρωση πολιτικού λόγου, δεν αντιπροσώπευαν μόνο μια μερίδα ανθρώπων που ασπάζονταν μια διαφορετική φιλοσοφική θεωρία αλλά ήταν αυτοί που σε μεγάλο βαθμό διαμόρφωναν την πολιτική θεωρία και πράξη την εποχή που μεσουρανούσαν μέσα στην πόλη- κράτος των Αθηνών. Οι ίδιοι οι ρήτορες είναι πολιτικοί ή δάσκαλοι όσων στοχεύουν να ασχοληθούν με την πολιτική πράξη. Η οξεία κριτική του Πλάτωνα πηγάζει από το μέγεθος της ευθύνης που είχαν αυτοί οι άνθρωποι δια της ιδιότητάς τους. Αν οι ρήτορες και οι σοφιστές ήταν θεωρητικοί της σκέψης και δεν εμπλέκονταν σε σοβαρά ζητήματα που αφορούσαν τη μοίρα της Αθήνας, αν η θεωρητική τους αυτή σκέψη δεν επηρέαζε κατά τρόπο ουσιαστικό την πολιτική πρακτική των Αθηναίων, τότε ο ίδιος δεν θα έδειχνε τέτοιο ενδιαφέρον για τις θεωρίες τους και τις πρακτικές τους⁴. Το ενδιαφέρον, λοιπόν, του Πλάτωνα για τους συγκεκριμένους ανθρώπους είναι πέρα για πέρα δικαιολογημένο. Ο τρόπος, βέβαια, που τους αντιμετωπίζει και οι κατηγορίες που εξαπολύει εναντίον τους είναι ένα

³ Ramsey, E., «A Hybrid Techne of the Soul?: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in Gorgias and Phaedrus», *Rhetoric Review*, 17, 2(Spring, 1999), σελ. 250- 254

⁴ Yunis, H., *Taming Democracy, Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996, σελ. 12-18. Στην σημαντική αυτή μελέτη ο Yunis παρουσιάζει μέσα από τη μελέτη των έργων τριών κλασικών συγγραφέων, του Θουκυδίδη, του Πλάτωνα και του Δημοσθένη(του ιστορικού, του φιλόσοφου και του ρήτορα) τη σχέση της δημοκρατίας και της πολιτικής ρητορικής. Ειδικά για τον *Γοργία* βλέπε την ενδιαφέρουσα ανάλυση που επιχειρεί στις σελ. 117-171.

σοβαρό θέμα προς συζήτηση. Η σύγχρονη, πάντως, βιβλιογραφία τείνει να δικαιώσει το σοφιστικό κίνημα και να αποδώσει στον Πλάτωνα σοβαρές ευθύνες για την άδικη μεταχείριση των σοφιστών ανά τους αιώνες.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει να αναζητήσουμε τους λόγους για τους οποίους ο μεγάλος σοφιστής επισκέφτηκε εκείνη την εποχή την Αθήνα. Έφτασε στην πόλη ως μέρος μιας πρεσβείας από τους Λεοντίνους της Σικελίας για να ζητήσει τη βοήθεια των Αθηναίων στον πόλεμο που είχαν με τις Συρακούσες. Να τονιστεί ότι οι Λεοντίνιοι είχαν δημοκρατικό πολίτευμα, στην εγκαθίδρυση και διατήρηση του οποίου η ρητορική φαίνεται να έπαιξε καθοριστικό ρόλο. Ο Γοργίας δεν φτάνει στην Αθήνα μόνο ως ένας απλός πρεσβευτής αλλά και ως ένας αντιπροσωπευτικός γνώστης των μέσων στήριξης της δημοκρατίας και των μεθόδων άσκησης εξουσίας σε μια δημοκρατική πόλη⁵.

Μέσα στο διάλογο ο σοφιστής Γοργίας παρουσιάζεται ως ο κατεξοχήν δάσκαλος της ρητορικής τέχνης⁶. Ποιοι όμως ήταν αυτοί που χρησιμοποιούσαν τη ρητορική και με ποιο σκοπό; Η ρητορική χρησιμοποιούνταν:

A) Για την υπεράσπιση ή την θεμελίωση μιας κατηγορίας υπέρ ή κατά ενός αθηναίου πολίτη στα δικαστήρια(π.χ. ο *Υπέρ αδυνάτου* λόγος του Λυσία).

B) Για τη δοκιμασία, μια διαδικασία δια της οποίας κάποιος πολίτης αποδείκνυε στους βουλευτές ότι είχε τα απαραίτητα προσόντα να αναλάβει ένα δημόσιο αξίωμα(π.χ. ο *Υπέρ Μαντιθέου* λόγος του Λυσία)

Γ) Για να πείσει ένας οποιοσδήποτε πολίτης στην εκκλησία του δήμου το συγκεντρωμένο πλήθος ότι η θέση του ή η θέση κάποιου άλλου πρέπει να υποστηριχτεί ή να απορριφθεί(π.χ. ο *Υπέρ της ελευθερίας των Ροδίων* λόγος του Δημοσθένη)

Δ) Για τη σύνταξη επιδεικτικών λόγων(π.χ. Ο *Πανηγυρικός* του Ισοκράτη).

E) Για να πείσει ένας πολίτης σε κάθε περίπτωση(διάλογος στην αγορά, σε έναν ιδιωτικό χώρο, σε μια γιορτή) τους συνομιλητές του ότι αξίζει να υποστηριχθεί

⁵ Για μια πολύ διαφωτιστική εξήγηση των λόγων που ο Γοργίας επισκέφτηκε την Αθήνα και πώς αυτοί σχετίζονται με τη δημοκρατία βλέπε Leo Enos, R., «Why Gorgias of Leontini Traveled to Athens: A study of Recent Epigraphical Evidence», *Rhetoric Review*, 11, 1(Autumn, 1992), 1-15.

⁶ Ο Γοργίας φαίνεται να διακρίνεται από τους υπόλοιπους σοφιστές στο ό,τι δεν διακήρυττε ότι μπορεί να διδάξει την αρετή. Ο Σωκράτης, όμως τον αναγκάζει να παραδεχτεί στο διάλογο ότι μπορεί να διδάξει τη δικαιοσύνη. Ο Καλλικλής θα πει αργότερα ότι ο Γοργίας έκανε μια τέτοιου είδους παραδοχή από ντροπή προς το ακροατήριο.

ή να απορριφθεί μια θέση, μια ιδέα, μια πρακτική που αφορούσε εκείνον, ένα μέρος, ή το σύνολο της πόλης⁷.

Ο Γοργίας δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μαθαίνει σε κάποιον να διατυπώνει έναν πολιτικό λόγο, ο οποίος μπορεί να πείθει. Μαθαίνει με άλλα λόγια τους μαθητές του να μπορούν στις παραπάνω πέντε περιπτώσεις να επιτυγχάνουν το στόχο τους, όποιος και αν αυτός είναι, ανάλογα με την περίπτωση. Να διευκρινιστεί εδώ ότι, όταν χρησιμοποιούμε το επίθετο «πολιτικός», αναφερόμαστε, σύμφωνα με τα όσα υποστηρίζονται στον διάλογο, σε κάθε διαδικασία στην οποία συμμετέχει κάποιος εντός της πόλης και μπορεί να επηρεάσει την γνώμη ή τη ζωή των πολιτών.

Ο Γοργίας υποστηρίζει ότι δεν κάνει κάτι διαφορετικό απ' ό,τι ένας μουσικός, ένας ξυλουργός, ένας τελοσπάντων τεχνίτης που επειδή ξέρει καλά την τέχνη του γίνεται και δάσκαλος της τέχνης που υπηρετεί. Και για τον ίδιο το Σωκράτη είναι θεμιτή η διδασκαλία μιας τέχνης, υπό προϋποθέσεις. Πού οφείλεται, λοιπόν, η δυσaréσκεια του Πλάτωνα; Για ποιο λόγο ασκείται από τον Αθηναίο φιλόσοφο μια τόσο οξεία κριτική; Μία απάντηση θα μπορούσε να είναι, όπως θα δούμε, η αδυναμία της ρητορικής εν γένει να συμπεριληφθεί στον κατάλογο των τεχνών, να θεωρηθεί μια τέχνη.

Από την άλλη, σίγουρα αντιλαμβανόμαστε το πόσο μεγάλη δύναμη αποκτούσε κανείς μέσα στην πόλη έχοντας στα χέρια του το κατεξοχήν εργαλείο που του επέτρεπε να πείθει το εκάστοτε ακροατήριο. Μπορούσε να επηρεάσει καθοριστικά τις αποφάσεις μιας συνέλευσης ή ενός δικαστηρίου. Με τη γνώση της ρητορικής μεταμορφωνόταν σε έναν πανίσχυρο πολιτικό άνδρα, η ισχύς του οποίου πήγαζε από την ικανότητα που είχε να πείθει. Με αυτό το δεδομένο, η γνώση της ρητορικής τέχνης ήταν πολύ πιο σημαντική από αυτήν της τέχνης του κεραμοποιού για παράδειγμα, αφού ο κάτοχός της μπορούσε να επηρεάσει τη μοίρα μιας ολόκληρης πόλης. Έτσι, ο ιδιαίτερος ζήλος που ο Πλάτωνας επιδεικνύει για το ρόλο των ανδρών αυτών είναι εύκολα εξηγήσιμος. Εάν μάλιστα αναλογιστούμε την κατάσταση της Αθήνας την εποχή που γράφει το διάλογο ή τις μνήμες του από την πόλη, όπως την έζησε, καθώς ανδρωνόταν, η εξήγηση αυτή γίνεται όλο και πιο πειστική.

⁷ Ober, J., *Μάζες και Ελίτ στη Δημοκρατική Αθήνα, Ρητορική, ιδεολογία και η ισχύς του λαού* (μτφρ.- απόδοση αρχαίων χωριών- σχόλια : Βάλια Σερέτη, επιστημονική θεώρηση: Γ. Μανιάτης), Πολύτροπον, Αθήνα, 2003, σελ. 73-76.

Διαβάζοντας κανείς τον *Γοργία* αντιλαμβάνεται ότι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η ηθική αρετή και η αληθινή γνώση των πραγμάτων δεν είναι για τους σοφιστές τα κύρια προσόντα που έπρεπε να διαθέτει ο καλός και ικανός πολιτικός άνδρας. Πρώτο και βασικό προσόν του παρουσιάζεται να είναι, όπως είπαμε, η ικανότητά του να πείθει. Μέσα στο διάλογο τα προσόντα αυτά παρουσιάζονται αντιθετικά. Για τον Πλάτωνα η ρητορική εξ ορισμού δεν μπορεί να συμβαδίσει με την αληθινή γνώση γιατί καταπιάνεται με μια πληθώρα αντικειμένων(τεχνών) που επί της ουσίας δεν μπορεί να ελέγξει, ενώ η ηθική διάσταση από την πρακτική και τη συμπεριφορά του ρήτορα απουσιάζει, αφού σκοπός του δεν είναι να πείσει για το καλό αυτών που πείθει αλλά για να αποκτήσει πολιτική ισχύ ο ίδιος ή για να εξυπηρετήσει μια πολιτική πρακτική που δεν τον ενδιαφέρει αν είναι για το καλό της πόλης. Κεντρικό, λοιπόν, σημείο στο διάλογο είναι η δύναμη που αποκτά κανείς μέσα στην πόλη όντας ρήτορας και πώς αυτή η δύναμη χρησιμοποιείται. Η δύναμη και ο νόμος, ο ανθρώπινος νόμος έρχονται σύμφωνα με τα λεγόμενα του Καλλικλή σε σύγκρουση.

Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα είναι ότι η δύναμη του ρήτορα φαίνεται να μην πηγάζει μόνο από την ικανότητά του να πείθει αλλά και από τους ίδιους τους πολιτικούς θεσμούς της δημοκρατικής Αθήνας. Δεν θα είχε καμία σημασία να είσαι καλός ρήτορας αν δεν σου επιτρέπονταν να λάβεις το λόγο ελεύθερα και να έτσι να μπορέσεις να πείσεις. Το πολιτικό σύστημα της Αθήνας εκείνη την εποχή ήταν αυτό που επέτρεψε στη ρητορική να καταλάβει μια τόσο σημαντική θέση στην άσκηση της εξουσίας.

Από την άλλη η ίδια η ρητορική βοήθησε στην θεμελίωση της αθηναϊκής δημοκρατίας ως το κατεξοχήν όργανο άσκησης πολιτικής εξουσίας επί της λαϊκής μάζας. Η αθηναϊκή άλλωστε δημοκρατία ήταν μια δημοκρατία των λίγων, των γνήσιων μόνο Αθηναίων πολιτών. Η ελίτ αυτή στήριξε την εξουσία της πάνω στα θεμέλια της ρητορικής τέχνης και καθιέρωσε την ρητορική ως ένα απαραίτητο εφόδιο που έπρεπε να διαθέτει κάθε σοβαρός πολιτικός άνδρας⁸.

Δικαίωμα λόγου στις πολιτικές συγκεντρώσεις είχαν όλοι οι ενήλικοι Αθηναίοι πολίτες. Μπορούσαν να διατυπώσουν τη γνώμη τους στην εκκλησία του δήμου, να καταθέσουν πρόταση προς ψήφισμα, την οποία στήριζαν με τα επιχειρήματά τους ή και να εναντιωθούν στην πρόταση κάποιου άλλου πολίτη. Για να

⁸ Βλ. Ober *ό.π.*, σελ. 171-229

κάνει, όμως, αυτό κάποιος επιτυχημένα έπρεπε να ξέρει να πείθει το ακροατήριο, πράγμα που δεν μπορούσε να καταφέρει μόνο με την αλήθεια, την καλή πίστη και την αγνότητα των προθέσεών του. Έπρεπε να γνωρίζει την τέχνη εκείνη που θα του εξασφάλιζε την αποτελεσματικότητα των λόγων του, δηλαδή τη ρητορική. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι σπουδαιότεροι πολιτικοί άνδρες της Αθήνας ήταν και άριστοι ρήτορες. Γι' αυτό και καθώς διαβάζουμε το διάλογο αντιλαμβανόμαστε ότι για τον Πλάτωνα οι ρήτορες ταυτίζονται με τους πολιτικούς. Ο διάλογος δεν είναι ένας διάλογος για την ρητορική και τη σοφιστική. Είναι ένα έργο που στον πυρήνα του έχει την πολιτική. Στον αντίποδα των ρητόρων και των σοφιστών στέκεται ο Σωκράτης, μοναχικός υπερασπιστής της φιλοσοφίας, μιας φιλοσοφίας που έχει στο κέντρο της την πολιτική πράξη, και ο οποίος χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική μέθοδο και ελέγχοντας τους συνομιλητές του, προτείνει μια πολιτική στάση διαφορετική, της οποίας την θεωρητική θεμελίωση συναντάμε ολοκληρωμένα στην *Πολιτεία*.

2. ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ⁹

Ο τίτλος του διαλόγου δεν φαίνεται να αγκαλιάζει το σύνολο του περιεχομένου του¹⁰. Το μέρος που διαρκεί η συνομιλία του Σωκράτη με τον Γοργία είναι πολύ μικρό. Οι δύο επόμενες συνομιλίες με τον Πώλο και τον Καλλικλή, κυρίως με τον Καλλικλή, καταλαμβάνουν το μεγαλύτερο μέρος του διαλόγου. Με βάση την παραπάνω διαπίστωση ο διάλογος θα έπρεπε να ονομάζεται *Καλλικλής*, αφού με τον Καλλικλή γίνεται η πιο μεγάλη, πιο τεταμένη και σίγουρα η πιο ενδιαφέρουσα από δραματική άποψη συνομιλία. Ιδιαίτερη, όμως, σημασία φαίνεται να έχει το γεγονός ότι ο Καλλικλής συναντάται στην αρχαιοελληνική γραμματεία μόνο μέσα σε αυτόν τον διάλογο. Γι' αυτό και υποθέτουμε ότι πρόκειται για κάποιο φανταστικό πρόσωπο. Ο Πλάτωνας φαίνεται να χρησιμοποιεί φανταστικά πρόσωπα στους διαλόγους του, όταν αυτά αντιπροσωπεύουν μια ολόκληρη κατηγορία ανθρώπων ή όταν δεν βρίσκει έναν χαρακτηριστικό και διάσημο υπαρκτό «ήρωα» στο πρόσωπο του οποίου καθρεφτίζεται αυτή η κατηγορία ανθρώπων.

Μπορεί σε αυτόν τον διάλογο να είναι συμπρωταγωνιστής του Σωκράτη ο Καλλικλής, ο νεαρός φιλόδοξος Αθηναίος που θέλει να ασχοληθεί με την πολιτική, αλλά ο τίτλος του διαλόγου κρατά την προσοχή μας στραμμένη και προς το σοφιστή Γοργία. Κάτι τέτοιο φαίνεται να εξηγείται από το γεγονός ότι στα μάτια του Πλάτωνα ο Γοργίας και οι υπόλοιποι σοφιστές ήταν η βασική αιτία για την κακή κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει η πόλη της Αθήνας. Αυτοί ήταν που θεμελίωσαν, σε συνδυασμό με τις ευνοϊκές συνθήκες που εξασφάλιζε το δημοκρατικό πολίτευμα, το οποίο μην ξεχνάμε ότι ενδυναμώθηκε με τη σοφιστική διδασκαλία¹¹, μια ολόκληρη θεωρία και πρακτική που οδήγησε στην παρακμή. Αν η βάση της πυραμίδας, η «αρχή του κακού», θα λέγαμε, ήταν οι σοφιστές, τότε ο Καλλικλής και όλοι όσους αντιπροσωπεύει ο ρόλος του στο διάλογο, βρίσκονται στην κορυφή της.

⁹ Για μια πολύ κατατοπιστική παρουσίαση της μορφής του διαλόγου σε σχέση με το περιεχόμενό του, η οποία λαμβάνει πολύ σοβαρά υπόψη τη δραματική μορφή του έργου και την επιλογή των προσώπων βλέπε Kahn, C. H., *Drama and dialectic in Plato's Gorgias*, στο *Socrates Critical Assessments*, Edited by William J. Prior, Volume III: Socratic Method, Routledge, London and New York, 1996, σελ 60-96.

¹⁰ Δεν μπορούμε να αμφιβάλουμε ότι ο τίτλος αυτός δόθηκε από τον ίδιο τον Πλάτωνα στο έργο, αφού στο διάλογο, με αυτό το όνομα, αναφέρεται και ο Αριστοτέλης στους *Σοφιστικούς Ελέγχους* (173a 7-8).

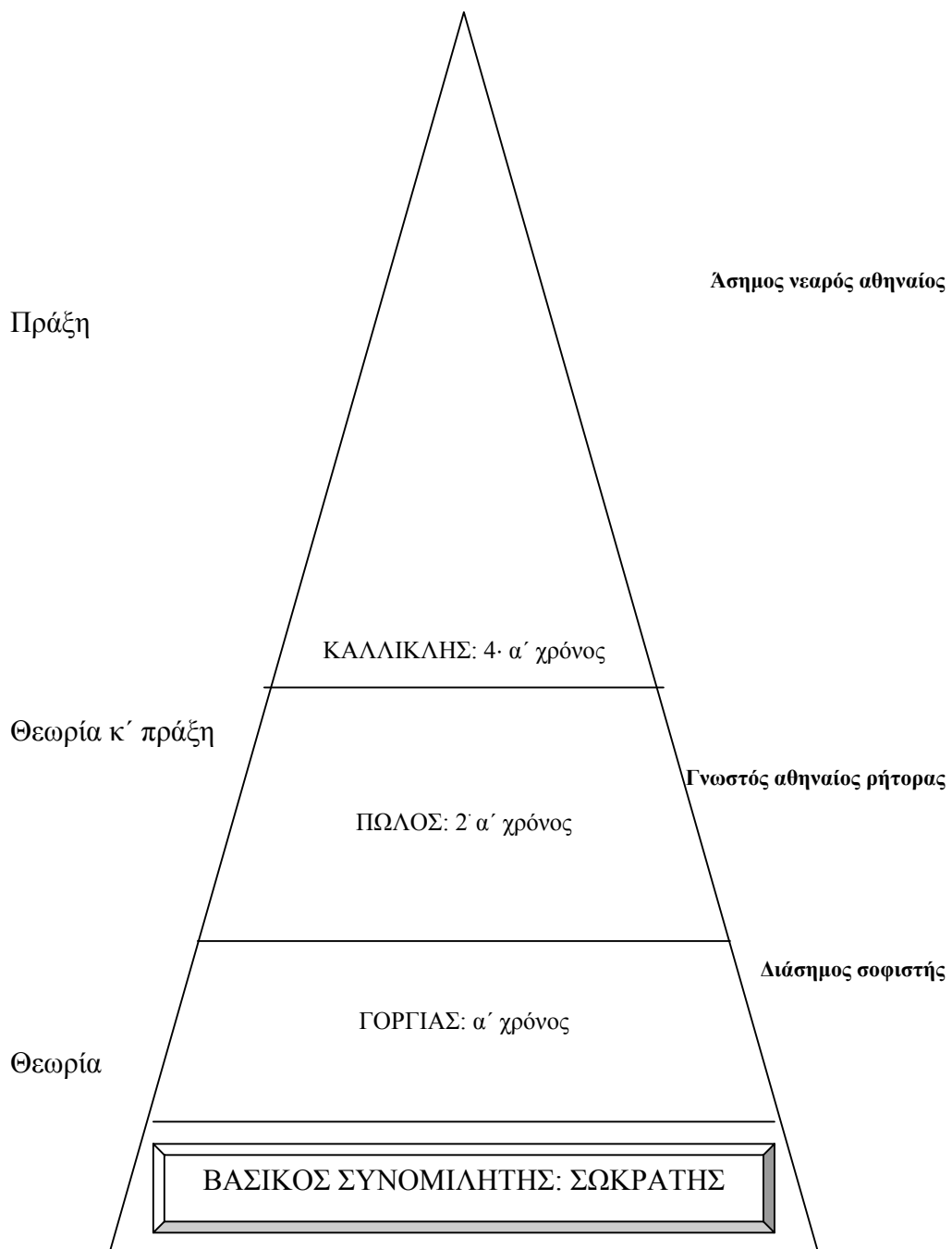
¹¹ Το δικαίωμα του κάθε πολίτη να εκφράζει τη γνώμη του ήταν, την εποχή της δημοκρατίας, απαραίτητο. Η ικανότητά του, όμως, να πείθει το ακροατήριο για ζητήματα, των οποίων δεν είχε ουσιαστική γνώση, ήταν αποτέλεσμα της ρητορικής διδασκαλίας των σοφιστών. Όλο και περισσότεροι Αθηναίοι διδάσκονταν την τέχνη της πειθούς, όλο και περισσότεροι Αθηναίοι συμμετείχαν, με τα κατάλληλα πια εφόδια, στα κοινά. Φαίνεται ότι για τον Πλάτωνα πολλές από τις αποφάσεις που

Τα πρόσωπα που ο Πλάτωνας επιλέγει για να στήσει το σκηνικό του διαλόγου αντιστοιχούν στο σχήμα: α) μεγάλος σοφιστής –θεωρητικός της ρητορικής τέχνης, β) οπαδός και μαθητής σοφιστή-ρήτορα που και ο ίδιος είναι κάτοχος της τέχνης και γνωστός ρητοροδιδάσκαλος, και γ) άσημος νεαρός Αθηναίος που χρησιμοποιεί τις θεωρίες τους και την τέχνη που του έχουν διδάξει για να τις χρησιμοποιήσει στη μελλοντική του πολιτική καριέρα. Είναι ο Γοργίας με πλούσιο θεωρητικό ενδιαφέρον και μια σκέψη βαρύνουσας σημασίας, ο οπαδός και μαθητής του Πώλος, ο οποίος βασίζει τη γνώση του στα θεμέλια που ο Γοργίας τοποθετεί κάνοντας πράξη τις θεωρίες του, και τέλος ο νεαρός Καλλικλής, ο οποίος αντλεί από τους δύο προηγούμενους μια θεωρητική βάση για μια μελλοντική πολιτική πρακτική επικίνδυνη στα μάτια του Πλάτωνα. Απέναντί τους στέκει ο Σωκράτης, ο οποίος προσπαθεί αφενός να ασκήσει κριτική στο κάθε πρόσωπο του σχήματος, προβάλλοντας τις αντιθέσεις του και τις αδυναμίες της θέσης που αντιπροσωπεύει και αφετέρου προτείνοντας μια άλλη στάση, αυτή του φιλοσοφικού βίου, απέναντι στα πράγματα. Και τα πράγματα είναι πολιτικά πράγματα, είναι ζητήματα της πόλης.

Ο διάλογος χωρίζεται σε τρία μέρη: στο πρώτο μέρος συνομιλεί ο Σωκράτης με το Γοργία, στο δεύτερο με τον Πώλο και στο τρίτο με τον Καλλικλή. Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η μετάβαση από το ένα μέρος στο άλλο γίνεται κλιμακωτά: Ο διάλογος ανάμεσα στο Σωκράτη και τον Γοργία διεξάγεται σε σχετικά ήπιο κλίμα. Ο Σωκράτης συνεχώς επαναλαμβάνει την καλή του διάθεση απέναντι στον Γοργία, ο οποίος απαντά με προθυμία στις ερωτήσεις του συνομιλητή του. Όταν τα πράγματα αρχίζουν να δυσκολεύουν για τον Γοργία τα ηνία παίρνει ο Πώλος, η συνομιλία του οποίου με το Σωκράτη γίνεται σε πολύ πιο έντονο ύφος και διαρκεί τον διπλάσιο σχεδόν χρόνο από αυτήν με τον Γοργία. Όταν πια αρχίζει ο διάλογος του Σωκράτη με τον Καλλικλή, ο οποίος σημειωτέον είναι διπλάσιος σε χρόνο από αυτόν με τον Πώλο, η συνομιλία διεξάγεται σε πολύ πιο έντονο και επιθετικό ύφος. Αν ο Γοργίας είναι ο θεωρητικός μιας τέχνης, ο Πώλος μαθητής του θεωρητικού και πρακτικός δάσκαλος ο ίδιος, και ο Καλλικλής ο επίδοξος πολιτικός που θα στηρίξει την καριέρα του στη γνώση και διδασκαλία των δύο προηγούμενων, τότε ο χρόνος συνομιλίας του καθενός με το Σωκράτη μέσα στο έργο κάτι σημαίνει. Η θέση του καθενός στην πυραμίδα που περιγράψαμε παραπάνω είναι ανάλογη του δραματικού χρόνου που διεξάγεται η συζήτηση με τον καθένα. Η φήμη, όμως, και η σπουδαιότητα του κάθε

πάρθηκαν την εποχή της δημοκρατίας στην Αθήνα μετά από εισήγηση μη ειδικών αλλά ικανών ρητόρων οδήγησαν την πόλη σε μια πορεία παρακμής.

ήρωα είναι αντιστρόφως ανάλογη της θέσης του και του δραματικού χρόνου συνομιλίας του με το Σωκράτη. Ενώ ο Γοργίας είναι το πιο διάσημο και σημαντικό πρόσωπο (θεωρητικός της ρητορικής), βρίσκεται στη βάση της υποτιθέμενης πυραμίδας και συνομιλεί α χρόνο με τον Σωκράτη. Ο Πώλος, που είναι λιγότερο γνωστός και όχι τόσο σημαντικός(θεωρητικός και πρακτικός της ρητορικής) βρίσκεται στη μέση και συνομιλεί 2·α χρόνο με τον Σωκράτη. Ο Καλλικλής, τέλος, που είναι ένας άσημος νεαρός Αθηναίος πολίτης(χρησιμοποιεί ή θα χρησιμοποιήσει τη ρητορική στην επίδοξη πολιτική του καριέρα με καθαρά πρακτικούς στόχους) βρίσκεται στην κορυφή της πυραμίδας και συνομιλεί 4·α χρόνο με τον Σωκράτη. Σχηματοποιώντας την παραπάνω σκέψη καταλήγουμε στο εξής:



Με βάση το παραπάνω σχήμα, αντιλαμβανόμαστε ότι η μορφή την οποία έχει δώσει ο Πλάτωνας στον συγκεκριμένο διάλογο σχετίζεται άμεσα με το περιεχόμενό του¹². Σκοπός του διαλόγου είναι να κάνει ξεκάθαρη τη σχέση της ρητορικής με την πολιτική πράξη και να αναδείξει τις αρνητικές συνέπειες που έχει μια πολιτική πρακτική αποδεσμευμένη από την ηθική ή στηριζόμενη σε μια μη φιλοσοφικού χαρακτήρα ηθική. Για τον αθηναίο φιλόσοφο στο κέντρο του ενδιαφέροντος βρίσκεται το καλό της πόλης. Δεν ενδιαφέρεται για μια ακαδημαϊκού τύπου αντιπαράθεση με το σοφιστικό κίνημα. Η αντίδρασή του πηγάζει κυρίως από το αποτέλεσμα που έχει η χρήση της ρητορικής στην πολιτική ζωή της Αθήνας. Ο τόσο επίπονος διάλογος του Σωκράτη με το νεαρό Καλλικλή δείχνει ακριβώς αυτό το ενδιαφέρον. Ο Πλάτωνας με αυτόν τον διάλογο στοχεύει να τοποθετήσει τον κάθε νέο αθηναίο πολίτη στη θέση του Καλλικλή και να συζητήσει μαζί του για τη στάση που πρέπει να κρατήσει στις όποιες πολιτικές του δραστηριότητες. Η ανάγνωση ενός τέτοιου διαλόγου την εποχή που ο Πλάτωνας έγραφε, θα τοποθετούσε αναπόφευκτα τον κάθε νεαρό Αθηναίο που διδάχτηκε τη ρητορική απέναντι στον Σωκράτη και θα τον οδηγούσε σε μια αναθεώρηση των απόψεών του ή τουλάχιστον σε ένα όχι και τόσο αβασάνιστο προβληματισμό. Το κείμενο είναι πολύ δυνατό, πολύ ζωντανό και κυρίως διαλογικό. Δεν είναι ένα βαρετό μανιφέστο που κάποιος θα σταματούσε να διαβάσει στη μέση. Ο Καλλικλής δεν χαρίζεται στο Σωκράτη. Οι αντιρρήσεις που προβάλλει πολλές και σοβαρές. Την ώρα που διαβάσει κανείς το διάλογο γίνεται κομμάτι του, γίνεται Σωκράτης, Καλλικλής, Πώλος, Γοργίας. Ειδικά αν εκ των πραγμάτων ανήκει σε μια από τις κατηγορίες που περιγράψαμε παραπάνω, αν είναι για παράδειγμα ο νεαρός αθηναίος που ετοιμάζεται να συνθέσει τους πρώτους του λόγους για να ανέβει στο βήμα και να πείσει, χρησιμοποιώντας τις τεχνικές των δασκάλων του, τότε τα όσα διαβάσει δεν μπορεί να τον αφήσουν αδιάφορο. Η δραματική και διαλογική μορφή του έργου αφενός, και η ένταση των συνομιλιών αφετέρου, σε συνδυασμό με μια πραγματικότητα που, «να, ήταν εδώ πριν από λίγο» ή «τη ζω ακόμα και τώρα», καθηλώνει τον αναγνώστη της εποχής του Πλάτωνα, πετυχαίνοντας έτσι σε μεγάλο βαθμό το στόχο του.

Να σημειωθεί ακόμα ότι, καθώς ο διάλογος εξελίσσεται και μεταβαίνει από τον ένα συνομιλητή στον άλλο, η διαδικασία του ελέγχου διαφοροποιείται και από

¹² Για μια ανάλογη αντιμετώπιση της μορφής σε σχέση με το περιεχόμενο ενός διαλόγου βλέπε Ραμαντάνης, Ν. , «Μορφή και περιεχόμενο του πρώτου βιβλίου της Πολιτείας», *Υπόμνημα*, τεύχος 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, σελ. 45-60

αρνητική(τι δεν είναι πολιτική) γίνεται, φτάνοντας προς το τέλος, θετική(τι είναι πολιτική)¹³. Ταυτόχρονα τα διαλογικά μέρη σταδιακά μειώνονται και ο Σωκράτης διατυπώνει χωρίς τις αντιρρήσεις του Καλλικλή, ο οποίος έχει σχεδόν αποσυρθεί από τη συζήτηση, τις απόψεις του.

Υπό αυτό το πρίσμα ιδωμένο, το έργο δεν αποτελεί ένα μάλλον σωκρατικό διάλογο¹⁴, όπως είναι ο *Λύσις* αλλά ούτε και ένα πιο «βαρύ» φιλοσοφικό θεωρητικό κείμενο, όπως η *Πολιτεία*. Θα μπορούσαμε να διαβάσουμε τον *Γοργία* εντελώς αυτόνομα από τους υπόλοιπους πλατωνικούς διαλόγους¹⁵, όπως το ίδιο θα μπορούσαμε να κάνουμε και για διαλόγους, όπως είναι ο *Μενέξενος*. Το περιεχόμενό τους παραπέμπει άμεσα σε χειροπιαστά προβλήματα της εποχής και μπορούν κάλλιστα να σταθούν ως αυτόνομα κείμενα που έρχονται με έξυπνο τρόπο να ασχοληθούν με τα προβλήματα αυτά. Η χρονική τους τοποθέτηση σε σχέση με τους υπόλοιπους διαλόγους κάθε άλλο είναι, βέβαια, αδιάφορη, αφού βοηθά στο να διαμορφώσουμε μια καλύτερη εικόνα για το σύνολο της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Πάντως, η παραδοσιακή στατική εικόνα του ιδεαλιστή φιλοσόφου Πλάτωνα εν προκειμένω καταρρέει και τη θέση της έρχεται να πάρει η εικόνα ενός ανθρώπου που ασκεί κριτική στα όσα έγιναν και γίνονται στην πολιτική ζωή της Αθήνας, αναζητώντας ευθύνες τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο, προτείνοντας ταυτόχρονα μια διαφορετική στάση ζωής. Άλλωστε οι Ιδέες, ως θεμέλιος λίθος της φιλοσοφίας του, στο συγκεκριμένο διάλογο είναι απύσες.

¹³ Για το σωκρατικό έλεγχο βλέπε Vlastos, G., *The Socratic Elenchus*, στο *Socrates Critical Assessments*, Edited by William J. Prior, Volume III: Socratic Method, Routledge, London and New York, 1996, σελ 28-45. Σύμφωνα με τον Βλαστό ο *Γοργίας* είναι μεταβατικός διάλογος. Πρόκειται για τη μετάβαση από τους πρώιμους απορητικούς διαλόγους, στους οποίους η αρνητική λειτουργία της σωκρατικής επιχειρηματολογίας τελειώνει με την παραδοχή της άγνοιας και του ίδιου του Σωκράτη, στους μέσους δογματικούς, όπως τους ονομάζει διαλόγους, στους οποίους ο Σωκράτης διατυπώνει μια θετικού χαρακτήρα θέσεις για τις αρετές. Βλέπε ακόμα και το κεφάλαιο «Dialogue and the Elenchic Dialectic» στο άρθρο του Petrucci P., A., «Rereading Plato's Rhetoric», *Rhetoric Review*, 15, 1(Autumn, 1996), σελ. 16- 19

¹⁴ Ο διάλογος διατηρεί τα χαρακτηριστικά των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων(αναζήτηση ορισμού, έντονες ερωταποκρίσεις) αλλά δεν φαίνεται να προσεγγίζει περισσότερο τη σωκρατική απ' ότι την πλατωνική σκέψη, αν μπορούμε να κάνουμε τέτοιου είδους διακρίσεις. Οι προβληματισμοί που τίθενται στο έργο μοιάζουν να είναι τόσο του μαθητή, όσο και του δασκάλου.

¹⁵ Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι ο *Γοργίας* δεν μπορεί να διαβαστεί και σε σχέση με άλλους διαλόγους, στους οποίους ο Πλάτωνας ασχολείται με την πολιτική, όπως είναι η *Πολιτεία*(βλέπε κεφάλαιο 6). Σε σχέση όμως με άλλα πλατωνικά έργα φαίνεται να έχει μεγαλύτερη αυτονομία γιατί ο φιλόσοφος δεν προσπαθεί να διατυπώσει μια φιλοσοφική θεωρία ή να θεμελιώσει κάποια άλλη- μάλλον εισαγάγει κάποια- αλλά να ασκήσει κριτική και να προβληματίσει τους αναγνώστες του.

3. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗ-ΓΟΡΓΙΑ¹⁶

Φαίνεται να μην είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Πλάτωνας βάζει στο διάλογο τον Χαιρεφώντα να ρωτήσει ποιος είναι ο Γοργίας. Είναι ο ίδιος που στην *Απολογία* αναφέρεται ότι πήγε στο μαντείο των Δελφών και ρώτησε ποιος είναι ο σοφότερος των ανθρώπων. Η απάντηση του μαντείου ήταν ξεκάθαρη: ο Σωκράτης. Ο ίδιος τώρα και σε αυτόν τον διάλογο καλείται να κάνει μια παρόμοιου τύπου ερώτηση, να δώσει μια ταυτότητα σε έναν άνθρωπο, που όμως ισχυρίζεται ότι αυτός είναι ο σοφότερος απ' όλους τους ανθρώπους. Το τι είναι ο Γοργίας, δηλαδή ποιο είναι το αντικείμενο της τέχνης που υπηρετεί, είναι ένα καθοριστικής σημασίας ερώτημα για την εξέλιξη του διαλόγου και διατυπώνεται από τον άνθρωπο που μέσα στη δραματική οικογένεια του Πλάτωνα ανακαλύπτει με την ερώτησή του στο μαντείο των Δελφών, ποιος πραγματικά έχει στο χώρο της σοφίας τα πρωτεία.

Ένα θεμελιώδες ερώτημα που τίθεται είναι αν η ρητορική είναι πράγματι μια τέχνη. Για να απαντηθεί αυτό το ερώτημα θα πρέπει να δοθεί ουσιαστικά ο ορισμός του τι είναι τέχνη και να ελεγχθεί στη συνέχεια αν η ρητορική πληροί τις προϋποθέσεις για να ονομαστεί έτσι.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα όσα λέγονται στο πρώτο μέρος του διαλόγου μια τέχνη πρέπει να έχει ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, του οποίου τη γνώση οφείλει να κατέχει ο εκάστοτε φερόμενος ως ειδικός της τέχνης αυτής. Ο χαρακτήρας της τέχνης μπορεί να είναι θεωρητικός, μπορεί να είναι πρακτικός, μπορεί, όμως, να είναι και μεικτός. Σε κάθε περίπτωση πάντως, ο κάτοχος της τέχνης θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα να εξηγεί την γνώση του, με άλλα λόγια να μπορεί να απαντά στο ερώτημα «γιατί» για κάθε ζήτημα που αφορά την τέχνη του. Σημαντικό επίσης είναι να μπορεί να διδάξει το αντικείμενο της τέχνης του(μάθηση- διδασκαλία), κάτι που έχει τη δυνατότητα να κάνει μόνο εφόσον τηρούνται οι δύο παραπάνω προϋποθέσεις. Τέλος, επιβάλλεται να ασκεί την τέχνη του έχοντας ένα συγκεκριμένο στόχο, αφού μια τέχνη παύει να είναι τέτοια αν δεν έχει πρακτική εφαρμογή.

Στόχος, λοιπόν, του Σωκράτη είναι στο πρώτο αυτό μέρος του διαλόγου να εξακριβωθεί αν η ρητορική είναι τέχνη και αν ως τέτοια σχετίζεται με την πολιτική πράξη. Ο ίδιος ο ορισμός του Γοργία, καθώς εκμαιεύεται από τον Σωκράτη με τη

¹⁶ Για την παρουσίαση και των τριών συζητήσεων που διεξάγονται μέσα στο διάλογο χρησιμοποιήθηκαν οι εισαγωγές και τα σχόλια από τις μελέτες των Dodds και Irwin. Βλέπε Dodds, E.

μέθοδο της διαλεκτικής, τοποθετεί τη ρητορική, αν όχι ως μια τέχνη αλλά ως εμπειρία,- έτσι δικαιολογείται και το λογίδριο του Πώλου την αρχή του διαλόγου¹⁷- στο κέντρο της πολιτικής πρακτικής: Η ρητορική ασχολείται με τα ζητήματα της πόλης και στόχος της είναι να πείθει έναν οποιοδήποτε πολιτικό σύλλογο για το δίκαιο και το άδικο, δίνοντάς στον κάτοχό της τη δυνατότητα να εξουσιάζει τους άλλους πολίτες μέσα σε μια πόλη, μεταμορφώνοντάς τον ίδιο σε ένα πραγματικά ελεύθερο άνθρωπο. Στην προσπάθειά του να αποδείξει ότι η ρητορική δεν πληροί τις προϋποθέσεις για να ονομαστεί τέχνη, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί από την αρχή κιόλας χαρακτηριστικά παραδείγματα τεχνών, όπως η ιατρική και η γυμναστική. Τα παραδείγματα αυτά θα τα χρησιμοποιήσει και στη συνέχεια για να κάνει ακόμα πιο έντονη την αντιπαραβολή της ρητορικής με τις αληθινές τέχνες¹⁸.

Στην θέση του Γοργία ότι η ρητορική έχει ως αντικείμενό της τους λόγους και κάνει τους ανθρώπους ικανούς στο λέγειν και στο φρονεΐν, ο Σωκράτης σωστά ισχυρίζεται ότι αυτήν τη δυνατότητα την έχει κάθε τέχνη στο πεδίο του αντικειμένου της. Ο γιατρός για παράδειγμα είναι ικανός στο λέγειν και στο φρονεΐν όσον αφορά τις ασθένειες. Με αυτή, λοιπόν, τη λογική η ρητορική θα μπορούσε να είναι οποιαδήποτε τέχνη. Αυτό, όμως, που σύμφωνα με τον Γοργία κάνει τη διαφορά είναι ότι η ρητορική διατυπώνει καθαρά θεωρητικό λόγο και ότι όλη η διαδικασία που αφορά την τέχνη αυτή σχετίζεται μόνο με τους λόγους. Ακολουθεί από τη μεριά του Σωκράτη η διάκριση των τεχνών σε τρεις βασικές κατηγορίες, στις καθαρά πρακτικές, στις κατά το ήμισυ πρακτικές και κατά το ήμισυ θεωρητικές, και στις καθαρά θεωρητικές. Στην τρίτη κατηγορία ανήκει, σύμφωνα με τον Γοργία, η ρητορική, μόνο που ο Σωκράτης εξηγεί στον φημισμένο ρητοροδιδάσκαλο ότι σε αυτήν ανήκουν και άλλες καθαρά θεωρητικές τέχνες, όπως είναι η αριθμητική, η λογιστική και η αστρονομία. Αυτές, παρόλο που ανήκουν σ' εκείνη τη μεγάλη κατηγορία, έχουν σαφώς διακεκριμένα αντικείμενα. Το ερώτημα, λοιπόν, επανέρχεται για τον Γοργία. Ποιο είναι το αντικείμενο της ρητορικής τέχνης; Ο αμήχανος Γοργίας απαντά λέγοντας ότι η ρητορική ασχολείται με τα μέγιστα και τα άριστα των ανθρώπινων πραγμάτων, σύντομα, όμως, αναγκάζεται να δώσει έναν

R., *Plato's Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1959, σελ. 1-34 και 188-386, και Irwin, T., *Plato Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1979, σελ. 1-11 και 109-250.

¹⁷ *Γοργίας* 448c

¹⁸ Οι αναλογίες που ο Σωκράτης χρησιμοποιεί με την ιατρική τέχνη αναλύονται με πολύ συστηματικό τρόπο από τον Moes, M., στο άρθρο του «Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine», *Perspectives in Biology and Medicine*, 44, 3(2001), 353-367. Βλέπε ακόμα Yunis, ό.π., σελ. 122-125

ορισμό που μας φέρνει ακόμα πιο κοντά στο αντικείμενο της μελέτης μας, την πολιτική. Είναι, λοιπόν, η ρητορική η αιτία της ελευθερίας¹⁹ του κάθε ανθρώπου και το κατεξοχήν μέσο άσκησης εξουσίας μέσα σε μια πόλη. Αντλεί τη σπουδαιότητά της από τη δυνατότητα που έχει να πείθει με τους λόγους τους δικαστές στα δικαστήρια, τους βουλευτές στο βουλευτήριο και τους εκκλησιαστές στην εκκλησία του δήμου. Ρήτορας είναι αυτός που μπορεί να πείθει σε οποιοδήποτε **πολιτικό** σύλλογο, όποιος και αν είναι αυτός. Με αυτήν τη δύναμη και ο γιατρός και ο γυμναστής, οι κάτοχοι των ισχυρών αυτών τεχνών, θα γίνουν δούλοι, ενώ ο χρηματιστής θα κερδίζει χρήματα για αυτόν που εξουσιάζει με τους λόγους τα πλήθη. Παρατηρούμε εδώ ότι ο Γοργίας μεταφέρει τη συζήτηση από το πεδίο των προϋποθέσεων που πρέπει να πληροί μια τέχνη για να θεωρείται ως τέτοια, στο επίπεδο της ισχύος. Η ρητορική, υποστηρίζει ο Γοργίας, είναι τέχνη και μάλιστα η σπουδαιότερη τέχνη γιατί έχει τη μεγαλύτερη δύναμη μέσα στην πόλη σε σχέση με τις υπόλοιπες. Το γεγονός, όμως, αυτό δεν αναγκάζει τον Σωκράτη να συμφωνήσει: μπορεί η ρητορική να ασκεί μεγάλη δύναμη αλλά αυτό δεν είναι επαρκής συνθήκη για να θεωρηθεί τέχνη. Το ζήτημα της ισχύος και πώς αυτό εμπλέκεται με την πολιτική πράξη θα γίνει αντικείμενο εκτεταμένης συζήτησης ανάμεσα στον Σωκράτη και στον Καλλικλή στο τρίτο και μεγαλύτερο μέρος του διαλόγου.

Η δήλωση του Γοργία θα πρέπει να φανταστούμε ότι γίνεται μπροστά σε ένα συγκεντρωμένο πλήθος, το οποίο παρακολουθεί με ενδιαφέρον τα λεγόμενά του. Αυτό, λοιπόν, το κοινό, το οποίο προφανώς απαρτίζεται από ευγενικής καταγωγής αθηναίους πολίτες, ρήτορες και επίδοξους πολιτικούς, όπως ο Καλλικλής, μια Ελίτ δηλαδή, ακούει από το στόμα του ότι υπάρχει μια τέχνη που μπορεί να κάνει κάποιον που ζει μέσα σε ένα δημοκρατικό καθεστώς²⁰ - και έχει σημασία ότι πρόκειται για ένα τέτοιο- να αποκτήσει μεγάλη δύναμη εξουσιάζοντας με τους λόγους του τα πλήθη. Ο Πλάτωνας προφανώς δεν τονίζει τυχαία τα όργανα της δημοκρατίας. Ο ρήτορας του Γοργία είναι ο τέλειος δημαγωγός και η ικανότητά του να κυριαρχεί είναι συνυφασμένη με τις λειτουργίες ενός δημοκρατικού καθεστώτος.

Προχωρώντας την εξέταση του, ο Σωκράτης διαπιστώνει ότι η πειθώ δεν είναι στόχος μόνο της ρητορικής αλλά και των άλλων τεχνών. Κάθε είδος διδασκαλίας

¹⁹ Coleman, W. R., «Knowledge and Freedom in the Political Philosophy of Plato», *Ethics*, 71, 1(Oct., 1960), σελ. 43-44

στοχεύει στην πειθώ²¹ γι' αυτό και ζητά από τον Γοργία να διευκρινίσει το είδος της ρητορικής πειθούς. Ο Γοργίας κάνει σαφές ότι η ρητορική πειθώ αφορά τον όχλο²² και σχετίζεται με τα δίκαια και τα άδικα, μια δήλωση που θα επανέλθει και αυτή στο προσκήνιο αργότερα.

Η συζήτηση αλλάζει αφετηρία. Ο Σωκράτης ρωτά αν υπάρχει κάτι το οποίο ονομάζεται μάθηση ή γνώση(μεμαθηκέναι) και κάτι άλλο που ονομάζεται πίστη(πεπιστευκέναι). Η μάθηση και η πίστη είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Όσον αφορά την πίστη μπορεί να υπάρξει και αλήθεια και ψεύδος. Στον τομέα, όμως, της επιστήμης, που αντιστοιχεί η μάθηση, δεν μπορεί να υπάρξει και αλήθεια και ψεύδος, αφού η επιστήμη θα πρέπει κατ' ανάγκη να στηρίζεται στην αλήθεια. Πεισμένοι, ωστόσο, είναι και αυτοί που έχουν γνώση κάποιου ζητήματος και αυτοί που έχουν πειστεί γι' αυτό χωρίς να έχουν γνώση. Έτσι έχουμε δύο είδη πειθούς: « *ΣΩ. Βούλει οὖν δύο εἶδη θάωμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην;*²³» Το ερώτημα τώρα είναι το εξής: σε ποιο είδος πειθούς συγκαταλέγεται η ρητορική πειθώ που αφορά τον όχλο, τα δικαστήρια και τους πολιτικούς συλλόγους;

Ο Γοργίας με άνεση απαντά στο Σωκράτη ότι πρόκειται για την πείθω, η οποία δεν προέρχεται από την γνώση αλλά την πίστη, δεν αφορά το ειδέναι αλλά το πιστεύειν. «*ΣΩ. Ἡ ρητορική ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. –ΓΟΡ. Ναί.*» Γι' αυτό και ο ρήτορας δεν διδάσκει τη δικαιοσύνη στα δικαστήρια και στις άλλες πολιτικές συγκεντρώσεις, αλλά απλά πείθει. Άλλωστε δεν θα μπορούσε μέσα σε τόσο μικρό χρονικό διάστημα να διδάξει τόσο σπουδαία πράγματα²⁴.

Μάθηση, λοιπόν, και διδασκαλία ταυτίζονται, είναι οι δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος. Η πειθώ σχετίζεται και με μάθηση και με την πίστη. Η πειθώ που αφορά τη μάθηση προϋποθέτει και την γνώση, ενώ η πειθώ που αφορά την πίστη δεν

²⁰ Είναι εμφανές ότι αναφέρεται σε δημοκρατία, αφού η τέχνη του θα έχει εφαρμογή στα δικαστήρια, στο βουλευτήριο και στην εκκλησία του δήμου.

²¹ Για την πειθώ στον Πλάτωνα και τη γενικότερη σημασία της στο σύνολο του πλατωνικού corpus βλέπε Morrow, G. R., «Plato's Conception of Persuasion», *The Philosophical Review*, 62, 2(Apr., 1953), σελ. 234-250

²² Ο όχλος, η μάζα είναι το κατεξοχήν πεδίο δράσης του ρήτορα. Να τονιστεί ότι ο Σωκράτης διαμορφώνει τις κατάλληλες συνθήκες αποδυνάμωσης του ρήτορα, φέρνοντάς τον σε μία πρόσωπο με πρόσωπο αντιπαράθεση, πιέζοντάς τον να είναι σύντομος και ακριβής. Όταν σε κάποια σημεία του διαλόγου οι συνομιλητές του Σωκράτη επικαλούνται την κοινή γνώμη για την επιβεβαίωση της άποψής τους, αυτός τους αρνείται το δικαίωμα σε μία διαλεκτική συζήτηση να επικαλούνται την μάζα για να στηρίξουν τα λεγόμενά τους και τους υποχρεώνει να επιχειρηματολογήσουν.

²³Γοργίας 454e

σχετίζεται με τη γνώση. Η ρητορική, επομένως, δεν σχετίζεται με τη διδασκαλία και τη μάθηση γιατί δεν προσφέρει γνώση. Ήδη φανερώνεται η αδυναμία της ρητορικής να συμπεριληφθεί στον χώρο των τεχνών, αφού ο στόχος της δεν είναι η διδασκαλία.

Στην συνέχεια ο Σωκράτης εκφράζει την εξής απορία: Όταν στην πόλη(και έχει σημασία ότι μιλάμε για την πόλη) γίνεται η εκλογή ενός ειδικού, ο οποίος θα αναλάβει να εκτελέσει ένα έργο, ποιος είναι αυτός που θα συμβουλευτεί, ώστε να εκλεγεί ο πιο κατάλληλος; Στις περιπτώσεις περάτωσης ενός έργου αυτός που δίνει συμβουλές είναι ο ειδικός επί του έργου. Πώς, λοιπόν, στην περίπτωση της εκλογής του ειδικού ο ρήτορας θα συμβουλευτεί και θα επιδείξει τον καταλληλότερο; Έχει την απαραίτητη γνώση, ώστε να υποδείξει μια τέτοια εκλογή; Είναι με άλλα λόγια τεχνικότατος ως προς το συμβουλευείν, όπως ένας αρχιτέκτονας ή ένας στρατηγός; Ο Γοργίας βρίσκεται σε δύσκολη θέση. Τι τέλος πάντων θα μάθουν οι Αθηναίοι, αν γίνουν μαθητές του; Για ποια ζητήματα που αφορούν την πόλη θα γίνουν ικανοί να δίνουν συμβουλές; Θα δίνουν συμβουλές γενικά περί δικαίου και αδικού σύμφωνα με τον ορισμό που έδωσε πιο πριν ή και για πιο συγκεκριμένα ζητήματα, όπως το κτίσιμο των τειχών κτλ.²⁵

Η απάντηση του έχει ως εξής: Τα μεγάλα έργα στην Αθήνα, όπως τα νεώρια και τα τείχη έγιναν όχι μετά από συμβουλή των ειδικών, των δημιουργών αλλά μετά από συμβουλή των Θεμιστοκλή και Περικλή. Ο Σωκράτης συμφωνεί λέγοντας ότι ήταν και ο ίδιος παρών σε μια συνέλευση, όπου ο Περικλής συμβούλευε τους Αθηναίους να κατασκευάσουν το μεσαίο τείχος. Οι αναφορές στα πρόσωπα του Περικλή και του Θεμιστοκλή προοικονομούν την επίθεση που θα εξαπολύσει ο Σωκράτης εναντίον τους, όταν συζητά με τον Καλλικλή. Δεδομένων των παραπάνω, υποστηρίζει ο Γοργίας, η δύναμη της ρητορικής είναι τεράστια γιατί έχει υπό την εξουσία της όλες τις δυνάμεις²⁶: *«ΣΩ. Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἔρωτῶ τίς ποτε ἢ δυνάμις ἐστὶν τῆς ρητορικῆς. δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος οὕτω σκοποῦντι. ΓΟΡ. Εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει.»*

Ενδιαφέρον έχει ότι για μια ακόμα φορά στο κείμενο ο Γοργίας αναφέρεται στη ρητορική συναρτώντας την με την εξουσία που παρέχει στους γνώστες της. Για

²⁴ Ο. π., 454e

²⁵ Ο.π., 455a-d

²⁶ Ο.π., 456a

παράδειγμα, αυτός έπεισε έναν ασθενή να υποβληθεί σε θεραπεία και όχι ο ίδιος του ο αδερφός, που ήταν γιατρός. Για αυτό και αν δια λόγου σε δημόσια συγκέντρωση έπρεπε να εκλεγεί κάποιος γιατρός και διαγωνίζονταν ένας γιατρός και ένας ρήτορας για αυτήν τη θέση, ο λαός θα πείθονταν από τον ρήτορα και θα εξέλεγε αυτόν για γιατρό! Το ίδιο θα συνέβαινε και στην περίπτωση κάθε άλλου τεχνικού. Αυτό εξηγείται σύμφωνα με τον Γοργία από το γεγονός ότι δεν υπάρχει κανείς που μπορεί μπροστά σε ακροατήριο «πιθανότερον εἶπαι»²⁷ για οποιοδήποτε αντικείμενο από ότι ο ρήτορας. Ο Γοργίας χρησιμοποιεί το επίθετο *πιθανότερον* για να αποφύγει έναν έλεγχο από τη μεριά του Σωκράτη που θα αφορά τη γνώση, τη μάθηση, ή τη διδασκαλία. Δεν επικαλείται ότι γνωρίζει πολύ καλά ένα τεχνικό αντικείμενο και μπορεί να κατασκευάσει όσα ένας ειδικός αλλά ότι μπορεί μπροστά σε ένα ακροατήριο να πείσει το πλήθος να πάρει μια απόφαση σχετικά με το έργο που αφορά κάποια τέχνη. Γενικά η ρητορική δεν επικαλείται την γνώση των επιμέρους τεχνών αλλά τη δυνατότητα που έχει να πείθει ένα ακροατήριο σχετικά με τα ζητήματα που αφορούν τις τέχνες αυτές. Με άλλα λόγια, ο ρήτορας κάνει τη δουλειά ενός πολιτικού άνδρα, ο οποίος συμβουλεύει το λαό για το τι πρέπει να γίνει, ο λαός πείθεται υπέρ των απόψεών του και οι τεχνίτες είναι αυτοί που κάνουν πράξη τις αποφάσεις. Έτσι όπως παρουσιάζει τον σοφιστή ο Πλάτωνας παραπέμπει άμεσα στους πολιτικούς της εποχής του γενικά, οι οποίοι χειρίζονται την ρητορική για να πείθουν τα ακροατήρια και να ψηφίζουν υπέρ των προτάσεών τους. Ο Πλάτωνας έχει αντιρρήσεις με αυτήν την αυτονόητη μάλλον για την εποχή του τακτική και θεωρεί ότι ο ειδικός είναι αυτός που πρέπει να πείθει, ενώ η πίστη που θα δημιουργεί στο ακροατήριο πρέπει να είναι αποτέλεσμα γνώσης και διδασκαλίας.

Στη συνέχεια ο Γοργίας τονίζει ότι η ρητορική είναι μια τέχνη, η οποία αφ' εαυτής της δεν βλάπτει εξαιτίας της διδασκαλίας της αλλά η χρήση της από το μαθητή στη συνέχεια είναι αυτή που μπορεί να έχει αρνητικά αποτελέσματα. Για τη ρητορική ισχύει ότι και για τα αγωνίσματα. Αυτός που γνωρίζει την πολεμική τέχνη δεν πρέπει να την χρησιμοποιεί αδιακρίτως και για τους εχθρούς και για τους φίλους, και αν το κάνει δεν θα πρέπει να κατηγορηθεί ο δάσκαλός του γι' αυτό αλλά ο ίδιος που κάνει αυτήν τη χρήση²⁸. Οι δάσκαλοι και της ρητορικής και των υπολοίπων

²⁷ Ο.π., 456c

²⁸ Για το συγκεκριμένο θέμα βλέπε Murray, J. S., «Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c-457b)», *Philosophy and Rhetoric*, 34, 4(2001), σελ. 355-363. Ο Murray διαφωνεί με τους περισσότερους σχολιαστές, οι οποίοι πιστεύουν ότι ο Πλάτων παρουσιάζει μια ουδέτερη ηθικά ρητορική, η οποία έχει αποτελέσματα ανάλογα με τη

τεχνών διδάσκουν με σκοπό τη **δίκαιη χρήση**. Το αν κάποιος διαστρέψουν τη διδασκαλία αυτή και δεν την χρησιμοποιήσουν ορθά, δεν είναι ευθύνη των δασκάλων και κατά συνέπεια δεν είναι σωστό αυτοί να κατηγορούνται και να εξορίζονται από την πόλη²⁹.

Έτσι ο Γοργίας μας δίνει μια νέα διάσταση της ρητορικής που αφορά τον κόσμο της ηθικής. Ο ρήτορας μπορεί να μιλήσει για τα πάντα και μπορεί να πείθει για τα πάντα το πλήθος περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο. Δεν θα πρέπει, όμως, να αφαιρεί την υπόληψη από κάποιον γιατρό, για παράδειγμα, επειδή μπορεί να το κάνει, ούτε από κάποιον άλλο δημιουργό αλλά να χρησιμοποιεί την ρητορική δίκαια. Εάν, τώρα, κάποιος ρήτορας δεν κάνει σωστή χρήση της ρητορικής, δεν θα πρέπει να κατηγορήσουν το δάσκαλό του αλλά τον ίδιο: *«ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρειά παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται»³⁰*.

Ακολουθεί μια συζήτηση για τον τρόπο που θα πρέπει να διεξάγεται η συνομιλία, κατά την οποία ο Σωκράτης παίρνει με έξυπνο τρόπο την συγκατάθεση του Γοργία να ασκήσει πιο δυναμική κριτική στα λεγόμενά του. Αν ο ρήτορας μπορεί και πείθει το ακροατήριο χωρίς να το διδάσκει, χωρίς να του παρέχει γνώση, αφού ο ίδιος δεν κατέχει αυτή την γνώση, συμβαίνει το εξής: *«ΣΩ. Ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσι πιθανώτερος ἔσται, ὅταν ὁ ρήτωρ τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ᾖ. τοῦτο συμβαίνει ἢ ἄλλο τι; –ΓΟΡ. Τοῦτο ἐνταῦθά γε συμβαίνει. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ρήτωρ καὶ ἡ ρητορικῆ· αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς ἠὲ ῥηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων»³¹*.» Ο Γοργίας δεν μπορεί να ανασκευάσει το επιχείρημα και περιορίζεται στο να πει ότι είναι σπουδαία ραστώνη³² να μην χρειάζεται να μάθει κάποιος όλες τις

χρήση της. Για τον Μιτταγ δεν υπάρχει τίποτα το ηθικά ουδέτερο όσον αφορά τη ρητορική, από τη στιγμή που δεν σέβεται τη γνώση των επιμέρους τεχνών, με τις οποίες τόσο συχνά ασχολείται.

²⁹ Ο Πλάτωνας στήνει το διάλογο με τέτοιο τρόπο, ώστε να δείξει στον αναγνώστη του ότι η ευθύνη του Γοργία και του κάθε δασκάλου ρητορικής είναι πολύ μεγάλη, όσον αφορά την χρήση της τέχνης που διδάσκει. Ο ίδιος ο Καλλικλής και οι ιδέες του είναι τρανή απόδειξη του εσφαλμένου τρόπου αντιμετώπισης της δικαιοσύνης, στηριζόμενος στη δύναμη που η ρητορική του παρέχει.

³⁰Ο.π., 457b. Πολύ αργότερα ο Σωκράτης αναφέρει ότι δεν είναι οι πραγματικά υπεύθυνοι της πτώδους ασθένειας της πόλης που θα κατηγορηθούν, αλλά εκείνοι που ασκούν πολιτική εξουσία εκείνη τη δεδομένη χρονική περίοδο. Έτσι και σε αυτήν την περίπτωση: υπεύθυνοι για την δίκαιη χρήση της ρητορικής είναι οι πρώτοι διδάξαντες και όχι αυτοί που θα την χρησιμοποιήσουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αργότερα. Για τον Πλάτωνα καλός δάσκαλος δεν είναι αυτός, ο οποίος διδάσκει απλά μια τέχνη, αλλά αυτός που διδάσκει και την δίκαιη χρήση της τέχνης αυτής από τους μαθητές του στο μέλλον.

³¹ Ο.π., 459b-c

³² Η λέξη έχει και θετική και αρνητική σημασία. Πολύ πιθανόν εδώ, ενώ ο Γοργίας τη χρησιμοποιεί θετικά, ο Σωκράτης την αντιλαμβάνεται με την αρνητική της σημασία.

τέχνες αλλά με την γνώση μίας, της ρητορικής, να μπορεί να έχει δύναμη μεγαλύτερη από αυτή των δημιουργών.

Ο Σωκράτης προχωρεί την κριτική του ρωτώντας τον Γοργία αν η γνώση του ρήτορα για έννοιες, όπως είναι το **δίκαιο και το άδικο**, το άσχημο και το ωραίο, το αγαθό και το κακό είναι ανάλογη με αυτήν που έχει και για τις τέχνες(ενώ δηλαδή δεν έχει αληθινή τους γνώση φαίνεται να τις γνωρίζει και να μπορεί να πείθει τους αμαθείς γι' αυτές. Ή μήπως αυτός που πρόκειται να διδαχθεί τη ρητορική πρέπει πριν τη διδασκαλία να γνωρίζει αυτές τις έννοιες; Με άλλα λόγια ο μαθητής θα πρέπει να ξέρει τι είναι δίκαιο και τι άδικο για να μπορέσει να γίνει ρητορικός και αν ναι, μπορεί να το διδαχθεί από τον Γοργία; Ο σοφιστής απαντά ότι, αν κάποιος δεν κατέχει την γνώση των εννοιών αυτών, θα τις διδαχθεί από τον ίδιο. Μάλιστα η μάθηση των εννοιών αυτών προηγείται της ρητορικής διδασκαλίας.

Ξεκινώντας, στη συνέχεια, από την προκειμένη ότι όποιος αποκτά μία γνώση τότε αποκτά και την ιδιότητα της γνώσης αυτής (την ιατρική ο γιατρός, τη μουσική ο μουσικός, την αρχιτεκτονική ο αρχιτέκτονας) ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι όποιος γνωρίζει τα δίκαια είναι δίκαιος, αποκτά δηλαδή την ιδιότητα του πράγματος του οποίου γνωρίζει. Έτσι ο δίκαιος ρήτορας ασκεί πέρα από τη ρητορική και τη δικαιοσύνη. Με αυτό το δεδομένο ένας ρήτορας είναι ανάγκη να είναι πάντα δίκαιος και δεν θα θελήσει ποτέ να αδικεί.³³ Αν όμως ένας ρήτορας ποτέ δεν αδικεί, τότε ο Γοργίας αντιφάσκει, αφού πιο πριν υποστήριξε ότι **στην περίπτωση που κάποιος ρήτορας αδικεί** δεν πρέπει να κατηγορούμε τους δασκάλους του αλλά τον ίδιο που δεν κάνει καλή χρήση εκείνου που έχει διδαχθεί από τον ρητοροδιδάσκαλο. Για τον Σωκράτη το ζήτημα αυτό έχει μείζονα σημασία, αφού, σύμφωνα με τον ορισμό που έδωσε προηγουμένως ο Γοργίας, η ρητορική ασχολείται με τα δίκαια και τα άδικα μέσα στην πόλη. Σε αυτό το σημείο θα παρέμβει εξοργισμένος ο Πάλος και ο διάλογος του Γοργία με τον Σωκράτη φτάνει στο τέλος του.

³³ Το επιχείρημα δεν φαίνεται να ευσταθεί. Εάν κάποιος έχει τη γνώση της ρητορικής και της δικαιοσύνης αυτό δεν σημαίνει ότι την εφαρμόζει αναγκαστικά. Το ότι γνωρίζω τι σημαίνει

4. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗ- ΠΩΛΟΥ

Η κριτική του Πώλου στα λεγόμενα του Σωκράτη δεν φαίνεται εντελώς αβάσιμη, αν και δεν καταφέρνει επί της ουσίας να χτυπήσει το επιχείρημα του. Θεωρεί ότι ο Γοργίας υπέπεσε σε αυτήν τη μικρή αντίφαση επειδή μπερδεύτηκε από τον Σωκράτη και από ντροπή³⁴ δεν παραδέχτηκε ότι δεν μπορεί να διδάξει τα δίκαια αλλά παρόλα αυτά, όσα υποστηρίζει, ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα³⁵. Ο Σωκράτης ειρωνευόμενος τον Πώλο, τον εισάγει στη συζήτηση υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα μακρολογεί, μια πάγια απαίτησή του που επαναλαμβάνεται συνεχώς καθ' όλη τη διάρκεια του διαλόγου. Ο Πώλος διαμαρτύρεται γιατί με αυτόν τον τρόπο πιστεύει ότι του στερείται το δικαίωμα λόγου. Ο Σωκράτης του επισημαίνει ότι αυτό που λέει είναι αστείο, αφού βρίσκεται στην Αθήνα, στην πόλη, όπου υπάρχει η μεγαλύτερη ελευθερία λόγου³⁶. Απλά θέλει να τηρηθούν οι κανόνες της συζήτησης βάσει των αρχών της διαλεκτικής και να κάνει έτσι στην πράξη ο ίδιος μια επίδειξη της δικής του μεθόδου.

Ο Γοργίας ρωτά τον Σωκράτη τι είδους τέχνη είναι κατά τη γνώμη του η ρητορική και εκείνος απαντά ότι δεν είναι τέχνη αλλά κάποια εμπειρία. Ας θυμηθούμε στην αρχή του διαλόγου, όπου ο Πώλος ορίζει την ρητορική ως τέχνη στο λογίδριό του. Μάλιστα αναφέρει χαρακτηριστικά ότι την τέχνη την γεννά η εμπειρία, ενώ η απειρία γεννά την τύχη³⁷. Σύμφωνα, όμως, με τα μέχρι τώρα λεγόμενα του Σωκράτη, αυτό που κάνει κάποιον να είναι κάτοχος μια τέχνης είναι η γνώση και όχι η εμπειρία. Μπορεί ο Γοργίας να έχει μεγάλη εμπειρία στην ρητορική, αυτό όμως δεν

δικαιοσύνη δεν σημαίνει και ότι είμαι και δίκαιος. Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναφέρει ότι δεν αρκεί η ενάρετη πράξη για να είναι κάποιος ενάρετος.

³⁴ ...Γοργίας *ἡσχύνθη* σοι μὴ προσομολογήσαι τὸν ρητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ τὰντα εἰδὼς παρ' αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις... (461b-c). Για τη σημασία της ντροπής βλέπε Dover, k. j., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Basil Blackwell- Oxford, 1974, σελ. 236-242.

³⁵ Αυτό που συχνά προβάλλεται ως αντίρρηση στα λεγόμενα του Σωκράτη είναι η κατάσταση των πραγμάτων. Οι συνομιλητές του, αν και δεν καταφέρνουν να αντιμετωπίσουν τα επιχειρήματά του, έρχονται να τον διαψεύσουν από την πραγματικότητα, έτσι όπως αυτή βιώνεται μέσα στην πόλη-κράτος. Διαφαίνεται έτσι το πώς η σκέψη και η στάση των σοφιστών έρχεται να συμβιβαστεί και εν μέρει να διαμορφωθεί από αυτό που συμβαίνει και όχι να δράσει για να αλλάξει αυτό που συμβαίνει.

³⁶ Βλέπε 461e. Προφανώς αυτή η δήλωση δεν είναι άνευ σημασίας. Ένα τέτοιο περιβάλλον ισηγορίας, το οποίο επικαλούνται πολύ συχνά στους λόγους τους οι ρήτορες, διαμορφώνει υποτίθεται τις συνθήκες να μπορεί ο καθένας να λέει τη γνώμη του πάνω σε οποιοδήποτε ζήτημα. Σημασία, βέβαια, δεν φαίνεται να έχει μόνο η δυνατότητα που παρέχεται στους πολίτες να λένε ελεύθερα τη γνώμη τους, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο το κάνουν.

³⁷ Βλέπε 448c. Και ο Αριστοτέλης στην αρχή του πρώτου βιβλίου από τα *Μετά τα Φυσικά* αναφέρει την άποψη του Πώλου συμφωνώντας μαζί του. Για τον Αριστοτέλη η μνήμη δημιουργεί συγκεντρωτικά την εμπειρία, ενώ πολλές συλλήψεις της ίδιας εμπειρίας, οδηγούν στην τέχνη.

κάνει την ρητορική να είναι τέχνη. Εφόσον η πίστη που δημιουργείται στις ψυχές των ακροατών δεν οφείλεται στη γνώση όσων υποστηρίζει ο ρήτορας, η ρητορική εκπίπτει από το επίπεδο της τέχνης στο επίπεδο της εμπειρίας. Έτσι, ενώ αξιολογικά στο λογίδριο του Πώλου η εμπειρία έχει μεγάλη και θετική σημασία, για τον Σωκράτη αντιπροσωπεύει μια απατηλή πραγματικότητα που βρίσκεται ένα σκαλί πιο κάτω από αυτό που βασικά χαρακτηρίζει κάποιον που είναι κάτοχος μιας τέχνης, δηλαδή τη γνώση.

Για τον Σωκράτη η ρητορική δεν είναι κάτι άλλο από μια εμπειρία που προσφέρει ευχαρίστηση και ηδονή: «*ΣΩ. Χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.*»³⁸ Έτσι και η μαγειρική· δεν είναι τέχνη αλλά είναι μια εμπειρία που κάνει ακριβώς το ίδιο. Ρητορική, όμως, και μαγειρική θα ταυτίζονταν, αφού οι ορισμοί τους συμπίπτουν. Διαφοροποιούνται, όμως, στο ότι είναι διαφορετικά μέρη(μόρια) της ίδιας επιτηδεύσεως.

Ο Σωκράτης προχωρεί σε έναν πιο συγκεκριμένο ορισμό της ρητορικής. Πρόκειται για ένα επιτήδευμα χωρίς τέχνη με το οποίο ασχολείται μια έξυπνη, ανδρεία και δεινή ψυχή που έχει τη δυνατότητα να προσεγγίζει τους ανθρώπους (στοχαστική- στοχεύω= αρνητική σημασία του ρήματος εδώ, ψάχνω να βρω το στόχο, μαντεύω αλλά δεν γνωρίζω)³⁹. Το όνομα αυτής της ασχολίας είναι κολακεία. Η κολακεία διακρίνεται σε τέσσερα μέρη, που συνδέονται με την εμπειρία και την τριβή -όχι με την τέχνη, και αυτά είναι η μαγειρική, η ρητορική, η κομμωτική και η σοφιστική. Η ρητορική συγκεκριμένα είναι το απατηλό είδωλο ενός μέρους της πολιτικής τέχνης⁴⁰. Έτσι, ενώ ακόμα ο Σωκράτης δεν έχει δώσει τον ορισμό της

³⁸ 462c

³⁹ Liddell and Scott's, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1889, σ. 748

⁴⁰ ΣΩ. Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπι-τηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μέρη εἶναι, □ν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική· ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μέρη καὶ τὴν ρητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τὴν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικὴν, τέτταρα ταῦτα μέρη ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν. εἰ οὖν βούλεται Πῶλος πυνθάνεσθαι, πυνθανέσθω· οὐ γὰρ πῶ πέπυσται ὁποῖόν φημι ἐγὼ τῆς κολακείας μέρη εἶναι τὴν ρητορικὴν, ἀλλ' αὐτὸν λέληθα οὐπὼ ἀποκεκριμένον, ὃ δὲ ἐπανερωτᾶ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ρητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ' εἴπερ βούλει πυθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μέρη τῆς κολακείας φημί εἶναι τὴν ρητορικὴν. ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δὴ, καὶ ἀποκρίναί ὁποῖον μέρη. ΣΩ. Ἐὰρ οὖν ἂν μάθοις ἀποκρινάμενον; ἔστιν γὰρ ἢ ρητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον. ΠΩΛ. Τί οὖν; καλὸν ἢ αἰσχρὸν λέγεις αὐτὴν εἶναι;

ΣΩ. Αἰσχρὸν ἔγωγε—τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ—ἐπειδὴ δεῖ σοι ἀποκρίνασθαι ὡς ἤδη εἰδότε ἃ ἐγὼ λέγω. (463a-d).

αληθινής πολιτικής τέχνης- θα το κάνει προς το τέλος του διαλόγου, ορίζει την ρητορική σε σχέση με την πολιτική τέχνη, αναδεικνύοντας έτσι την άμεση σύνδεσή της με την πολιτική πράξη. Για να στηρίξει τον ορισμό του, ο Σωκράτης εισάγει τη διάκριση σώματος και ψυχής.

Υπάρχει το σώμα και η ψυχή. Υπάρχει η υγεία (ευεξία) του σώματος και η υγεία της ψυχής. Υπάρχει φαινομενική και πραγματική υγεία σώματος και ψυχής. Κάποιοι, ενώ φαίνονται υγιείς στους πολλούς, ο γιατρός και ο γυμναστής αντιλαμβάνονται ότι δεν είναι. Στην ψυχή αντιστοιχεί η τέχνη της πολιτικής, ενώ στο σώμα η τέχνη της ιατρικής και της γυμναστικής. Αυτές οι τέχνες φέρνουν την υγεία σε ψυχή και σώμα. Η πολιτική, τώρα, τέχνη διαιρείται σε δύο μέρη, στην νομοθετική και στη δικαιοσύνη. Η νομοθετική αντιστοιχεί στην γυμναστική, ενώ η δικαιοσύνη στην ιατρική. Επειδή ασχολούνται με το ίδιο αντικείμενο ανά ζεύγη σχετίζονται μεταξύ τους κατ' αναλογία, δηλαδή η ιατρική προς την γυμναστική (σώμα) και η δικαιοσύνη προς την νομοθετική (ψυχή), χωρίς, ωστόσο, να ταυτίζονται. Η *κολακευτική* (εμπειρία) αισθανόμενη, όχι γνωρίζοντας αλλά *στοχασάμενη* (υποθέτοντας), είναι και αυτή χωρισμένη σε τέσσερα μέρη και υποδύεται τις δύο άλλες τέχνες, ενώ προσποιούμενη παίρνει τη θέση τους. Δεν αποβλέπει στο βέλτιστο αλλά με τα ήδιστα κυνηγά την άνοια και εξαπατά, δίνοντας την εντύπωση ότι έχει μεγάλη αξία. Την ιατρική την υποδύεται η μαγειρική και προσποιείται ότι γνωρίζει τα καλύτερα για το σώμα φαγητά. Μπροστά σε ένα κοινό μη ειδικών αυτός που φαίνεται να γνωρίζει τα καλύτερα για το σώμα φαγητά, δεν είναι ο γιατρός αλλά ο μάγειρας.

Αυτό, λοιπόν, είναι για τον Σωκράτη η κολακεία και την βρίσκει αισχρή, αφού στοχάζεται- στοχεύει στο ευχάριστο χωρίς να σκέφτεται το βέλτιστο. Είναι, λοιπόν, εμπειρία και όχι τέχνη διότι δεν έχει *λόγο ουδένα* όσων προσφέρει, ποια δηλαδή είναι η φύση τους, με αποτέλεσμα να μην μπορεί να μιλήσει για τη *αιτία* του κάθε πράγματος από αυτά. Τέχνη, λέει ο Σωκράτης, δεν μπορεί να αποκαλεστεί κάτι το οποίο δεν έχει μέσα του λόγο, είναι *άλογο* πράγμα⁴¹.

Οι κολακείες, λοιπόν, έχουν ως εξής: Της ιατρικής η μαγειρική, της γυμναστικής η κομμωτική. Ενώ οι δύο τέχνες φροντίζουν για την υγεία και την καλή φυσική κατάσταση του σώματος, οι δύο εμπειρίες δίνουν την εντύπωση ότι το

⁴¹ Έως τώρα η λέξη λόγος έχει χρησιμοποιηθεί μέσα στο κείμενο με διάφορες σημασίες: Είναι η θεωρία σε αντιδιαστολή με την πράξη(λόγος- πράξη), είναι ο ρητορικός λόγος(δομή, ρητορικά σχήματα κτλ), είναι το ουσιαστικό μέρος της διαλεκτικής(δια- λόγος) και, τέλος, εδώ είναι η αιτία, η εξήγηση των πραγμάτων που στηρίζεται στη αληθινή γνώση. Βλέπε και το κεφάλαιο 3(In defence of

κάνουν, ενώ στην ουσία μπορεί να είναι και βλαβερές. Εδώ ο Σωκράτης μιλάει τη γλώσσα της γεωμετρίας, της γεωμετρικής αναλογίας: ό,τι είναι η κομμωτική προς την γυμναστική είναι και η μαγειρική προς την ιατρική(ποσά ανάλογα($\alpha/\beta = \gamma/\delta$). Ακόμα καλύτερα, ότι είναι η κομμωτική προς τη γυμναστική αυτό είναι και η σοφιστική προς τη νομοθετική και ότι είναι η μαγειρική προς την ιατρική είναι η ρητορική προς τη δικαιοσύνη(δικαστική)⁴².

Οι σοφιστές, όπως είναι ο Γοργίας, διδάσκουν τη θεωρία της πειθούς, δηλαδή φτιάχνουν το καλούπι, πάνω στο οποίο στηρίζουν την τέχνη τους οι ρήτορες. Οι ρήτορες φτιάχνουν τους λόγους τους πάνω στο θεωρητικό υπόβαθρο που έχουν κατασκευάσει οι σοφιστές. Το ίδιο ισχύει και για τους δικαστές, οι οποίοι δικάζουν με βάση τους νόμους που σε θεωρητικό επίπεδο έχουν συντάξει οι νομοθέτες. Η αντιστοιχία έτσι ανάμεσα στα δύο ζεύγη είναι λειτουργική. Βέβαια, υπάρχουν φύσει διαφοροποιήσεις μεταξύ τους (και όσον αφορά τις τέχνες και όσον αφορά τις εμπειρίες). Οι σοφιστές, όμως, και οι ρήτορες, επειδή είναι τόσο κοντά μεταξύ τους, έχουν εμπλακεί στην ίδια περιοχή και ασχολούνται με το ίδιο αντικείμενο, έτσι που «δεν γνωρίζουν τι να κάνουν τους εαυτούς τους ούτε και οι άλλοι άνθρωποι εκείνους»⁴³.

Για τον Σωκράτη, η ψυχή είναι αυτή που πρέπει να επιστατεί του σώματος. Αν το άφηνε ανεξάρτητο, δεν θα μπορούσε να κάνει ο άνθρωπος διάκριση της μαγειρικής και της ιατρικής. Αν μόνο το σώμα έκρινε τις παρεχόμενες ηδονές θα είχε εφαρμογή το δόγμα του Αναξίμανδρου- ο Πώλος φαίνεται να το γνωρίζει καλά- που λέει ότι «όλα τα πράγματα θα ήταν μαζί ανακατεμένα στην ίδια περιοχή» και δεν θα μπορούσε να υπάρξει διάκριση ανάμεσα σε θέματα ιατρικής, υγείας και μαγειρικής. Η ρητορική αντιστοιχεί στην μαγειρική κάνοντας στην ψυχή, ότι η μαγειρική στο σώμα. Έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ η πρωτοκαθεδρία της ψυχής σε σχέση με το σώμα. Ο έλεγχος γίνεται από την ψυχή και αυτή παρέχει τη δυνατότητα διακρίσεων που είναι χρήσιμες για το σώμα. Έχει έναν καθοδηγητικό ρόλο που φαίνεται να αντιστοιχεί σε αυτό της το μέρος που αργότερα ο Πλάτωνας θα ονομάσει λογικό. Σε αυτό το σημείο, ο Σωκράτης αναγνωρίζει ότι δεν κατάφερε να τηρήσει την απαίτησή

reason, Plato's *Gorgias*) στο Wardy, R., *The Birth of Rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London and New York, 1996, σελ. 52-85

⁴² Για μια πολύ καλή παρουσίαση των αναλογιών αυτών και μάλιστα με τρόπο σχηματικό που ακολουθεί το γεωμετρικό μοντέλο βλέπε Benardete, s., *The Rhetoric of Morality and Philosophy, Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, σελ. 35-44

⁴³ *Γοργίας* 456c

του για συντομία αλλά αυτό δικαιολογείται εν μέρει, αφού προσπάθησε να δώσει ικανοποιητικές απαντήσεις. Το ίδιο θα μπορέσει να κάνει και Πώλος, αν οι απαντήσεις του είναι ικανοποιητικές για τον Σωκράτη:

«ΣΩ. Φέρε δὴ σοι, ἐὰν δύνωμαι, σαφέστερον ἐπιδείξω ὃ λέγω. δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτων δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μίας δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ιατρικὴν. τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ιατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἢ τε ιατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ. ὅμως δὲ διαφέρουσιν τι ἀλλήλων. τεττάρων δὲ τούτων οὔσων, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθημένη –οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη–τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδύσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ιατρικὴν ἢ ὀψοποικὴν ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία τῷ σώματι εἰδέναι, ὥστ' εἰ δέοι ἐν παισὶ διαγωνίζεσθαι ὀψοποιόν τε καὶ ιατρόν, ἢ ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες, πότερος ἐπαΐει περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ πονηρῶν, ὁ ιατρός ἢ ὁ ὀψοποιός, λιμῶ ἂν ἀποθανεῖν τὸν ιατρόν. κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὃ Πῶλε–τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω–ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου. τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα. τούτων δὲ περὶ εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον. Τῇ μὲν οὖν ιατρικῇ, ὥσπερ λέγω, ἡ ὀψοποικὴ κολακεία ὑπόκειται· τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἢ κομμωτικὴ, κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθήσιν ἀπατῶσα, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν. ἴν' οὖν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι–ἤδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαιοις–ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποικὴ

πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ρητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην. ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ' ἐγγύς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρήσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις. καὶ γὰρ ἂν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστιάται, ἀλλ' αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ἦν, ὦ φίλε Πῶλε—σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος—ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποικῶν. ὁ μὲν οὖν ἐγὼ φημι τὴν ρητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκείνο ἐν σώματι. ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἐὼν μακροῦς λόγους λέγειν αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα. ἄξιον μὲν οὖν ἐμοὶ συγγνώμην ἔχειν ἐστίν· λέγοντος γὰρ μου βραχέα οὐκ ἐμάνθανες, οὐδὲ χρῆσθαι τῇ ἀποκρίσει ἣν σοι ἀπεκρινάμην οὐδὲν οἴος τ' ἦσθα, ἀλλ' ἐδέου διηγήσεως. ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅτι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον, ἐὰν δὲ ἔχω, ἔα με χρῆσθαι· δίκαιον γάρ. καὶ νῦν ταύτη τῇ ἀποκρίσει εἴ τι ἔχεις χρῆσθαι, χρῶ.»(464b-466a).

Ο Πῶλος εκφράζει εὐλογη δυσφορία, αφού σύμφωνα με τα ὅσα λέει ο Σωκράτης, οἱ καλοὶ ῥήτορες δεν εἶναι τίποτα ἄλλο ἀπὸ ευτελεῖς κόλακες. Μάλιστα δεν ἔχουν καμιά δύναμη μέσα στην πόλη γιατί ἡ δύναμη ἐντὸς της πόλεως πρέπει να εἶναι συνυφασμένη με τὸ **αγαθό**. Οἱ ῥήτορες, ἀντιθέτως, ὅπως καὶ οἱ τύραννοι σκοτώνουν, ἐξορίζουν καὶ ἀρπάζουν περιουσίες. Επομένως εἶναι πολὺ ἰσχυροί. Ο Σωκράτης, ὁμως, τονίζει ὅτι ἐδῶ ὑπάρχει μια πολὺ σοβαρὴ διάκριση: Το να πράττεις αὐτό που θεωρεῖς ὅτι εἶναι βέλτιστο για σένα(σκοτώνω, ἐξορίζω κτλ)δεν σημαίνει ὅτι εἶναι καὶ μεγάλη δύναμη, αφού το να ἔχει κάποιος μεγάλη δύναμη εἶναι «αγαθόν» για ἐκείνον που τὴν ἔχει. Το γεγονός ὅτι ἔχω τὴ δυνατότητα να κάνω αὐτό που νομίζω ὅτι εἶναι καλό δεν συνεπάγεται καὶ ὅτι ἔχω μεγάλη δύναμη. Μεγάλη δύναμη ἔχω ὅταν αὐτό που ἔχω μπορῶ να πράξω εἶναι «αγαθόν» για μένα. Ἐχει, επομένως, μεγάλη σημασία ἐδῶ ὁ ὀρισμὸς τῆς δυνάμεως ὡς κάτι τὸ «αγαθόν»⁴⁴.

⁴⁴ φημι γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους **δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον**, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν **βούλονται** ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς **δόξη** βέλτιστον εἶναι. ΠΩΛ. Οὐκοῦν τοῦτο ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι; ΣΩ. Οὐχ, ὡς γέ φησιν Πῶλος. ΠΩΛ. Ἐγὼ οὐ φημι; φημι μὲν οὖν ἔγωγε ΣΩ. Μὰ τὸν—οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφης **ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ**(466d-e).

Αν η ρητορική είναι τέχνη και όχι κολακεία, τότε, σύμφωνα με τα παραπάνω, ο ρήτορας θα διαθέτει νου. Αν έχει νου, έχει και δύναμη και αν έχει δύναμη σε συνδυασμό με την ορθή νοητική διαδικασία κάνει κάτι το αγαθό. Το να πράττει, όμως, ο ρήτορας χωρίς νου είναι κακό. Εδώ ο Σωκράτης κάνει μια μάλλον δυσνόητη διάκριση ανάμεσα σε όσα οι ρήτορες κάνουν επειδή τα θεωρούν καλά και στο αν κάνουν όσα θέλουν. Δεν κάνουν όσα θέλουν αλλά όσα θεωρούν ότι είναι τα βέλτιστα γι' αυτούς. Η διαφορά έγκειται στο ότι αυτός που έχει δύναμη και νου θέλει το αγαθό. Οι ρήτορες, οι οποίοι δεν διαθέτουν νου, κάνουν όσα φαίνονται καλά σε εκείνους και όχι όσα θέλουν. Το «βούλομαι το αγαθόν» προϋποθέτει μια ορθή νοητική διαδικασία σε συνδυασμό με τη δύναμη, ενώ το «δοκεί μοι το αγαθόν» όχι. Κάποιος, λοιπόν, που κάνει ότι θέλει μέσα στην πόλη μπορεί όχι μόνο να μην έχει μεγάλη δύναμη αλλά ούτε και να κάνει όσα βούλεται.

Σε αυτό το σημείο ο Σωκράτης εισάγει το *οὐ ἔνεκα*. Όταν κάνουμε κάποια ενέργεια δεν στοχεύουμε στην ενέργεια αλλά στα αποτελέσματά της⁴⁵. Πίνω ένα φάρμακο όχι για να πιω ένα φάρμακο αλλά για να γίνω καλά. Και οι ναυτικοί ταξιδεύουν όχι για να ταξιδεύουν αλλά για να πλουτίσουν. Με βάση αυτά τα παραδείγματα ο Σωκράτης γενικεύει: Κάποιος δεν πράττει ἔνεκα του πράγματος που πράττει αλλά ἔνεκα του σκοπού για τον οποίο πράττει. Ο σκοπός μέσα στην πόλη θα πρέπει να είναι το αγαθόν και για να πραγματοποιηθεί το αγαθόν χρειάζεται δύναμη που στοχεύει σε αυτό και βούληση που στηρίζεται στο νου, προϋποθέσεις που ο ρητορικός άνδρας, σύμφωνα με τα παραπάνω, δεν τελεί.

Σε έναν από τους ορισμούς που έδωσε ο Γοργίας στο πρώτο μέρος του διαλόγου ανέφερε ότι την ρητορική τέχνη αφορούν τα δίκαια και τα άδικα. Σε αυτό το σημείο του διαλόγου του με τον Πάλο, ο Σωκράτης επαναφέρει το ζήτημα του δικαίου και του αδικού. Είναι καλύτερο να αδικείς ή να αδικείσαι; Ο Πάλος απαντά το να αδικείς, αρκεί να μην τιμωρείσαι για την αδικία που διαπράττεις. Μάλιστα υπάρχουν άνθρωποι ευτυχισμένοι, όπως ο Αρχέλαος ή ο βασιλιάς των Περσών, οι οποίοι έχουν τη δύναμη να διαπράττουν κάθε αδικήμα και να μην τιμωρούνται γι' αυτό. Για τον Σωκράτη, όμως, ευτυχής μπορεί να είναι μόνο αυτός που είναι δίκαιος. Ο Πάλος βρίσκει αστείους τους ισχυρισμούς του Σωκράτη, γιατί του δίνει την εντύπωση ότι δεν μπορεί να αντιληφθεί το αυτονόητο, αυτό που συμβαίνει γύρω του και που η πραγματικότητα το επιβεβαιώνει. Ο Σωκράτης τονίζει ότι δεν πρόκειται να

⁴⁵ Γοργίας 467c

πεισθεί από τις συνήθειες πρακτικές των ρητόρων, που στηρίζουν τα λεγόμενά τους σε αμφιβόλου εμπιστοσύνης μάρτυρες και μαρτυρίες, αλλά απαιτεί από τον Πώλο να ακολουθήσει τη μέθοδο της διαλεκτικής που στηρίζεται στον ορθό λόγο και όχι σε παραδείγματα. Για τον Σωκράτη αυτός που διαπράττει μια άδικη πράξη είναι δυστυχής. Αν στη συνέχεια τιμωρηθεί για την πράξη του αυτή, είναι λιγότερο δυστυχισμένος. Δεν στηρίζει, όπως ο Πώλος, την γνώμη του σε αυτό που οι πολλοί πιστεύουν. Μπορεί η κοινή γνώμη να υποστηρίζει ότι δυστυχής είναι αυτός που, όταν διαπράττει ένα αδίκημα τιμωρείται, όμως η ανασκευή των όσων λέει πρέπει να στηριχθεί στη συζήτηση με επιχειρήματα και όχι σε αυτό που πιστεύουν οι πολλοί. Μέσα από μια λογική⁴⁶, λοιπόν, διαδικασία ο Σωκράτης αποδεικνύει ότι το να αδικεί κανείς είναι χειρότερο από το να αδικείται, συμπεριλαμβάνοντας στο επιχείρημά την έννοια της ηδονής, την οποία θα πραγματοποιηθεί διεξοδικά στη συζήτησή του με τον Καλλικλή. Μάλιστα χρησιμοποιεί την αντιστοιχία ανάμεσα στο ωραίο- ωφέλιμο και άσχημο- βλαβερό για να στηρίξει το επιχείρημα. Ο Καλλικλής αργότερα θα του ασκήσει μια μάλλον δικαιολογημένη κριτική για το πώς χρησιμοποίησε τις έννοιες αυτές και τις περιέπλεξε με το αδικείν και το αδικείσθαι.

Όσον αφορά το ζήτημα της τιμωρίας, οι δύο συνομιλητές συμφωνούν ότι πρόκειται για μια διαδικασία που αφορά αυτόν που τιμωρείται και αυτόν που τιμωρεί. Αν ο τιμωρών τιμωρεί δίκαια, τότε και ο τιμωρούμενος τιμωρείται δίκαια. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα για τον τιμωρούμενο να απαλλάσσεται από την κακία της ψυχής του. Η δικαιοσύνη, λοιπόν, και οι δίκαιοι δικαστές, όπως η ιατρική και οι γιατροί απαλλάσσουν το σώμα από την ασθένεια, έτσι και αυτοί απαλλάσσουν την ψυχή από την αδικία. Αυτός, ο οποίος ουδέποτε ήταν άδικος, βρίσκεται σε πλεονεκτικότερη θέση από αυτόν που έχει διαπράξει κάποιο αδίκημα. Αν τώρα κάποιος που έχει διαπράξει αδίκημα, όμως δια της δικαιοσύνης και της τιμωρίας απαλλαγεί από την αδικία και σωφρονιστεί, βρίσκεται σε πλεονεκτικότερη θέση από αυτόν που, ενώ αδικεί, δεν τιμωρείται. Η τιμωρία μπορεί να μην είναι μια ευχάριστη διαδικασία για αυτόν που τη δέχεται αλλά το αποτέλεσμα της τιμωρίας τον οδηγεί στην αληθινή ευτυχία. Το ίδιο συμβαίνει και στον ασθενή, που δυσανασχετεί με την επίπονη πολλές φορές θεραπεία, αλλά κερδίζει τελικά την υγεία του. Με βάση τα παραπάνω ο Αρχέλαος αποδεικνύεται ο πιο δυστυχισμένος άνθρωπος σε αντίθεση με τα όσα υποστήριζε ο Πώλος, γιατί ενώ έχει τη δύναμη να αδικεί, δεν τιμωρείται για τα

⁴⁶ Η μορφή του επιχειρήματος είναι αυστηρά λογική αλλά η ορθότητά του, μετά από διεξοδικό έλεγχο, τίθεται υπό αμφισβήτηση.

αδικήματά του, αφήνοντας την ψυχή του άρρωστη χωρίς τη θεραπεία της δικαιοσύνης.

Ο Σωκράτης επιστρέφει στο ζήτημα της ρητορικής. Από τη στιγμή που η ρητορική έχει ευρεία χρήση στον χώρο των δικαστηρίων, θα πρέπει να στοχεύει στην ανάδειξη της αδικίας και στην τιμωρία του κατηγορούμενου. Ο ίδιος ο κατηγορούμενος θα πρέπει να χρησιμοποιήσει τη ρητορική για να κάνει σίγουρη την καταδίκη και την τιμωρία του ή εάν πρόκειται για συγγενικά ή φιλικά πρόσωπα στόχος του ρήτορα θα πρέπει να είναι η καταδίκη τους και η τιμωρία. Συνεπώς, αν αποδεχθούμε τον υπερασπιστικό ρόλο της ρητορικής, αυτός θα πρέπει να έχει εφαρμογή μόνο στην περίπτωση που ο ρήτορας πρέπει να μιλήσει για κάποιον εχθρό του. Θα πρέπει με κάθε τρόπο να στοχεύει στην αποφυγή της τιμωρίας του, γιατί έτσι του προξενεί μεγάλο κακό.

Τα λεγόμενα του Σωκράτη, αν και συνεπή με τα όσα παραδέχτηκε πριν ο Πώλος, προκαλούν δικαιολογημένη αντίδραση. Στη συζήτηση παρεμβαίνει ο Καλλικλής, υπενθυμίζοντας στον Σωκράτη ότι τα όσα λέει είναι εντελώς εξωπραγματικά, επικαλούμενος και αυτός την πραγματικότητα για να τον διαψεύσει, όπως έκανε άλλωστε και ο Πώλος προηγουμένως.

5. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗ- ΚΑΛΛΙΚΛΗ⁴⁷

Ο Σωκράτης τονίζει στον Καλλικλή ότι η ενασχόληση με τη φιλοσοφία διαφοροποιείται από την τακτική του ρήτορα στο βήμα απέναντι στο λαό. Οι μεν ρήτορες διαμορφώνουν τη γνώμη τους ανάλογα με τις επιθυμίες του ακροατηρίου τους, συμφωνώντας πάντα προς αυτές (να θυμηθούμε ότι σύμφωνα με τον Σωκράτη η ρητορική είναι κολακεία που αποσκοπεί στην ευχαρίστηση του όχλου)⁴⁸. Οι δε φιλόσοφοι λένε πάντα τα ίδια σε όλες τις περιπτώσεις χωρίς να παρασύρονται από το ακροατήριό τους, όπως οι ερωτευμένοι από τους εραστές τους.

Ο Καλλικλής τονίζει απερίφραστα στον Σωκράτη ότι ξεγέλασε και τους δύο προηγούμενους συνομιλητές του: Ο μεν Γοργίας από ντροπή παραδέχτηκε ότι μπορεί να διδάξει τη δικαιοσύνη, για να μην προκαλέσει το δημόσιο αίσθημα, ο δε Πώλος παραδέχτηκε ότι το αδικείν είναι ασχημότερο του αδικείσθαι, για τους ίδιους λόγους⁴⁹. Και στις δυο περιπτώσεις ο Σωκράτης χρησιμοποίησε αυτές τις απαντήσεις για να φτάσει στα συμπεράσματα που ήθελε, δημιουργώντας σύγχυση, εκμεταλλευόμενος την διαφορετική σημασία που έχουν ίδιες έννοιες ανάλογα με το αν εννοούνται κατά φύση ή κατά νόμο.

Ο Πώλος, κατά τη γνώμη του Καλλικλή, υποστήριξε ότι σύμφωνα με την φύση το να αδικεί κάποιος είναι καλύτερο από το να αδικείται, ενώ ο Σωκράτης υποστήριξε το αντίθετο, βασιζόμενος σε αυτό που ο ανθρώπινος νόμος υπαγορεύει, ότι δηλαδή είναι πιο άσχημο το να αδικεί κάποιος από το να αδικείται. Σύμφωνα, όμως, με τους κανόνες του φυσικού δικαίου, ασχημότερο είναι το βλαβερότερο, και στην περίπτωση τους ασχημότερο είναι το αδικείσθαι, γιατί αυτό βλάπτει περισσότερο. Ο ανθρώπινος νόμος στηρίζεται στην ισότητα και έρχεται σε αντίθεση με τον φυσικό νόμο γιατί κατασκευάζεται από τους αδύνατους, το πλήθος, που προσπαθούν να ελέγξουν εκείνους που, επειδή είναι δυνατοί, μπορούν και εφαρμόζουν τον νόμο κατά φύση. Η αδικία σύμφωνα με τον ανθρώπινο νόμο δεν είναι για τον Καλλικλή τίποτε άλλο από το να ζητά κάποιος να έχει περισσότερα από

⁴⁷ Για την ανάλυση των επιχειρημάτων του Καλλικλή βλέπε Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1995, σελ. 99- 110 και Latour, Bruno, «Socrates' and Callicles' Settlement- -or, The Invention of the Impossible Body Politic», *Configurations*, 5, 2(1997), 189-240

⁴⁸ Βλ. Ober, *ό.π.*, σελ. 261

⁴⁹ Ο Kahn εύστοχα παρατηρεί ότι το αίσθημα ντροπής που επικαλούνται ο Πώλος και Καλλικλής, ως δικαιολογία για την αδυναμία τους να αντιτεθούν στα επιχειρήματα του Σωκράτη, φανερώνει τη δουλοπρέπεια τους απέναντι στο παρόν ακροατήριο, το οποίο εμφανώς θα απογοητευόταν αν οι ρήτορες υποστήριζαν κάτι αντίθετο προς τα πιστεύω του και εν προκειμένω ότι το αδικείν είναι ασχημότερο του αδικείσθαι. Βλ. Kahn, *ό.π.*, σελ. 73

τους υπόλοιπους, να κάνει δηλαδή πράξη τη δύναμη που διαθέτει. Η ίδια η φύση έρχεται να αποδείξει κάτι τέτοιο, ότι δηλαδή δίκαιο είναι να πλεονεκτεί ο καλύτερος του χειρότερου και ο δυνατότερος του αδύνατου. Μια ματιά στον κόσμο φτάνει να διαπιστωθεί: Στα ζώα, στα κράτη, στις οικογένειες ο ισχυρότερος εξουσιάζει τον ασθενέστερο και υπερέχει αυτού. Ο Ξέρξης και ο Δαρείος έπραξαν με γνώμονα το φυσικό δίκαιο, το δίκαιο του ισχυρού, το ίδιο και ο Ηρακλής. Οι νόμοι της πόλης είναι παρά φύσιν νόμοι, που προσπαθούν να τιθασεύσουν τους ισχυρούς και να ενισχύσουν τους αδύναμους, προτάσσοντας από την παιδική κιόλας ηλικία την ισότητα ως το μεγαλύτερο αγαθό μέσα στην πόλη. Αυτοί που αρνούνται τους νόμους αυτούς και καταφέρνουν μέσα από τη δύναμή τους να ξεχωρίσουν, είναι οι εκφραστές του αληθινού δικαίου, του φυσικού δικαίου⁵⁰.

Ακολουθεί μια σφοδρότατη επίθεση προς τη φιλοσοφία εν γένει, η οποία έρχεται να απαντήσει στην οξεία κριτική που μέχρι τώρα άσκησε ο Σωκράτης στη ρητορική. Η φιλοσοφία είναι μια χρήσιμη ασχολία για κάποιον που βρίσκεται στην παιδική ηλικία γιατί βοηθά στην καλλιέργεια του πνεύματος. Η περαιτέρω, όμως, ενασχόληση με τη φιλοσοφία είναι για τον Καλλικλή καταστρεπτική, γιατί απομακρύνει από την γνώση των πραγμάτων που αποτελούν εφόδια του τέλειου πολίτη. Οι φιλόσοφοι δεν γνωρίζουν ούτε τους νόμους της πόλης, ούτε τα ήθη των πολιτών. Η ανάμειξή τους στα κοινά τους κάνει καταγέλαστους. Αποφεύγουν τους χώρους εκείνους που μπορεί κάποιος να αναδειχθεί, να γίνει ισχυρός, να ακολουθήσει το αληθινό δίκαιο, το δίκαιο του ισχυρού. Ο φιλόσοφος περνά την ώρα του συζητώντας με τρεις- τέσσερις νεαρούς χωρίς να λέει κάτι «ελεύθερο, μέγα και νεανικό», ενώ, αν χρειαστεί να υπερασπίσει τον εαυτό του απέναντι σε μια άδικη κατηγορία ενός ευτελούς κατηγορού, δεν θα μπορέσει να αποφύγει τον θάνατο και να σώσει τον ίδιο του τον εαυτό. Αλήθεια, ποια είναι η δύναμη της φιλοσοφίας; Να

⁵⁰ Παραδοσιακά η φύση βρίσκονταν σε αντίθεση με το νόμο. Ο Καλλικλής εδώ συνενώνει τις δύο έννοιες και κατασκευάζει το μοντέλο του φυσικού νόμου, ο οποίος έρχεται σε αντίθεση με τη συμβατική ανθρώπινη νομοθεσία. Δεν είναι τυχαίο που ο Πλάτωνας παρουσιάζει τον Καλλικλή να είναι ένθερμος υποστηρικτής του δικαίου του ισχυρού, του φυσικού δηλαδή δικαίου, όπως τυχαίο δεν είναι ότι το θέμα συζητείται διεξοδικά και στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*. Αυτή η διάκριση βρίσκεται στη ρίζα της ρητορικής διδασκαλίας, αφού, όπως αναφέρει η Romilly (ό.π., σελ. 175), «...αυτή η ιστορία διασταυρώνεται με όλα σχεδόν τα έργα των σοφιστών...». Η άποψη αυτή υιοθετημένη από έναν επίδοξο πολιτικό, όπως ο Καλλικλής, δείχνει την επικείμενη συνέχεια μιας παράδοσης στην άσκηση της αθηναϊκής πολιτικής, η οποία επικαλούμενη ακριβώς αυτό το δίκαιο, στήριξε την επεκτατική, ηγεμονική και σε μεγάλο βαθμό αμοραλιστική πολιτική της, πληρώνοντας, βέβαια, πολύ ακριβά στα μάτια του Πλάτωνα το τίμημα. Για την αντίθεση νόμου- φύσεως βλέπε ακόμα Guthrie, ό.π., σελ. 80-172, Kerferd, ό.π., σελ. 172-202 και Heinemann, G., *Φύση και ορθότητα*, Διάλεξη στο σεμινάριο διδασκόντων του τμήματος Φ.Κ.Σ., 2003, σελ. 1-27, Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and*

μετατρέπει κάποιον, που έχει τη δυνατότητα να διακριθεί μέσα στην πόλη και να αποκτήσει κάθε είδους αγαθά, σε έναν αδύναμο άνθρωπο, που ακόμα και οι ίδιοι οι νόμοι της πόλης δεν θα προασπίσουν τα συμφέροντά του;

Ο Σωκράτης απαντά στην επίθεση αυτή με έντονη ειρωνική διάθεση προς τον Καλλικλή. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Καλλικλής τόνισε στον Σωκράτη την καλή του διάθεση προς αυτόν, όπως άλλωστε και εκείνος έκανε, όταν συνομιλούσε με τον Γοργία. Αναγνωρίζει τάχα στον συνομιλητή του αρετές(επιστήμη, εύνοια, παρρησία) που τον βοηθούν να δει την πλάνη του και να καταλάβει ότι η ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία είναι βλαβερή⁵¹. Σε ολόκληρο αυτό το μέρος του διαλόγου, ο Πλάτωνας προοικονομεί την δίκη και την καταδίκη του δασκάλου του, παρουσιάζοντάς τον ως τον μόνο αληθινό απολογητή της φιλοσοφίας στην εποχή του. Ο Καλλικλής παρουσιάζεται ως ο αντίποδας αυτής της στάσης ζωής. Με χαρακτήρα και συμπεριφορά ανάλογη του δικαίου που επικαλείται, ασκεί μια διόλου ευκαταφρόνητη κριτική στα λεγόμενα του Σωκράτη. Ο Καλλικλής του Πλάτωνα δεν χαρίζεται στον Σωκράτη γι' αυτό και θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε στο συγγραφέα την μικρότερη δυνατή μεροληψία υπέρ του δασκάλου του.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης θα προσπαθήσει να ανασκευάσει τις κατηγορίες που του έχει προσάψει ο συνομιλητής του για τη μέθοδο που χρησιμοποιεί και για τις θέσεις που αντιπροσωπεύει μέσα στο διάλογο. Ενδιαφέρον έχει ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον ίδιο τρόπο ελέγχου που χρησιμοποίησε στο διάλογό του με τον Πάλο, για τον οποίο δέχτηκε την επίθεση του Καλλικλή. Στην περίπτωση του Πάλου στήριξε την επιχειρηματολογία του στη διαφορά ή ομοιότητα κατηγορημάτων, όπως το «είναι χειρότερο» και το «είναι ασχημότερο», το «είναι καλύτερο» και το «είναι ομορφότερο». Εδώ κάνει το ίδιο με τα κατηγορήματα «είναι καλύτερο»- «είναι ισχυρότερο». Καλύτερος είναι πάντα ο ισχυρότερος; Ο Καλλικλής απαντά καταφατικά. Μέσα σε μια πόλη είναι κατά φύσιν ισχυρότεροι οι περισσότεροι, αυτοί που φτιάχνουν νόμους για να προστατεύσουν τους εαυτούς τους από την καταπίεση των λίγων. Οι νόμοι αυτοί βασίζονται στην ισότητα και είναι νόμοι των καλύτερων, αφού ο Καλλικλής παραδέχτηκε ότι οι ισχυρότεροι είναι και οι καλύτεροι. Η αντικατάσταση του «είμαι ισχυρότερος» από το «είμαι καλύτερος» ανατρέπει την

Cynics, Croom Helm, London & Canberra, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1983, σελ. 79- 91

⁵¹ Πρόκειται για μια ανάλογη αντιμετώπιση του Σωκράτη από τη μεριά του Καλλικλή, για μια έξυπνη αντιστροφή ρόλων. Όπως σε πολλά σημεία του διαλόγου ο ίδιος ο Σωκράτης «ντύνεται» σοφιστής

προηγούμενη διατύπωση του Καλλικλή. Το να αδικείς από το να αδικείσαι είναι ασχημότερο και κατά φύσιν και κατά νόμον, ενώ η ισότητα στον νόμο δεν εκφράζει μόνο τους αδύναμους πολίτες, γιατί κατά φύσιν, ως πλειοψηφούντες, είναι αυτοί που καθίστανται ισχυροί δια των νόμων ισότητας που θεσπίζουν.

Έξαλλος ο Καλλικλής αντιδρά, διευκρινίζοντας στον Σωκράτη ότι η έννοια της ισχύος δεν περιορίζεται σε μια πλειοψηφία, η οποία υπερισχύει μόνο ως προς τη φυσική (σωματική) δύναμη. Η ισχύς έχει να κάνει και με την ικανότητα. Ο Σωκράτης απορεί αν η ικανότητα αυτή σχετίζεται με τη φρόνηση και, αφού ο Καλλικλής απαντά καταφατικά, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όσοι διαθέτουν φρόνηση είναι ισχυρότεροι από τους άφρονες. Αυτοί θα πρέπει να άρχουν και να έχουν περισσότερα από τους αρχόμενους. Σε ποιον, όμως, τομέα όντας φρονιμότεροι, θα απολαμβάνουν τα αγαθά αυτά και για τι είδους αγαθά πρόκειται; Τα παραδείγματα του Σωκράτη που αφορούν συγκεκριμένες τέχνες εξοργίζουν τον Καλλικλή, ο οποίος του καθιστά σαφές ότι κρείττονες(φρονιμότερους) θεωρεί όσους είναι έμπειροι στα πολιτικά πράγματα και γνωρίζουν να διοικούν μια πολιτεία, ενώ ταυτόχρονα διαθέτουν μια ψυχή ανδρεία που τους επιτρέπει να κάνουν πράξη, όσα έχουν σκεφτεί. Αυτοί, ως άρχοντες, δίκαια απολαμβάνουν περισσότερα αγαθά από τους αρχόμενους.

Ο Σωκράτης ρωτά τον Καλλικλή αν αυτοί οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να ασκούν εξουσία και στον ίδιο τους τον εαυτό, αν δηλαδή είναι εγκρατείς απέναντι στις ηδονές και στις επιθυμίες. Για τον νεαρό αθηναίο, όμως, αν κάτι τέτοιο συνέβαινε, οι σώφρονες θα ταυτίζονταν με τους ηλίθιους. Ο ορθός βίος ακολουθεί τους κανόνες του φυσικού δικαίου. Σύμφωνα με αυτούς οι επιθυμίες δεν πρέπει να περιορίζονται αλλά να ικανοποιούνται στο σύνολό τους. Οι περισσότεροι, όμως, άνθρωποι δεν καταφέρνουν κάτι τέτοιο και γι' αυτό κατηγορούν ως ακόλαστους εκείνους που έχουν το θάρρος να πράττουν έτσι. Η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη που επικαλούνται πηγάζει από την δειλία και την αδυναμία τους να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες που έχουν. Η σωφροσύνη είναι αντίθετη προς το συμφέρον όσων έχουν τη δυνατότητα από τη φύση τους να αποκτήσουν μεγάλη δύναμη(να γίνουν τύραννοι, βασιλιάδες κτλ). Ενώ αυτοί μπορούν να απολαμβάνουν όποια αγαθά θελήσουν, θα περιορίζονται από τους νόμους των αδυνάτων. Η τρυφή, η ακολασία και η ελευθερία

χρησιμοποιώντας σοφιστικές μεθόδους για να χτυπήσει τους συνομιλητές του, έτσι και ο Καλλικλής υιοθετεί το σωκρατικό ύφος για να υποβαθμίσει τα λεγόμενα του Σωκράτη.

είναι η αληθινή αρετή και ευδαιμονία, ενώ οι συμβάσεις(τα παρά φύσιν συνθήματα) των ανθρώπων που αντιτίθενται στο φυσικό δίκαιο είναι φλυαρίες χωρίς αξία⁵².

Ο Σωκράτης απαντά στα όσα λέει ο Καλλικλής μυθολογώντας⁵³. Αναφέρεται ξεκάθαρα στον χωρισμό σώματος και ψυχής μετά θάνατον, ενώ διακρίνει στην ψυχή ένα μέρος, στο οποίο εδρεύουν οι επιθυμίες παρομοιάζοντάς το με τρύπιο πιθάρι, που ποτέ δεν καταφέρνει να πληρωθεί. Παραβάλλει επίσης τον βίο ενός ακόλαστου ανθρώπου με μια συνεχή διαδικασία κατά την οποία προσπαθεί κάποιος να γεμίσει δοχεία που είναι τρύπια. Αντίθετα, ο σώφρων προσπαθεί και καταφέρνει να γεμίσει τα δοχεία του, τα οποία είναι άτρητα. Για τον Καλλικλή, όμως, αυτός που έχει ικανοποιήσει τις επιθυμίες του και γέμισε τα δοχεία του, δεν έχει πια λόγους ούτε να χαίρεται ούτε να λυπάται. Μοιάζει με νεκρός. Γι' αυτό και είναι καλό να αδειάζουν τα δοχεία, ώστε να γεύεται συνεχώς τις ηδονές προσπαθώντας ξανά να τα γεμίσει.

Ο Σωκράτης τονίζει, όμως, στον Καλλικλή ότι όλες οι ηδονές δεν είναι ίδιες. Υπάρχει διάκριση καλών και κακών ηδονών, αφού το ηδύ και το αγαθό δεν ταυτίζονται. Ο Καλλικλής διαφωνεί και αντικείμενο της συζήτησης γίνεται τώρα το αν η ηδονή και το αγαθό ταυτίζονται. Το επιχείρημα του Σωκράτη έχει περίπου ως εξής:

A:

1. Οι ευτυχείς βρίσκονται σε αντίθετη κατάσταση από τους δυστυχείς, επομένως δεν γίνεται η ευτυχία και η δυστυχία να υπάρχουν ταυτόχρονα ως καταστάσεις σε έναν άνθρωπο. Το ίδιο ισχύει και για την υγεία και για τη νόσο.
2. Όμως, όταν ένα μέρος της υγείας αποκαθίσταται, τότε ένα μέρος της νόσου απόλλεται.
3. Το ίδιο ισχύει για την ισχύ και την αδυναμία, την ταχύτητα και την βραδύτητα.

⁵² Αν ο Πλάτωνας στρέφει τα πυρά του κατά του δημοκρατικού πολιτεύματος, πώς είναι δυνατόν να βάζει το βασικό αντίπαλο του Σωκράτη να αντιτίθεται στη δημοκρατία και να υποστηρίζει την εξουσία των τυράννων; Έχει σημασία ότι ο Καλλικλής είναι, στα μάτια του Πλάτωνα, το γέννημα μιας παρηκμασμένης δημοκρατίας, η οποία εξισώνει καταπιεστικά τα μέλη της χωρίς να αφήνει τους καλύτερους να διακριθούν. Ως αποτέλεσμα αυτής της καταπίεσης αντιδρούν στην ισότητα της δημοκρατίας και προσπαθούν να εγκαθιδρύσουν ολιγαρχικά καθεστώτα για να αναλάβουν τα αξιώματα που θεωρούν ότι τους ανήκουν. Ουσιαστικά ο Πλάτωνας απορρίπτει τόσο ένα ισοπεδωτικό δημοκρατικό καθεστώς, όσο και μια τυραννία που βασίζεται στη βία και επιζητά την ηδονή. Γνωρίζοντας μάλιστα ότι ο διάλογος γράφεται μετά την πτώση των τριάκοντα, μια τέτοια αντιμετώπιση είναι ακόμα πιο εύκολα εξηγήσιμη. Βλ. και Ράμφορ, Σ., «Ο τυραννικός άνθρωπος», *Υπόμνημα*, 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, σελ. 171-179

4. Το ίδιο ισχύει και για ευτυχία και τη δυστυχία: εν μέρει κάποιος λαμβάνει και εν μέρει απαλλάσσεται από αυτά.

5. Κάτι τέτοιο δεν φαίνεται να ισχύει, όμως, για το αγαθό και το κακό.

6. Η πείνα, η δίψα, κάθε στέρηση και επιθυμία είναι πράγμα δυσάρεστο.

7. Το να πίνει κανείς όταν διψά είναι ικανοποίηση της στέρησης και άρα ηδονή.

8. Αυτό σημαίνει ότι κάποιος την ώρα που νιώθει τη στέρηση, νιώθει ταυτόχρονα και την ηδονή.

9. Δεν είναι, όμως, δυνατόν να νιώθει ταυτόχρονα χαρά και λύπη, αφού σύμφωνα με τα όσα παραδέχτηκε ο Καλλικλής, η χαρά ταυτίζεται με την ευτυχία και η λύπη με τη δυστυχία.

10. Δεν είναι επομένως ευτυχία το να χαίρεται κανείς και δυστυχία το να λυπάται.

B:

1. Η επιθυμία και η στέρηση παύουν ταυτόχρονα με την ηδονή.

2. το αγαθό και το κακό δεν παύουν ποτέ συγχρόνως.

3. Επειδή τα μεν παύουν συγχρόνως, τα δε όχι, δεν είναι πράγματα που ταυτίζονται.

Γ:

1. Οι αγαθοί ονομάζονται αγαθοί εξαιτίας της παρουσίας του αγαθού, το ίδιο και οι ωραίοι εξαιτίας της παρουσίας του κάλλους.

2. Αγαθοί δεν είναι οι άφρονες και οι δειλοί αλλά οι ανδρείοι και οι φρόνιμοι.

3. Η χαρά, όμως, και η λύπη δεν σχετίζεται με το αν κάποιος είναι ή όχι φρόνιμος. Και ο μεν και ο δε μπορεί εξίσου να λυπάται και να χαίρεται.

4. Το ίδιο ισχύει για την ανδρεία και τη δειλία. Και ο ανδρείος και ο δειλός μπορεί να χαίρεται σε μια μάχη.

Συμπέρασμα: Η χαρά και η λύπη δεν σχετίζεται με το αν κάποιος είναι ή όχι αγαθός, αν θεωρήσουμε αγαθούς τους φρόνιμους και τους ανδρείους και

⁵³ Η εισαγωγή του μύθου ως μέσου αναζήτησης της αλήθειας και διατύπωσης σοβαρών φιλοσοφικών θέσεων είναι ευρέως διαδεδομένη στο πλατωνικό corpus.

κακούς τους δειλούς και τους άφρονες. Αγαθοί δεν είναι όσοι χαίρονται εξαιτίας της ηδονής και κακοί δεν είναι όσοι λυπούνται εξαιτίας της στέρησης. **Τα αγαθά και τα ηδέα δεν ταυτίζονται.**

Ο Καλλικλής υποχωρεί στο ζήτημα της διάκρισης των ηδονών σε καλές και κακές, παρόλο που πριν είχε υποστηρίξει ότι όλες οι ηδονές είναι καλές και ότι ευδαίμων είναι αυτός που ικανοποιεί πάντα όλες τις επιθυμίες του, απολαμβάνοντας κάθε είδους ηδονή.

Έτσι οι ηδονές χωρίζονται σε καλές και κακές ανάλογα με το αν βλάπτουν ή ωφελούν. Στην περίπτωση του σώματος ωφέλιμες ηδονές είναι αυτές που του διασφαλίζουν υγεία και δύναμη, ενώ κακές όσες έχουν το αντίθετο αποτέλεσμα. Ομοίως υπάρχουν καλές και κακές λύπες που και αυτές κρίνονται εκ του αποτελέσματος. Γίνεται και εδώ η χρήση του «ου ένεκα» που εισήχθη στην συζήτηση με τον Πάλο. Σκοπός κάθε πράξης πρέπει να είναι το αγαθό. Γι' αυτό και πρέπει τα ηδέα να γίνονται πράξη ένεκα του αγαθού και όχι το αντίθετο. Ποιος, όμως, θα κρίνει ποια από τα ηδέα είναι αγαθά; Την ικανότητα αυτήν έχει μόνο κάποιος που είναι ειδικός, ανάλογα με την περίπτωση(τεχνικός). Η σύνδεση με τη συζήτηση Σωκράτη-Πάλου κρατάει τον διάλογο σε συνοχή και επαναφέρει δυναμικά το ζήτημα της αληθινής τέχνης ως της κατεξοχήν κατάλληλης για την αναζήτηση του αγαθού. Τα παραδείγματα του μάγειρα και του γιατρού δείχνουν πώς ως αληθινή τέχνη η μία και ως κολακεία η άλλη στοχεύουν σε διαφορετικά πράγματα και φέρνουν διαφορετικά αποτελέσματα.

Ο Σωκράτης τονίζει τη σημασία της συζήτησης, αφού τελικά ως αντικείμενό της έχει την εύρεση του σωστού τρόπου του πολιτεύεσθαι: στις συνελεύσεις ρητορεύοντας ή διάγοντας βίο φιλοσοφικό; Σκοπός πλέον του διαλόγου γίνεται ξεκάθαρα η διάκριση των δύο αυτών τρόπων ζωής και η ανάδειξη του καλύτερου.

Η συζήτηση συνεχίζεται με την αποδοχή τριών ήδη αποδειχθέντων θέσεων:

A) Το αγαθό και το ηδύ διαφοροποιούνται.

B) Η απόκτηση και του ενός και του άλλου χρειάζεται συγκεκριμένη γνώση και προετοιμασία.

Γ) Η Ιατρική είναι αληθινή τέχνη, ενώ η μαγειρική εμπειρία γιατί η μεν εξετάζει την φύση των πραγμάτων, αναζητά την αιτία τους και μπορεί να

λογοδοτήσει(*λόγον διδόναι*) για ό,τι πράττει, η δε στοχεύει στην ηδονή χωρίς κανένα κριτήριο και μέθοδο, χωρίς να γνωρίζει τη φύση της και την αιτία που την παράγει, βασιζόμενη στην τριβή και στην εμπειρία.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης συνδέει τις παραπάνω θέσεις με το ζήτημα της ψυχής. Διακρίνει όσον αφορά την ψυχή ασχολίες που φροντίζουν για το καλό της, γνωρίζοντας τι είναι ωφέλιμο γι' αυτήν, ενώ άλλες που στοχεύουν αποκλειστικά στην γένεση ηδονής χωρίς να εξετάζουν το αν την ωφελούν ή την βλάπτουν. Οι τελευταίες αυτές ασχολίες είναι οι κολακειές.

Να διευκρινιστεί ότι ο Καλλικλής συνεχίζει παρά τον έκδηλο εκνευρισμό του να συζητά με τον Σωκράτη μετά από παρέμβαση του ίδιου του Γοργία, ο οποίος τον παρακάλεσε να μην εγκαταλείψει τη συζήτηση. Με το δραματικό αυτό τέχνασμα του Πλάτωνα μοιάζει να συνεχίζεται με φυσικό τρόπο μια συζήτηση που φαίνονταν να βρίσκεται σε αδιέξοδο εξαιτίας του εκνευρισμού του Καλλικλή αφενός, αφετέρου παρουσιάζεται ο σοφιστής Γοργίας να δείχνει ενδιαφέρον για τα λεγόμενά του αντιπάλου του, παρόλο που αντιπροσωπεύουν αντίθετες διαμετρικά απόψεις με τις δικές του.

Οι κολακειές μπορούν να απευθύνονται σε πολλές ψυχές ταυτόχρονα και να τις επηρεάζουν. Ξεκινώντας από τους μουσικούς(αυλητές, κιθαρωδούς, χορευτές, λυρικούς ποιητές) και προχωρώντας στους τραγωδούς, οι συνομιλητές μας παραδέχονται ότι οι τέχνες αυτές στοχεύουν μόνο στην ηδονή. Αφαιρώντας μάλιστα το λυρικό μέρος της τραγωδίας, τότε μετατρέπεται σε μια δημηγορία που σκοπό έχει να ευχαριστήσει το ακροατήριο. Είναι και αυτό ένα είδος ρητορικής που κολακεύει τα ακροατήρια. Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση των ρητόρων. Στόχος τους δεν είναι το πώς θα κάνουν καλύτερους τους πολίτες δια των λόγων τους αλλά πώς με κάθε τρόπο θα ευχαριστήσουν το ακροατήριό τους εξυπηρετώντας δικά τους συμφέροντα.

Ο Καλλικλής διαφωνεί με τον Σωκράτη τονίζοντάς του ότι υπάρχουν και ρήτορες, οι οποίοι πραγματικά νοιάζονται για το συμφέρον του λαού. Έτσι ο Σωκράτης διαχωρίζει τη ρητορική σε δύο είδη, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη μιας τέχνης που προσπαθεί δια των λόγων να πείσει ένα ακροατήριο στοχεύοντας στο καλό του, ακόμα και αν τα όσα λέγονται είναι συχνά

δυσάρεστα στους ακροατές⁵⁴. Δεν μπορεί, όμως, να βρει κάποιον ρήτορα που να αντιπροσωπεύει αυτό το είδος ρητορικής. Ο Καλλικλής υποστηρίζει ότι αν και στις μέρες του δεν υπάρχουν τέτοιοι ρήτορες, ο Θεμιστοκλής, ο Κίμωνας, ο Μιλτιάδης και ο Περικλής αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων «καλών» ρητόρων. Ο Σωκράτης διαφωνεί, αφού με βάση τα όσα προηγουμένως παραδέχτηκαν, οι άντρες αυτοί θα έπρεπε να διαχωρίζουν τις ηδονές σε καλές και κακές και να προφυλάσσουν τους πολίτες από τις τελευταίες, στηριζόμενοι σε μια αληθινή τέχνη.

Ο αληθινός γνώστης μιας τέχνης αποβλέποντας σε μια ολοκληρωμένη δημιουργία που έχει εκ των προτέρων στο μυαλό του δεν κάνει τίποτα τυχαία. Με τάξη και αρμονία συστήνει σταδιακά το έργο του έως ότου αυτό αποκτήσει μια ολοκληρωμένη μορφή και αρμονία. Το παράδειγμα του γιατρού και του γυμναστή είναι διαφωτιστικό, αφού προσπαθούν να δώσουν τάξη και ισορροπία στο σώμα μέσα από μια συγκεκριμένη και καλά μελετημένη διαδικασία χωρίς να αφήνουν τίποτα στην τύχη. Ποια όμως είναι εκείνη η τέχνη που καταφέρνει να φέρει τάξη και ισορροπία στην ψυχή;

Αν για το σώμα αυτή η διαδικασία ονομάζεται «υγιεινόν» και φέρνει στο σώμα «υγεία» τότε για την ψυχή ονομάζεται «νόμιμον» και φέρνει στην ψυχή τον «νόμο». Μέσα από μια τέτοια κατάσταση γεννιέται ουσιαστικά η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη. Δουλειά του αληθινού ρήτορα⁵⁵ είναι πως θα κάνει την ψυχή του ακροατή του να είναι δίκαιη και σώφρονα, απομακρύνοντας την αδικία και την ακολασία και απαλλάσσοντάς την από κάθε είδους κακία. Το να δίνεις σε ένα άρρωστο σώμα πληθώρα τροφίμων που προσφέρουν ηδονή, ενώ στην ουσία βλάπτουν είναι μια τακτική που θα αποδοκίμαζε κάθε γιατρός. Το ίδιο και αυτός που προσπαθεί να θεραπεύσει μια άρρωστη ψυχή: θα φρόντιζε, ώστε, απαγορεύοντας βλαβερές ηδονές, να την κάνει καλύτερη. Θα φρόντιζε δι' αυτής της απαγόρευσης να τιμωρήσει την ψυχή, απομακρύνοντάς την από την ακολασία.

Η ολοκληρωτική άρνηση της συζήτησης από τη μεριά του Καλλικλή δεν αργεί να έρθει. Φανερά εκνευρισμένος και απογοητευμένος, καθότι ολόκληρη η στάση ζωής που υποστηρίζει φαίνεται να έχει ανασκευαστεί από

⁵⁴ Η φιλοσοφική ρητορική παρουσιάζεται εκτενέστερα στο *Φαίδρο* και στους *Νόμους*.

τα λεγόμενα του Σωκράτη, αρνείται πια να συζητήσει μαζί του, αφήνοντάς τον να διαλέγεται με τον ίδιο του τον εαυτό, κατασκευάζοντας ένα φανταστικό συνομιλητή. Η εμμονή του στη διαλεκτική διαδικασία που βρίσκεται στον αντίποδα της ρητορικής μεθόδου δεν είναι τυχαία. Προτιμά να συνεχίσει το διάλογο ακόμα και χωρίς συνομιλητή από το να συνεχίσει με έναν μονόλογο που μετατρέπει τα λεγόμενά του σε απολιθωμένες λέξεις. Τονίζει μάλιστα ότι είναι ανοικτός στο να δεχτεί οποιοσδήποτε αντιρρήσεις, αρκεί αυτές να είναι θεμελιωμένες και, παίρνοντας τη συγκατάβαση του Γοργία, ο οποίος τον παροτρύνει για άλλη μια φορά να περατώσει τον λόγο του, συνεχίζει.

-Το ηδύ είναι διάφορο του αγαθού

-Πράττουμε το ηδύ ένεκα του αγαθού

-Με την παρουσία του αγαθού γινόμαστε αγαθοί

-Ο δρόμος για το αγαθό είναι η αρετή

-Η αρετή δεν αποκτάται τυχαία αλλά με τάξη ορθότητα και τέχνη

Άρα μια τάξη προσαρμοσμένη στη φύση ενός πράγματος καθιστά το πράγμα αυτό αγαθό, αφού η τάξη οδηγεί στην αρετή και η αρετή στο αγαθό.

Με βάση τα παραπάνω μια ψυχή που έχει τάξη(κόσμος) είναι καλύτερη από μια που δεν έχει.

-Μια ψυχή με τάξη είναι κόσμια

-Μια ψυχή κόσμια είναι και σώφρων

Άρα η σώφρων ψυχή είναι μια αγαθή ψυχή

-Μια ψυχή που δεν είναι σώφρων είναι κακή, άφρων και ακόλαστος

-Ο σώφρων πράττει τα πρόποντα απέναντι σε θεούς και ανθρώπους

-Ο σώφρων πράττει τα δίκαια απέναντι στους ανθρώπους και τα όσια απέναντι στους θεούς

-Αυτός είναι δίκαιος και ευσεβής

-Για να είναι κάποιος δίκαιος και ευσεβής πρέπει να είναι και ανδρείος έτσι ώστε να ούτε να επιδιώκει ούτε να αποφεύγει όσα δεν είναι πρόποντα.

Συμπέρασμα: Ο σώφρων είναι κατ' ανάγκην δίκαιος, ανδρείος, όσιος και όντας όλα αυτά μαζί είναι από κάθε άποψη αγαθός. Αυτός που πράττει τα

⁵⁵ Δεν αναγνωρίζει τελικά μια τέχνη που ονομάζεται ρητορική και μπορεί να προσφέρει αυτά τα καλά αποτελέσματα στην ψυχή. Τέτοια αποτελέσματα στην ψυχή μπορεί να έχει μόνο ο συνδυασμός του φιλοσοφικού λόγου με την ικανότητα του λέγειν.

δίκαια και τα έντιμα, ο αγαθός, είναι και ευτυχής σε αντίθεση με τον τύπο του ανθρώπου, τον οποίο εγκωμίασε ο Καλλικλής. Ο σωφρονισμός δια της τιμωρίας σε αυτήν την περίπτωση, εάν καταστεί αναγκαίος, θα πρέπει να επιδιώκεται από αυτόν που τον έχει ανάγκη για να γίνει σώφρων και ευτυχισμένος. Προς αυτήν την κατεύθυνση θα πρέπει όλοι να στρέφονται και όσον αφορά τα ιδιωτικά ζητήματα αλλά και τα ζητήματα της πόλης, προς την επιδίωξη δηλαδή της ευδαιμονίας μέσω της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης και όχι μέσω της ικανοποίησης κάθε επιθυμίας. Η τάξη(κόσμος) που επικαλείται ο Σωκράτης προκύπτει από μια γεωμετρική αναλογία, η οποία κυβερνά όλο τον κόσμο. Το μοντέλο αυτό της αναλογίας θα πρέπει να εφαρμόζεται και στην ψυχή του κάθε ανθρώπου, ώστε να είναι κόσμια. Αυτό το μοντέλο της γεωμετρικής αναλογίας, του οποίου χρήση κάνει από την αρχή του διαλόγου ο Σωκράτης και το εφαρμόζει συνεχώς στις θεωρίες του, ο Καλλικλής το αγνοεί.

Σε αυτό το σημείο ο Σωκράτης παρουσιάζεται να έχει ανασκευάσει την κριτική που του άσκησε ο Καλλικλής, όσον αφορά τον τρόπο συζήτησης που είχε με τους δύο προηγούμενους συνομιλητές. Το αδικείν σε σχέση με το αδικείσθαι είναι και ασχημότερο και αισχρότερο, ενώ ο καλός ρήτορας πρέπει να είναι δίκαιος και γνώστης του δικαίου. Κάθε άδικη πράξη είναι περισσότερο βλαβερή για τον αδικούντα παρά για τον αδικούμενο και αυτό έχει αποδειχθεί από τον Σωκράτη με τη δύναμη της διαλεκτικής συζήτησης. Γι' αυτό και η αδικία είναι για τον αδικούντα μεγάλο κακό, μεγαλύτερο, όμως, κακό είναι να μην τιμωρείται γι' αυτήν.

Θα μπορούσε, όμως, κάποιος να απαλλαγεί και από τα δύο αυτά κακά, δηλαδή και να μην αδικείται αλλά και να μην αδικεί; Το να θέλει κάποιος να απαλλαγεί από αυτές τις καταστάσεις δεν αρκεί, χρειάζεται να μπορεί να το κάνει, να έχει τη **δύναμη** να το κάνει. Η λέξη «δύναμη» λειτουργεί μαγικά στο αυτί του Καλλικλή, ο οποίος ξαναπαίρνει στη συζήτηση προσδοκώντας κάποια δικαίωση των όσων μέχρι τώρα είχε υποστηρίξει. Η δύναμη αυτή θα πρέπει να συνοδεύεται και από κάποια γνώση του τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Ο Σωκράτης παγιδεύει τον Καλλικλή λέγοντάς του ότι η γνώση αυτή προκύπτει από την πολιτική εξουσία που έχει κάποιος. Αν είναι άρχοντας ή τύραννος ή φίλος του υπάρχοντος πολιτεύματος «γνωρίζει» πώς να μην αδικείται. Ο Καλλικλής ενθουσιασμένος επικροτεί τα λεγόμενα του Σωκράτη.

Για να μπορεί κανείς να ασκήσει αυτή τη δύναμη θα πρέπει να μοιάσει στον τύραννο με τον οποίο είναι φίλος, γι' αυτό από την νεανική του ηλικία θα πρέπει να ακολουθεί τον τρόπο ζωής του πολιτικού αυτού άρχοντα. Πώς, όμως, θα καταφέρει να μην αδικεί; Μιμούμενος την στάση ζωής αυτού του άνδρα θα μεταμορφωθεί και ο ίδιος σε άδικο και, ενώ αδικεί, δεν θα τιμωρείται.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης και αφού ασκεί οξεία κριτική στους ρήτορες για την υπεροψία τους, τις υψηλές αμοιβές τους και το γεγονός ότι στοχεύουν στο να σώζουν ανεξαιρέτως όλους τους ανθρώπους που τους πληρώνουν στα δικαστήρια, όπως άλλωστε κάνουν και άλλοι απλοί τεχνίτες(πλοίαρχοι, κατασκευαστές πολεμικών μηχανών) χωρίς όμως να τυγχάνουν ανάλογης αναγνώρισης, επικεντρώνεται στο ζήτημα της πολιτικής δύναμης. Η πολιτική δύναμη , έτσι όπως ο Καλλικλής την εννοεί, είναι εξάρτηση του πόσο καλή σχέση έχει κάποιος με τον δήμο της Αθήνας, αδιαφορώντας για το αν κάτι τέτοιο είναι ουσιαστικά προς όφελος ή προς βλάβη του. Αν κάποιος, όμως, είναι απλός μιμητής και όχι έμφυτα όμοιος με τον αθηναϊκό δήμο δεν θα καταφέρει να γίνει ποτέ πολιτικός και ρήτορας στην πόλη αυτή. Τα επιχειρήματα του Σωκράτη φαίνονται στον Καλλικλή λογικά αλλά όχι πειστικά, πράγμα που ο Σωκράτης αποδίδει στο ότι η υπό θεραπεία ψυχή του Καλλικλή ακόμα ανθίσταται.

Ο πολιτικός θα πρέπει να στοχεύει στο να κάνει τους Αθηναίους και την πόλη τους καλύτερη. Για την επίτευξη, όμως, αυτού του στόχου χρειάζεται προηγούμενη γνώση επιμέρους πραγμάτων. Για τον Σωκράτη είναι τόση αποτυχία να ασχολείται κάποιος με την πολιτική και να μην έχει καταφέρει να κάνει έστω και έναν πολίτη καλύτερο, όση το να θεωρεί κάποιος τον εαυτό του γιατρό και να μην έχει καταφέρει να κάνει έστω και έναν ασθενή καλά. Με βάση τη θεμελιώδη αυτή απαίτησή του, ούτε ο Καλλικλής αλλά ούτε και οι τέσσερις Αθηναίοι πολιτικοί τους οποίους είχε προηγουμένως αναφέρει ως υπόδειγμα, δεν είναι επιτυχημένοι πολιτικοί.

Σε αυτό το σημείο ξεκινά μια απροκάλυπτη επίθεση του Πλάτωνα δια στόματος Σωκράτη κατά της τακτικής που ακολούθησαν οι τέσσερις αυτοί

άνδρες κατά την περίοδο που κυβέρνησαν την πόλη⁵⁶. Σημαντικό μάλιστα είναι να τονιστεί ότι τους θεωρεί ρήτορες, δίνοντας έτσι έμφαση στον τρόπο με τον οποίο κατάφεραν να κάνουν την πολιτική τους βούληση πράξη.

Τον Περικλή κατηγορεί ότι έκανε τους Αθηναίους νωθρούς, δειλούς, φλύαρους και φιλάργυρους δίνοντάς τους μισθό για την συμμετοχή τους στα κοινά. Δεν τους βοήθησε να γίνουν καλύτεροι αλλά αγριότεροι, αφού κοντά στο τέλος της ζωής του παρ' ολίγο να καταδικαστεί ακόμα και ο ίδιος σε θάνατο.⁵⁷ Το ίδιο συνέβη και για τον Κίμωνα, τον Θεμιστοκλή και τον Μιλτιάδη. Κανείς από αυτούς δεν κατάφερε να διατηρήσει την εξουσία του. Όλοι τους κάποια στιγμή αντιμετώπισαν την αγριότητα και την άδικη στάση των Αθηναίων, για την οποία οι ίδιοι ήταν υπεύθυνοι. Ακόμα και αν ο Σωκράτης αναγνωρίζει την υλική προσφορά των ανδρών αυτών προς την πόλη της Αθήνας, δυσανασχετεί με τη στάση τους απέναντι στους πολίτες γιατί δεν έθεσαν ως στόχο της πολιτικής τους σταδιοδρομίας το πώς θα κάνουν τους Αθηναίους καλύτερους ελέγχοντας τις επιθυμίες τους. Είναι γεγονός ότι κατέστησαν την Αθήνα ισχυρή δύναμη όσον αφορά το υλικό μέρος. Η πολιτική, όμως, αφορά πολύ περισσότερο για τον Σωκράτη την ποιότητα των πολιτών, την ηθική και πνευματική τους διάσταση.

Ο Σωκράτης εξηγεί τις σκέψεις του χρησιμοποιώντας για μια ακόμα φορά το παράδειγμα των τεχνών: Τέχνες όπως η μαγειρική, η αρτοποιεία και άλλες παρόμοιες βρίσκονται σε κατώτερη θέση από τις τέχνες της γυμναστικής και της ιατρικής, όσον αφορά τη φροντίδα του σώματος. Ενώ μπορούν και δίνουν στο σώμα τα απαραίτητα για να επιβιώσει, προσφέροντάς του ταυτόχρονα ηδονή, μπορούν ταυτόχρονα και να του προξενήσουν σοβαρές βλάβες. Αντίθετα, η ιατρική και η γυμναστική είναι εκείνες οι τέχνες που μπορούν να βοηθήσουν το σώμα να είναι υγιές και να καθορίσουν πώς

⁵⁶ Για την οπτική του Πλάτωνα όσον αφορά τα πολιτικά αυτά πρόσωπα βλέπε McKeon, R., «The Interpretation of Political Theory and Practice in Ancient Athens», *Journal of History of Ideas*, 42, 1(Jan.-Mar., 1981), σελ. 7-11

⁵⁷ Δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Περικλής ήταν κακός πολιτικός επειδή κατηγορήθηκε από τους πολίτες. Και ο ίδιος ο Σωκράτης έπεσε θύμα της οργής των πολιτών και καταδικάστηκε σε θάνατο. Το λάθος του Περικλή για τον Πλάτωνα είναι ότι, ενώ παρέλαβε τους Αθηναίους «ήμερους», τους κατέστησε με τις πολιτικές του επιλογές «αγριότερους», με συνέπεια να κινδυνεύσει κάποια στιγμή και ο ίδιος. Το επιχείρημα του Σωκράτη είναι μάλλον ανίσχυρο και η αναλογία του ποιμένα και του κοπαδιού του με τον Περικλή και τους Αθηναίους ατυχής. Για τις «απάτες» του Πλάτωνα και τον τρόπο που τις χειρίζεται βλέπε το άρθρο του Robinson, R., «Plato's Consciousness of Fallacy», *Mind*, New Series, 55, 202(Apr., 1942), σελ. 97-114

λειτουργώντας οι υποδεέστερες τέχνες, εξασφαλίζεται η υγεία του. Το να επαινεί, λοιπόν, κανείς τους πολιτικούς εκείνους άνδρες που ανέφερε ο Καλλικλής είναι σαν να επαινεί έναν αρτοποιό που καλοταίξε τους πελάτες του, προξενώντας στην υγεία τους σοβαρές βλάβες. Αφού, λοιπόν, καλοταίσαν και αυτοί τους Αθηναίους πολίτες, ικανοποιώντας τις επιθυμίες τους και κατέστησαν την πόλη «παχουλή» και διογκωμένη γεμίζοντάς την με λιμάνια, ναυστάθμους, νεώρια, φόρους και τέτοιου είδους φλυαρίες, απαλλάσσονται των ευθυνών τους από τους Αθηναίους, οι οποίοι κατηγορούν τους σημερινούς πολιτικούς, όπως τον Αλκιβιάδη, γι' αυτή την άσχημη κατάσταση.

Οι κατηγορίες που ο Σωκράτης εξαπολύει εναντίον των παλιών αυτών πολιτικών ανδρών δεν θεωρεί ότι είναι άδικες. Πιστεύει ακράδαντα ότι δεν είναι δυνατόν να αδικηθεί κάποιος από την πόλη της οποίας είναι προστάτης. Το ίδιο ισχύει και για τους σοφιστές, οι οποίοι, αν και παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως δασκάλους της αρετής, διαμαρτύρονται ότι αδικούνται από τους μαθητές τους. Πώς, όμως, γίνεται από ανθρώπους που οι ίδιοι τους δίδαξαν να είναι δίκαιοι, τελικά να αδικούνται; Πώς γίνεται κάποιος που ευεργετήθηκε μαθαίνοντας πώς να διοικεί σωστά το σπίτι και την πόλη του από τους σοφιστές να μην θέλει να ανταποδώσει την ευεργεσία;

Ο Καλλικλής τονίζει στο Σωκράτη ότι, ακολουθώντας αυτήν την επικριτική τακτική προς τον αθηναϊκό δήμο, κινδυνεύει να συρθεί στα δικαστήρια και να καταδικαστεί σε θάνατο, προοικονομώντας έτσι ξεκάθαρα το τέλος του Αθηναίου φιλοσόφου. Ο ίδιος ο Σωκράτης δηλώνει ότι γνωρίζει τις πιθανότητες του να συμβεί κάτι τέτοιο, όμως τονίζει ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να κάνει χρήση της κολακευτικής ρητορικής στο δικαστήριο και έτσι να προσπαθήσει να σωθεί. Θα ξεκαθάριζε ότι και ο ίδιος, όπως ένας γιατρός, υπέβαλλε σε επώδυνες θεραπείες τους Αθηναίους για το καλό τους και δεν διέφθειρε κανέναν, ασκώντας αυτός μόνος την **αληθινή πολιτική τέχνη**. Η δική του πολιτική πράξη ήταν μια προσπάθεια να γιατρέψει την ψυχή τους. Αν, όμως, πρέπει να σώσει τη ζωή του χρησιμοποιώντας την κολακειές, τότε θα μιν έχει αποφύγει τον θάνατο, θα έχει, όμως, ταυτόχρονα προδώσει όλα όσα με τόσο πάθος μια ζωή υποστήριζε και τότε θα γινόταν πραγματικά

δυστυχισμένος. Θα έφτανε στον Άδη με μια ψυχή άδικη, το μεγαλύτερο απ' όλα τα κακά⁵⁸.

Με αφορμή την παραπάνω αναφορά στον Άδη, ο Σωκράτης κλείνει τη συζήτηση με έναν εσχατολογικό μύθο. Σύμφωνα με το μύθο αυτό οι δικαστές του Άδη δικάζουν τις ψυχές των νεκρών και ανάλογα με την κρίση τους, οι ψυχές των δικαίων μεταφέρονται στη νήσο των Μακάρων, ενώ οι ψυχές των αδίκων στον Τάρταρο. Η κρίση γίνεται μετά την απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα, η οποία πια στην καθαρή της μορφή υπόκειται στην κρίση των δικαστών. Ο πέλεκυς της δικαιοσύνης πέφτει βαρύς στους περισσότερους πολιτικούς και τύραννους της εποχής, ενώ οι λιγοστές ψυχές όσων έζησαν δίκαια, όπως ο Αριστείδης, απολαμβάνουν την εύνοια της θείας κρίσης.

Ο μύθος δένει άριστα με το υπόλοιπο έργο, αφού το θέμα της δικαιοσύνης και της τιμωρίας επανέρχεται τοποθετούμενο αυτή τη φορά στο χώρο της μετά θάνατον ζωής⁵⁹. Η πολιτική παραμένει στο επίκεντρο του διαλόγου, αφού η δίκες των θεών έρχονται να καταδικάσουν τους κακούς πολιτικούς και να ανταμείψουν τους ενάρετους. Η μεταφορά στον μετά θάνατον κόσμο έρχεται να ενισχύσει τα λεγόμενα του Σωκράτη και να εξηγήσει γιατί δεν φοβάται μια επικείμενη καταδίκη του από τους Αθηναίους.

Και μια σημαντική λεπτομέρεια: Στο μύθο οι δικαστές δικάζουν με διαφορετικό τρόπο σε δύο διαφορετικές εποχές. Κατά την εποχή του Κρόνου πολλές αποφάσεις των δικαστών είναι λανθασμένες, επειδή οι κρίσεις γίνονται, ενώ το σώμα του νεκρού δεν έχει διαχωριστεί από την ψυχή του. Αντίθετα, κατά την εποχή του Δία οι αποφάσεις των δικαστών λαμβάνονται, ενώ το σώμα έχει διαχωριστεί από την ψυχή και είναι δίκαιες. Η πορεία τώρα ολόκληρου του διαλόγου φαίνεται να βρίσκεται σε αντιστοιχία με αυτήν την αλλαγή. Μέσα από τη συζήτηση οι συνομιλητές του Σωκράτη, έχοντας ως αφετηρία τους την εποχή του Κρόνου, οδηγούνται σταδιακά στην εποχή του Δία, απαλλάσσοντας τη σκέψη τους και τη στάση τους απέναντι στα πράγματα από την εμπλοκή του σώματος, προχωρούν σε ένα ηθικό πεδίο που

⁵⁸ Όλο αυτό το κομμάτι του διαλόγου μας φέρνει στο μυαλό τόσο την *Απολογία* του Σωκράτη όσο και τον *Κρίτωνα*.

⁵⁹ Για μια συγκριτική ανάγνωση του μύθου του Ηρόδ στην *Πολιτεία* με το μύθο του *Γοργία* βλέπε Κάλφας, Β., «Ο μύθος του Ηρόδ και η πλατωνική Πολιτεία», *Υπόμνημα*, 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, σελ. 181-214

αφορά την καλλιέργεια της ψυχής και έρχονται να διδαχτούν την αληθινή πολιτική τέχνη.

6. ΤΟ ΕΡΓΟ ΚΑΙ Η ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ

Η πλατωνική σκέψη δεν είναι μόνο μια σειρά από προκειμένες και συμπεράσματα, επιχειρήματα δηλαδή, τα οποία συνθέτουν με τη σειρά τους ένα φιλοσοφικό σύστημα. Η πλατωνική σκέψη είναι κυρίως ένα εγχείρημα του διαμορφωτή της να ασκήσει κριτική σε καταστάσεις που ο ίδιος είχε βιώσει και να προσπαθήσει να προτείνει μια κατά τη γνώμη του διαφορετική στάση απέναντι στα πράγματα και τις καταστάσεις αυτές. Αυτή η εργασία ξεκινά και τελειώνει με αυτήν τη διαπίστωση, γι' αυτό και η συγγραφή της έγινε διατηρώντας έναν ουσιαστικό διάλογο με την εποχή που το έργο γράφτηκε. Κύριο μέλημα δεν ήταν μόνο ο έλεγχος των επιχειρημάτων, μια δουλειά ιδιαίτερα σημαντική, δύσκολη και απαιτητική, αλλά κυρίως η παρουσίαση του εγχειρήματος και η εξήγησή του.

Αν και μάλλον παραμένει αδιευκρίνιστο το πότε ακριβώς ο Πλάτωνας δημιούργησε τον *Γοργία*⁶⁰, το έργο φαίνεται να ανήκει, όπως αναφέραμε, στην κατηγορία των πρώιμων διαλόγων. Εκείνο, όμως, που το κάνει να ξεχωρίζει σε σχέση με τους υπόλοιπους, είναι ότι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τίθενται σε αυτό τα βασικότερα ζητήματα που απασχόλησαν τον Πλάτωνα στο σύνολο του έργου του. Όλα, όμως, αυτά τα ζητήματα μοιάζουν να ανοίγονται σαν ομόκεντροι κύκλοι γύρω από έναν κεντρικό πυρήνα, την πολιτική. Το ποιες είναι οι προϋποθέσεις της αληθινής γνώσης, ποιος ο ρόλος της διάκρισης σώματος – ψυχής, ποιος ο ρόλος των ηδονών, τι σημαίνει αρετή και άλλα τέτοια κεντρικά ζητήματα αναπτύσσονται σε σχέση με την πολιτική στάση των ανθρώπων μέσα σε μια πόλη, της οποίας η καλή λειτουργία μπορεί να κάνει τους ανθρώπους της ευτυχισμένους. Αυτή η πρόταση ερμηνείας του διαλόγου στηρίζεται στο γεγονός ότι κομβικά σημεία στην ανάπτυξη της πλατωνικής σκέψης είναι δύο έργα του Πλάτωνα που στο κέντρο τους και

- ⁶⁰ Προτάσεις υπάρχουν και μάλιστα αρκετά θεμελιωμένες. Ο Kahn, *ό.π.*, σελ. 61, υποστηρίζει ότι ο *Γοργίας* είναι ο δεύτερος μόλις διάλογος που έγραψε ο Πλάτωνας (πρώτος ο *Ίων*), ενώ άλλοι σχολιαστές τον τοποθετούν δίπλα στον *Πρωταγόρα*. Ενδιαφέρον έχει η άποψη ότι ο διάλογος γράφεται κατά την περίοδο του Πελοποννησιακού πολέμου. Ακόμα και αν δεν είναι έτσι, ο διάλογος σχετίζεται άμεσα με τα όσο συνέβησαν την περίοδο αυτή. Ενδιαφέρουσα είναι και η άποψη της Alessandra Fussi, A., «Why is Gorgias so Bitter?», *Philosophy and Rhetoric*, 33, 1(2000), σελ. 42, η οποία υποστηρίζει, υιοθετώντας την πρόταση του Dodds, ότι τα στοιχεία που ο ίδιος ο Πλάτων δίνει για την χρονολόγηση του διαλόγου μέσα στο έργο είναι τόσο ανακριβή και αντιφατικά, που ο διάλογος μοιάζει να μην έλαβε μέρος κάποια συγκεκριμένη χρονολογία. Μια παρόμοια τακτική του Πλάτωνα συναντάμε και στον *Μενέξενο*.

αυτά έχουν την πολιτική φιλοσοφία: πρόκειται για την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*. Αν θεωρήσουμε ότι η *Πολιτεία* είναι η πρώτη ολοκληρωμένη πρόταση του Πλάτωνα για μια ευδαίμονα ζωή μέσα σε μια σωστά ρυθμισμένη πολιτεία, που διαμορφώνεται σταδιακά στους λεγόμενους σωκρατικούς διαλόγους, και ότι οι *Νόμοι* έρχονται, μετά από μια αυτοκριτική του φιλοσόφου, που αναπτύσσεται στα έργα, τα οποία γράφει μετά την *Πολιτεία*, να διορθώσουν τις αδυναμίες της πρώτης αυτής προσπάθειας και να δώσουν μια νέα βελτιωμένη πρόταση, τότε αναπόφευκτα έχουμε τοποθετήσει την πολιτική στο κέντρο της φιλοσοφίας του εν γένει⁶¹. Με δεδομένη την παραπάνω, όμως, παραδοχή τι ρόλο παίζει ο *Γοργίας* σε σχέση με τα δύο αυτά κεντρικά έργα;

Ο *Γοργίας* φαίνεται να είναι το πρώτο έργο του Πλάτωνα, στο οποίο ο συγγραφέας του έθεσε την πολιτική στο κέντρο του προβληματισμού του. Το κάνει, όμως, σε μια εποχή κατά την οποία η πολιτική κατάσταση στην Αθήνα είναι τέτοια, που ένα εγχείρημα, όπως αυτό, μοιάζει να είναι φυσικό επακόλουθό της⁶². Ο διάλογος γράφεται μετά την περίοδο του Πελοποννησιακού πολέμου, κατά τη διάρκεια του καθεστώτος των Τριάκοντα τυράννων⁶³ ή και λίγο μετά την πτώση τους και την καταδίκη του Σωκράτη. Ο Πλάτωνας έχει κάθε λόγο να εκφράζει έντονη ανησυχία για την κατάσταση της πόλης του, να αναζητά ευθύνες για αυτήν την κατάσταση και να προτείνει μια πολιτική στάση απέναντι στα πράγματα, η οποία θα βοηθήσει τους Αθηναίους να βγουν από τη δυσχερή θέση στην οποία βρίσκονται.

Όπως γνωρίζουμε από τις ιστορικές μας πηγές, η Αθήνα κατάφερε να μεταμορφώσει τη συμμαχία της με τα υπόλοιπα ελληνικά κράτη σε ηγεμονία. Αν και η συμμαχία αυτή ξεκίνησε ως μια προσπάθεια έγκαιρης, οργανωμένης και δυναμικής αντιμετώπισης του περσικού κινδύνου με τα κατάλληλα πολεμικά μέσα που κατασκευάζονταν με συμμαχικά χρήματα, κατέληξε να γίνει μια ηγεμονία των Αθηναίων επί των υπόλοιπων συμμάχων. Οι Αθηναίοι δημιούργησαν τις κατάλληλες συνθήκες, ώστε να γίνουν μια πανίσχυρη

⁶¹ Seung, T. K., *Plato Rediscovered, Human Value and Social Order*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Boston and London, 1996, σελ. ix-xviii

⁶² Romilly, *ό.π.*, σελ. 201-209

⁶³ Πέρα από το ίδιο το έργο του Θουκυδίδη και του Ξενοφώντα βλέπε και Wilcken, U., *Αρχαία ελληνική ιστορία*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1976, σελ. 195-278

οικονομική και στρατιωτική ιμπεριαλιστική δύναμη⁶⁴, η οποία συχνά καταδυνάστευε τις υπόλοιπες πόλεις-κράτη και έφτανε μέχρι και την εξόντωση κάποιων, όταν αυτές αρνιούνταν να υποταχτούν στην ηγεμονία τους ή εξέφραζαν την επιθυμία τους να αποχωρήσουν από την υποτιθέμενη αυτή συμμαχία⁶⁵. Και αυτό, γιατί οι Αθηναίοι στήριζαν σχεδόν ολόκληρη την οικονομική και στρατιωτική τους δύναμη στα έσοδα από το συμμαχικό ταμείο, το οποίο είχε πια μεταφερθεί στην Αθήνα, και η όποια αποστασία ή αποχώρηση κάποιου μέλους αποτελούσε πλήγμα για την δύναμή της. Με δεδομένη, λοιπόν, αυτή την κατάσταση, οι Αθηναίοι επικαλούμενοι το δίκαιο του ισχυρού και όχι τους συμβατικούς ανθρώπινους νόμους επενέβαιναν δυναμικά, καταστέλλοντας χωρίς άλλη δικαιολογία τους αποστάτες. Παράλληλα, η αύξηση αυτή της ισχύος της αθηναϊκής δύναμης λειτούργησε έτσι που έκανε την μόνη ουσιαστικά αντίπαλή της δύναμη να αντιδράσει. Αυτός ο έντονος ανταγωνισμός από τη μια και η απογοήτευση των υποτελών συμμάχων από την άλλη, έβαλε την Αθήνα σε σοβαρές περιπέτειες με κυριότερη και καταστρεπτικότερη τον Πελοποννησιακό πόλεμο. Ο Πλάτωνας ανδρώνεται στην Αθήνα του πολέμου, γίνεται θεατής της τυραννίας των Τριάκοντα και πεθαίνει⁶⁶ σε μια πόλη που ουσιαστικά δεν κατάφερε ποτέ να ορθοποδήσει.

Η κριτική που ασκείται στο διάλογο στρέφεται αρχικά εναντίον των ρητόρων. Οι ρήτορες διακρίνονταν από την υπόλοιπη μάζα των Αθηναίων ως εκείνοι, οι οποίοι διατύπωναν πολιτικό λόγο και επηρέαζαν τις αποφάσεις του λαού. Αν και δικαίωμα διατύπωσης λόγου είχαν όλοι οι Αθηναίοι πολίτες, ουσιαστικά αυτός, ο οποίος ήθελε να διακριθεί στον τομέα της πολιτικής και να αποκτήσει κάποιο αξίωμα, έπρεπε να είναι καλός ρήτορας. Ενδεικτικό αυτής της κατάστασης είναι το γεγονός ότι η λέξη ρήτωρ ήταν συνώνυμη του πολιτικού⁶⁷. Γι' αυτό και ο Πλάτων δεν ονομάζει τυχαία τον Περικλή και άλλους διάσημους πολιτικούς, ρήτορες. Για να καταφέρει κάποιος Αθηναίος να γίνει ρήτορας έπρεπε να μαθητεύσει κοντά σε ένα δάσκαλο της ρητορικής,

⁶⁴ Για τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό και πώς αυτός δικαιολογείται από τον Θουκυδίδη στο έργο του, βλέπε την εκτενή μελέτη της Romilly, J.D., *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός* (μτφρ. Λύντια Στεφάνου), Παπαδήμας, Αθήνα, 2000. Η απάντηση του Πλάτωνα στην *Ιστορία* του Θουκυδίδη πιθανόν να αφορά και το γεγονός ότι ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό ως κάτι το φυσικό να συμβεί και δεν προτάσσει καμιά διαφωνία απέναντί του.

⁶⁵ Βλ. στην *Ιστορία* του Θουκυδίδη το διάλογο των Αθηναίων με τους Μηλίους(5, 87, 1 – 5,114,1)

⁶⁶ Το 347 π.χ.

της πολιτικής ουσιαστικά τέχνης, έναν σοφιστή⁶⁷. Αυτοί ήταν που δίδασκαν στους πολιτικούς να χειρίζονται το λόγο, ώστε να μπορούν να πείθουν το ακροατήριο υπέρ ή κατά μίας πολιτικής σημασίας πρότασης.

Η μελέτη των ρητορικών λόγων που μας έχουν σωθεί οδηγούν στο συμπέρασμα ότι τα επιχειρήματα των ρητόρων δεν είναι πάντα τα ισχυρότερα. Παραδείγματος χάριν, οι έντεχνες πίστεις που χρησιμοποιούν τόσο συχνά και οι οποίες δεν έχουν αποδεικτική ισχύ, έχουν ωστόσο τη δυνατότητα να επηρεάζουν το ακροατήριο υπέρ της άποψης του ρήτορα. Τα πλούσια εκφραστικά μέσα που γοητεύουν το ακροατήριο δεν προσθέτουν κάτι στη λογική δομή ενός επιχειρήματος, δρουν όμως καταλυτικά στην ψυχολογία των ακροατών. Δεν είναι άλλωστε λίγες οι φορές που ο ρήτορας κολακεύει το ακροατήριό του, τονίζοντας το υψηλό αίσθημα ευθύνης των πολιτών, την ορθή τους κρίση για τα πράγματα και το μόνιμο ενδιαφέρον τους για το καλό της πόλης. Σπάνια ο ρήτορας θα στεναχωρήσει το ακροατήριό του. Η άποψη που αυτός υποστηρίζει έρχεται να γίνει η άποψη των πολλών μέσα από την παρουσίαση μιας πραγματικότητας, η οποία ουσιαστικά δεν αφήνει περιθώρια για μια διαφορετική επιλογή. Παρόλα αυτά ο πολίτης νιώθει ότι είναι στο δικό του χέρι να υποστηρίξει ή όχι την πρόταση του ρήτορα, αφού ζει μέσα στην πόλη που η θεμελιωμένη δημοκρατία του εξασφαλίζει την ελευθερία της επιλογής.

Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι οι μεγάλες αποφάσεις που η Αθήνα πήρε κατά τις περιόδους της δημοκρατικής της διακυβέρνησης έλαβαν χώρα μέσα σε αυτό το πλαίσιο. Η πολιτική του Περικλή για παράδειγμα που στόχευε στην εδραίωση της αθηναϊκής κυριαρχίας και θεμελιώθηκε πάνω στο δημοκρατικό καθεστώς, έγινε με τη δύναμη ενός πολιτικού λόγου που μεταμόρφωνε τη βούληση του ενός άνδρα σε λαϊκή βούληση. Αυτή η ίδια η λαϊκή βούληση ήταν που στήριξε την ηγεμονική τακτική της Αθήνας, θεμελιωμένη στο δίκαιο του ισχυρού, που οδήγησε την πόλη στον Πελοποννησιακό πόλεμο και στις καταστρεπτικές τελικά συνέπειες που αυτός είχε για την πόλη⁶⁹. Το δίκαιο αυτό του ισχυρού, το ίδιο αυτό

⁶⁷ βλ. Dover, *ό.π.*, σελ. 25-26

⁶⁸ Και ο ίδιος ο Σωκράτης αναφέρει ότι οι ρόλοι του σοφιστή και του ρήτορα ήταν διαφορετικοί. Παρόλα αυτά δεν ήταν εύκολο να διακριθούν.

⁶⁹ Ο Yunis, *ό.π.*, σελ. 136- 150, θεωρεί ότι ο τρόπος που ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τη δημοκρατία του Περικλή δικαιώνει, στα μάτια του Πλάτωνα, την τακτική του. Γι' αυτό και ο φιλόσοφος απαντά στον

δίκαιο που η δημοκρατία και ο πολιτικός της λόγος στήριξε, έρχεται στη συνέχεια ως ιδεολογία των Τριάκοντα να ανατρέψει τη δημοκρατία στην Αθήνα και να οδηγήσει στο θάνατο πολλούς αθηναίους πολίτες, αφαιρώντας με τον πιο βίαιο τρόπο την εξουσία από έναν ήδη διεφθαρμένο δήμο.

Ο Γοργίας έρχεται να αντιμετωπίσει τρεις προκλήσεις: Η πρώτη αφορά τη δύναμη που η ρητορική ασκεί στο πλήθος και διαμορφώνει τις επιλογές του, καθώς και η τακτική δια της οποίας πετυχαίνει αυτό το αποτέλεσμα. Στο στόχαστρο βρίσκονται τόσο οι δάσκαλοι της ρητορικής, όσο και οι ασκούμενοι ρήτορες. Ο Πλάτωνας ασκεί οξεία κριτική στο μοντέλο του ιδανικού ρήτορα, έτσι όπως αυτό ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του Περικλή μέσα από τη ματιά του Θουκυδίδη. Ενώ ο Θουκυδίδης απαλλάσσει τον Περικλή από την ευθύνη της αθηναϊκής παρακμής και κατηγορεί τους διαδόχους του γι' αυτό, ο Πλάτωνας βλέπει στην πολιτική που άσκησε να χρησιμοποιεί τη ρητορική για να κολακεύσει το δήμο και να τον οδηγήσει σε ένα κυνήγι ισχύος χωρίς ηθικούς φραγμούς, επικαλούμενος και αυτός το δίκαιο του ισχυρού. Τα αποτελέσματα αυτού του είδους διαπαιδαγώγησης του δήμου ήταν άσχημα, στα μάτια πάντα του Πλάτωνα, για την Αθήνα. Να θυμηθούμε εκείνο το χωρίο από τα *Ελληνικά* του Ξενοφώντα⁷⁰, που οι Αθηναίοι οδυρόμενοι μετά την ήττα τους στους Αιγός ποταμούς αντιλήφθηκαν ότι ήρθε η ώρα να πάθουν και αυτοί από τη θέση του αδυνάτου, όσα ως ηγεμονία διέπραξαν με δική τους δημοκρατική απόφαση εις βάρος των συμμάχων τους. Με βάση τα παραπάνω, ο ρητορικός λόγος, ως το κατεξοχήν εργαλείο άσκησης πολιτικής εξουσίας, χειραγωγεί τις μάξες, οδηγώντας τις σε αποφάσεις που μακροπρόθεσμα μπορεί να μην είναι προς το συμφέρον τους.

Η δεύτερη πρόκληση αφορά την πρόταση του Πλάτωνα για μια πολιτική στάση, η οποία στηρίζει τις δυνατότητές τις τόσο σε ένα γνωστικό

ιστορικό ζωγραφίζοντας ένα εντελώς διαφορετικό πορτραίτο του Αθηναίου πολιτικού, μεταμορφώνοντάς τον από κορυφαίο ηγέτη σε ευτελή κόλακα. Την άποψη ότι ο Πλάτωνας απαντά στον τρόπο που ο Θουκυδίδης παρουσιάζει πρόσωπα και καταστάσεις ενισχύει και η ανάγνωση του *Μενέξενου*, ως μια παρωδία του φημισμένου *Επιτάφιου λόγου* του Περικλή. Ενδιαφέρον έχει επίσης ο τρόπος που η συγγραφή της *Ιστορίας* του Θουκυδίδη συνδέεται με τη σοφιστική μέθοδο. Επηρεασμένος βαθιά από το σοφιστικό κίνημα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Θουκυδίδης προκαλεί για έναν ακόμη λόγο την κριτική του Πλάτωνα. Σχετικά με το τελευταίο αυτό ζήτημα βλέπε Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Croom Helm, London & Canberra, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1983 και ειδικά το κεφάλαιο «Thucydides: sophistic method and historical research», σελ. 98- 121

⁷⁰ Ξενοφώντας, *Ελληνικά*, 2,2,3- 2,2,11

όσο και σε ένα ηθικό μοντέλο. Αφενός μεν όσοι αναλαμβάνουν να συμβουλευούν τον λαό για τις επικείμενες αποφάσεις του, θα πρέπει να είναι αληθινοί γνώστες των ζητημάτων που πραγματεύονται με ό,τι αυτό είδαμε ότι σημαίνει παραπάνω. Αφετέρου θα πρέπει να κάνουν τις επιλογές τους και να διατυπώνουν τις προτάσεις τους με βάση αυστηρά ηθικά κριτήρια, τα οποία θα αποσκοπούν στο καλό της πόλης μακροπρόθεσμα. Προϋπόθεση είναι η διάκριση της ηδονής και του αγαθού. Όλη η συζήτηση που γίνεται στο διάλογο σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αδικία, το ηδύ και το αγαθό στοχεύει στη διατύπωση μιας πρότασης ηθικής στάσης απέναντι στα πράγματα, η οποία δεν περιέχει όρους ισχύος και ιδιοτελών κινήτρων.

Η τρίτη πρόκληση που αντιμετωπίζει στο διάλογο ο Πλάτωνας είναι να καταφέρει, χρησιμοποιώντας με έξυπνο τρόπο τόσο τα ίδια τα μέσα της ρητορικής όσο και της δικής του μεθόδου, της διαλεκτικής, να συγκινήσει τους νεαρούς σε ηλικία επίδοξους πολιτικούς και να τους οδηγήσει πιο κοντά σε μια φιλοσοφικού τύπου ρητορική ως το μέσο για την άσκηση πολιτικής εξουσίας που στοχεύει στην ευδαιμονία της πόλης. Ο διάλογος είναι διδακτικού χαρακτήρα, κάτι που αντιλαμβάνεται καλύτερα κανείς αν σκεφτεί ποιο ήταν το αναγνωστικό κοινό του Πλάτωνα την εποχή που έγραφε.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Υπό το φως της ιστορίας της εποχής του, η μελέτη του Πλατωνικού αυτού έργου γίνεται πολύ πιο αποκαλυπτική για τους αναγνώστες του. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί την ιστορία, απαντά στην ιστορία και προσπαθεί να τη διαμορφώσει μέσα από ένα λόγο που και ο ίδιος, όπως και οι σοφιστές, διατυπώνει για να επηρεάσει έναν μάλλον όχι ευκαταφρόνητο αριθμό ανθρώπων. Η δύναμη του λόγου αυτού⁷¹ έρχεται από τη μια να ασκήσει κριτική στον αντίπαλό δέος του και από την άλλη να γίνει ο ίδιος ένα ζωντανό παράδειγμα αξιόπιστης μεθόδου, που, αν κανείς την ακολουθήσει, βρίσκεται στον πυρήνα μιας πολιτικής πράξης που στοχεύει στο καλό της πόλης. Το παράδειγμα του πολιτικού λόγου, όπως έξυπνα αρθρώνεται δια στόματος Σωκράτη, στηρίζεται περισσότερο στη μεθοδικότητα και τη γνώση -μια γνώση, όμως, που παραμένει ουσιαστικά αθεμελίωτη- και λιγότερο στην ισχύ και όπως αυτή εκφράζεται είτε ως λαϊκή βούληση, είτε ως η βούληση του ενός ατόμου. Ο διάλογος έχει, νομίζω, αδιαμφισβήτητα την πολιτική πράξη στο κέντρο του. Βρίσκει, όμως, πιο στερεή τη θεωρητική του θεμελίωση στην ιδανική *Πολιτεία*.

⁷¹ Cossutta, F., «Dialogic Characteristics of Philosophical Discourse: The Case of Plato's Dialogues», *Philosophy and Rhetoric*, 36, 1(2003), σελ. 1-2 και 16- 17

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Benardete, s., *The Rhetoric of Morality and Philosophy, Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991
- Coleman, W. R., «Knowledge and Freedom in the Political Philosophy of Plato», *Ethics*, 71, 1(Oct., 1960), 41-45
- Cossutta, F., «Dialogic Characteristics of Philosophical Discourse: The Case of Plato's Dialogues», *Philosophy and Rhetoric*, 36, 1(2003) 48-76
- Dodds, E. R., *Plato's Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1959
- Dover, k. j., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Basil Blackwell- Oxford, 1974
- Fussi, A., «Why is Gorgias so Bitter?», *Philosophy and Rhetoric*, 33, 1(2000), 39-58
- Guthrie, W. K. C., *Οι Σοφιστές* (μτφρ Δ. Τσεκουράκης), ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991
- Heinemann, G., *Φύση και ορθότητα, Διάλεξη στο σεμινάριο διδασκόντων του τμήματος Φ.Κ.Σ.*, 2003
- Irwin, T., *Plato Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1979
- Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1995
- Kahn, C. H., *Drama and dialectic in Plato's Gorgias*, in *Socrates Critical Assessments*, Edited by William J. Prior, Volume III: Socratic Method, Routledge, London and New York, 1996
- Kastely, J. L., «In Defense of Plato's Gorgias», *PMLA*, 106, 1(Jan. 1991), 96-109
- Kerferd, G. B., *Η σοφιστική κίνηση* (μτφρ. Παναγιώτης Φαναράς), Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1996
- Latour, Bruno, «Socrates' and Callicles' Settlement- -or, The Invention of the Impossible Body Politic», *Configurations*, 5, 2(1997), 189-240
- Lays A. R., W., «Was Plato non- Political?», *Ethics*, 75, 4(Jul., 1965), 272-276
- Leo Enos, R., «Why Gorgias of Leontini Traveled to Athens: A study of Recent Epigraphical Evidence», *Rhetoric Review*, 11, 1(Autumn,1992), 1-15

- Liddell and Scott's, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1889
- Mara, G. M., «Thucydides and Plato on Democracy and Trust», *The Journal of Politics*, 63, 3(Aug., 2001), 820-845
- McComiskey, B., «Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)», *Rhetoric Review*, 10, 2(Spring, 1992), 205-216
- McKeon, R., «The Interpretation of Political Theory and Practice in Ancient Athens», *Journal of History of Ideas*, 42, 1(Jan.-Mar., 1981), 3-12
- Moes, M., «Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine», *Perspectives in Biology and Medicine*, 44, 3(2001), 353-367
- Morrow, G. R., «Plato's Conception of Persuasion», *The Philosophical Review*, 62, 2(Apr., 1953), 234-250
- Murray, J. S., «Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (Gorgias 456c-457b)», *Philosophy and Rhetoric*, 34, 4(2001) 355-363
- Ober, J., *Μάζες και Ελίτ στη Δημοκρατική Αθήνα, Ρητορική, ιδεολογία και η ισχύς του λαού* (μτφρ.- απόδοση αρχαίων χωρίων- σχόλια : Βάλια Σερέτη, επιστημονική θεώρηση: Γ. Μανιάτης), Πολύτροπον, Αθήνα, 2003
- Petrucci P., A., «Rereading Plato's Rhetoric», *Rhetoric Review*, 15, 1(Autumn, 1996), 5-25
- Ramsey, E., «A Hybrid Techne of the Soul?: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in Gorgias and Phaedrus», *Rhetoric Review*, 17, 2(Spring, 1999), 247-262
- Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Croom Helm, London & Canberra, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1983
- Robinson, R., «Plato's Consciousness of Fallacy», *Mind*, New Series, 55, 202(Apr., 1942), 97-114
- Romilly, J. D., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή* (Μτφρ. Φάνης Κακριδής), Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1994
- Romilly, J. D., *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός* (Μτφρ. Λύντια Στεφάνου), Παπαδήμας, Αθήνα, 2000
- Seung, T. K., *Plato Rediscovered, Human Value and Social Order*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Boston and London, 1996

- Sparshott, F. E., «Plato as Anti- Political Thinker», *Ethics*, 77, 3(Apr., 1967), 214-219
- Vlastos, G., *The Socratic Elenchus*, in *Socrates Critical Assessments*, Edited by William J. Prior, Volume III: Socratic Method, Routledge, London and New York, 1996
- Vlastos, G., *Πλατωνικές μελέτες* (μτφρ. Ιορδάνη Αρζόγλου), β΄ έκδοση, MIET, Αθήνα, 2000
- Wardy, R., *The Birth of Rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London and New York, 1996
- Wilcken, U., *Αρχαία ελληνική ιστορία*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1976
- Wiser, J. L., «Philosophy as Political Action: A Reading of the Gorgias», *American Journal of Political Science*, 19, 2(May, 1975), 313-322
- Yunis, H., *Taming Democracy, Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996
- Κάλφας, Β., «Ο μύθος του Ηρός και η πλατωνική Πολιτεία», *Υπόμνημα*, 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, 181-214
- Πλάτων, *Γοργίας*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Βίκτωρ Κρητικός, Πάπυρος, Αθήνα, 1975
- Πλάτων, *Γοργίας*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Στ. Τζουμελέας, Ζαχαρόπουλος, (χχ)
- Ραμαντάνης, Ν. , «Μορφή και περιεχόμενο του πρώτου βιβλίου της Πολιτείας», *Υπόμνημα*, 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, 45-60
- Ράμφορ, Σ., «Ο τυραννικός άνθρωπος», *Υπόμνημα*, 2, Πόλις, Δεκέμβριος 2004, 171-179