

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Το νόημα της πολιτικής στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Νικόλαος Μακρής

Αθήνα, 2022

Τριμελής Επιτροπή

Στέφανος Δημητρίου, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
(Επιβλέπων)

Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Ελένη Περδικούρη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών



Copyright © Νικόλαος Μακρής, 2022

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη	5
Abstract.....	6
Εισαγωγή	7

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α

Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗ ΚΑΙ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΔΑΚΤΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΑΡΕΤΗΣ [318e-320c]

1.1 Ο ορισμός του Πρωταγόρα για την πολιτική. Η πολιτική ως τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου [318e-319a].....	10
1.2 Η πολιτική ως αρετή και το μη-διδασκτό της αρετής [319a-320c]	15

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΔΑΚΤΟ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ [320d-328d]

2.1 Ο μύθος του Προμηθέα: Η πολιτική αρετή ως αιδώς και δίκη [320d-322d]	23
2.2 Ο ρητορικός λόγος του Πρωταγόρα περί αγωγής [322e-328d].....	31

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ [328d-334c]

3.1 Ανασυγκρότηση της προβληματικής και εισαγωγή στο ζήτημα της ενότητας των αρετών [328d-329c]	35
3.2 Μία είναι η αρετή ή πολλές; [329c-329e]	37
3.2.1 Η θέση της ενότητας [329c-d]	41
3.2.2 Η θέση της ομοιότητας [329d-e].....	42
3.2.3 Η θέση της ισοδυναμίας [329e]	43
3.2.4 Η θέση της ανεξαρτησίας [329e-330b]	45

3.3	Δικαιοσύνη και Οσιότητα [330c-332a].....	47
3.4	Σοφία, Αφροσύνη και Σωφροσύνη [332a-333b]	55
3.5	Παρατηρήσεις σχετικά με τα χωρία 333b-334c και 334c-349c	60

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ

ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ [349b-361e]

4.1	Γενναιότητα και Γνώση [349b-351b].....	63
4.2	Η ηγεμονία της επιστήμης στα ανθρώπινα, η ταύτιση ηδονής και καλού και το <i>εὖ ζῆν</i> ως επιλογή του καλού έναντι του κακού [351b-356a].....	72
4.2.1	Η στροφή από την συζήτηση για την σχέση γενναιότητας και σοφίας στην συζήτηση για το <i>εὖ ζῆν</i> [351b-351d]	72
4.2.2	Η φύση της ηδονής, η ηγεμονία της επιστήμης στην ζωή των ανθρώπων και το <i>εὖ ζῆν</i> ως επιλογή του καλού έναντι του κακού [351d-355e]	75
4.2.3	Η σχέση της επιστήμης με το <i>εὖ ζῆν</i> , το <i>εὖ ζῆν</i> ως επιλογή του καλού έναντι του κακού και η σχέση της ηδονής με το αγαθό-καλό	80
4.3	Το νόημα της πολιτικής, το <i>εὖ ζῆν</i> ως <i>εὖ πράττειν</i> , η μετρητική τέχνη και η ψυχή του ανθρώπου [356a-360d]	83
4.3.1	Το νόημα της πολιτικής τέχνης: η ταύτιση <i>εὖ ζῆν</i> και <i>εὖ πράττειν</i> και η <i>μετρητική τέχνη</i> ως τέχνη επιλογής του καλού έναντι του κακού και ως κατ' ἐξοχὴν τέχνη του πολιτικού ανθρώπου [356a-357e]	83
4.3.2	Αρετή-Σοφία-Γενναιότητα: Η αρετή ως επιστήμη του καλού και του κακού [358a-360d].....	90
	Συμπεράσματα	100
	Βιβλιογραφία	107

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα ποιο είναι το νόημα της πολιτικής στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα. Στόχος της εργασίας αυτής είναι να αναδειχθεί ότι πρωταρχικός σκοπός της πολιτικής είναι η επίτευξη του *εὖ ζῆν*, δηλαδή μιας καλής και ευτυχισμένης ζωής για το σύνολο των πολιτών μιας πόλεως. Στην προσπάθεια μας αυτή θα διεισδύσουμε εις βάθος στην πλατωνική ορολογία, για να ανακαλύψουμε τους αρμούς που συνέχουν τον πλατωνικό στοχασμό. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι η πολιτική είναι η τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου και ότι για την άριστη διαχείριση του βίου απαιτείται η αρετή. Θα υποστηρίξουμε ότι η αρετή αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της πολιτικής αρετής και ότι μπορεί να πάρει πολλά ονόματα, τα οποία χαρακτηρίζουν την απολύτως ίδια κατάσταση της ψυχής του ανθρώπου. Στη συνέχεια, θα δούμε ότι η αρετή ταυτίζεται με την γνώση του καλού και του κακού και την επιλογή του καλού έναντι του κακού. Μετά θα υποστηρίξουμε ότι ο ενάρετος βίος, στον οποίο διαλέγουμε πάντα το καλό έναντι του κακού, οδηγεί σε μια ζωή γεμάτη ηδονές και συνεπώς στο *εὖ ζῆν*. Παράλληλα, θα υποστηρίξουμε ότι εφόσον η αρετή ταυτίζεται με την πολιτική αρετή, τότε είναι η πολιτική αρετή που οδηγεί στο *εὖ ζῆν* και μέσα από όλη αυτήν την έρευνα θα μπορέσουμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το *εὖ ζῆν* είναι το νόημα της πολιτικής στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*.

Λέξεις-κλειδιά: πολιτική τέχνη, πολιτική αρετή, ψυχή, *εὖ ζῆν*, *εὖ πράττειν*

The meaning of politics in Plato's *Protagoras*

Makris Nikolaos

Abstract

The present master's thesis attempts to answer the question of what is the meaning of politics in Plato's *Protagoras*. The aim of this work is to highlight that the primary purpose of politics is the achievement of $\epsilon\tilde{\upsilon} \zeta\tilde{\eta}\nu$, that is, a good and happy life for all the citizens of a city. In this endeavor we will delve deeply into Platonic terminology, to discover the joints that hold Platonic thought together. We will try to show that politics is the art of collective life management and that virtue is required for excellent life management. We will argue that virtue is the tautological equivalent of political virtue and that it can take many names, which characterize the absolutely same state of the human soul. Subsequently, we will see that virtue is identified with the knowledge of good and evil and the choice of good over evil. Then we will argue that the virtuous life, in which we always choose good over evil, leads to a life full of pleasure and therefore to $\epsilon\tilde{\upsilon} \zeta\tilde{\eta}\nu$. At the same time, we will argue that since virtue is identified with political virtue, then it is political virtue that leads to $\epsilon\tilde{\upsilon} \zeta\tilde{\eta}\nu$ and through all this research we will be able to come to the conclusion that $\epsilon\tilde{\upsilon} \zeta\tilde{\eta}\nu$ is the meaning of politics in Plato's *Protagoras*.

Keywords: political art, political virtue, soul, $\epsilon\tilde{\upsilon} \zeta\tilde{\eta}\nu$, $\epsilon\tilde{\upsilon} \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$

Εισαγωγή

Ποιο είναι και πότε πραγματώνεται το νόημα της πολιτικής; Πότε μπορεί ένας πολίτης να θεωρηθεί ενάρετος και ποια είναι η σχέση της πολιτικής με την αρετή του πολίτη; Αυτά είναι τα ερωτήματα στα οποία αποσκοπεί να απαντήσει η παρούσα διπλωματική εργασία. Για να απαντήσω σε αυτά τα ερωτήματα θα επιχειρήσω να διαβάσω και να φέρω στην επιφάνεια τα *πολιτικά* επιχειρήματα που δίνει ο Πλάτωνας στον *Πρωταγόρα*. Ο *Πρωταγόρας* δεν είναι μόνον ένας διάλογος που ασχολείται με την σοφιστική και την ηθική, αλλά ένας διάλογος που πραγματεύεται κατ' εξοχήν *πολιτικά* ζητήματα. Ως εκ τούτου, θα επιχειρήσω να υποστηρίξω την θέση ότι ο *Πρωταγόρας* αποτελεί κατ' εξοχήν έναν *πολιτικό* διάλογο και θα τον προσεγγίσω ως τέτοιο. Μέσα από την έρευνά μου θα προσπαθήσω να καταλήξω στο συμπέρασμα ότι το *εὖ ζῆν* αποτελεί το νόημα της πολιτικής. Το *εὖ ζῆν* επιτυγχάνεται όταν κυριαρχεί η αρετή στην ψυχή του ανθρώπου και η αρετή συνίσταται στην γνώση και επιλογή πάντοτε του καλού έναντι του κακού. Ο συνδυασμός των δύο αυτών συμπερασμάτων καταλήγει στο εξής τρίτο συμπέρασμα: μόνον ο άνθρωπος εκείνος του οποίου η ψυχή κυριαρχείται από την αρετή μπορεί να επιτύχει το *εὖ ζῆν*· ο άνθρωπος αυτός δεν είναι άλλος από τον *ενάρετο πολίτη*, τον άνθρωπο δηλαδή εκείνο που ζει σε μια πολιτειακά οργανωμένη κοινωνία και ο οποίος διά της χρήσεως της *μετρητικής τέχνης* καταφέρνει πάντα να μετράει τις καλές και τις κακές πλευρές μια πράξης και να επιλέγει πάντοτε τα περισσότερα καλά, αποφεύγοντας τα μεγαλύτερα κακά, τόσο για τον εαυτό του όσο και για την πόλη του. Συνεπώς, το νόημα της πολιτικής ως *τέχνης της συλλογικής διαχείρισης του βίου* είναι η συλλογική επίτευξη του *εὖ ζῆν* για το σύνολο των πολιτών μιας πόλης, δηλαδή η συλλογική κατάκτηση και χρήση της αρετής από τους πολίτες, καθώς μόνον μέσω της χρήσεως της αρετής είναι δυνατόν οι πολίτες να ζήσουν μια καλή και ευτυχισμένη ζωή.

Για την υποστήριξη του παραπάνω επιχειρήματος έχω χωρίσει την εργασία μου σε τέσσερα κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο επιχειρώ να αναλύσω τις παραγράφους 318e-320c του *Πρωταγόρα*, οι οποίες έχουν ως κεντρικό θέμα την πολιτική τέχνη και την πολιτική αρετή. Θα επιχειρήσω να δείξω ότι η πολιτική τέχνη είναι η τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου, πώς αυτή σχετίζεται με την πολιτική αρετή και γιατί ο Σωκράτης θεωρεί ότι τόσο η πολιτική τέχνη όσο και η πολιτική αρετή δεν είναι διδακτές. Τέλος, θα κάνω μια σύντομη αναφορά στις ενδείξεις που αφήνει ο Πλάτωνας στις παραγράφους αυτές όσον αφορά την σχέση της πολιτικής με το *εὖ ζῆν*. Στο δεύτερο

κεφάλαιο θα αναλύσω τις παραγράφους 320d-328d, στις οποίες ο Πρωταγόρας απαγγέλλει τον μύθο του Προμηθέα και έναν μακροσκελή ρητορικό λόγο για την εκπαίδευση των νέων στην κλασική εποχή. Σκοπός της ανάλυσης αυτής είναι, πρώτον, η ανάδειξη της ταυτολογικής ισοδυναμίας των εννοιών αρετή και πολιτική αρετή, δηλαδή η προσπάθεια να δείξω ότι η ηθική αρετή ταυτίζεται σε απόλυτο βαθμό με την πολιτική αρετή και, δεύτερον, η ανάδειξη του διδακτού της αρετής και της σημασίας της για τις κοινωνίες της αρχαιότητας. Το κεφάλαιο αυτό θα αποτελέσει το μεταβατικό στάδιο για τα δύο κύρια κεφάλαια της εργασίας μου.

Στο τρίτο κεφάλαιο καταπιάνομαι με τις παραγράφους 328d-334c του *Πρωταγόρα*, στις οποίες ο Πλάτωνας πραγματεύεται το κύριο ζήτημα του *Πρωταγόρα* που είναι γνωστό ως το ζήτημα της *ενότητας των αρετών*. Οι αρετές που αναλύονται στον *Πρωταγόρα* είναι η δικαιοσύνη, η οσιότητα, η σοφία, η σωφροσύνη και η γενναιότητα. Θα προχωρήσω στην ανάλυση όλων των σχετικών θέσεων που υποστηρίζονται από τον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα, όπως επίσης και στην ανάλυση των θέσεων των δύο σημαντικότερων αναλυτών της ενότητας των αρετών του Gregory Vlastos και του Terry Penner. Συγκεκριμένα, θα αναλύσω τις θέσεις της ενότητας ως ταυτότητας, ως ομοιότητας και ως ισοδυναμίας των αρετών, αλλά και την θέση της ανεξαρτησίας των αρετών και θα προσπαθήσω να δείξω ότι η πραγματική θέση που υποστηρίζει ο Σωκράτης είναι η θέση της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών. Αφού το κάνω αυτό, θα επιχειρηματολογήσω υπέρ της θέσης σύμφωνα με την οποία οι αρετές δεν αποτελούν απλώς επάλληλες προδιαθέσεις, όπως ισχυρίζεται ο Gregory Vlastos, αλλά *καταστάσεις της ψυχής* και συγκεκριμένα μία και την αυτήν κατάσταση της ψυχής.

Το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας μου αφορά τις παραγράφους 349b-361e του *Πρωταγόρα* και ασχολείται με την προσπάθεια απόδειξης του επιχειρήματος ότι το νόημα της πολιτικής τέχνης στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα είναι το *εὖ ζῆν*. Το κεφάλαιο αυτό αποτελείται από μια νέα ανάλυση και μια τελική σύνθεση όλων των επιχειρημάτων σε ένα ενιαίο επιχείρημα. Στην αρχή, ακολουθώντας την συζήτηση Σωκράτη και Πρωταγόρα, αφιερώνω μερικές σελίδες στην ανάλυση της σχέσης της γενναιότητας με την σοφία και στην προσπάθεια απόδειξης από την πλευρά του Σωκράτη ότι η γενναιότητα, και άρα όλες οι αρετές, ταυτίζεται με την σοφία. Στην συνέχεια εξετάζω το ζήτημα της φύσεως της ηδονής σε σχέση με το καλό και κακό, όπου θα προσπαθήσω να δείξω ότι το *εὖ ζῆν* ταυτίζεται με μια ζωή γεμάτη ηδονές,

δηλαδή μια ζωή στην οποία οι άνθρωποι επιλέγουν πάντα το καλό και όχι το κακό. Μετά θα ισχυριστώ ότι οι άνθρωποι επιτυγχάνουν το *εὖ ζῆν* γιατί μπορούν να επιλέγουν πάντα τα περισσότερα καλά και να αποφεύγουν τα μεγαλύτερα κακά· αντίστοιχα θα υποστηρίξω ότι οι άνθρωποι μένουν στο *κακῶς ζῆν*, ακριβώς όταν δεν έχουν την ικανότητα να μετρήσουν σωστά πότε κάτι είναι περισσότερο ή λιγότερο καλό ή κακό. Από αυτά τα δύο επιχειρήματα θα εξάγω το συμπέρασμα ότι αυτό που λείπει από την ζωή των ανθρώπων εκείνων που δυστυχούν και ζουν μέσα σε λύπες είναι η *μετρητική τέχνη*, δηλαδή η τέχνη που μας επιτρέπει να μετράμε πότε κάτι είναι περισσότερο ή λιγότερο σε σχέση με κάτι άλλο. Οι άνθρωποι που δεν έχουν μετρητική τέχνη είναι πολύ δύσκολο να μετρήσουν σωστά τα καλά και τα κακά, γιατί χρησιμοποιούν την προσωπική τους εντύπωση για την μέτρηση και όχι την γνώση-επιστήμη, άρα υποπίπτουν πολύ εύκολα σε λάθος μετρήσεις.

Αφού υποστηρίξω τα προηγούμενα, θα επιχειρήσω να δείξω ότι το *εὖ ζῆν* εξαρτάται, κατά τον Σωκράτη, από τις πράξεις μας και ειδικότερα από το *εὖ πράττειν* που είναι ο άριστος δυνατός τρόπος να πράττουμε. Στη συνέχεια θα προσπαθήσω να δείξω ότι το *εὖ πράττειν* ταυτίζεται με το ενάρετο πράττειν, αλλά εφόσον θα έχω ήδη υποστηρίξει ότι η αρετή αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της πολιτικής αρετής, θα μπορέσω να ισχυριστώ ότι το *εὖ πράττειν* ταυτίζεται με το πράττειν που βασίζεται στην *πολιτική αρετή*. Ως εκ τούτου, θα μπορέσω να καταλήξω στο συμπέρασμα ότι το *εὖ ζῆν* συνιστά το *νόημα της πολιτικής*, καθώς το ενάρετο πράττειν ταυτίζεται με το *εὖ πράττειν* το οποίο είναι ισοδύναμο του *εὖ ζῆν*. Μετά, θα επιχειρήσω να δείξω ότι η μετρητική τέχνη αναδεικνύεται σε κατ' εξοχήν τέχνη του πολιτικού ανθρώπου, δηλαδή του ανθρώπου που ζει σε πολιτειακά οργανωμένη κοινωνία, αφού αυτή είναι υπεύθυνη για την σωτηρία του βίου και της ψυχής, δηλαδή για το *εὖ ζῆν* των ανθρώπων. Τέλος, θα προσπαθήσω να δείξω ότι, για τον Σωκράτη, η αρετή ταυτίζεται με την σοφία και αποτελεί την *επιστήμη του καλού και του κακού*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α

Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗ ΚΑΙ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΔΑΚΤΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΑΡΕΤΗΣ [318e-320c]

1.1 Ο ορισμός του Πρωταγόρα για την πολιτική. Η πολιτική ως τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου [318e-319a]

Στην ερώτηση του Σωκράτη σχετικά με το πού θα βελτιώνεται καθημερινώς ο Ιπποκράτης αν μαθητεύσει κοντά του, ο Πρωταγόρας απαντά ότι: *«τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν»*. — «Κι αυτό που διδάσκω είναι η ευβουλία για τα δικά του, πώς θα κυβερνά άριστα το σπίτι του, και για τις υποθέσεις της πόλεως, πώς θα γίνει ικανότατος να την κατευθύνει και με τις πράξεις και με τους λόγους του» [318e-319a, μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές].¹ Μόλις τα άκουσε αυτά ο Σωκράτης, αμέσως απάντησε: *«Ἄρ', ἔφην ἐγώ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας»* — «Άραγε, είπα εγώ, καταλαβαίνω τι λες; Δίνεις, αλήθεια, την εντύπωση ότι εννοείς την πολιτική τέχνη και ότι υπόσχεσαι πως μορφώνεις καλούς πολίτες;» [μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές], με τον Πρωταγόρα να αποκρίνεται: *«Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο ἐστίν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι»* — «Αυτή ακριβώς είναι, είπε, η υπόσχεση που δίνω». [μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές].

Στο χωρίο που μόλις παρέπεμψα βρίσκεται ο πρώτος ορισμός της πολιτικής, ο οποίος δίνεται από τον Πρωταγόρα. Εφόσον, όμως, ο ορισμός είναι του Πρωταγόρα, εύλογα αναδύεται το ερώτημα αν ο Πλάτωνας συμφωνεί με αυτόν τον ορισμό. Σε περίπτωση που ο Πλάτωνας διαφωνεί με αυτόν τον ορισμό, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο ορισμός αυτός δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί ως αρχή και θεμέλιο για μια έρευνα περί πολιτικής όπως την κατανοεί ο Πλάτωνας. Σε μια τέτοια περίπτωση θα έπρεπε να ψάξω για κάποιον διαφορετικό ορισμό και να εξηγήσω τους

¹ Θεώρησα δόκιμο να αφήσω τον όρο ευβουλία αμετάφραστο, διότι η ευβουλία ως όρος εμπεριέχει τόσο τη δυνατότητα να σκεπτόμαστε σωστά όσο και τη δυνατότητα να παίρνουμε τις σωστές αποφάσεις, ιδιότητες που δεν μπορεί να τις περιγράψει τόσο εύγλωττα άλλη λέξη της ελληνικής γλώσσας.

λόγους για τους οποίους ο Πλάτωνας δεν συμφωνεί με τον ορισμό του Πρωταγόρα. Ωστόσο, στην δική μου περίπτωση κάτι τέτοιο είναι περιττό, καθώς ο Πλάτωνας αποδέχεται τον ορισμό που δίνει ο Πρωταγόρας. Η απόδειξη θεωρώ ότι έρχεται διαβάζοντας τις γραμμές του κειμένου που έπονται του ορισμού της πολιτικής από τον Πρωταγόρα. Αφού, λοιπόν, ο Πρωταγόρας και ο Σωκράτης συμφωνήσουν ότι ο πρώτος ισχυρίζεται πως διδάσκει την πολιτική τέχνη και πως μορφώνει καλούς πολίτες, ο Σωκράτης παίρνει τον λόγο και αναφέρει τα εξής: «Ἡ καλόν, ἣν δ' ἐγώ, τέχνημα ἄρα κέκτησαι, εἴπερ κέκτησαι· οὐ γάρ τι ἄλλο πρὸς γε σὲ εἰρήσεται ἢ ἅπερ νοῶ. Ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾧμην διδακτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἂν] ἀπιστῶ. Ὅθεν δὲ αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν...» — «Αλήθεια, είπα εγώ, όμορφη επινόηση έκανες, αν βέβαια την έχεις κάνει κτήμα σου. Μιλώ έτσι γιατί θα πω σε σένα εκείνα ακριβώς που σκέπτομαι. Αυτό το πράγμα, Πρωταγόρα, εγώ δεν πίστευα ότι είναι διδακτό, την ώρα όμως που εσύ βεβαιώνεις το αντίθετο, δεν μπορώ να δυσπιστώ. Είναι όμως σωστό να πω τι με κάνει να νομίζω ότι αυτό το πράγμα δεν είναι διδακτό κι ούτε μπορούν άνθρωποι να το διαμορφώσουν σε άλλους ανθρώπους...» [319a-b, μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές]. Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης δηλώνει τις προθέσεις του στον Πρωταγόρα ξεκαθαρίζοντάς του ότι διαφωνεί με την θέση πως η πολιτική τέχνη είναι κάτι που διδάσκεται. Ο Σωκράτης, όμως, σε κανένα σημείο του χωρίου στο οποίο παρέπεμψα αλλά ούτε και στα όσα λέει παρακάτω δεν αναφέρει ότι διαφωνεί με τον ορισμό του Πρωταγόρα για την πολιτική τέχνη. Δεν είναι στις προθέσεις, λοιπόν, του Σωκράτη να αποδομήσει τον ορισμό του Πρωταγόρα για την πολιτική τέχνη, αλλά να αντιτάξει στον σοφιστή την θέση πως η πολιτική τέχνη δεν είναι κάτι το οποίο διδάσκεται.

Έχοντας κάνει αυτές τις απαραίτητες μεθοδολογικές διευκρινίσεις, μπορώ τώρα να προχωρήσω στο στάδιο της ανάλυσης του ορισμού του Πρωταγόρα και συγκεκριμένα στην ανάλυση των εννοιών *τέχνη* και *πολιτική τέχνη*. Ξεκινώντας με την έννοια της *τέχνης*,² ο Arthur Adkins ορίζει την τέχνη ως ένα σύνολο ικανοτήτων,³ το

² Πολύ ενδιαφέρουσες αναλύσεις για την έννοια της τέχνης έχουν εκπονήσει οι A. W. H. Adkins στο άρθρο του, «Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», *The Journal of Hellenic Studies*, τομ. 93, 1973, σσ. 3-12 και ο Michael Gagarin στο άρθρο του, Michael Gagarin, «The Purpose of Plato's Protagoras», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, τομ. 100, 1969, σσ. 133-164. Η δική μου ανάλυση κινείται στο ίδιο μήκος κύματος με τις δικές τους.

³ Adkins, «Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», ό.π., σσ. 4-5.

οποίο μπορεί να εφαρμοστεί «σε κάθε δραστηριότητα που επιτυγχάνει αξιόπιστα ένα σκοπό, όσο ποικιλόμορφα και αν είναι τα μέσα για τους διαφορετικούς σκοπούς».⁴ Διαπιστώνω από αυτόν ορισμό ότι ως τέχνη λογίζεται μια ειδική ικανότητα ή ένα σύνολο ειδικών ικανοτήτων που αποτελούν αντικείμενο εκμάθησης.⁵ Ως ειδικές ικανότητες ονομάζω τις δυνατότητες εκείνες του ανθρώπου —σωματικές και νοητικές— που του επιτρέπουν να τελέσει μια ορισμένη δραστηριότητα με μεγάλη επιτυχία. Ωστόσο, οι ικανότητες αυτές δεν έρχονται στον άνθρωπο εκ του μηδενός ή εκ φύσεως· η κατοχή και καλή χρήση των ικανοτήτων αυτών απαιτεί εκμάθηση, δίχως την οποία είναι αδύνατη η κατοχή της οποιασδήποτε τέχνης. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που ο Σωκράτης ζητάει περαιτέρω εξηγήσεις από τον Πρωταγόρα, όταν ο Πρωταγόρας αναφέρει πως ο Ιπποκράτης θα βελτιώνεται κάθε μέρα μετά από τη συναναστροφή μαζί του [318a]. Συγκεκριμένα, ο Σωκράτης θέλει να γνωρίζει ως προς τι θα βελτιώνεται ο Ιπποκράτης και άρα ποια είναι η ειδική τέχνη που διδάσκει ο Πρωταγόρας. Αναφέρει μάλιστα και δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα άλλων διδασκάλων του Ζεύξιππου και του Ορθαγόρα [318b-318d], όπου ο πρώτος διδάσκει την ζωγραφική τέχνη και ο δεύτερος την αυλητική. Τόσο ο Ζεύξιππος όσο και ο Ορθαγόρας διδάσκουν ο καθένας ξεχωριστά μια πολύ συγκεκριμένη δραστηριότητα και βοηθούν τους ανθρώπους να βελτιωθούν σε αυτήν: ο Ζεύξιππος βοηθάει τους ανθρώπους να γίνουν καλοί ζωγράφοι και ο Ορθαγόρας τούς κάνει καλούς αυλητές. Εφόσον έτσι έχουν τα πράγματα με τις τέχνες, ο Σωκράτης δικαίως επιθυμεί να ακούσει από τον Πρωταγόρα ποια ακριβώς τέχνη θα διδαχθεί ο Ιπποκράτης, δηλαδή ποια συγκεκριμένη δραστηριότητα και ποιες ειδικές ικανότητες θεωρεί ο Πρωταγόρας ότι μπορεί να διδάξει τον Ιπποκράτη. Μια τέχνη, λοιπόν, διαπιστώνω ότι κατέχεται από λίγους και ειδικότερα από αυτούς που έχουν εκπαιδευθεί στην άσκηση αυτής της τέχνης· αυτοί οι λίγοι και ειδικοί, μάλιστα, είναι οι μόνοι που μπορούν να πραγματώσουν τα έργα αυτής της τέχνης με μεγάλη επιτυχία.⁶

Ο Πρωταγόρας, λοιπόν, ισχυρίζεται πως διδάσκει την πολιτική τέχνη και πως διαμορφώνει αγαθούς πολίτες. Σε τι συνίσταται, όμως, η πολιτική τέχνη; Όπως είδαμε, συνίσταται τόσο στη διαχείριση των δημοσίων-πολιτικών ζητημάτων της πόλης (*τὰ τῆς πόλεως*), όσο και στη διαχείριση του οίκου (*περὶ τῶν οἰκείων*), δηλαδή των ιδιωτικών

⁴ Στο ίδιο, σ. 5.

⁵ Gagarin, «The Purpose of Plato's Protagoras», ό.π., σ. 142.

⁶ Adkins, «Ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», ό.π., σ. 5.

ζητημάτων των πολιτών. Συμπεραίνω, λοιπόν, ότι η πολιτική τέχνη δεν είναι απλώς η τέχνη του να μπορούμε να απαγγέλουμε ωραίους λόγους στην εκκλησία του δήμου ή να ψηφίζουμε καλούς νόμους στην βουλή, επιτυγχάνοντας έτσι μια καλή πολιτική σταδιοδρομία, αλλά είναι η τέχνη που μας επιτρέπει να διαχειριστούμε συλλογικά και με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το σύνολο του βίου μας, όπου το σύνολο του βίου μας είναι τόσο η δημόσια όσο και η ιδιωτική μας ζωή. Βέβαια, ένα εύλογο ερώτημα που μπορεί να τεθεί στο σημείο αυτό είναι το εξής: από πού προκύπτει ότι η διαχείριση «των οικείων» είναι συλλογική και άρα γιατί να υποστηρίξουμε ότι η πολιτική τέχνη προϋποθέτει την συλλογική διαχείριση του βίου; Νομίζω ότι μπορούμε να απαντήσουμε στο προηγούμενο ερώτημα με τον εξής συλλογισμό: η διαχείριση των οικείων όντως δεν είναι συλλογική, διότι ο κάθε οίκος στην αρχαιότητα ανήκει στον πατέρα-πολίτη⁷ ωστόσο, αυτός ο ισχυρισμός δεν αναιρεί την απαίτηση για συλλογική διαχείριση του βίου εντός της πόλεως. Η πόλις είναι μια συλλογική οντότητα, όπου όλοι οι πολίτες επιλέγουν μαζί και άρα *συλλογικά* το πώς θα πορευθούν στην ζωή τους, εντός ενός πλαισίου νόμων που έχουν ψηφιστεί *συλλογικά* και εφαρμόζονται *συλλογικά*.⁸ Δεν είναι δυνατόν ο κάθε οίκος και το κάθε άτομο να μην ακολουθεί τους νόμους της πολιτείας, διότι τότε η ίδια η πόλη, που αποτελείται από μια συνάθροιση οίκων, δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Αυτό, νομίζω, σημαίνει ότι ακόμα και ο οίκος συμμετέχει στην διαχείριση του βίου, με τον δικό του τρόπο, διότι αυτό που ονομάζεται διαχείριση του βίου δεν είναι μόνον η ατομική διαχείριση της ζωής του κάθε πολίτη, αλλά κυρίως η διαχείριση του βίου της πόλεως ως *ολότητας*. Αν ισχύουν τα προηγούμενα, τότε η πολιτική τέχνη είναι πράγματι η τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου και άρα ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται ότι μπορεί να διδάξει στους νέους τις ικανότητες εκείνες που θα τους επιτρέψουν την άριστη διαχείριση του βίου τους και της πόλεως και άρα τον καλύτερο δυνατό τρόπο για να ζούνε στην ζωή τους.

⁷ Είναι εκτός πλαισίου της συγκεκριμένης εργασίας η οποιαδήποτε αναφορά στο ζήτημα του οίκου στον αρχαίο κόσμο, άρα δεν θα υπεισέλθω σε καμία περαιτέρω λεπτομέρεια ως προς αυτό.

⁸ Επίσης, ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει στο νου του ότι εδώ δεν αναφερόμαστε σε όλα τα άτομα που ζούσαν στην αρχαία πόλη, στους δούλους, τα παιδιά και τις γυναίκες, αλλά μόνον στην συλλογικότητα των πολιτών. Οι πολίτες είναι αυτοί τους οποίους αφορά η συλλογική διαχείριση του βίου στην οποία αναφέρομαι, γιατί είναι οι πολίτες που αποφασίζουν –συλλογικά– για το μέλλον της πόλεως. Εφόσον, μάλιστα, ο πολίτης είναι μέρος κάποιου οίκου, αυτομάτως ο οίκος γίνεται μέρος της πολιτικής «κοινότητας» και υπόκειται στους κανόνες της, άρα έχει και αυτός μερίδιο στην συλλογική διαχείριση του βίου της πόλεως.

Με άλλα λόγια, ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται ότι μπορεί να διδάξει στους ανθρώπους το πώς θα πετύχουν, ασκώντας την πολιτική τέχνη, αυτό που ο Πλάτωνας ονομάζει *εὖ ζῆν* και ως εκ τούτου μπορώ να συμπεράνω ότι για τον Πρωταγόρα η πολιτική τέχνη αποσκοπεί στο *εὖ ζῆν*.

Το *εὖ ζῆν* είναι ένας από τους κεντρικούς όρους που απασχολεί τον Πλάτωνα στον *Πρωταγόρα*. Ωστόσο, ο Πλάτωνας καταπιάνεται με αυτόν τον όρο μόλις στο τέλος του *Πρωταγόρα* και γι' αυτόν τον λόγο είναι στο τελευταίο κεφάλαιο που θα προσπαθήσω να τον προσεγγίσω με όσο το δυνατόν πιο αναλυτικό τρόπο μπορώ. Οφείλω, πάντως, έστω και σε τούτο το σημείο να δώσω μια απάντηση στα ερωτήματα, τι είναι το *εὖ ζῆν*, και γιατί υποστηρίζω ότι εκεί αποσκοπεί η πολιτική τέχνη για τον Πρωταγόρα. Στο σημείο αυτό παροτρύνω τον αναγνώστη να θεωρήσει το *εὖ ζῆν* ως *καλή ζωή*.⁹ Γιατί, λοιπόν, υποστηρίζω ότι για τον Πρωταγόρα η πολιτική τέχνη αποσκοπεί στο *εὖ ζῆν*, δηλαδή σε μια καλή ζωή; Διότι είδαμε, νομίζω με ικανοποιητικό τρόπο, ότι για τον Πρωταγόρα η πολιτική είναι η τέχνη που μας επιτρέπει να διαχειριστούμε συλλογικά και με τον *καλύτερο δυνατό τρόπο* τον *βίο* μας. Μια καλή ζωή, δηλαδή το *εὖ ζῆν*, συνίσταται ακριβώς σε αυτόν τον βέλτιστο τρόπο διαχείρισης του βίου μας, κάτι που θεωρώ ότι γίνεται φανερό από τον ορισμό της πολιτικής τέχνης ως ευβουλίας περί των οικείων και περί των της πόλεως, τον οποίο δίνει ο Πρωταγόρας στα χωρία 318e-319a. Διαπιστώνω, λοιπόν, ότι ο Πλάτωνας ξεκινά την ανάλυση που επιχειρεί στον *Πρωταγόρα* απορρίπτοντας την θέση την οποία θα επιχειρήσει να υποστηρίξει στο τέλος, δηλαδή την θέση ότι η πολιτική, η οποία στοχεύει στο *εὖ ζῆν*, διδάσκεται, και θα προσπαθήσει να υποστηρίξει ότι αυτή δεν διδάσκεται· αφού, όμως, καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτή η θέση δεν μπορεί να στέκει λογικά, τότε θα προσπαθήσει να υποστηρίξει το αντίθετο, δηλαδή την θέση ότι η πολιτική και το *εὖ ζῆν* διδάσκονται, καθώς μπορούμε να τα κάνουμε κτήμα μας διά της γνώσης.¹⁰

⁹ Ωστόσο, μόλις στο τελευταίο κεφάλαιο θα προσπαθήσω να δείξω σε τι συνίσταται μια, κατά τον Πλάτωνα, «καλή και ευτυχισμένη ζωή».

¹⁰ Θα ήθελα να τονίσω, βεβαίως, ότι δεν θεωρώ πως ο Πλάτωνας ακολουθεί σκοπίμως αυτήν την γραμμή επιχειρηματολογίας. Με άλλα λόγια, δεν προσπαθώ να πείσω τον αναγνώστη ότι ο Πλάτωνας γνωρίζει εκ των προτέρων τι θέλει να πει ούτε ότι η άγνοιά του είναι προσποιητή, διότι κάτι τέτοιο θα τον καθιστούσε όχι φιλόσοφο αλλά σοφιστή.

1.2 Η πολιτική ως αρετή και το μη-διδασκτό της αρετής [319a-320c]

Επιστρέφοντας τώρα στην ανάλυση που επιχειρούσα προηγουμένως, είχα μείνει στο σημείο όπου ο Σωκράτης θα φέρει την πρώτη αντίρρησή του στον Πρωταγόρα προσπαθώντας να αποδείξει ότι η πολιτική τέχνη, την οποία τώρα ονομάζει πολιτική αρετή, δεν διδάσκεται και ότι επομένως δεν είναι μια ικανότητα που αποκτάται μέσω της εκπαίδευσης [319a]. Ωστόσο, βλέπουμε ότι αναδύεται ένα παράδοξο στα λεγόμενα του Σωκράτη· ενώ ξεκινά να μιλά για την πολιτική αναφερόμενος σε αυτήν ως *τέχνη*, στη συνέχεια αναφέρεται στην πολιτική με τον όρο *αρετή*. Έτσι, λοιπόν, αναδύεται το ερώτημα αν υπάρχει κάποια σκοπιμότητα γύρω από αυτήν την ξαφνική αλλαγή ορολογίας στην οποία προχωρά ο Σωκράτης. Το ερώτημα, δηλαδή, στο οποίο οφείλω να απαντήσω είναι το εξής: ποια είναι η σχέση της πολιτικής τέχνης με την πολιτική αρετή; Μήπως οι δύο έννοιες ταυτίζονται και χρησιμοποιούνται εκ περιτροπής ή έχουν ολωσδιόλου διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο ή μήπως έχουν κάποια διαφορετική σχέση μεταξύ τους;¹¹

Για να υποστηρίξει την θέση ότι η πολιτική αρετή είναι μη-διδασκτική ο Σωκράτης θα επικαλεστεί δύο παραδείγματα. Το πρώτο παράδειγμα σχετίζεται με το ποιους καλούν ως ομιλητές οι Αθηναίοι στην εκκλησία του Δήμου [319b-d]. Ας παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του Σωκράτη: «*Ὑγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημι σοφοὺς εἶναι. Ὅρῳ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη πρᾶξαι τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τᾶλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγοῦνται μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ εἶναι· ἐὰν δὲ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἶονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾦ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδὲν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἄν ἡ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν· καταθορυβηθεὶς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων. Περὶ μὲν οὖν ὧν οἶονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται· ἐπειδὴν δὲ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέη*

¹¹ Ενδιαφέρουσες για το ζήτημα αυτό είναι οι αναλύσεις τόσο των Gagarin και Adkins, στις οποίες παρέπεμψα στην υποσημείωση 1, όσο και του C. C. W. Taylor στις σημειώσεις της μετάφρασης του *Πρωταγόρα* που έχει γράψει. Βλ. σχετικά, Plato, *Protagoras*, αναθεωρημένη έκδοση, μτφρ.-σχόλια: C. C. W. Taylor, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991.

βουλευσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμῶθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ· δηλὸν γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδασκτὸν εἶναι.» — «Να, δέχομαι ὅτι οἱ Αθηναῖοι, ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες εἶναι μυαλωμένοι ἄνθρωποι. Βλέπω λοιπόν, ὅταν ἔχουμε συνέλευση στὴν ἐκκλησία τοῦ δήμου, ὅτι ὅσες φορές ἡ πόλη πρόκειται νὰ αποφασίσει κάτι γιὰ οἰκοδομικά, στέλνουν καὶ φέρνουν τοὺς οἰκοδόμους νὰ τοὺς συμβουλέψουν γιὰ τὰ οἰκοδομήματα κι ὅταν πρόκειται γιὰ ναυπηγικά, τοὺς ναυπηγούς· τὸ ἴδιο γίνεται καὶ γιὰ ὅλα τὰ ἄλλα, ὅσα πιστεύουν ὅτι μαθαίνονται καὶ διδάσκονται· κι ἀν κάποιος ἄλλος, πὺν δὲν τὸν νομίζουν ἐκεῖνοι τεχνικό, πάει νὰ δώσει γνώμη, κι ας εἶναι πολὺ ὁμορφος καὶ πλούσιος καὶ ἀπὸ γενιά, δὲν τὸν ἀκούν καθόλου περισσότερο, ἀλλὰ τὸν κοροϊδεύουν καὶ δημιουργοῦν θόρυβο, ὡσότου ἢ μόνος τοῦ αὐτός πὺν ἐπιχειρεῖ νὰ μιλήσει ἀποχωρήσει ζαλισμένος ἀπὸ τὸ θόρυβο, ἢ οἱ τοξότες τὸν τραβήξουν ἀπὸ τὸ βῆμα ἢ τὸν βγάλουν ἔξω με διαταγὴ τῶν πρυτάνεων. Ἐτσι λοιπόν φέρνονται, ὅταν πρόκειται γιὰ ζητήματα πὺν ἀπαιτοῦν τεχνικὲς γνώσεις· ὅταν ὁμως πρόκειται νὰ σκεφτοῦν γιὰ ὅσα ἀναφέρονται στὴ διακυβέρνηση γενικά τῆς πόλεως, ὁμοια τότε σηκώνεται καὶ τοὺς δίνει τὴ γνώμη τοῦ καὶ οἰκοδόμος καὶ χαλκιάς καὶ σκυτοτόμος, ἔμπορος καὶ ναυτικός, πλούσιος καὶ φτωχός, ευγενής καὶ ἄνθρωπος τοῦ λαοῦ, καὶ κανεὶς δὲν τοὺς μαλώνει γι' αὐτό, ὅπως τοὺς πρὶν, ὅτι χωρὶς πὺνθενά νὰ σπουδάσει, καὶ ἐνῶ δὲν εἶχε δάσκαλο νὰ τὸν διδάξει, σηκώνεται καὶ θέλει νὰ δίνει γνώμη· γιὰτί εἶναι φανερό, πὺς αὐτό δὲν τὸ νομίζουν διδασκτό» [319b-d, μτφρ. Β. Τατάκης, με ἀλλαγές].

Ὁ Σωκράτης ἀναφέρει ὅτι σε ζητήματα πὺν ἀπαιτοῦν ἐιδικὲς τεχνικὲς γνώσεις, οἱ Αθηναῖοι καλοῦν κάποιον ἐιδικό γιὰ νὰ μιλήσει στὸ βῆμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ δήμου καὶ νὰ τοὺς συμβουλέψει· καὶ ἀν τυχόν ἀνέβει κάποιος, ὅποιος κι ἀν εἶναι αὐτός, πλούσιος ἢ φτωχός, πὺν δὲν εἶναι ἐιδικός στὸ βῆμα καὶ μιλήσει γιὰ αὐτά τὰ θέματα, τότε τὸν λαιδοροῦν καὶ τὸν ἀναγκάζουν νὰ κατέβει ἀπὸ τὸ βῆμα [319c]· ἐνῶ ὅταν πρόκειται γιὰ πολιτικά ζητήματα, τότε ἀφήνουν τὸν ὁποιονδήποτε πολίτη νὰ μιλήσει δίχως νὰ τὸν ἐμποδίζουν [319d]. Γιὰ τὸν Σωκράτη ὁ τρόπος αὐτός ἀντιμετώπισης τῶν πολιτῶν στὸ βῆμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Δήμου ἀποδεικνύει ὅτι οἱ Αθηναῖοι θεωροῦν πὺς ἡ πολιτικὴ δὲν διδάσκεται. Ὁ ἰσχυρισμός τοῦ Σωκράτη εἶναι ὁ ἐξής: οἱ Αθηναῖοι ὅταν θεωροῦν πὺς κάτι διδάσκεται, ὅπως γιὰ παράδειγμα ἡ τέχνη τῆς οἰκοδομικῆς, τότε ἀφήνουν μόνον ὅσους γνωρίζουν αὐτὴν τὴν τέχνη νὰ μιλήσουν στὸ βῆμα τῆς

εκκλησίας του Δήμου· αλλά στην περίπτωση των πολιτικών ζητημάτων αφήνουν κάθε πολίτη να μιλήσει. Μήπως αυτό αποδεικνύει ότι οι Αθηναίοι δεν θεωρούν πως υπάρχουν ειδικοί στα πολιτικά ζητήματα; Μήπως, άρα, αυτό αποδεικνύει ότι θεωρούν πως δεν υπάρχουν ειδικοί στα πολιτικά ζητήματα ακριβώς επειδή η πολιτική τέχνη δεν μπορεί να διδαχθεί; Με αυτόν τον τρόπο ο Σωκράτης οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η πολιτική δεν διδάσκεται. Αλλά το επιχείρημά του δεν τελειώνει εδώ. Θα προσπαθήσει να βρει περαιτέρω υποστήριξη για τις θέσεις του. Στις παραγράφους 319d-e ο Σωκράτης αναφέρει: *«μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδίδόναι...»* — «και μη νομίζεις ότι μόνο στις δημόσιες υποθέσεις είναι έτσι· και στην ιδιωτική τους ζωή οι περισσότεροι ικανοί και άριστοι πολίτες μας δεν μπορούν να μεταδώσουν σε άλλους την *αρετή* ακριβώς που έχουν οι ίδιοι...» [μτφρ. Β. Τατάκης με αλλαγές, η υπογράμμιση δική μου]. Από αυτό το σημείο και έπειτα ο Σωκράτης αλλάζει τους όρους της συζήτησης: από την έννοια της πολιτικής ως *τέχνης* στρέφεται τώρα στην πολιτική ως *αρετή*. Ποιος, όμως, είναι ο σκοπός που εξυπηρετεί αυτή η ξαφνική αλλαγή ορολογίας από τον Σωκράτη; Θεωρώ ότι ο Σωκράτης αναφέρεται στην πολιτική αρετή, για να συνδέσει την πολιτική τέχνη ως *δραστηριότητα* με αυτό που κάνει έναν πολίτη σπουδαίο, δηλαδή *ενάρετο*, σε μία πόλη. Η πολιτική τέχνη, λοιπόν, ως δραστηριότητα άσκησης της πολιτικής σχετίζεται με την πολιτική αρετή, δηλαδή με αυτό που κάνει έναν άνθρωπο να θεωρείται σπουδαίος εντός μιας πόλεως, και αν ναι τότε πώς συμβαίνει αυτό; Ας μην ξεχνάμε, μάλιστα, ότι η πολιτική τέχνη ορίζεται ως *«ἐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως»*, δηλαδή ως ο άριστος τρόπος διαχείρισης του βίου και ως εκ τούτου ως αρετή. Τι είναι, λοιπόν, αυτό το άριστο, αυτή η *αρετή*, που επιτρέπει στον άνθρωπο να διαχειριστεί με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο το σύνολο του βίου του; Η έννοια της *αρετής* διαπιστώνουμε ότι πλέον λαμβάνει εξέχοντα ρόλο για τη συνέχεια του διαλόγου.

Πώς παρουσιάζεται, όμως, η αρετή; Ας παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του Σωκράτη: *«ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ παιδεύσεων, ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὕτε αὐτὸς παιδεύει οὕτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὥσπερ ἄφροι, ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ. Εἰ δὲ βούλει, Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τουτουῖ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ μὴ διαφθαρεῖ δὴ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος*

ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἑξὶ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ. Καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἳ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίω ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων. Ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετὴν· ἐπειδὴ δέ σου ἀκούω ταῦτα λέγοντος, κάμπτομαι καὶ οἶμαί τί σε λέγειν διὰ τὸ ἡγεῖσθαι σε πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν ἐζηυρηκέναι. εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδείξαι ὥς διδακτὸν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μὴ φθονήσης ἀλλ’ ἐπιδείξον» — «να κι’ ο Περικλῆς, ο πατέρας τούτων ἐδῶ των νεανίσκων, σε ὅσα ἦταν δουλειὰ δασκάλων σπούδασε τα παιδιὰ του ὁμορφα και καλά, ὅσο για εκείνα ὅμως που ο ἴδιος ξέρει και ἔχει, σ’ αὐτά οὔτε ο ἴδιος τους εκπαιδεύει οὔτε τους παραδίνει σε ἄλλον να τους μορφώσει, ἀλλὰ μόνοι τους τριγυρίζουν ἐδῶ κι ἐκεῖ και βοσκούν σαν τα ζῶα που τα αφήνουν ἐλεύθερα, ἴσως και συναντήσουν μόνοι τους κάπου τυχαία την ἀρετὴ. Ἀκόμη να, και τον Κλεινία, τον μικρότερο ἀδελφὸ τούτου ἐδῶ του Αλκιβιάδη, που ο ἴδιος ο Περικλῆς τον ἐπιτροπεύει, ἐπειδὴ φοβήθηκε γι’ αὐτὸν μήπως δα τον χαλάσει ο Αλκιβιάδης, τον χώρισε ἀπὸ τούτον και παραδίνοντάς τον στον Αρίφωνα τον μόρφωνε· πρὶν ὅμως περάσουν ἑξὶ μῆνες του τον ἐστείλε πίσω ο Αρίφρων, γιατί δεν μπορούσε να τον ωφελήσει. Και ἄλλους πολλοὺς μπορῶ να σου ἀναφέρω, που ἐνῶ οἱ ἴδιοι ἦταν ἄνθρωποι με ἀξία, ποτέ τους κανένα δεν ἐκάμαν καλύτερο ἄνθρωπο οὔτε δικό τους οὔτε ξένο. Ἐγὼ λοιπόν, Πρωταγόρα, ἔχοντας αὐτὰ ὑπόψη μου δε νομίζω ὅτι η ἀρετὴ εἶναι διδακτὴ· μα ἐπειδὴ σε ἀκούω να λες αὐτὰ τα πράγματα, λυγίζω και φαντάζομαι πως κάτι σωστό λέγεις, γιατί πιστεύω πως ἐσένα σε δίδαξε πολλὰ η πείρα, ὅτι πολλὰ ἔχεις μάθει ἀπὸ σπουδὲς και πολλὰ ἄλλα μόνος σου ἔχει ἀνακαλύψει. Ἀν μπορεῖς λοιπόν να μας δείξεις καθαρότερα ὅτι η ἀρετὴ εἶναι διδακτὴ, μη μας το ἀρνηθεῖς, ἀπόδειξέ μας το» [319e-320c, μτφρ. Β. Τατάκης, με ἀλλαγές].

Ἀπὸ τα παραπάνω η ἀρετὴ φαίνεται πως εἶναι μια ικανότητα-προνόμιο πολὺ συγκεκριμένων προσώπων, ὅπως πληροφοροῦμαστε ἀπὸ το παράδειγμα με τον Περικλή [319e-320b], ἀλλὰ ταυτοχρόνως κάτι το ὁποῖο πρέπει ὅλοι να κατέχουν, ὅπως μας δείχνει η συμπεριφορὰ των Ἀθηναίων στην ἐκκλησία του δήμου [319b-d]. Συνεπῶς, στο σημεῖο αὐτό, η ἀρετὴ, για τον Σωκράτη, φαίνεται πως εἶναι μια μη-διδακτὴ, ἐμφυτη ικανότητα την ὁποία, ὅμως, δεν ἔχουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι σε ἴσες ποσότητες. Μάλιστα, αὐτοὶ που κατέχουν σε μεγαλύτερες ποσότητες την ἀρετὴ εἶναι αὐτοὶ που γίνονται οἱ πιο ἀριστοὶ και σοφοὶ μεταξύ των πολιτῶν, ὅπως ο Περικλῆς. Αὐτὴ η θεώρηση της ἀρετῆς, που μόλις περιέγραψα, θα δικαιολογοῦσε τόσο την

συμπεριφορά των Αθηναίων στην εκκλησία του δήμου, όσο και την υπεροχή ορισμένων ανθρώπων, όπως ο Περικλής, προς τους άλλους. Εδώ, με βάση τα λεγόμενα του Σωκράτη, διαπιστώνω μια σύγκλιση μεταξύ πολιτικής αρετής και πολιτικής τέχνης: ούτε η πολιτική αρετή ούτε η πολιτική τέχνη είναι αντικείμενα εκμάθησης, αλλά αποτελούν χαρακτηριστικό συγκεκριμένων ομάδων ατόμων που θεωρείται ότι έχουν κάποιες ιδιαίτερες ικανότητες τις οποίες δεν τις κατέχουν οι υπόλοιποι πολίτες. Τόσο, λοιπόν, η πολιτική αρετή όσο και η πολιτική τέχνη είναι μη-διδασκτές και κατέχονται από συγκεκριμένα μόνο άτομα, ενώ, φυσικά, και οι δύο αναφέρονται στην πολιτική. Τι δηλώνουν τα παραπάνω στοιχεία για τη σχέση πολιτικής τέχνης και πολιτικής αρετής, όπως την κατανοεί ο Σωκράτης; Αν η τέχνη, όπως έχω δείξει, αποτελεί ένα σύνολο μη-διδασκόμενων ικανοτήτων το οποίο αποσκοπεί στην επιτυχή υλοποίηση μιας δραστηριότητας, τότε η πολιτική τέχνη, από τη στιγμή που αποσκοπεί στο *εὖ ζῆν*, θα αποτελεί το σύνολο των ικανοτήτων που είναι απαραίτητες για την επίτευξη του *εὖ ζῆν*. Η πολιτική αρετή έδειξα ότι αποτελεί μια μη-διδασκόμενη ικανότητα, ή ένα σύνολο ικανοτήτων, το οποίο κατέχουν οι άνθρωποι εκ φύσεως άλλοι σε περισσότερες άλλοι σε μικρότερες ποσότητες. Όσοι έχουν σε μεγαλύτερες ποσότητες την πολιτική αρετή είναι πιο ικανοί στην άσκησή της από εκείνους που την έχουν σε μικρότερες ποσότητες. Ως εκ τούτου, τόσο η πολιτική τέχνη όσο και η πολιτική αρετή αποτελούν μια μη-διδασκόμενη ικανότητα ή ένα σύνολο ικανοτήτων. Μπορούμε να ισχυριστούμε, όμως, ότι αποτελούν το ίδιο σύνολο ικανοτήτων; Μήπως, δηλαδή, η πολιτική τέχνη ταυτίζεται με την πολιτική αρετή;

Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει αυτές τις δύο έννοιες ο Σωκράτης δείχνει, θεωρώ, ότι για τον ίδιο η πολιτική τέχνη, αν και διαφέρει κάπως από την πολιτική αρετή, εν τη ουσία της ταυτίζεται με αυτήν. Συγκεκριμένα, για τον Σωκράτη και οι δύο έννοιες αναφέρονται σε εκείνο το σύνολο των μη-διδασκόμενων ικανοτήτων που επιτρέπουν στον άνθρωπο να γίνει επιτυχημένος στο πεδίο της πολιτικής. Με άλλα λόγια, η πολιτική τέχνη και η πολιτική αρετή αποτελούν εκείνες τις απαραίτητες ικανότητες που οφείλει να έχει κάποιος άνθρωπος, για να θεωρηθεί καλός πολίτης. Ως προς αυτά, η πολιτική τέχνη ταυτίζεται πλήρως με την πολιτική αρετή. Η «διαφορά», θα μπορούσαμε να πούμε, μεταξύ πολιτικής τέχνης και πολιτικής αρετής είναι ότι η πολιτική τέχνη αποτελεί την *δραστηριότητα* της συλλογικής διαχείρισης του βίου, ενώ η πολιτική αρετή την *ικανότητα* να διαχειριζόμαστε με τον άριστο τρόπο τον βίο μας. Αλλά είναι εύλογο ότι η δραστηριότητα της συλλογικής διαχείρισης του βίου απαιτεί

την ικανότητα να διαχειριζόμαστε με τον άριστο τρόπο τον βίο μας, για να αποβεί τελεσφόρος ως προς τα αποτελέσματά της. Ως εκ τούτου, είναι η πολιτική αρετή που επιτρέπει τον άριστο τρόπο χρήσεως της πολιτικής τέχνης. Αυτό, μάλιστα, σημαίνει ότι κάποιος που προσπαθεί να ασκήσει την πολιτική τέχνη, δίχως να έχει κατακτήσει την πολιτική αρετή, θα αποτύχει παταγωδώς και δεν θα διαχειριστεί με καλό τρόπο τον βίο του, άρα στην πραγματικότητα δεν θα μπορέσει να ασκήσει την πολιτική τέχνη. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι η πολιτική τέχνη δεν μπορεί να υπάρξει δίχως την πολιτική αρετή. Η ουσία της πολιτικής τέχνης είναι η πολιτική αρετή: οι δύο αυτές έννοιες είναι αξεδιάλυτες και στον πυρήνα τους *ταυτίζονται*. Ο καθένας μπορεί να ασκεί την πολιτική τέχνη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ο καθένας που ασκεί την πολιτική τέχνη, έχει κατακτήσει αυτήν την τέχνη. Μόνον αυτός που κατέχει την *πολιτική αρετή έχει κατακτήσει πραγματικά την πολιτική τέχνη*.¹²

Επιστρέφοντας, τώρα, σε ένα κρίσιμο σημείο του λόγου του Σωκράτη, ο Σωκράτης έχει ήδη αναφέρει ότι η πολιτική τέχνη δεν μπορεί να διδαχθεί. Εάν, μάλιστα, συνδέσω το μη-διδακτό της πολιτικής τέχνης με τον σκοπό της, που έχω δείξει ότι είναι το *εὖ ζῆν*, τότε ο Σωκράτης φαίνεται να αρνείται ότι οι άνθρωποι μπορούν να μάθουν να ζούνε με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο. Πώς, όμως, είναι δυνατόν όλες οι τέχνες να μπορούν να διδαχθούν, ενώ η πολιτική τέχνη να μην είναι διδακτή; Μήπως, τελικά, ο Σωκράτης θέλει να υποστηρίξει την θέση ότι η πολιτική δεν είναι τέχνη αλλά αρετή; Αλλά ακόμα και αν εκλάβουμε την πολιτική ως ζήτημα αρετής, αυτό δεν θα άλλαζε κάτι ως προς το διδακτό της πολιτικής, γιατί, όπως υποστηρίζω, για τον Σωκράτη οι δύο έννοιες είναι ταυτόσημες και άρα εφόσον δεν μπορεί να διδαχθεί η πολιτική τέχνη, δεν μπορεί να διδαχθεί και η πολιτική αρετή. Ωστόσο, το μεγάλο ερώτημα είναι το εξής: αποτελεί πράγματι σκοπό του Σωκράτη να αποδείξει το μη-διδακτό της πολιτικής τέχνης και αρετής και συνεπώς του *εὖ ζῆν*; Θεωρώ ότι δεν είναι αυτός ο σκοπός του Σωκράτη, αλλά αντιθέτως ότι θέλει να υποστηρίξει την θέση πως

¹² Επίσης, ας μην ξεχνάμε ότι ο Σωκράτης κινήθηκε στα ίδια πλαίσια στην περιγραφή τόσο της πολιτικής τέχνης όσο και της πολιτικής αρετής. Ειδικότερα, αφού παραδέχθηκε ότι θεωρεί την πολιτική τέχνη μη-διδακτή, μετά άρχισε να δίνει λόγους για τους οποίους θεωρεί ότι η πολιτική αρετή δεν διδάσκεται, δίχως να προχωρήσει σε καμία σαφή διάκριση των δύο αυτών όρων, αφήνοντας να εννοηθεί ότι οι όροι πολιτική τέχνη και πολιτική αρετή ταυτίζονται. Αφού ούτε ο ίδιος ο Σωκράτης δεν προχωρά σε κάποια σαφή διάκριση των δύο εννοιών και αναφέρεται σε αυτές εναλλάξ, τότε εύλογα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι θεωρεί τις δύο έννοιες ταυτόσημες.

η πολιτική, ως τέχνη και αρετή, και το *εὖ ζῆν* μπορούν να διδαχθούν. Βέβαια, αυτός ο ισχυρισμός θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει τεκμήριο ανειλικρίνειας από την πλευρά του Σωκράτη. Για παράδειγμα θα μπορούσε να τεθεί το εξής ερώτημα: γιατί ο Σωκράτης ενώ θέλει να υποστηρίξει μια θέση, προσποιείται ότι υποστηρίζει την αντίθετη θέση; Αν πάμε αυτήν την συλλογιστική ένα βήμα παραπέρα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ακόμα και ότι ο Σωκράτης είναι δογματικός φιλόσοφος με βάση τον εξής συλλογισμό: πώς είναι δυνατόν ένας φιλόσοφος, όπως ο Σωκράτης, να απορρίπτει συνεχώς όλα τα επιχειρήματα του συνομιλητή του; Πώς γίνεται να έχει *a priori* μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική θέση και να μην μας την παρουσιάζει εξ αρχής; Μήπως απλώς θέλει να γελοιοποιεί τους συνομιλητές του και τις θέσεις που υποστηρίζουν, γιατί θεωρεί ότι μόνον η δική του θέση είναι σωστή;

Νομίζω, όμως, ότι ένα τέτοιο επιχείρημα είναι υπερβολικό. Ούτε δογματικός είναι ο Σωκράτης ούτε σοφιστής ούτε σκοπό έχει να γελοιοποιήσει τους συνομιλητές του και να επιβάλει την δική του άποψη σε αυτούς. Όμως, με τον ίδιο τρόπο που είναι υπερβολικό να πούμε ότι ο Σωκράτης είναι δογματικός φιλόσοφος, έτσι είναι υπερβολικό να πούμε και ότι δεν έχει *καμία* ιδέα του τι θέλει να πει στους συνομιλητές του. Δεν είναι άβουλο ον ο Σωκράτης, αλλά σκεπτόμενος άνθρωπος με ελεύθερη βούληση, άρα είναι πολύ λογικό να θεωρήσουμε ότι έχει δικά του φιλοσοφικά επιχειρήματα τα οποία θέλει να υποστηρίξει. Η πραγματικότητα, λοιπόν, θεωρώ ότι βρίσκεται στο μέσον των δύο προηγούμενων επιχειρημάτων. Ο Σωκράτης ούτε δογματικός είναι αλλά ούτε και πλήρως αμαθής. Θεωρώ ότι έχει ορισμένες φιλοσοφικές ιδέες που υποστηρίζει, για τις οποίες, όμως, δεν μπορεί να είναι απόλυτα σίγουρος ότι ισχύουν, έτσι εμπλέκεται σε φιλοσοφικούς διαλόγους με άλλα άτομα, για να ελέγξει, μεταξύ άλλων σκοπών, τις γνώσεις του. Αυτός είναι και ο λόγος που τον βλέπουμε να υποστηρίζει αντίθετες μεταξύ τους θέσεις. Θεωρώ ότι ο Σωκράτης θέλει να υποστηρίξει την θέση πως η πολιτική τέχνη, η πολιτική αρετή και το *εὖ ζῆν* είναι όλα διδακτά, ωστόσο με ειλικρίνεια, θάρρος και σεβασμό καταπιάνεται και με την αντίθετη θέση και την συζητά διεξοδικά, γιατί είναι φιλόσοφος και για *καμία* άποψη δεν μπορεί να είναι απόλυτα σίγουρος, ακόμη κι αν ίσως προκρίνει την μία έναντι της άλλης.¹³

¹³ Ο ίδιος, μάλιστα, ο Πλάτωνας, στο τέλος του *Πρωταγόρα*, μαρτυρά ότι, τελικά, αν και υποστήριξε και τις δύο θέσεις, και παρά το γεγονός, θα προσθέσω εγώ, ότι προκρίνει την θέση πως η αρετή είναι διδακτή,

Το ερώτημα, λοιπόν, παραμένει: *διδάσκεται η πολιτική αρετή*; Με την ανάλυση που θα επιχειρήσω στα επόμενα κεφάλαια ευελπιστώ ότι θα έχω δώσει ικανοποιητικές απαντήσεις ως προς τις θέσεις του Σωκράτη πάνω στο ζήτημα αυτό. Κάνοντας αυτήν την καταληκτική παρατήρηση, μπορώ πλέον να περάσω στο επόμενο κεφάλαιο.

εντούτοις δεν κατέληξε πουθενά παρά στην *ατοπία-απορία*. Αυτό το ομολογεί βάζοντας τον Σωκράτη να πει πως αν κάποιος ακροατής άκουγε τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα, τότε αυτός θα έλεγε: «*Ἄτοποί γ' ἐστέ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Πρωταγόρα· σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ διδακτὸν ἐστὶν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τάναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδείξαι ὥς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ὧς τρόπῳ μάλιστα ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή*» [361a-b] — «Ε Σωκράτη και εσύ Πρωταγόρα, είσαστε αλήθεια παράξενοι άνθρωποι· εσύ [ο Σωκράτης] ενώ έλεγες στην αρχή ότι η αρετή δεν διδάσκεται, τώρα βάζεις τα δυνατά σου να φτάσεις στα αντίθετα, προσπαθώντας να δείξεις ότι όλα τα πράγματα είναι γνώση, και η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη και η ανδρεία· μ' αυτόν τον τρόπο θα γινόταν ολοφάνερο ότι η αρετή διδάσκεται...» [μτφρ. Β. Τατάκης, με μικρές αλλαγές].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΔΑΚΤΟ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ [320d-328d]

2.1 Ο μύθος του Προμηθέα: Η πολιτική αρετή ως αιδώς και δίκη [320d-322d]

Στο σημείο στο οποίο σταμάτησα στο προηγούμενο κεφάλαιο, δηλαδή στο τέλος της παραγράφου 320c, ο Σωκράτης έχει πλέον εκφράσει με επιχειρήματα τις αμφιβολίες του για το διδακτό της πολιτικής και έχει ζητήσει από τον Πρωταγόρα να του εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους εκείνος θεωρεί το αντίθετο, δηλαδή ότι η πολιτική μπορεί να διδαχθεί. Η αρχή γίνεται από τον Πρωταγόρα με την αφήγηση του περίφημου μύθου του Προμηθέα, του μύθου που εξηγεί την καταγωγή του ανθρωπίνου γένους και του πολιτισμού. Συνοπτικά, ο μύθος εκτυλίσσεται ως εξής: ήταν κάποτε μια εποχή στην οποία υπήρχαν μόνο θεοί αλλά όχι θνητά γένη. Έφτασε, όμως, ο χρόνος ο ορισμένος από τη μοίρα για τη γέννησή τους και έτσι οι θεοί τα έπλασαν στα έγκατα της γης χρησιμοποιώντας ένα μίγμα από χώμα και φωτιά και διέταξαν τον Επιμηθέα και τον Προμηθέα να τα εφοδιάσουν με τέτοιες ιδιότητες που θα τους επιτρέψουν να αντιμετωπίσουν όλες τις δυσκολίες της ζωής. Ο Επιμηθέας, αφού έπεισε τον Προμηθέα, ανέλαβε να κάνει αυτός τη μοιρασιά των ιδιοτήτων και ο Προμηθέας ανέλαβε την επιθεώρηση της μοιρασιάς. Έτσι, λοιπόν, ο Επιμηθέας έδωσε σε όλα τα ά-λογα ζώα ταιριαστές ιδιότητες, αλλά, όταν έφτασε στον άνθρωπο, παρατήρησε ότι είχε ξοδέψει όλες τις ιδιότητες και ότι δεν είχε μείνει καμία να του εμφυτεύσει. Λίγο καιρό προτού έρθει η ορισμένη από τη μοίρα μέρα στην οποία και ο άνθρωπος θα πρέπει να βγει στο φως του ηλίου, ήρθε ο Προμηθέας να κάνει την επιθεώρηση και ενώ είδε όλα τα ζώα να έχουν τις απαραίτητες ιδιότητες, παρατήρησε ότι ο άνθρωπος δεν είχε καμία ιδιότητα. Ο Προμηθέας, δίχως να γνωρίζει τι άλλο μπορεί να κάνει, σκέφτηκε να μπει στο εργαστήριο του Ηφαίστου και της Αθηνάς και να κλέψει την «έντεχνον σοφίαν» της Αθηνάς, δηλαδή την σοφία-γνώση στη χρήση των τεχνών, και την «έμπυρον τέχνην» του Ηφαίστου, την τέχνη χρήσης της φωτιάς, και τις δώρισε στον άνθρωπο. Οι δύο αυτές τέχνες ήταν επαρκείς για τους ανθρώπους, ώστε να μπορέσουν να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Με τη χρήση τους δημιούργησαν την γλώσσα, ίδρυσαν κοινωνίες και έφτιαξαν βωμούς για να λατρεύουν τους θεούς τους. Στην αρχή, όμως, οι άνθρωποι ζούσαν διασκορπισμένοι και κατασπαράσσονταν από τα θηρία,

επειδή δεν είχαν την πολιτική τέχνη που μέρος της είναι η πολεμική. Έτσι, αποφάσισαν να ιδρύσουν πόλεις, για να εξασφαλίσουν την σωτηρία τους, αλλά, καθότι δεν είχαν την *πολιτική τέχνη*, αδικούσαν ο ένας τον άλλο και έτσι οι πόλεις διαλύονταν, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να διασκορπίζονται και να γίνονται εύκολη λεία για τα θηρία της φύσης. Ο Δίας βλέποντας ότι υπάρχει κίνδυνος να χαθεί ολότελα το ανθρώπινο γένος, διέταξε τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους την *αἰδῶ* (εντροπή) και τη *δίκην* (δικαιοσύνη), για να υπάρξει αρμονία στις πόλεις και να δημιουργηθούν δεσμοί φιλίας μεταξύ των πολιτών. Έχοντας πάρει αυτήν την εντολή από τον Δία, ο Ερμής τον ρώτησε πώς να δώσει στους ανθρώπους την αιδώ και τη δίκη· έτσι όπως έχουν μοιραστεί οι άλλες τέχνες, για παράδειγμα η ιατρική όπου ένας γιατρός είναι αρκετός για πολλούς, ή να τις μοιράσει σε όλους. Ο Δίας αποκρίθηκε ότι η αιδώς και η δίκη πρέπει να μοιραστούν σε όλους τους ανθρώπους, για να έχουν όλοι ένα μερίδιο σε αυτές, διαφορετικά δεν είναι δυνατό να μπορέσουν να υπάρξουν πόλεις. Μάλιστα, είπε στον Ερμή να μεταφέρει και έναν νόμο εκ μέρους του στους ανθρώπους και συγκεκριμένα ότι όποιος δεν μετέχει στην αιδώ και την δίκη να τιμωρείται με θάνατο ως αρρώστια για την πόλη [320d-322d].

Ο μύθος του Προμηθέα μάς παρέχει αρκετά στοιχεία για την έννοια της πολιτικής. Εγώ θα σταθώ σε δύο από αυτά: το πρώτο είναι ότι μας δίνονται μερικές πληροφορίες για το περιεχόμενο της πολιτικής αρετής. Η πολιτική αρετή, όπως την περιγράφει εδώ ο Πρωταγόρας, είναι ο συνδυασμός της αιδούς και της δίκης.¹⁴ Η αιδώς

¹⁴ Μια εύλογη αντίρρηση ως προς αυτό θα ήταν ο ισχυρισμός ότι ο Ερμής δεν έφερε στους ανθρώπους την πολιτική αρετή, αλλά τους *όρους δυνατότητας* της αρετής. Νομίζω, ωστόσο, ότι έχει δίκιο ο Kerferd G. B., «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato», *The Journal of Hellenic Studies*, τομ. 73, 1953, σσ. 42-45, που γράφει στην σελίδα 43 ότι: «μια προσεκτική ανάγνωση του κειμένου από το 322d5 έως το 323c8 δείχνει ότι η Αιδώς και η Δίκη είναι για τον Πρωταγόρα το ίδιο με την πολιτική αρετή, και αυτό που φέρνει στον άνθρωπο ο Ερμής δεν είναι τα βασικά στοιχεία ή τα υλικά για την πολιτική αρετή, αλλά η ίδια η πολιτική αρετή. Στην πραγματικότητα, οι όροι Αιδώς και Δίκη εμφανίζονται μόνο στον ίδιο τον μύθο. Η εξήγηση του μύθου μιλά αμέσως για την συμμετοχή όλων στην πολιτική αρετή (323a2), και στις ακόλουθες γραμμές έχουμε τη «δικαιοσύνη και την υπόλοιπη πολιτική αρετή» χρησιμοποιούμενες ως συνώνυμο για την Αιδώ και την Δίκη, με τις ίδιες φράσεις να εφαρμόζονται σε αυτό όπως εφαρμόζονταν και σε αυτές στον Μύθο (πρβλ. ιδιαίτερα 323a3, 323c1-2 με 322d5). Είναι αδύνατο να υποστηρίξουμε ότι ο Πρωταγόρας κάνει εδώ κάποια διάκριση - αν το έκανε αυτό, θα κατέστρεφε όλο το νόημα του επιχειρήματός του, το οποίο είναι ότι επειδή όλοι οι άνθρωποι μετέχουν στην πολιτική αρετή, δικαίως ζητείται η γνώμη όλων για ζητήματα που την αφορούν». Η αιδώς και η δίκη, με βάση τον μύθο, είναι τέχνες όπως φαίνεται από το απόσπασμα «οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις,

στην αρχαιότητα ήταν μια ιδιαίτερα πολύπλοκη έννοια στην οποία ανά τους αιώνες αποδίδονταν πολλές διαφορετικές σημασίες, αλλά η πρωταρχική της σημασία ήταν πάντα η ντροπή.¹⁵ Στον *Πρωταγόρα* φαίνεται πως η αιδώς εμπεριέχει το συναίσθημα της εντροπής ως αυτοσυγκράτησης και σεβασμού προς τους άλλους. Το γεγονός ότι η αιδώς παίρνει τη μορφή της αυτοσυγκράτησης και του σεβασμού προς τους άλλους στο μύθο του Προμηθέα φανερώνεται από την περιγραφή της προπολιτικής κατάστασης στην οποία βρίσκονταν οι άνθρωποι πριν ο Δίας τούς διανείμει την πολιτική αρετή. Στην αρχή οι άνθρωποι βρίσκονταν διασκορπισμένοι και όταν για τον οποιονδήποτε λόγο έρχονταν αντιμέτωποι ο ένας με τον άλλο, αδικούσαν ο ένας τον άλλο, δηλαδή δεν σέβονταν την αυτοδιάθεση των άλλων ανθρώπων και προσπαθούσαν να εκπληρώσουν τις επιθυμίες τους, τα ζώδια ένστικτά τους, ακόμα και εις βάρος των άλλων ανθρώπων. Όταν, όμως, οι άνθρωποι γνώρισαν την αιδώ, μπορώ να ισχυριστώ ότι έμαθαν πως η επιβίωσή τους δεν εξασφαλίζεται με την εξόντωση και εξολόθρευση των άλλων ανθρώπων, ούτε με την αχαλιναγώγητη εκπλήρωση των επιθυμιών τους, αλλά με την συνεργασία με τους άλλους ανθρώπους, η οποία όμως συνεργασία απαιτεί την αυτοσυγκράτηση, δηλαδή το να μην προσπαθούμε να έχουμε περισσότερα αγαθά από τους υπόλοιπους δίχως να τα δικαιούμαστε και αυτό με τη σειρά του απαιτεί τον σεβασμό στην αυτοδιάθεση και την προσωπικότητα των άλλων ανθρώπων.

Η θέση που υποστηρίζω εδώ μπορεί κάλλιστα να εναρμονιστεί και με την θεωρία του Bernard Williams για την αιδώ. Το συναίσθημα της ντροπής, γράφει ο

εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν». Συνεπώς, η αιδώ και η δίκη είναι τέχνες όπως οι άλλες τέχνες, για παράδειγμα η ιατρική τέχνη που αναφέρεται στον μύθο, άρα δεν είναι απλώς οι όροι δυνατότητας της πολιτικής τέχνης, αλλά αντιθέτως, αυτές αποτελούν την ίδια την πολιτική τέχνη. Αν, όμως, όπως υποστηρίζω, η πολιτική τέχνη ταυτίζεται με την πολιτική αρετή, τότε η αιδώ και η δίκη αποτελούν το σύνολο της, κατά τον Πρωταγόρα, πολιτικής αρετής. Αν συσχετίσουμε, μάλιστα, το χωρίο «τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως» με το χωρίο «ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις», νομίζω ότι μπορούμε να παρατηρήσουμε την χρήση των εννοιών «αιδώ και δίκη» ως ταυτόσημη με αυτήν της λέξεως «αρετή», κάτι που σημαίνει ότι η αιδώ και η δίκη χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα της αρετής. Άρα, η αιδώ και η δίκη ταυτίζονται με την πολιτική αρετή.

¹⁵ Η βιβλιογραφία για την έννοια της αιδούς στην αρχαιότητα είναι τεράστια. Ενδεικτικά θα αναφέρω δύο από τις πιο σημαντικές εργασίες που έχουν γίνει στο πεδίο αυτό: Williams Bernard, *Αιδώ και Ανάγκη. Ατομική Βούληση, Πράξη και Ευθύνη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ: Βαρβάρα Σπυροπούλου, επιμ: Τάσος Νικολόπουλος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014, και Douglas Cairns, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1993.

Williams, είναι στραμμένο προς αυτό που ο κάθε άνθρωπος είναι και μπορεί να προκληθεί από διάφορα πράγματα όπως σκέψεις, πράξεις ή και επιθυμίες.¹⁶ Η αιδώς, κατά τον Williams, απαιτεί την ύπαρξη ενός «εσωτερικευμένου ετέρου» ο οποίος ενσαρκώνει «προγεύσεις μιας γνήσιας κοινωνικής πραγματικότητας» και συγκεκριμένα το «πώς θα είναι η ζωή κάποιου με τους άλλους, εάν αυτός ενεργήσει με τον ένα αντί του άλλου τρόπο».¹⁷ Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι όταν ο Ερμής έστειλε στους ανθρώπους την αιδώ, αυτοί άρχισαν να δημιουργούν εσωτερικευμένους ετέρους, κατά το πρότυπο του Williams, σκεπτόμενοι την τροπή που θα πάρει η ζωή τους πράττοντας με τον ένα και με τον άλλο τρόπο. Κατενόησαν, έτσι, ότι η επιβίωσή τους δεν είναι εφικτή με τον τρόπο που ζούσαν πριν εμφυτεύσει ο Ερμής μέσα τους την αιδώ. Με άλλα λόγια, κατενόησαν ότι δεν είναι δυνατόν να επιβιώσουν ούτε διά της αλληλοεξόντωσης ούτε μέσω της εκατέρωθεν διάπραξης πράξεων εις βάρος της αυτοδιάθεσης του καθενός. Άρχισαν, λοιπόν, να αναπτύσσουν το συναίσθημα της αιδούς, της ντροπής, δηλαδή το συναίσθημα που προκαλεί την επιθυμία εκείνη να εξαφανιστούμε, για να μην μπορεί να δει ο άλλος «μέσα» μας, για να μην εκτεθεί αυτό που είμαστε, η ταυτότητά μας στους άλλους.¹⁸ Η αυτοσυγκράτηση και ο σεβασμός στην αυτοδιάθεση του άλλου, στα οποία αναφέρομαι, δεν είναι παρά τα αποτελέσματα αυτού του συναισθήματος ντροπής που δημιουργεί η εικόνα του εσωτερικευμένου ετέρου και συγκεκριμένα: οι άνθρωποι για να μην νιώσουν αυτήν την φοβερή αμηχανία και την επιθυμία να εξαφανιστούν από την γη, που προκαλούνται από το συναίσθημα της ντροπής, ξεκίνησαν μια προσπάθεια χαλιναγώγησης των παθών και των ιδιοτελών επιθυμιών τους η οποία κατέληξε στην αυτοσυγκράτηση και τον σεβασμό στην αυτοδιάθεση των άλλων. Τούτο, όμως, δεν θα ήταν εφικτό δίχως και την άλλη μεγάλη πολιτική αρετή, δηλαδή την *δίκη*.

Ως δίκη ορίζεται η αίσθηση της δικαιοσύνης και ειδικότερα το να φερόμαστε σε κάθε άτομο όπως ακριβώς του αρμόζει, δηλαδή να μην τον αδικούμε, και άρα είναι ο σεβασμός προς τους νόμους της συλλογικής ζωής.¹⁹ Στο ερώτημα γιατί να πρόκειται

¹⁶ Williams, *Αιδώς και Ανάγκη*, ό.π., σ. 143.

¹⁷ Βλ. σχετικά με τα αποσπάσματα που παρέθεσα: στο *ίδιο*, σ. 155.

¹⁸ Στο *ίδιο*, σσ. 137-138.

¹⁹ Για την ερμηνεία των εννοιών της αιδούς και της δίκης στον μύθο του Προμηθέα ο αναγνώστης μπορεί να μελετήσει το άρθρο του Gerd Van Riel, «Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (PROTAGORAS, 320D-322D)», στο Catherine Collobert, Pierre Destrée,

για τους νόμους της συλλογικής ζωής και όχι για κάποιον θεϊκό νόμο, μπορούμε να αντιτάξουμε το εξής επιχείρημα: με βάση τον μύθο του Προμηθέα οι άνθρωποι, προτού γνωρίσουν την αιδώ και την δίκη, είχαν ήδη ιδρύσει βωμούς και λάτρευαν τους θεούς, άρα μάλλον είχαν ήδη και γνώση του θεϊκού ή των θεϊκών νόμων. Ωστόσο, αυτό δεν τους επέτρεψε να δημιουργήσουν πόλεις, γιατί απαραίτητος όρος ίδρυσης μιας πόλεως είναι η πολιτική τέχνη. Κάθε πόλη που δημιουργούσαν, πριν αποκτήσουν την αιδώ και την δίκη, καταστρεφόταν. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι για τον Πρωταγόρα η θρησκεία και οι νόμοι των θεών δεν είναι επαρκές θεμέλιο για τις ανθρώπινες σχέσεις.²⁰ Στην προπολιτική-φυσική κατάσταση, ακόμα και όταν οι άνθρωποι συνέβαινε να συγκροτούν πόλεις, ακριβώς επειδή δεν υπήρχε ακόμα η αίσθηση της δικαιοσύνης, δεν υπήρχε και ένα μέτρο με βάση το οποίο οι άνθρωποι να μπορούν να ορίζουν τους κανόνες της συλλογικής ζωής. Επειδή ακριβώς δεν υπήρχε ένα μέτρο το οποίο να αποδέχονται από κοινού οι άνθρωποι, ο καθένας δρούσε με το δικό του μέτρο, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να έρχονται σε σύγκρουση ο ένας με τον άλλο και οι πόλεις να διαλύονται. Η έννοια της δίκης, θεωρώ, εισήγαγε το μέτρο στην ζωή των ανθρώπων, το οποίο πήρε τη μορφή της νομοθεσίας και των κανόνων της συλλογικής δημιουργίας και διαχείρισης της ζωής. Με αυτόν τον τρόπο, οι άνθρωποι λόγω της ύπαρξης ενός μέτρου δικαιοσύνης, έμαθαν να λειτουργούν με βάση την αιδώ, δηλαδή την αυτοσυγκράτηση και τον σεβασμό προς τους άλλους, και σταμάτησαν να προσπαθούν να κατακτήσουν όλα τα αγαθά για τον εαυτό τους, έτσι έμαθαν να μοιράζονται τα αγαθά με τους άλλους, να συνεργάζονται με αυτούς και να ζουν την ζωή τους συλλογικά. Με βάση την ανάλυση αυτή, μου επιτρέπεται η διαπίστωση ότι όποιος μπορεί να πράττει με βάση την αιδώ και την δίκη, δηλαδή το σεβασμό στους άλλους (αιδώς) και το σεβασμό στους νόμους (δίκη), τότε αυτός, για τον Πρωταγόρα, έχει κάνει κτήμα του την πολιτική αρετή.

Francisco J. Gonzalez (επιμ.), *Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myth*, Brill, Λάιντεν, Βοστώνη 2012, σσ. 145-164 και ιδίως σ. 150, όπως και το άρθρο του Αντώνη Παπαρίζου, «Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό», *Αρχαιολογία*, τχ. 37, Δεκέμβριος 1990, σσ. 65-70 και ιδίως τις σελίδες 65-66.

²⁰ Alfredo Ferrarin, «Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus», *The Review of Metaphysics*, том. 54, τχ. 2, Δεκ. 2000, σσ. 289-319, ιδίως σελ. 312.

Το δεύτερο σημείο στο οποίο θα επιμείνω είναι η περιγραφή της αρετής ως πολιτικής και μόνο.²¹ Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στο νόμο που ο Δίας πρόσταξε τον Ερμή να μεταφέρει στους ανθρώπους. Ο νόμος του Διός, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, είναι ο εξής: όποιος δεν μετέχει στην αιδώ και την δικαιοσύνη, δηλαδή στην πολιτική αρετή, να θανατώνεται ως αρρώστια για την πόλη.²² Το γεγονός ότι πρέπει να θανατώνεται όποιος ζει σε πόλη και δεν μετέχει στην πολιτική αρετή σημαίνει πως το ειδοποιοό χαρακτηριστικό της ζωής σε πόλη είναι η δυνατότητα ανάπτυξης της πολιτικής αρετής. Δίχως την πολιτική αρετή δεν μπορούν να υπάρξουν πόλεις και άρα η ζωή έξω από τις πόλεις θα είναι μια ζωή δίχως καμία αρετή.²³ Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι, όταν συγκεντρώνονταν σε πόλεις πριν τους δώσει ο Δίας την πολιτική τέχνη, δεν μπορούσαν να ζήσουν συλλογικά. Πώς θα ήταν δυνατόν άλλωστε να ζήσουν συλλογικά οι άνθρωποι, όταν δεν γνωρίζουν ότι πρέπει να υφίστανται όρια στις πράξεις τους και όταν δεν έχουν ιδέα περί του τι είναι ο σεβασμός προς τους κανόνες της συλλογικής ζωής;²⁴ Συνεπώς, συμπεραίνω ότι η αρετή μόνον εντός των πλαισίων της πολιτικής κοινωνίας μπορεί να αναπτυχθεί και ως εκ τούτου η αρετή είναι πάντοτε *πολιτική αρετή*.²⁵

²¹ Σε αυτήν την ιδέα φαίνεται να συνηγορεί και ο Kerferd, «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue...», ό.π., σσ. 42-45 και ιδίως σ. 45.

²² Βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση του Παπαρίζου για τον μύθο του Προμηθέα, ο οποίος θεμελιώνει την πολιτική στην άρνηση του φόνου. Αντώνης Παπαρίζος, *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση*, Παπαζήση, Αθήνα 2012, σσ. 459-490 και κυρίως σσ. 459-475.

²³ Πολύ σωστά, λοιπόν, επισημαίνει ο Sergio Yona ότι για τον Πρωταγόρα, η αιδώς και η δική, που ταυτίζονται με την πολιτική αρετή, αποτελούν την εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση του πολιτισμού και άρα της ζωής σε πόλη. Βλ. σχετικά, Sergio Yona, «What About Hermes? A Reconsideration of the Myth of Prometheus in Plato's "Protagoras"», *The Classical World*, τομ. 108, τχ. 3, Άνοιξη 2015, σσ. 359-383 και κυρίως σ. 373.

²⁴ Την θέση ότι δεν έχουν μετέχουν όλοι οι άνθρωποι εξίσου στην πολιτική αρετή και ότι υπάρχουν οι περισσότεροι και λιγότεροι ικανοί ως προς την πολιτική αρετή υπερασπίζονται μεταξύ άλλων ο G. B. Kerferd, *Η Σοφιστική Κίνηση*, μτφρ: Π. Φαναράς, δεύτερη έκδοση, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999, σσ. 204-210 όπως επίσης, του ιδίου, «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue...», ό.π., σ. 43 και ο Sergio Yona, «What About Hermes...», ό.π., σ. 374 κ.ε.

²⁵ Για μια αναλυτική περιγραφή των θέσεων του Πρωταγόρα πάνω στην ηθική παραπέμπω τον αναγνώστη στο βιβλίο του A. E. Taylor, *Πλάτων...*, ό.π., σσ. 289-290. Ο καθηγητής Taylor υποστηρίζει πως ο μύθος του Προμηθέα δείχνει ότι ο Πρωταγόρας είναι θερμός υποστηρικτής της ιδέας ότι η ηθική θεμελιώνεται στον νόμο, «το σύστημα δηλαδή συμβατικών κανόνων και παραδόσεων ενσωματωμένων στα «ήθη» μιας πολιτισμένης κοινωνίας». Ο μύθος του Προμηθέα δείχνει ότι σε μια προπολιτική

Δύο ζητήματα για τα οποία οφείλω να κάνω μερικές ακόμα παρατηρήσεις είναι τα ζητήματα των τεχνών και του διδασκτού της αρετής. Στο 322c ο Πρωταγόρας αναφέρει ότι ο Ερμής ρώτησε τον Δία πώς να μοιράσει την αιδώ και την δίκη. Συγκεκριμένα ο Ερμής είπε: *«Πότερον ὥς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θᾶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;»* [322c-d]: — «Να τις μοιράσω κι αυτές [την αιδώ και την δίκη] όπως έχουν μοιραστεί οι τέχνες; Αυτές έτσι έχουν μοιραστεί: ένας που κατέχει την ιατρική είναι αρκετός για πολλούς που δεν την ξέρουν· έτσι και οι άλλοι τεχνίτες. Και τη δικαιοσύνη λοιπόν και τη ντροπή έτσι να τις βάλω μέσα στους ανθρώπους, ή να τις μοιράσω σε όλους;» [μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές]. Οι τέχνες, λοιπόν, όπως φαίνεται από το χωρίο στο οποίο μόλις παρέπεμψα, κατέχονται από λίγους ανθρώπους και αυτοί οι λίγοι είναι αρκετοί για να μπορέσουν να εξυπηρετήσουν τους υπόλοιπους ανθρώπους στα ζητήματα τα σχετικά με την τέχνη τους. Αυτή η παρατήρησή μου έρχεται σε πλήρη συμφωνία με τα όσα είχα αναφέρει στο προηγούμενο κεφάλαιο, σχετικά με την τέχνη και τις αρετές. Με άλλα λόγια, διαπιστώνω ότι ο Πρωταγόρας ως εδώ έχει κρατήσει μια σταθερή γραμμή επιχειρηματολογίας πάνω στο ζήτημα της τέχνης και της αρετής. Όπως και στην αρχή της συζήτησής του με τον Σωκράτη, ο Πρωταγόρας συνεχίζει να παρουσιάζει τις τέχνες ως χαρακτηριστικό συγκεκριμένων ομάδων ατόμων που εκπαιδεύονται για να γίνουν «ειδικοί» στα εκάστοτε ζητήματα τεχνών. Αυτό μας δείχνουν τα λόγια του Ερμή στο μύθο του Προμηθέα. Λίγο παρακάτω στο 322d ο Δίας, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, απαντά στον Ερμή ότι η αιδώς και η δίκη, δηλαδή η πολιτική αρετή, πρέπει να μοιραστούν «ἐπὶ πάντας» τους ανθρώπους. Τούτη η παρατήρηση του Πρωταγόρα μπορεί να λειτουργήσει διπλά: είτε ως στήριγμα στη θέση του ότι η πολιτική αρετή

κατάσταση είναι αδύνατον να αναπτυχθεί η αρετή του ανθρώπου όπως και γενικότερα κάθε είδους ηθική. Η θέση του Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον Taylor, είναι ότι η αρετή αναπτύσσεται μόνον σε πολιτειακά οργανωμένες κοινωνίες, άρα ο Πρωταγόρας, όπως φυσικά και ο Σωκράτης, δεν πιστεύει ότι η αρετή είναι φυσικό χάρισμα του ανθρώπου, δηλαδή ότι οι άνθρωποι γεννιούνται καλοί ή κακοί. Η ηθική είναι αποτέλεσμα της πολιτικής και πολιτισμικής συγκρότησης των κοινωνιών του ανθρώπου και άρα η κατάκτηση της αρετής απαιτεί την διδασκαλία της από μικρή ηλικία και την συνεχή, μακροχρόνια άσκηση σε αυτήν. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και ο Ferrarin, «Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus...», ό.π., σσ. 289-319, ο οποίος γράφει στην σελίδα 315 για την πολιτική αρετή του Πρωταγόρα ότι «ο βαθμός κατοχής της αρετής εξαρτάται άμεσα από τα πρότυπα και τα έθιμα της πόλης στην οποία ζει κανείς».

διδάσκεται είτε ως άρνησή της. Αν αυτή θεωρηθεί αρνητικά, τότε θα μπορούσα να ισχυριστώ ότι το γεγονός πως ο Ερμής έδωσε σε όλους τους ανθρώπους την αιδώ και την δικαιοσύνη, δηλαδή την πολιτική αρετή, δείχνει ότι όλοι οι άνθρωποι κατέχουν εκ φύσεως την αρετή και άρα ότι η διδασκαλία της καθίσταται περιττή, γιατί η αρετή είναι «φυσικό χάρισμα» του ανθρώπου. Καθόλου, όμως, δεν ήταν αυτός ο σκοπός του Πρωταγόρα. Αντιθέτως, ο Πρωταγόρας με τον μύθο θέλει να δείξει ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν την αρετή μέσα τους ως εκ φύσεως *δυνατότητα* και ότι όλοι δύνανται να έχουν μερίδιο σε αυτήν.²⁶ Αυτός είναι και ο λόγος που η αρετή μπορεί να διδαχθεί σε όλους. Η αρετή, όμως, αν δεν καλλιεργηθεί διά της εκπαιδεύσεως δεν είναι τίποτε άλλο, παρά μια δυνατότητα του ανθρώπου. Έτσι, ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται ότι αυτήν την *δυνατότητα* μπορεί να την *μετουσιώσει* σε *ουσιαστική ιδιότητα* του ανθρώπου. Σωστά, λοιπόν, παρατηρεί ο W. K. C. Guthrie, ότι «η ανθρώπινη φύση, πριν επηρεαστεί από την εκπαίδευση, έχει μέσα της τη δυνατότητα για ηθική πρόοδο, αν και η πραγματοποίηση αυτής της προόδου είναι θέμα πείρας και αγωγής».²⁷ Άρα, όλοι οι άνθρωποι, κατά τον Πρωταγόρα, έχουν εκ φύσεως τη *δυνατότητα* ανάπτυξης της αρετής, αλλά η ανάπτυξή της επιτυγχάνεται μόνο διά της παιδείας και της μάθησης. Το ζήτημα της ανάπτυξης της αρετής διά της παιδείας ο Πρωταγόρας αναλαμβάνει να το αναλύσει μέσω ενός μακροσκελούς ρητορικού λόγου, στον οποίο θα αναφερθώ αμέσως στη συνέχεια.

²⁶ Το ότι οι άνθρωποι έχουν μέσα τους την αρετή ως εκ φύσεως δυνατότητα δεν σημαίνει ότι έχουν την αιδώ και την δίκη μέσα τους ως όρους δυνατότητας της αρετής, δηλαδή ότι η αιδώς και η δίκη διαφοροποιούνται από την πολιτική αρετή, αλλά ότι κατέχουν την ίδια την πολιτική αρετή, δηλαδή την αιδώ και την δίκη, εμφυτευμένη μέσα τους ως δυνατότητα. Τούτο σημαίνει ότι οι άνθρωποι, για τον Πρωταγόρα, έχουν εκ φύσεως την ικανότητα να αναπτύξουν την αιδώ και την δίκη, δηλαδή την πολιτική αρετή, και όχι ότι έχουν εκ φύσεως την αιδώ και την δίκη ως ηθικά συναισθήματα και ότι γι' αυτόν τον λόγο μπορούν να αναπτύξουν την πολιτική αρετή. Ο Πρωταγόρας δεν υποστηρίζει ότι επειδή έχουμε έμφυτες τις ηθικές αρετές της αιδούς και της δίκης, μπορούμε να αναπτύξουμε την πολιτική αρετή, αλλά ότι έχουμε έμφυτη την δυνατότητα ανάπτυξης της ηθικής αρετής, που ταυτίζεται με την πολιτική αρετή, δηλαδή την αιδώ και την δίκη.

²⁷ W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ: Δαμιανός Τσεκουράκης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2014, σ. 94.

2.2 Ο ρητορικός λόγος του Πρωταγόρα περί αγωγής [322e-328d]

Ο Πρωταγόρας, με την ολοκλήρωση της αφήγησης του μύθου του Προμηθέα, έχει κατορθώσει να δείξει ότι οι Αθηναίοι δικαίως θεωρούν πως για ειδικά τεχνικά ζητήματα στην εκκλησία του δήμου πρέπει μόνον ένας ειδικός να δίνει συμβουλές και ότι σε ζητήματα που περνάνε «από τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη», δηλαδή σε ζητήματα πολιτικής, σωστά οι Αθηναίοι δίνουν σε όλους τη δυνατότητα να πάρουν το λόγο και να μιλήσουν στην εκκλησία του δήμου [322e-323a].²⁸ Στο σημείο αυτό ο Πρωταγόρας εγκαταλείπει την μυθική αφήγηση και ξεκινά την απαγγελία ενός μακροσκελούς ρητορικού λόγου. Συνεχίζοντας στο ίδιο ζήτημα, δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο οι Αθηναίοι αντιμετωπίζουν τα ειδικά τεχνικά ζητήματα και τα πολιτικά ζητήματα, ο Πρωταγόρας φέρνει μερικά ακόμη παραδείγματα για να στηρίξει τα επιχειρήματά του [323a-c]. Αναφέρει ότι οι Αθηναίοι θεωρούν σωφροσύνη την παραδοχή ενός ανθρώπου πως δεν κατέχει μια από τις ειδικές τέχνες, αλλά τρέλα την παραδοχή όποιου ισχυρίζεται ότι δεν κατέχει την πολιτική αρετή, διότι όλοι πρέπει να προσποιούνται ότι κατέχουν την πολιτική αρετή ακόμα και αν δεν κατέχουν την πολιτική αρετή, διαφορετικά δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις.

Τώρα, ο Πρωταγόρας στρέφεται στο ζήτημα γιατί οι Αθηναίοι θεωρούν κάθε άνθρωπο ικανό να δίνει συμβουλές σε ζητήματα πολιτικής αρετής [323c-e]. Ισχυρίζεται ότι σε όσα προκύπτουν από τη φύση ή από την τύχη, όπως για παράδειγμα η ομορφιά, οι Αθηναίοι κρατάνε μια πολύ ήπια στάση απέναντι σε εκείνους που δεν έχουν προικιστεί με αυτά· αντιθέτως σε όσα προέρχονται από την επιμέλεια και την διδασκαλία, αν κάποιος δεν τα έχει αυτά, ένα από τα οποία είναι η πολιτική αρετή, τότε οι Αθηναίοι θυμώνουν μαζί του και τον νουθετούν, με σκοπό τη βελτίωσή του. Ως εκ τούτου, γίνεται φανερό ότι οι Αθηναίοι, κατά τον Πρωταγόρα, θεωρούν την πολιτική αρετή διδακτή. Αυτός είναι και ο λόγος, θα μας πει ο Πρωταγόρας, που το σύστημα της ποινικής δικαιοσύνης πρέπει να έχει σωφρονιστικό χαρακτήρα και όχι εκδικητικό

²⁸ Θα αναφερθώ συνοπτικά στον λόγο του Πρωταγόρα για την παιδεία, διότι σε αυτές τις παραγράφους ο Πρωταγόρας δεν αναφέρει κάποια νέα και ουσιαστική πληροφορία για το θέμα που ενδιαφέρει εμένα, δηλαδή το νόημα της πολιτικής, αλλά απλώς επεξηγεί τις προηγούμενες θέσεις του με παραδείγματα από την πολιτεία των Αθηνών.

[324a-c].²⁹ Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, δεν τιμωρούνται ούτε φυλακίζονται, γιατί πρέπει να πληρώσουν για το κακό που έκαναν ή γιατί πρέπει να ξεπληρωθεί το κακό που διέπραξαν προς τους συγγενείς και τους φίλους του θύματος, αλλά τιμωρούνται με σκοπό τον σωφρονισμό τους, με σκοπό να μάθουν τόσο οι ίδιοι όσο και οι άλλοι που τους βλέπουν ότι υπάρχουν συγκεκριμένοι κοινωνικά αποδεκτοί κώδικες, σύμφωνα με τους οποίους θα πρέπει να πράττουν στην καθημερινότητά τους και ότι η μη τήρηση αυτών των κωδίκων επιφέρει κυρώσεις. Αυτή η πρακτική των Αθηναίων και των υπόλοιπων Ελλήνων αποτελεί για τον Πρωταγόρα απόδειξη ότι η αρετή διδάσκεται. Με άλλα λόγια, η ίδια η ύπαρξη του ποινικού δικαίου συνιστά απόδειξη του διδακτού της αρετής και άρα ο σωφρονισμός αποτελεί συμβολή στην εκπαίδευση των ανθρώπων σε ζητήματα πολιτικής αρετής.³⁰

Στο σημείο αυτό ο Πρωταγόρας περνάει στο ζήτημα του ρόλου της αγωγής στην καθημερινότητα των Αθηναίων [324d-326e]. Ο Σωκράτης είχε ισχυριστεί στο 319e-320b ότι οι μεγάλοι άνδρες, όπως ο Περικλής, δεν μπορούν να μεταδώσουν στα παιδιά τους την αρετή που οι ίδιοι κατέχουν. Ο Πρωταγόρας θα προσπαθήσει να ανατρέψει τον ισχυρισμό του Σωκράτη, δείχνοντας ότι το πρώτο πράγμα που επιδιώκει το σύνολο της αθηναϊκής κοινωνίας είναι η εκπαίδευση των ανθρώπων στην ηθική και πολιτική αρετή. Έτσι, λοιπόν, ο Πρωταγόρας αρχίζει την απαγγελία του λόγου του, υποστηρίζοντας πως αν υπάρχει κάτι στο οποίο πρέπει όλοι να μετέχουν για να υπάρχει πόλις —το ίδιο υποστήριξε και στον μύθο του Προμηθέα— αυτό θα είναι «δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον» [325a], ή με μία λέξη αυτό που ονομάζεται πολιτική αρετή· εφόσον, όμως, η πολιτική αρετή είναι η προϋπόθεση της ύπαρξης της ίδιας της πόλεως, τότε θα ήμασταν ανόητοι να υποστηρίζουμε τη θέση ότι αυτή δεν διδάσκεται στην πόλη. Συνεπώς, αν όλοι πρέπει να μετέχουν στην πολιτική αρετή και κανείς δεν την κατέχει εκ φύσεως, τότε όλοι πρέπει να εκπαιδευθούν με τέτοιο τρόπο, ώστε να πράττουν και να σκέπτονται όπως ακριβώς ορίζει η πολιτική αρετή και οποιοσδήποτε

²⁹ Taylor, *Πλάτων...*, ό.π., σ. 289.

³⁰ Όπως, όμως, επισημαίνει ο Α. Ε. Taylor, το γεγονός ότι το ποινικό δίκαιο εστιάζει στον σωφρονισμό του θύτη δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων ή ο Πρωταγόρας δεν αποδέχονται την «ανταποδοτική» θεωρία περί ποινής. Όπως γράφει χαρακτηριστικά: «Κατά τη θεωρία αυτή, για να θεωρηθεί ότι κάποιος αξίζει να τιμωρηθεί, πρέπει να με τις πράξεις του να δώσει το *δικαίωμα* να τον τιμωρήσουν. Δεν δικαιούσαι να επιβάλεις τιμωρία, επειδή απλώς νομίζεις ότι θα «ωφελήσει» αυτόν που θα την υποστεί· της ποινής πρέπει να προηγείται αδίκημα. Καμία σωστή θεωρία του δικαϊώματος επιβολής τιμωρίας δεν μπορεί να αγνοήσει αυτή την προϋπόθεση.» Βλ. σχετικά, Taylor, *Πλάτων...*, ό.π., σ. 289.

δεν κάνει αυτά πρέπει να τιμωρείται με σκοπό στο μέλλον να πράξει όπως αρμόζει σε άνθρωπο που ζει σε πόλη. Για την κατάκτηση της αρετής απαιτείται μια μακρά πορεία συνεχούς άσκησης σε αυτήν, η οποία ξεκινάει από τη νηπιακή-βρεφική ηλικία, μόλις το παιδί αρχίσει να καταλαβαίνει την γλώσσα, κατά την οποία γονείς, τροφοί και υπηρέτες μαθαίνουν στο παιδί ότι «αυτό είναι σωστό» και «αυτό είναι λάθος», «το ένα δίκαιο και το άλλο άδικο», «το ένα όσιο και το άλλο ανόσιο» και γενικά του μαθαίνουν τους αποδεκτούς κώδικες πράξης και επικοινωνίας εντός της εκάστοτε πόλεως. Αν το παιδί τα μαθαίνει όλα αυτά με τη θέλησή του, τότε όλα πάνε καλά, διαφορετικά έρχονται τιμωρίες για να βάλουν το παιδί στον ίσιο δρόμο από τον οποίο έχει ξεστρατίσει. Στη συνέχεια, στέλνουν το παιδί στους δασκάλους και στον κιθαριστή, οι οποίοι δεν κοιτούν πρωτίστως να μάθουν στο παιδί ούτε γράμματα ούτε αριθμητική ούτε να παίζει καλά κιθάρα, αλλά κοιτάνε να του διδάξουν τους καλούς τρόπους και την αρετή. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που οι δάσκαλοι αναγκάζουν τα παιδιά να αποστηθίζουν στίχους ποιητών, διότι αυτοί οι στίχοι αποτελούν κωδικοποιημένες συμβουλές για την αρετή και την κατάκτησή της. Και μετά το παιδί, όταν το στέλνουν στον παιδοτρίβη να του μάθει να γυμνάζεται σωστά, στην ουσία πάλι την αρετή προσπαθούν να διδάξουν στο παιδί. Όταν το παιδί σταματήσει να πηγαίνει πλέον σε δασκάλους επειδή έχει μεγαλώσει, τότε αναλαμβάνει η πόλις να τον αναγκάσει να μάθει όλους τους νόμους και να τους έχει ως πρότυπο διαχείρισης του βίου του, ως πρότυπο του πώς να κυβερνούμε και πώς να κυβερνιόμαστε. Έτσι, λοιπόν, «ο βίος του πολίτη αποτελεί αδιάκοπη προοδευτική διεργασία εκμάθησης της αρετής».³¹

Αυτή η καθολικότητα της διδασκαλίας της αρετής αναιρεί, για τον Πρωταγόρα, τους ισχυρισμούς του Σωκράτη ότι οι μεγάλοι άνδρες δεν προσπαθούν να διδάξουν την αρετή στα παιδιά τους. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι μπορούν να κατέχουν την αρετή σε ίδια επίπεδα και ποσότητες. Αν υποθέσουμε ότι ζούσαμε σε μια κοινωνία στην οποία δεν ήταν η αρετή εκείνο στο οποίο έπρεπε να μετέχει κάθε πολίτης, αλλά παραδείγματος χάριν η αυλητική τέχνη, άρα σε μια κοινωνία στην οποία υπήρχε άφθονη φροντίδα για την αυλητική τέχνη, τότε δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι το παιδί ενός όχι και τόσο ενάρετου ανθρώπου δεν θα μπορούσε να είναι εξίσου καλό ή και καλύτερο στο να παίζει τον αυλό σε σχέση με το παιδί ενός πολύ ενάρετου ανθρώπου. Αυτό συμβαίνει, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, γιατί ο κάθε

³¹ Στο *ίδιο*, σ. 290.

άνθρωπος είναι διαφορετικά προικισμένος ως προς κάθε τέχνη [327b-c]: αυτό σημαίνει ότι ενδέχεται το παιδί του λιγότερο ενάρετου ανθρώπου να είναι πολύ πιο προικισμένο από τη φύση για την αυλητική τέχνη από το αντίστοιχο παιδί του ενάρετου ανθρώπου. Ως εκ τούτου, θα παίζει καλύτερα τον αυλό το ένα παιδί από το άλλο παιδί. Ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί αυτό το επιχείρημα, για να δείξει ότι ακόμα και ο πιο άδικος άνθρωπος ο οποίος έχει ζήσει σε πολιτισμένη κοινωνία, είναι στην πραγματικότητα πολύ πιο δίκαιος από έναν άλλο άνθρωπο, ο οποίος δεν έχει μεγαλώσει σε πολιτισμένη κοινωνία [327c-328b]. Με άλλα λόγια, ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι ο πολιτισμένος άνθρωπος είναι πολύ πιο ενάρετος από τον απολίτιστο. Αυτό συμβαίνει γιατί όλοι οι πολίτες είναι διδάσκαλοι της αρετής, όσο μπορεί ο καθένας, και όλοι οι πολίτες μυούνται στην αρετή, με τον ίδιο τρόπο που όλοι μαθαίνουν και διδάσκουν την μητρική γλώσσα στους νέους και τα παιδιά τους. Όλοι οι νέοι και όλα τα παιδιά, λοιπόν, μαθαίνουν τις «αναγκαίες γνώσεις» για την διαχείριση του βίου τους από το «κοινωνικό περιβάλλον» τους. Απλώς κάποιοι σημειώνουν μεγαλύτερη πρόοδο από τους άλλους, διότι έχουν πιο κατάλληλους δασκάλους. Τέτοιος δάσκαλος υποστηρίζει πως είναι και ο Πρωταγόρας.³²

³² Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Alexandre Kouγρέ, η ανάλυση του Πρωταγόρα σχετικά με την αθηναϊκή κοινωνία και το σύστημα εκπαίδευσής της εντάσσεται σε έναν «κοινωνιολογισμό», νοούμενο ως κοινωνιολογικό σχετικισμό, ο οποίος έχει σκοπό «να αναλύσει τη δομή του νόμου μιας δεδομένης κοινότητας και να μας μάθει πώς θα συμμορφωθούμε προς αυτόν, πώς θα αποσπάσουμε την επιδοκιμασία των μελών της εν λόγω κοινότητας, πώς θα αποκτήσουμε πλούτη, επιρροή, εξουσία». Αλλά ένας τέτοιος κοινωνιολογικός σχετικισμός, όπως πολύ σωστά σημειώνει ο Kouγρέ, μας καλεί «να εγκαταλείψουμε κάθε διεκδίκηση της υπέρτατης γνώσης, η οποία —κατά τον Σωκράτη, αλλά και κατά τον Πρωταγόρα— χαρακτηρίζει τον πολιτικό άνδρα». Για την ανάλυση του Kouγρέ, βλ. Alexandre Kouγρέ, *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, δεύτερη έκδοση, μτφρ: Λένα Κασίμη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σσ. 38-43.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ [328d-334c]

3.1 Ανασυγκρότηση της προβληματικής και εισαγωγή στο ζήτημα της ενότητας των αρετών [328d-329c]

Στο σημείο αυτό και πριν προχωρήσω στο ζήτημα της ενότητας των αρετών, θα ήθελα να ανασυγκροτήσω από την αρχή την προβληματική μου, διότι στη συνέχεια παρουσιάζεται μια τομή στο επιχείρημα του Πλάτωνα και θα ήθελα να επισημάνω τη σημασία αυτής της τομής προτού προχωρήσω στην ανάλυσή μου. Από την αρχή της συζήτησης Σωκράτη-Πρωταγόρα για την πολιτική τέχνη στο 318e μέχρι το τέλος του μεγάλου λόγου του Πρωταγόρα στο 328c, έχω δείξει: α) την συμφωνία Σωκράτη και Πρωταγόρα ως προς το περιεχόμενο της πολιτικής τέχνης, β) την διαφωνία τους ως προς το περιεχόμενο και το διδακτό της πολιτικής αρετής και γ) την συμφωνία τους ως προς το νόημα της πολιτικής. Συγκεκριμένα, ως προς το α, θεωρώ πως έχω δείξει ικανοποιητικά ότι, για τον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα, η πολιτική τέχνη συνίσταται στην *«εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων... καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως...»*, δηλαδή στο να σκεπτόμαστε με το βέλτιστο τρόπο και να παίρνουμε τις καλύτερες δυνατές αποφάσεις ως προς τα ιδιωτικά και πολιτικά μας ζητήματα. Ως προς το β, όμως, έχω δείξει ότι ο Σωκράτης θεωρεί την πολιτική αρετή μη-διδασκλή και την αντιμετωπίζει ως μια έμφυτη ικανότητα την οποία είτε έχει είτε δεν έχει ο άνθρωπος, και άρα ως μια ικανότητα που δεν μπορεί να διδαχθεί, ενώ ο Πρωταγόρας αντιμετωπίζει την πολιτική αρετή ως μια *φύσει δυνατότητα* την οποία όλοι έχουν μέσα τους, άλλοι σε μεγαλύτερες και άλλοι σε μικρότερες ποσότητες, και η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να εκτελεί την εκάστοτε τέχνη που ασκεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Στο παράδειγμα ας πούμε της πολιτικής τέχνης, αυτός που κατέχει την πολιτική αρετή μπορώ να ισχυριστώ ότι ασκεί με τον βέλτιστο τρόπο την πολιτική τέχνη. Αλλά για τον Πρωταγόρα, η αρετή δεν υπάρχει φύσει κατ' απόλυτο τρόπο, δηλαδή δεν μας την χαρίζει ή όχι η φύση, αλλά όλοι οι άνθρωποι έχουν από τη φύση τους την ικανότητα να γίνουν ενάρετοι, όμως αυτή η ικανότητα μετουσιώνεται σε πραγματική ιδιότητα του ανθρώπου μόνον μέσω μιας μακροχρόνιας και σκληρής εκπαίδευσης του ανθρώπου πάνω σε αυτήν. Τέλος, έχω φέρει κάποιες πρώτες ενδείξεις, ακόμα όμως όχι αποδείξεις, ως προς το γεγονός

Η μεγάλη τομή που παρουσιάζεται στο σημείο αυτό και στην οποία θα ήθελα να αναφερθώ συνοπτικά πριν συνεχίσω την ανάλυσή μου είναι η αντιστροφή των θέσεων του Σωκράτη ως προς το ζήτημα του διδασκτού της αρετής.³³ Με την ολοκλήρωση του μονολόγου του Πρωταγόρα σχετικά με την εκπαίδευση των παιδιών στην Αθήνα, ο Σωκράτης παίρνει τον λόγο και, αποχαυνωμένος από την ρητορική δεινότητα του σοφιστή, αναφέρει πως παρά το γεγονός ότι προηγουμένως θεωρούσε ότι δεν υπήρχε ανθρώπινη επιμέλεια με την οποία οι άνθρωποι γίνονται ενάρετοι, πλέον έχει πεισθεί (*πέπεισμαι*) ότι η αρετή είναι κάτι για το οποίο φροντίζουν όλοι διδάσκοντάς το [*«ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ἡγούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν ἣ ἄγαθοι οἱ ἄγαθοι γίνονται· νῦν δὲ πέπεισμαι...»*, 328e]. Ωστόσο προσθέτει ότι υπάρχει μια «μικρή» ερώτηση [*«σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων»*, 329a] που θα ήθελε ο Πρωταγόρας να του απαντήσει πριν ολοκληρωθεί η συζήτησή τους. Ο συλλογισμός του Σωκράτη είναι ο εξής: *«ἔλεγες γὰρ ὅτι ὁ Ζεὺς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ πέμψειε τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὖ πολλὰ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐλέγετο ὑπὸ σοῦ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἔν τι εἴη συλλήβδην, ἀρετὴ· ταῦτ' οὖν αὐτὰ δίδεσθαι μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἡ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος. Τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἔτι ἐπιποθῶ»* — «έλεγες, αλήθεια, ότι ο Ζευς έστείλε στους ανθρώπους τη δικαιοσύνη και την αιδώ, και αλλού πάλι

36

πολλές φορές εννοούσες με τα λεγόμενά σου ότι η δικαιοσύνη και σωφροσύνη και οσιότητα όλα αυτά μαζί ένα είναι, η αρετή· αυτά λοιπόν σε παρακαλώ να μου εξηγήσεις καταλεπτώς· ένα και μόνο είναι η αρετή και μέρη της είναι η δικαιοσύνη και σωφροσύνη και οσιότητα, ή όλα τούτα που τώρα δα ανέφερα είναι μόνο ονόματα του ιδίου ενός πράγματος; Αυτό είναι που ποθώ ακόμη» [μτφρ. Β. Τατάκης, 329c-d, με μικρές αλλαγές]. Το απόσπασμα αυτό μάς δείχνει ότι από αυτό το σημείο και έπειτα οι θέσεις του Σωκράτη για το μη-διδακτό της αρετής και για την αρετή ως κάποιου είδους έμφυτο χάρισμα για λίγους ανθρώπους αποκλείονται από την συνέχεια της συζήτησης, μάλιστα από τον ίδιο τον Σωκράτη, ο οποίος πλέον έχει παραδεχθεί πως αυτές οι θέσεις είναι λανθασμένες, καθώς η αρετή μπορεί να διδαχθεί σε όλους τους ανθρώπους.

Η δεύτερη τομή που παρουσιάζεται από εδώ και στο εξής σχετίζεται με το θέμα του διαλόγου Σωκράτη και Πρωταγόρα. Μέχρι και το τέλος του μονολόγου του Πρωταγόρα, οι δύο συνομιλητές συζητούσαν για το ζήτημα του διδακτού της αρετής· τώρα, όμως, η συζήτηση παίρνει μια διαφορετική και πιο ευρεία τροχιά: το ερώτημα αν *διδάσκεται* η αρετή παραμένει, ωστόσο, ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας στρέφονται πλέον στο ζήτημα της *ενότητας των αρετών*, μια συζήτηση που αφορά το *τι είναι* η αρετή, ως προϋπόθεση για οποιαδήποτε απάντηση στο *διδακτό της αρετής*. Το ζήτημα της ενότητας των αρετών, με εξαίρεση τις παραγράφους 334c-348c, καλύπτει το υπόλοιπο του *Πρωταγόρα*. Ο Πλάτωνας εισάγει αυτό το ζήτημα, μια οντολογική συζήτηση γύρω από την αρετή, για να συζητήσει τους *λόγους* για τους οποίους διδάσκεται η αρετή.³⁴ Παρότι ο Πρωταγόρας έχει δείξει ότι η αρετή διδάσκεται, δεν έχει φέρει καμία απάντηση στο ερώτημα *γιατί μπορεί να διδαχθεί η αρετή*. Αυτό είναι, λοιπόν, το ερώτημα στο οποίο ο Πλάτων στρέφει το ενδιαφέρον του.

3.2 Μία είναι η αρετή ή πολλές; [329c-329e]

Επιστρέφοντας στην κανονική ροή της επιχειρηματολογίας μου, είχα μείνει στο σημείο εκείνο που ο Σωκράτης εξέφρασε την θέλησή του να μάθει αν η αρετή είναι ένα πράγμα το οποίο χωρίζεται σε μέρη (δικαιοσύνη, σωφροσύνη κτλ.) ή αν οι επιμέρους αρετές είναι απλά ονόματα του ιδίου πράγματος —κάτι που σημαίνει ότι η αρετή είναι ένα

³⁴ Βλ. σχετικά, A. E. Taylor, *Πλάτων...*, ό.π., σ. 292.

πράγμα αλλά με πολλά διαφορετικά ονόματα. Εύλογα θα μπορούσε ο οποιοσδήποτε να ρωτήσει «γιατί ο Σωκράτης ενδιαφέρεται για το αν η αρετή είναι ένα πράγμα με μέρη ή ένα πράγμα με πολλά και διαφορετικά ονόματα;». Η απάντηση που μπορώ να δώσω είναι ότι ο Σωκράτης ενδιαφέρεται να μάθει τι είναι η αρετή, γιατί το να μάθει τι είναι η αρετή αποτελεί την προϋπόθεση απάντησης στο ερώτημα αν διδάσκεται η αρετή. Από αυτό το σημείο και έπειτα σκοπός των ερωτήσεων του Σωκράτη δεν είναι μόνον η προσπάθεια διείσδυσης στο ζήτημα του διδακτού της αρετής, αλλά η προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα «γιατί μπορεί να διδαχθεί η αρετή» και άρα σε τι ακριβώς συνίσταται η αρετή, για να αποτελεί αντικείμενο εκμάθησης. Συνεπώς, αυτό που απασχολεί τον Σωκράτη είναι να μάθει τι είναι η αρετή ώστε να προσδιορίσει το αν μπορεί να υπάρχει επιστήμη της αρετής. Πάντως, νομίζω ότι η συζήτηση για την ενότητα των αρετών δεν πρόκειται μόνο για μια οντολογική συζήτηση, δηλαδή τι είναι η αρετή αυτή καθαυτή σε αφηρημένο επίπεδο· ο Σωκράτης θεωρώ ότι ενδιαφέρεται εξίσου και για το ηθικό και πολιτικό περιεχόμενο της αρετής, διότι θέλει να μάθει αν ο Πρωταγόρας γνωρίζει πώς να κάνει τον Ιπποκράτη ενάρετο πολίτη και τι σημαίνει να είναι κάποιος ενάρετος πολίτης. Μολαταύτα, για να μπορέσει κάποιος να γίνει ενάρετος πολίτης, για να διδαχθεί δηλαδή την αρετή, είναι απαραίτητη η γνώση της αρετής αυτής καθαυτής, δηλαδή σε τι συνίσταται η αρετή, έτσι ώστε ο δάσκαλος της αρετής να γνωρίζει τι χρειάζεται να διδάξει στον μαθητή του.

Ο Πρωταγόρας απαντά στον αρχικό συλλογισμό του Σωκράτη για την ενότητα των αρετών ως εξής: *«ἀλλὰ ῥάδιον τοῦτο γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἐνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόριά ἐστιν ἃ ἐρωτᾷς»* — «μα είναι εύκολο, είπε, Σωκράτη, να απαντήσω σε αυτό, ότι μία είναι η αρετή και μέρη της αυτά που ρωτάς» [μτφρ. Β. Τατάκης, 329d]. Έχοντας πάρει αυτήν την απάντηση, ο Σωκράτης αμέσως ρωτά: *«πότερον, ἔφη, ὥσπερ προσώπου τὰ μόρια μόριά ἐστιν, στόμα τε καὶ ῥίς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, ἢ ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι;»* [μτφρ. Β. Τατάκης, 329d] — «Με ποιον τρόπο είναι μέρη, είπε. Όπως είναι μέρη τα μέρη του προσώπου, το στόμα και η μύτη και τα μάτια και τα αυτιά, ή όπως είναι τα μέρη του χρυσοῦ, που δεν διαφέρουν το ένα από το άλλο, αναμεταξύ τους και από το σύνολο, παρά μόνο στο μέγεθος ή στη μικρότητα;» [μτφρ. Β. Τατάκης με αλλαγές, 329d]. Ο Πρωταγόρας απαντά: *«ἐκείνως μοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου μόρια ἔχει πρὸς τὸ ὅλον πρόσωπον»* — «μου φαίνεται, Σωκράτη, ότι είναι όπως η πρώτη περίπτωση, όπως δηλαδή η σχέση

που έχουν τα μέρη του προσώπου με ολόκληρο του πρόσωπο» [μτφρ. Β Τατάκης, 329d-e].

Τι σημαίνει, όμως, οι αρετές να έχουν μεταξύ τους τη σχέση που διέπει τα μέρη του προσώπου και τι να έχουν τη σχέση που διέπει τα μόρια μιας ράβδου χρυσού; Ενδιαφέρον, για αυτό το ζήτημα, παρουσιάζει η ανάλυση του Jerome Wakefield.³⁵ Το στόμα, η μύτη και τα αυτιά, γράφει ο συγγραφέας, είναι τρία διακριτά μέρη του προσώπου επειδή έχουν διακριτές δυνάμεις. Το γεγονός όμως ότι έχουν διακριτές δυνάμεις οφείλεται στο γεγονός ότι οι δυνάμεις αυτές (ακοή, όραση κτλ.) πηγάζουν από κάπου, δηλαδή από κάποιες ιδιότητες οι οποίες είναι μοναδικές για κάθε ξεχωριστό μέρος του προσώπου. Αυτές οι ιδιότητες είναι διαφορετικές μεταξύ των μερών του προσώπου, επειδή κάθε μέρος του προσώπου έχει την δική του ίδια βιολογική σύσταση. Επομένως, τα μέρη του προσώπου διαφέρουν μεταξύ τους διότι έχουν διαφορετική βιολογική σύσταση, από την οποία απορρέουν διαφορετικές ιδιότητες μεταξύ τους και από αυτές τις ιδιότητες πηγάζουν και οι διαφορετικές δυνάμεις εκάστου μέρους του προσώπου. Άρα, κάθε μέρος του προσώπου αποτελεί ξεχωριστή οντότητα με δικές του ίδιες δυνάμεις. Με τον ίδιο τρόπο μπορώ να ισχυριστώ ότι σκέπτεται ο Πρωταγόρας τα μέρη της αρετής: αν αυτά είναι όπως τα μέρη του προσώπου, τότε, καθώς θα είναι πλήρως διακριτές οντότητες, κάλλιστα μπορεί κάποιος πολίτης να είναι γενναίος αλλά όχι δίκαιος ή πάλι να είναι δίκαιος αλλά όχι σοφός. Αντιθέτως, το παράδειγμα με την ράβδο χρυσού θέλει να δείξει την ισχυρή ενότητα των μορίων χρυσού που αποτελούν την ράβδο σε αντίστιξη προς την ανεξαρτησία των μερών του προσώπου. Τα μόρια που αποτελούν μια ράβδο χρυσού είναι όλα ίδια μεταξύ τους (ίδια σύσταση, ίδιες ιδιότητες, ίδιες δυνάμεις). Για παράδειγμα, τα μόρια της ράβδου χρυσού δίνουν το χρυσαφί χρώμα σε αυτήν την ράβδο και αυτήν την ιδιότητα την μοιράζονται όλα τα μόρια χρυσού δίχως ουδεμία εξαίρεση. Ως εκ τούτου, τα μόρια του χρυσού δεν διαφέρουν σε κανένα ουσιώδες χαρακτηριστικό τους, παρά μόνο στο μέγεθος, το οποίο όμως δεν καθορίζει την ουσία μιας ράβδου χρυσού, άρα τα μόρια χρυσού ταυτίζονται μεταξύ τους ως προς τις ιδιότητές τους. Αν τώρα αντικαθιστούσαμε την λέξη χρυσός με την λέξη αρετή στην προηγούμενη πρόταση, τότε θα συμπεραίναμε πως κάθε μόριο αρετής ταυτίζεται με κάθε άλλο μόριο αρετής,

³⁵ Jerome Wakefield, «Why Justice and Holiness Are Similar: “Protagoras” 330-331», *Phronesis*, τομ. 32, τχ. 3, 1987, σσ. 267-276 και ιδίως 269-271.

έτσι ώστε θα μου επιτρεπόταν να πω, για παράδειγμα, ότι η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την οσιότητα και αυτές οι δύο με τα υπόλοιπα μέρη της αρετής.

Στα αποσπάσματα του πρωτοτύπου που παρέθεσα από τις παραγράφους 329a-e τίθεται η βάση της συζήτησης για το ζήτημα της ενότητας των αρετών στον Πρωταγόρα. Με βάση το κείμενο και την αντίστοιχη βιβλιογραφία μπορώ να πω ότι ο Σωκράτης προσφέρει δύο εκδοχές της ενότητας των αρετών στον Πρωταγόρα: 1) η αρετή είναι ένα πράγμα που αποτελείται από μέρη (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, οσιότητα), [*ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ οσιότης*»] 329c-d, 2) η αρετή είναι ένα πράγμα με πολλά ονόματα (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, οσιότητα), [*ταῦτ' ἐστὶν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος*», 329c-d]. Οι δύο αυτές εκδοχές θεωρούνται αλληλοαποκλειόμενες, όπως γράφει ο Gregory Vlastos, άρα ο Πρωταγόρας καλείται να διαλέξει μόνο μία εξ αυτών.³⁶ Ο Πρωταγόρας προκρίνει την πρώτη επιλογή, δηλαδή ότι η αρετή είναι μία και αποτελείται από μέρη. Το ερώτημα που συνήθως τίθεται στο σημείο αυτό είναι αν ο Σωκράτης, αφού ο Πρωταγόρας διάλεξε να υπερασπιστεί την (1), θα διαλέξει να υπερασπιστεί την (2). Οι θέσεις των ερευνητών δίστανται ως προς το ποια επιλογή κάνει ο Σωκράτης, αφού ο ίδιος ποτέ δεν αναφέρει ρητά ότι υποστηρίζει κάποια από τις δύο. Οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι της κάθε θέσης είναι ο Gregory Vlastos και ο Terry Penner. Για τον Vlastos και τους υποστηρικτές του η (1) ανήκει στη «στερεότυπη σωκρατική διδασκαλία»,³⁷ ενώ ο Terry Penner και άλλοι θεωρούν ότι ο Σωκράτης επιλέγει αναμφισβήτητα την (2).³⁸ Κατά τη διάρκεια της ανάλυσης που θα ακολουθήσει θα προσπαθήσω να αναδείξω τα επιχειρήματα τόσο της μίας και της άλλης πλευράς όσο και την τελική θέση που υποστηρίζω εγώ σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να κατανοήσουμε την ενότητα των αρετών.

³⁶ Gregory Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, Β' Έκδοση, μτφρ: Ι. Αρζόγλου, MIET, Αθήνα 2000, σ. 321.

³⁷ Στο ίδιο.

³⁸ Παραθέτω τα στοιχεία του άρθρου του Penner σε σημεία του οποίου θα αναφερθώ λεπτομερώς αργότερα: Terry Penner, «The Unity of Virtue», *The Philosophical Review*, τομ. 82, τχ. 1, Ιανουάριος 1973, σσ. 35-68.

3.2.1 Η θέση της ενότητας [329c-d]

Ο Vlastos αναφέρεται στις προτάσεις (1) και (2), που μόλις παρουσίασα, ως θέση της ενότητας. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα δύο είδη ενότητας: (1) μια πιο «ανίσχυρη» ενότητα σύμφωνα με την οποία κάθε αρετή (δικαιοσύνη, σωφροσύνη κτλ.) αποτελεί διακριτό μέρος του «όλου» της αρετής και (2) μια πιο «ισχυρή» ενότητα σύμφωνα με την οποία η αρετή είναι ένα πράγμα με πολλά ονόματα.³⁹ Ο Πρωταγόρας, έχοντας διαλέξει την (1), δεσμεύει τον εαυτό του στην υπεράσπιση της θέσης ότι οι αρετές δεν ταυτίζονται, αλλά ότι αποτελούν διακριτά μέρη ενός όλου. Έτσι, απορρίπτει την θέση ότι υπάρχει κάποια ισχυρή «ενότητα» μεταξύ των αρετών, δηλαδή την θέση (2). Ο Σωκράτης, για να κατανοήσει επακριβώς τι υποστηρίζει ο Πρωταγόρας, παρουσιάζει δύο διαφορετικές εκδοχές της (1): 1α) οι αρετές αποτελούν μέρη της αρετής όπως τα μέρη του προσώπου (η μύτη, τα μάτια και το στόμα) αποτελούν μέρος του «όλου» του προσώπου [*ὥσπερ προσώπου τὰ μόρια μόριά ἐστιν, στόμα τε καὶ ῥίς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα*», 329d], 1β) οι αρετές αποτελούν μέρη της αρετής όπως ακριβώς τα μόρια του χρυσού είναι μέρη του «όλου» μιας ράβδου χρυσού που δεν διαφέρουν σε τίποτα αναμεταξύ τους παρά μόνο στο μέγεθος και στη μικρότητα [*ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι*», 329d].

Για τον Vlastos τόσο η (1α) όσο και η (1β) προϋποθέτουν την αλήθεια της (1), δηλαδή τη σχέση του μέρους προς το όλο, έτσι και οι δύο «εμπίπτουν καθαρά»⁴⁰ στην (1). Κατά τον Vlastos, ο Σωκράτης, από τη στιγμή που ο Πρωταγόρας έχει επιλέξει να υπερασπιστεί την (1α), επιλέγει να υπερασπιστεί την (1β). Εφόσον, όμως, η (1β) εμπίπτει στην (1), ο Σωκράτης δεσμεύεται να υπερασπιστεί την υπόθεση ότι η αρετή είναι ένα πράγμα που αποτελείται από μέρη. Συνεπώς η (2), η οποία διατυπώνει έντονα την θέση της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών, απορρίπτεται και από τον Σωκράτη. Το ερώτημα είναι γιατί, κατά τον Vlastos, πρέπει να απορριφθεί τόσο κατηγορηματικά η (2). Αυτό συμβαίνει διότι η αντίληψη περί της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών συνεπάγεται την αντίληψη ότι το «ορίζον» της μιας αρετής μπορεί να λειτουργήσει ως

³⁹ Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σσ. 321-322.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 322.

«ορίζον» κάθε άλλης.⁴¹ Εάν δηλαδή η γενναιότητα είναι ένα ορίζον, ένας ορισμός που μας επιτρέπει να κρίνουμε το αν μια πράξη είναι γενναία ή όχι, τότε με βάση την ισχυρή θέση της ενότητας των αρετών, θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι με βάση αυτό το ορίζον, τη γενναιότητα, δεν ορίζουμε μόνο τις γενναίες πράξεις, αλλά και τις δίκαιες ή τις σώφρονες πράξεις, δηλαδή τις πράξεις που πηγάζουν από τις άλλες αρετές. Ταυτόχρονα, η ισχυρή θέση περί ενότητας των αρετών μας επιτρέπει, λόγω της συνωνυμίας των αρετών, να αντικαταστήσουμε αυθαίρετα σε μια πρόταση το όνομα κάποιας αρετής με μια άλλη αρετή, δίχως να αλλοιώνεται το νόημα ή η αλήθεια της πρότασης. Από μια γλωσσική και σημασιολογική άποψη, όμως, τέτοιες εναλλαγές είναι σπάνιες και πρέπει να γίνονται με φειδώ. Για παράδειγμα, τι νόημα μπορεί να έχει η φράση «οι άνθρωποι σωφρονούν από σωφροσύνη» [332a-b], αν αντικαταστήσουμε την λέξη σωφροσύνη με την λέξη οσιότητα; Θα είχαμε, με βάση τη θεώρηση του Vlastos, μάλλον μια πρόταση που δεν έχει καμία λογική συνοχή, λόγω της σημασιολογικής διαφοράς των όρων «σωφροσύνη» και «οσιότητα». Επομένως, κατανοούμε ότι η ισχυρή θέση της ενότητας των αρετών, όπως την αναλύει ο Vlastos, παρουσιάζει πολλά αδιέξοδα και γι' αυτό απορρίπτεται. Σε πλήρη διαφωνία με αυτήν την ερμηνεία των λεγομένων του Σωκράτη βρίσκεται ο Terry Penner, για τον οποίο, όπως τόνισα προηγουμένως, η πραγματική θέση του Σωκράτη είναι η (2) και όχι η (1) ή κάποια εκδοχή της.⁴² Ωστόσο, η ανάλυση του Penner βασίζεται σε μεταγενέστερα χωρία του κειμένου, συνεπώς θα αναβάλλω τη συζήτηση των θέσεων του μέχρι να φτάσω σε εκείνα τα χωρία.

3.2.2 Η θέση της ομοιότητας [329d-e]

Με βάση τα ίδια και κάποια μεταγενέστερα χωρία συζητείται και η δεύτερη θέση για την σχέση των αρετών, δηλαδή η θέση της ομοιότητας. Ο Vlastos παραθέτει μια σειρά από προτασιακούς τύπους του πλατωνικού κειμένου, που τίθενται υπέρ αυτής της θέσης, όπως «η Β και η Α δεν διαφέρουν καθόλου παρά μόνο στο μέγεθος», «η Β «είναι

⁴¹ Βλ. σχετικά, στο ίδιο, σσ. 324-326.

⁴² Βλ. σχετικά, Penner, «The Unity of Virtue», ό.π., σ. 35 κ.ε.

σαν» την Α», «η Β «είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα με την Α».⁴³ Η γλωσσική ποικιλία αυτών των προτάσεων (και όσων δεν παραθέτω εδώ αλλά παρατίθενται από τον ίδιο τον συγγραφέα) εντυπωσιάζει αρνητικά τον Vlastos, οδηγώντας τον στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης ήθελε να πει κάτι για το οποίο δεν είχε βρει τις απόλυτα κατάλληλες λέξεις.⁴⁴ Το σίγουρο είναι ότι ήθελε να προσδιορίσει τον βαθμό ομοιότητας των αρετών, αλλά το καλύτερο που μας προσφέρει είναι μια παρομοίωση: η σχέση που διέπει τις αρετές δεν είναι ίδια με αυτήν που διέπει τα μέρη του προσώπου, αλλά είναι ίδια με τη σχέση που διέπει τα μόρια μιας ράβδου χρυσού τα οποία δεν διαφέρουν σε τίποτε άλλο παρά μόνο στο μέγεθος [329d]. Ωστόσο, αν ισχύει αυτή η παρομοίωση, τότε οι αρετές είναι όμοιες προς όλες τους τις ιδιότητες και ως εκ τούτου αποτελούν «αδιαφοροποίητες ποιοτικά προδιαθέσεις».⁴⁵ Με άλλα λόγια, η αποδοχή της θέσης της ομοιότητας οδηγεί στα ίδια συμπεράσματα που οδηγεί η αποδοχή της ισχυρής θέσης της ενότητας και συγκεκριμένα: «μια ενδεχόμενη ομοιογενοποίηση των αρετών θα εξαφάνιζε τα σημάδια ακριβώς εκείνα που συνιστούν την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της καθεμιάς, και μας δίνουν τη δυνατότητα να ταξινομούμε τις διάφορες πράξεις ως εκφάνσεις της μιας ή της άλλης αρετής». Ο Vlastos επιμένει ότι ο Σωκράτης δεν έχει σκοπό να δείξει την ταυτότητα των αρετών, διότι, όπως γράφει, «ο Σωκράτης πρέπει να έχει απόλυτη επίγνωση των διαφορών που υπάρχουν μεταξύ των αρετών και, βάσει των διαφορών αυτών, να δικαιώνει τους διαφορετικούς ορισμούς που δίνει σε διαφορετικές αρετές».⁴⁶

3.2.3 Η θέση της ισοδυναμίας [329e]

Ο Σωκράτης τώρα ρωτά τον Πρωταγόρα αν οι άνθρωποι μπορούν να κατέχουν άλλος το ένα μέρος της αρετής και άλλος κάποιο άλλο ή αν είναι ανάγκη, όταν κατέχουμε το

⁴³ Βλ. σχετικά, Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σσ. 326-327. Ο Vlastos, για την παρουσίαση της θέσης της ομοιότητας βασίζεται σε εκφράσεις του πρωτοτύπου όπως «οὐδὲν διαφέρει... ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ μικρότητι» [329d], «ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον» [330a-330b], «σχεδόν τι ταῦτόν» [333b] και οὕτω καθεξῆς.

⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 328.

⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁶ Στο ίδιο.

ένα από αυτά, να τα κατέχουμε όλα [*«πότερον οὖν, ἢν δ' ἐγώ, καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν»*, 329e]. Αυτή η θέση ονομάζεται από τον Vlastos θέση της ισοδυναμίας. Η θέση της ισοδυναμίας είναι για τον Vlastos η τρίτη διαδοχικά εκδοχή της «ενότητας των αρετών» που παρουσιάζεται στο πλατωνικό κείμενο και είναι μάλιστα μια εκδοχή την οποία χαρακτηρίζει ως «λογική πρόταση κρυστάλλινης διαύγειας».⁴⁷ Ο Vlastos θεωρεί ότι ο Σωκράτης, όταν θέτει το ερώτημα αν οι άνθρωποι μπορούν να μετέχουν μόνο σε ένα μέρος της αρετής ή αν είναι ανάγκη, όταν μετέχουν σε ένα, να μετέχουν αυτομάτως σε όλα τα μέρη, επιλέγει το δεύτερο ενδεχόμενο, κάτι που σημαίνει ότι οι πέντε αρετές αποτελούν «επάλληλες προδιαθέσεις».⁴⁸ Το γεγονός ότι οι αρετές αποτελούν επάλληλες προδιαθέσεις σημαίνει ότι αναγκαία όταν έχουμε μία αρετή έχουμε και όλες τις άλλες, δίχως να χρειάζεται να αποδεχθούμε ότι οι αρετές ταυτίζονται. Ειδικότερα, με βάση την θέση της ισοδυναμίας, μία πράξη που μπορεί να χαρακτηριστεί γενναία, μπορεί να χαρακτηριστεί και δίκαιη και όσια και σοφή και σώφρονα. Αυτό συμβαίνει, κατά τον Vlastos, γιατί ο Σωκράτης θεωρεί όλες τις ηθικές αρετές ως μέρη της σοφίας. Τούτο σημαίνει ότι κανείς άνθρωπος δεν μπορεί να είναι γενναίος, σώφρων, όσιος και δίκαιος, εάν δεν είναι πρώτα σοφός. Άρα, η σοφία αποτελεί «αναγκαία συνθήκη για την κατοχή οποιασδήποτε από τις υπόλοιπες αρετές».⁴⁹ Συνεπώς, σύμφωνα με τη θέση της ισοδυναμίας, κάθε αρετή ισοδυναμεί με γνώση δηλαδή με σοφία. Για τον Vlastos, η θέση της ισοδυναμίας είναι η θέση την οποία προκρίνει ο Σωκράτης για την κατανόηση της «ενότητας» των αρετών.⁵⁰

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 330.

⁴⁸ Στο ίδιο.

⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 332.

⁵⁰ Ο Vlastos στις *Πλατωνικές Μελέτες* στις σελίδες 334-355 επιχειρεί μια ανασυγκρότηση των θέσεων της ενότητας και των θέσεων της ομοιότητας με τρόπο, ώστε να απορρέει εύλογα η θέση της ισοδυναμίας από αυτές. Ωστόσο, αυτή η «ερμηνευτική αναθεώρηση», όπως την ονομάζει, δεν θα εξεταστεί στα πλαίσια της συγκεκριμένης εργασίας. Αρκεί που έχει δείχθει ότι ο Vlastos είναι υπέρμαχος της θέσης της ισοδυναμίας.

3.2.4 Η θέση της ανεξαρτησίας [329e-330b]

Στην ερώτηση του Σωκράτη αν οι άνθρωποι μπορούν να κατέχουν ένα μέρος της αρετής χωρίς να κατέχουν τα άλλα ή αν είναι ανάγκη όταν κατέχουν ένα από αυτά να τα κατέχουν όλα αυτά, ο Πρωταγόρας απαντά ότι δεν υπάρχει καμία ανάγκη να κατέχουμε όλα τα μέρη της αρετής ταυτοχρόνως, διότι υπάρχουν πολλά παραδείγματα ανθρώπων τα οποία αποδεικνύουν ότι είναι δυνατή η κατοχή μίας εκ των αρετών αλλά όχι όλων μαζί, για παράδειγμα υπάρχουν άνθρωποι γενναίοι αλλά άδικοι ή και δίκαιοι αλλά όχι σοφοί. Ο τελευταίος αυτός ισχυρισμός κάνει τον Σωκράτη να αναρωτηθεί αν ο Πρωταγόρας θεωρεί την γενναιότητα και την σοφία ως μέρη της αρετής [*«ἐστὶν γὰρ οὗν καὶ ταῦτα μέρη τῆς ἀρετῆς, ἔφην ἐγώ, σοφία τε καὶ ἀνδρεία;»* 329e-330a] και ο Πρωταγόρας απαντά ότι αυτά είναι μέρη της αρετής περισσότερο από τα άλλα [*«πάντων μάλιστα δήπου»*, 330a] χαρακτηρίζοντας την σοφία ως το πιο μεγάλο από τα μέρη της αρετής [*«μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων»*, 330a].⁵¹ Οι αρετές, λοιπόν, γύρω από τις οποίες περιστρέφεται η συζήτηση για την ενότητα των αρετών είναι πέντε: δικαιοσύνη, οσιότητα, σωφροσύνη, γενναιότητα και σοφία.

Συνεχίζοντας τις ερωτήσεις, ο Σωκράτης ρωτά αν κάθε μέρος αρετής είναι ένα πράγμα διαφορετικό από τα άλλα μέρη αρετής [*«ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἐστὶν, ἣν δ' ἐγώ, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο»*, 330a] και ο Πρωταγόρας απαντά καταφατικά. Εν συνεχεία, τον ρωτά αν κάθε αρετή έχει την δική της ίδια δύναμη, ή αλλιώς ιδιότητα, όπως συμβαίνει με τα μέρη του προσώπου.⁵² το μάτι αποτελεί διαφορετικό πράγμα, έχει διαφορετική ουσία από το αυτί και παράλληλα έχει διαφορετικές ιδιότητες από αυτό· άρα μήπως κάθε αρετή αποτελεί διαφορετικό πράγμα (ουσία) από τις υπόλοιπες, δεν είναι σαν εκείνες, και επομένως έχει και διαφορετικές ιδιότητες από τις άλλες αρετές [*«ἢ καὶ δύνανται αὐτῶν ἕκαστον ἰδίαν ἔχει; Ὡσπερ τὰ τοῦ προσώπου, οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς οἷον τὰ ὦτα, οὐδ' ἡ δύναμις αὐτοῦ ἢ αὐτή· οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἐστὶν οἷον τὸ ἕτερον οὔτε κατὰ τὴν δύνανται οὔτε κατὰ τὰ ἄλλα· ἄρ' οὖν οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη οὐκ ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ οὔτε ἡ δύναμις αὐτοῦ;»* 330a-b]; Ο Πρωταγόρας και πάλι

⁵¹ Αντικαθιστώ σκόπιμα την λέξη «ανδρεία» που χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα με την λέξη «γενναιότητα».

⁵² Βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του C. C. W. Taylor, «Commentary», στο Plato, *Protagoras*, ό.π., σ. 110.

απαντά καταφατικά. Ο Σωκράτης, λοιπόν, συμπεραίνει ότι «οὐδὲν ἄρα ἐστὶν τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων ἄλλο οἶον ἐπιστήμη, οὐδ' οἶον δικαιοσύνη, οὐδ' οἶον ἀνδρεία, οὐδ' οἶον σωφροσύνη, οὐδ' οἶον ὁσιότης» — «κανένα λοιπόν από τα μέρη της αρετής δεν είναι ὅμοιο ούτε με την επιστήμη, ούτε ὅμοιο με την δικαιοσύνη, ούτε ὅμοιο με την ανδρεία, ούτε ὅμοιο με την σωφροσύνη, ούτε ὅμοιο με την ὁσιότητα» [330b],⁵³ συμπέρασμα με το οποίο ο Πρωταγόρας συμφωνεί.

Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης σταματά τις διερευνητικές ερωτήσεις και εγκαινιάζει έναν νέο κύκλο ερωτήσεων με σκοπό να αποδείξει στον Πρωταγόρα ότι οι αρετές δεν διαφέρουν μεταξύ τους αλλά ταυτίζονται. Ωστόσο, προτού προχωρήσω στην καινούργια συζήτηση που εγκαινιάζει ο Σωκράτης, οφείλω να απαντήσω σε δύο πολύ εύλογες ερωτήσεις: α) γιατί ο Σωκράτης ενδιαφέρεται τόσο πολύ για το αν η αρετή αποτελείται από μέρη ή αν αυτή έχει απλώς πολλά ονόματα και β) γιατί τον ενδιαφέρει ο τρόπος με τον οποίο τα μέρη της αρετής αποτελούν μέρη του «όλου» της αρετής. Σκοπός αυτών των ερωτήσεων του Σωκράτη θεωρώ πως είναι η ανάγκη του φιλοσόφου να επιβεβαιωθεί ότι ο Πρωταγόρας υπερασπίζεται την θέση της ανεξαρτησίας των αρετών,⁵⁴ δηλαδή την θέση σύμφωνα με την οποία κάθε αρετή διαφέρει ως προς την ουσία και τις ιδιότητές της από τις άλλες αρετές και άρα δεν ταυτίζεται ούτε ομοιάζει με αυτές. Αν ο Σωκράτης επιβεβαιωθεί ότι ο Πρωταγόρας υπερασπίζεται την θέση την ανεξαρτησίας, θα επιβεβαιωθεί ταυτοχρόνως ότι ο σοφιστής δεν υπερασπίζεται την θέση πως η αρετή είναι ένα πράγμα με πολλά ονόματα,⁵⁵ γιατί οι δύο αυτές θέσεις είναι αμοιβαίως αλληλοαποκλειόμενες.⁵⁶ Οι

⁵³ Σημαντικό είναι να τονίσουμε εδώ ότι ο Σωκράτης φαίνεται πως χρησιμοποιεί τις λέξεις σοφία και επιστήμη εναλλάξ. Ενώ στο 330a μιλούσε για την σοφία ως μέρος της αρετής, στο 330b εναλλάξε την σοφία με την επιστήμη. Η σοφία, λοιπόν, για τον Σωκράτη φαίνεται ότι αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της επιστήμης.

⁵⁴ Independence thesis την ονομάζει ο McKirahan στο: Richard D. McKirahan, «Socrates and Protagoras on Holiness and Justice ("Protagoras" 330c-332a)», *Phoenix*, τομ. 39, τχ. 4, χειμώνας 1985, σσ. 342-354. Για την ονομασία «θέση της ανεξαρτησίας», βλ. στο ίδιο, σ. 344.

⁵⁵ Ο Terry Penner υποστηρίζει ότι η πραγματική θέση του Σωκράτη δεν είναι η απλή ισοδυναμία των αρετών, όπως ο Gregory Vlastos, αλλά ότι οι αρετές ταυτίζονται, δηλαδή την θέση ότι η αρετή είναι μία με πολλά ονόματα. Την ίδια θέση υποστηρίζω και εγώ, πράγμα που θα προσπαθήσω να υποστηρίξω παρακάτω.

⁵⁶ Είτε ισχύει η θέση ότι κάθε αρετή είναι διαφορετική από τις άλλες είτε η θέση ότι οι αρετές ταυτίζονται. Θα ήταν παραβίαση των κανόνων της λογικής ο ισχυρισμός ότι και οι δύο ισχύουν ταυτόχρονα.

απαντήσεις που ο Πρωταγόρας έδωσε στον Σωκράτη, δεν αφήνουν καμία αμφιβολία ότι ο Πρωταγόρας υπερασπίζεται την θέση της ανεξαρτησίας των αρετών. Σύμφωνα με τη θέση της ανεξαρτησίας, ένας άνθρωπος μπορεί να κατέχει κάποια από τις αρετές, για παράδειγμα την δικαιοσύνη, δίχως να είναι απαραίτητο να κατέχει τις υπόλοιπες, ακριβώς γιατί κάθε αρετή αποτελεί ξεχωριστή οντότητα από τις άλλες και πηγάζει από την δική της ίδια ουσία, από την δική της κατάσταση της ψυχής, την οποία δεν μοιράζεται με καμία άλλη αρετή. Η συμφωνία του Πρωταγόρα με τις θέσεις ότι η αρετή είναι μία και αποτελείται από μέρη· ότι τα μέρη της είναι όπως τα μέρη τα προσώπου· ότι δεν είναι ανάγκη να κατέχουμε όλες τις αρετές ταυτοχρόνως διότι υπάρχουν παραδείγματα ανθρώπων που είναι γενναίοι αλλά άδικοι και δίκαιοι αλλά όχι σοφοί· ότι η κάθε ξεχωριστή αρετή έχει την δική της ίδια δύναμη· και τέλος ότι καμία αρετή δεν ομοιάζει με τις άλλες αρετές, αφήνει μικρά περιθώρια αμφισβήτησης του ισχυρισμού ότι ο Πρωταγόρας ενστερνίζεται την θέση της ανεξαρτησίας την οποία μόλις προ ολίγου περιέγραψα.⁵⁷

3.3 Δικαιοσύνη και Οσιότητα [330c-332a]

Μέσα από αυτές τις ερωτήσεις, λοιπόν, ο Σωκράτης επιβεβαιώθηκε ότι ο Πρωταγόρας υπερασπίζει την θέση της «ανεξαρτησίας» των αρετών, δηλαδή την θέση σύμφωνα με

⁵⁷ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση του Oded Balaban, «The Myth of Protagoras and Plato's Theory of Measurement», *History of Philosophy Quarterly*, τομ. 4, τχ. 4, Οκτώβριος 1987, σσ. 371-384 και ιδίως οι σελίδες 376-378, όπου ο συγγραφέας συνδέει την βεβαιότητα του Πρωταγόρα για την ποιοτική διαφορά των αρετών με τον σχετικισμό του. Αν υπάρχουν πολλαπλές αλήθειες και αξίες, όπως υποστηρίζει ο σχετικιστής Πρωταγόρας, τότε η αρετή δεν είναι μία ενιαία, αληθινή και αναλλοίωτη στο χρόνο γνώση που παίρνει πολλαπλές μορφές, αλλά πολλαπλές αυτόνομες οντότητες που η μία μπορεί να έρχεται σε αντίθεση με την άλλη. Τούτο συμβαίνει, για τον Balaban, διότι για τον Πρωταγόρα η γνώση δεν είναι αντικειμενική, αλλά υποκειμενική. «Οι αρετές», γράφει, «δεν είναι μία σε περιεχόμενο και πολλές στον αριθμό, αλλά είναι ποιοτικά διαφορετικές η μία από την άλλη». Για τον Πρωταγόρα, δηλαδή, η «αλήθεια» ή η ηθική αξία της μίας αρετής μπορεί κάλλιστα να έρχεται σε αντίθεση με την «αλήθεια» ή την ηθική αξία κάποιας άλλης αρετής. Έτσι, ο Πρωταγόρας μπορεί εύκολα να υποστηρίξει ότι ένας γενναίος άνθρωπος δύναται να είναι άδικος και ένας άδικος να είναι γενναίος, διότι δεν είναι απαραίτητο η ηθική αξία της γενναιότητας να ταυτίζεται με αυτήν της δικαιοσύνης, άρα η γενναιότητα μπορεί να συνυπάρξει και με την αδικία, όπως και η δικαιοσύνη με την δειλία.

την οποία κάθε αρετή διαφέρει ως προς την ουσία της και τις ιδιότητές της από τις άλλες αρετές και δεν ταυτίζεται ούτε ομοιάζει με αυτές. Αυτήν την θέση θα επιχειρήσει να ανατρέψει τώρα ο Σωκράτης. Για να το κάνει αυτό θα φέρει ένα επιχείρημα με 9 προκείμενες και 3 συμπεράσματα:

- 1) Η δικαιοσύνη είναι πράγμα [*«ή δικαιοσύνη πράγμα... ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ»*, 330c].
- 2) Η δικαιοσύνη είναι δίκαιου είδους [*«ή δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι»*, 330c].
- 3) Η οσιότητα είναι πράγμα [*«οσιότητά... καὶ τοῦτο πρᾶγμα τι εἶναι»*, 330d].
- 4) Η οσιότητα είναι όσιου είδους [*«οσιότητά... οἷον ὅσιον»*, 330d].
- 5) Τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι όσιο αν η ίδια η οσιότητα δεν ήταν όσια [*«τι ἄλλο ὅσιον εἴη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἡ οσιότης ὅσιον ἔσται»*, 330d].⁵⁸

Για τον Σωκράτη, ο συνδυασμός των πέντε αυτών προκείμενων με τον ισχυρισμό του Πρωταγόρα ότι οι αρετές διαφέρουν μεταξύ τους καταλήγει με λογική αναγκαιότητα στο συμπέρασμα ότι:

- 6) Η οσιότητα είναι μη-δίκαιου είδους [*«οὐκ ἄρα ἐστὶν οσιότης οἷον δίκαιον»*, 331a].
- 7) Η δικαιοσύνη είναι μη-όσιου είδους [*«οὐδὲ δικαιοσύνη οἷον ὅσιον ἀλλ' οἷον μὴ ὅσιον»*, 331a].

Από τις 6 και 7 προκύπτει για τον Σωκράτη ότι:

- 8) Η δικαιοσύνη είναι ανόσια και 9) η οσιότητα άδικη [*«ή δ' οσιότης οἷον μὴ δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα, τὸ δὲ ἀνόσιον»*, 331a].⁵⁹

⁵⁸ Με βάση τη συλλογιστική του Σωκράτη, το ίδιο θα ισχύει και στην περίπτωση της δικαιοσύνης.

⁵⁹ Τόσο ο David Gallop όσο και ο David Savan θεωρούν ότι ο Σωκράτης ταυτίζοντας το μη-δίκαιο και το μη-όσιο με το άδικο και το ανόσιο διαπράττει ένα σοβαρό λογικό σφάλμα. Δεν θα ήθελα να επεκταθώ

Αλλά αυτό το συμπέρασμα είναι κάτι που ούτε ο ίδιος ούτε ο Πρωταγόρας ούτε κανείς άλλος δεν θα μπορούσε να δεχτεί, λόγω της ασυναρτησίας του, δηλαδή λόγω του ότι δεν έχει καμία λογική συγκρότηση. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης συμπεραίνει πως θα πρέπει να ισχύει ότι:

10) Η δικαιοσύνη είναι όσια [*«δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι»*, 331b].

11) Η οσιότητα είναι δίκαιη [*«οσιότητα δίκαιον»*, 331b].

αναλυτικά στους λόγους για τους οποίους θεωρώ ότι οι δύο αυτοί στοχαστές κάνουν λάθος στην εκτίμησή σου για το «λογικό σφάλμα» που διαπράττει ο Σωκράτης. Θα αρκεστώ στο εξής σχόλιο, που μπορεί να υποστηριχθεί από την ανάλυση που θα επιχειρήσω στη συνέχεια της εργασίας αυτής: εφόσον η αρετή είναι η γνώση του καλού και του κακού, όπως θα δείξω στο τέταρτο κεφάλαιο, τότε κάτι θα είναι είτε καλό ή κακό, άρα αν η δικαιοσύνη δεν είναι όσια, θα είναι αναγκαστικά ανόσια, άρα αυτό σημαίνει ότι ο Σωκράτης, και συνάμα ο Πλάτωνας, δεν πράττει κανένα λογικό σφάλμα. Για τις θέσεις των Gallop και Savan, βλ. David Gallop, «Justice and Holiness in “Protagoras” 330-331», *Phronesis*, τομ. 6, τχ. 2, 1961, σσ. 86-93, David Savan, «Self-Predication in “Protagoras” 330-331», *Phronesis*, τομ. 9, τχ. 2, 1964, σσ. 130-135. Μια αρκετά πειστική εξήγηση στο γιατί ο Σωκράτης δεν πέφτει σε λογική πλάνη θεωρώ ότι δίνει η Roslyn Weiss στο «Socrates and Protagoras on Justice and Holiness», *Phoenix*, τομ. 39, τχ. 4, χειμώνας 1985, Vol. 39, No. 4, σσ. 334-341, θεωρώντας τις αρετές της δικαιοσύνης και της οσιότητας τα τέλεια υποδείγματα δίκαιων και όσιων πραγμάτων ή ενεργειών. Κατά την Weiss, εφόσον η δικαιοσύνη και η οσιότητα είναι τέτοια τέλεια υποδείγματα, τότε κάτι το οποίο δεν μοιάζει στην δικαιοσύνη ή την οσιότητα αντίστοιχα θα είναι αναγκαστικά άδικο ή ανόσιο, γιατί είναι η δικαιοσύνη και η οσιότητα από τις οποίες πηγάζουν τα δίκαια και τα όσια πράγματα αντίστοιχα. Εάν κάτι μοιάζει με την δικαιοσύνη, εάν δηλαδή έχει ορισμένες ίδιες δυνάμεις ή ιδιότητες με τη δικαιοσύνη, τότε αυτό το πράγμα είναι αναγκαστικά δίκαιο, γιατί καθετί που έχει έστω και ένα δίκαιο χαρακτηριστικό πηγάζει από τη δικαιοσύνη, ως το τέλειο υπόδειγμα δίκαιων πραγμάτων και ενεργειών, ενώ το αντίστοιχο θα ισχύει και στην περίπτωση της οσιότητας. Ο ίδιος ο Σωκράτης εξάλλου λέει ότι τίποτε άλλο δεν θα μπορούσε να είναι όσιο αν η ίδια η οσιότητα δεν ήταν όσια [330d-e]. Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι αν ισχύουν αυτά, τότε η δικαιοσύνη και ό,τι απορρέει από αυτήν είναι δίκαιο, ενώ ό,τι δεν απορρέει από αυτήν θα πρέπει να είναι αναγκαστικά άδικο, ενώ το ίδιο θα ισχύει και για την περίπτωση της οσιότητας. Έτσι, λοιπόν, διαπιστώνει η συγγραφέας ότι ο Σωκράτης δεν πέφτει σε λογικό σφάλμα όταν ταυτίζει το μη-δίκαιο και το μη-όσιο με το άδικο και το ανόσιο αντίστοιχα. Αυτή η ιδέα, μάλιστα, της συγγραφέως συνάδει πλήρως και με την πλατωνική θεωρία των ιδεών.

Μάλιστα, αναλαμβάνει να απαντήσει και για λογαριασμό του Πρωταγόρα ισχυριζόμενος ότι ο σοφιστής θα συμφωνούσε με το συμπέρασμα ότι:

12) Η δικαιοσύνη είναι είτε το ίδιο πράγμα με την οσιότητα είτε κάτι πολύ όμοιο με αυτήν και η δικαιοσύνη πάνω απ' όλα μοιάζει με την οσιότητα και η οσιότητα με τη δικαιοσύνη [*«ἐστὶν δικαιοσύνης ὁσιότητι ἢ ὅ τι ὁμοιότατον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὁσιότης καὶ ἡ ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη»*, 331b].

Όμως ο Πρωταγόρας έχει αντιρρήσεις ως προς το τελικό συμπέρασμα. Συγκεκριμένα, θα φέρει τις εξής αντιρρήσεις:

13) Ο Πρωταγόρας είναι δύσκολο να συμφωνήσει με τον ισχυρισμό ότι η δικαιοσύνη είναι όσιο πράγμα και η οσιότητα δίκαιο, γιατί θεωρεί ότι έχουν κάποια διαφορά μεταξύ τους [*«Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὕτως ἀπλοῦν εἶναι, ὥστε συγχωρῆσαι τὴν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα δίκαιον, ἀλλὰ τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι»*, 331b-c].

14) Επίσης, θεωρεί ότι κάπως μοιάζει η δικαιοσύνη με την οσιότητα, γιατί κάθε πράγμα μοιάζει με κάθε άλλο πράγμα, όπως το λευκό μοιάζει με το μαύρο ή το σκληρό με το μαλακό ή τα μέρη του προσώπου αναμεταξύ τους. Ωστόσο, όπως λέει, δεν μπορούμε να χαρακτηρίζουμε όμοια εκείνα που έχουν μικρή ομοιότητα ούτε ανόμοια όσα έχουν κάποια ανομοιότητα, όσο μικρή και να είναι η ομοιότητα που τα ενώνει [*«Ἀλλὰ μέντοι, ἢ δ' ὅς, προσέεικέν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι· καὶ γὰρ ὅτιοῦν ὅτωοῦν ἀμῆ γέ πη προσέεικεν· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ μέλανι ἔστιν ὅπη προσέεικεν, καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ... ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὅμοιόν τι ἔχοντα ὅμοια δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοιόν τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἂν πάνυ σμικρὸν ἔχη τὸ ὅμοιον»*, 331d-e].⁶⁰

⁶⁰ Το λευκό και το μαύρο μοιάζουν αναμεταξύ τους υπό την έννοια ότι αποτελούν και τα δύο χρώματα, όπως και το σκληρό με το μαλακό τα οποία αποτελούν μέρος της έννοιας της αφής. Με αυτόν τον τρόπο κατανοεί και τις αρετές ο Πρωταγόρας: δύο αρετές μπορεί να είναι ποιοτικά τόσο διαφορετικές η μία από την άλλη, όσο το λευκό και το μαύρο χρώμα, αλλά και οι δύο δεν παύουν να είναι αρετές. Αυτή

Ο Σωκράτης παραξενεύεται από αυτήν την απάντηση του Πρωταγόρα και ρωτά τον σοφιστή αν όντως πιστεύει ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα έχουν μικρή ομοιότητα μεταξύ τους. Ο Πρωταγόρας απαντά ότι δεν είναι ακριβώς έτσι τα πράγματα, εννοώντας ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα έχουν παραπάνω από απλώς μια μικρή ομοιότητα, αλλά αυτή η ομοιότητα δεν είναι ομοιότητα ιδίου τύπου με αυτήν που θεωρεί ο Σωκράτης ότι μοιράζονται οι δύο αρετές [332a]. Με αυτές τις παρατηρήσεις από τους δύο ομιλητές τελειώνει το σκέλος της συζήτησης για την σχέση δικαιοσύνης και οσιότητας.

Ο Σωκράτης στο σημείο αυτό έχει καταφέρει να δείξει ότι ακόμα και αν η δικαιοσύνη με την οσιότητα δεν ταυτίζονται, θέση την οποία ασπάζεται ο ίδιος, τουλάχιστον έχουν πολύ μεγάλη ομοιότητα. Αυτό το ομολογεί και ο ίδιος ο Πρωταγόρας λέγοντας ότι όντως η δικαιοσύνη και η οσιότητα έχουν μεγάλη ομοιότητα, ομοιότητα όμως διαφορετική από αυτήν που εννοεί ο Σωκράτης.⁶¹ Αν, όμως, η δικαιοσύνη και η οσιότητα έχουν τόσο μεγάλη ομοιότητα μεταξύ τους, όσο υπονοεί η θέση της ομοιότητας, την οποία έχω ήδη αναλύσει, τότε καταλήγουμε αναπόφευκτα όπως έδειξα στα ίδια συμπεράσματα με την ισχυρή θέση της ενότητας, δηλαδή στην ταυτότητα των αρετών.⁶² Ο Gregory Vlastos, πάντως, ο οποίος υποστηρίζει την θέση της ισοδυναμίας των αρετών, δεν θεωρεί ότι σκοπός του Σωκράτη ήταν η απόδειξη πως η δικαιοσύνη και η οσιότητα ταυτίζονται, αλλά ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα είναι σε όλες τους τις εκφάνσεις της δίκαιες και όσιες.⁶³

είναι η ομοιότητά τους για τον Πρωταγόρα. Παρ' όλα αυτά, ο σοφιστής αρνείται να πει ότι το λευκό και το μαύρο ή το σκληρό και το μαλακό είναι όμοια, παρά την ομοιότητά τους.

⁶¹ Η ομοιότητα στην οποία αναφέρεται ο Πρωταγόρας, όπως είδαμε στην προηγούμενη υποσημείωση, είναι η ομοιότητα αυτή που έχουν δύο χρώματα μεταξύ τους: το λευκό και το μαύρο είναι ποιοτικά τελείως διαφορετικά χρώματα, αλλά ανήκουν στην λεκτική κατηγορία του «χρώματος». Αντιθέτως, ο Σωκράτης θέλει να δείξει ότι οι αρετές δεν ανήκουν απλώς στην λεκτική κατηγορία της «αρετής», αλλά ότι είναι τόσο όμοιες, ώστε να μπορούμε να τις χαρακτηρίσουμε ταυτόσημες.

⁶² Παραπέμπω τον αναγνώστη στις σελίδες 42-43 της παρούσας εργασίας για μια σύντομη περιγραφή της θέσης της ομοιότητας.

⁶³ Για τον Terry Penner το ζήτημα της σχέσης δικαιοσύνης και οσιότητας είναι άσχετο με τη συζήτηση της ενότητας των αρετών, γιατί, όπως γράφει, ο σκοπός του Σωκράτη αναλύοντας τη σχέση αυτών των δύο αρετών ήταν η αναίρεση των λεγομένων του Πρωταγόρα ότι τα μέρη της αρετής, όντας σαν τα μέρη του προσώπου, έχουν το καθένα την δική του μοναδική, ίδια δύναμη και ότι τα μέρη και οι δυνάμεις τους δεν έχουν κάτι που να είναι όμοιό τους ή να ταυτίζεται με αυτά. Βλ. σχετικά, Penner, «The Unity of Virtue», ό.π., σ. 51.

Αυτό συμβαίνει γιατί διαβάζει τον προτασιακό τύπο του *Πρωταγόρα* «η Β είναι Α» και άλλους παρόμοιους ως *παυλικές κατηγορήσεις*.⁶⁴ Μια κατηγορήση είναι παυλική όταν αποδίδουμε το κατηγορούμενο όχι στην Α ή την Β «καθολική έννοια»⁶⁵ αυτή καθ' αυτήν αλλά στις επιμέρους εκφάνσεις της. Με άλλα λόγια, για τον Vlastos πρέπει να κατανοήσουμε μια πρόταση όπως «η δικαιοσύνη [Β] είναι όσια [Α]» όχι με την έννοια ότι η «καθολική έννοια» της δικαιοσύνης είναι όσια, αλλά ότι αναγκαία όποιος άνθρωπος είναι δίκαιος θα είναι ταυτοχρόνως και όσιος, δηλαδή οι πράξεις ενός ανθρώπου αν είναι δίκαιες θα είναι κατ' αναγκαίο τρόπο και όσιες. Για τον Vlastos θα ήταν εντελώς παράλογο να αποδώσουμε στην ίδια την έννοια της δικαιοσύνης την αρετή της οσιότητας, διότι η δικαιοσύνη αποτελεί μια αφηρημένη οντότητα και όχι δρών υποκείμενο με βούληση.⁶⁶ Με άλλα λόγια, επειδή οι αφηρημένες έννοιες δεν είναι δρώντα άτομα, αντίκειται εντελώς στη λογική να τις χαρακτηρίζουμε με επίθετα τα οποία έχουν ηθική χροιά.

Το κρίσιμο ερώτημα, όμως, είναι το εξής: πρέπει να διαβαστούν οι προτασιακοί τύποι του *Πρωταγόρα* όπως «η Β είναι Α» ως παυλικές κατηγορήσεις; Η δική μου απάντηση είναι αρνητική.⁶⁷ Θεωρώ ότι προτασιακοί τύποι όπως «η Β είναι Α» στον *Πρωταγόρα* πρέπει να διαβαστούν κυριολεκτικά, διότι ο Σωκράτης, όπως γράφει ο Terry Penner, ενδιαφέρεται για *καταστάσεις της ψυχής* και όχι για καθολικές έννοιες και τους ορισμούς αυτών.⁶⁸ Εξάλλου, είναι ο ίδιος ο Σωκράτης που μαρτυρά από την αρχή μάλιστα του *Πρωταγόρα* ότι ενδιαφέρεται για την κατάσταση της ψυχής των ανθρώπων και συγκεκριμένα του Ιπποκράτη. Θα αρκεστώ σε μερικά παραδείγματα από την αρχική συζήτηση του Σωκράτη με τον Ιπποκράτη στις παραγράφους 311b-314c, για να αποδείξω ότι ο Σωκράτης ενδιαφέρεται για την ψυχή και όχι για καθολικές έννοιες. Προτάσεις όπως: α) «ὅτι μέλλεις τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν θεραπεῦσαι ἀνδρί, ὡς φῆς, σοφιστῇ» — «ὅτι πας να εμπιστευθεῖς την φροντίδα της ψυχῆς σου σε έναν άνθρωπο, όπως τον αποκαλείς, σοφιστή» [312b-c], β) «καίτοι εἰ τοῦτ' ἄγνοεῖς,

⁶⁴ Για τις παυλικές κατηγορήσεις, βλ. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σσ. 356-364.

⁶⁵ Τέτοιες έννοιες θεωρεί ο Vlastos ότι είναι οι αρετές (δικαιοσύνη, οσιότητα, σωφροσύνη, σοφία και ανδρεία) του Σωκράτη.

⁶⁶ Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σ. 356

⁶⁷ Βλ. και τον ενδιαφέροντα σχολιασμό του Daniel T. Devereux, «The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches», *The Philosophical Review*, τομ. 101, τχ. 4, Οκτώβριος 1992, σσ. 765-789, ιδίως σσ. 769-770, για τις παυλικές κατηγορήσεις στον *Πρωταγόρα*.

⁶⁸ Penner, «The Unity of Virtue», ό.π., σσ. 39-41.

οὐδὲ ὅτω παραδίδως τὴν ψυχὴν οἶσθα, οὐτ' εἰ ἀγαθῷ οὐτ' εἰ κακῷ πράγματι» — «αν, ὁμως, αγνοεῖς αὐτό το πράγμα, τότε δεν ξέρεις ούτε σε τι εμπιστεύεσαι την ψυχὴ σου ούτε αν αὐτό εἶναι καλὸ οὐτε αν εἶναι κακὸ» [312c], γ) «ὁ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγή, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εἴ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου, περὶ δὲ τούτου οὐτε τῷ πατρὶ οὐτε τῷ ἀδελφῷ ἐπεκοινώσω οὐτε ἡμῶν τῶν ἐταίρων οὐδενί, εἴτ' ἐπιτρεπτέον εἴτε καὶ οὐ τῷ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ τὴν σὴν ψυχὴν» — «για εκείνο, ὁμως, που θεωρεῖς πιο σημαντικὸ ἀπὸ το σῶμα, δηλαδή την ψυχὴ, και ἀπὸ το οποίο εξαρτάται η ευπραγία ἢ η κακοπραγία σου, αν αὐτό γίνε καλὸ ἢ κακὸ, για τούτο το πράγμα οὐτε τον πατέρα σου οὐτε τον ἀδελφὸ σου συμβουλευτήκες, οὐτε κανέναν ἀπὸ ἐμὰς τους φίλους σου, σχετικὰ με το αν πρέπει να εμπιστευθεῖς την ψυχὴ σου στον ξένο μου μας ἤλθε» [313a-b], δ) «ἄρ' οὖν, ὦ Ἰππόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὧν ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται;» — «μήπως λοιπόν, Ἰπποκράτη, ο σοφιστὴς συμβαίνει να εἶναι κανένας ἔμπορος που πουλά τα εἶδη με τα οποία τρέφεται η ψυχὴ;» [313c], ε) «Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι; Μαθήμασιν δῆπου, ἣν δ' ἐγώ» — «Και με τι τρέφεται, Σωκράτη η ψυχὴ; Με μαθήματα ἀσφαλῶς, εἶπα ἐγώ» [313c], θεωρῶ ὅτι επαρκούν ὥστε να δείξω πως ο Σωκράτης ενδιαφέρεται για την καλὴ κατάσταση της ψυχῆς του Ἰπποκράτη και ὅτι ἔχοντας αὐτά στο νου, ἀνοίγει τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα. Η δικαιοσύνη, λοιπόν, η οσιότητα και οι λοιπὲς ἀρετὲς, δεν εἶναι καθολικὲς ἐννοιες ἢ ἀφηρημένες κατασκευὲς του νου, ἀλλὰ καταστάσεις της ψυχῆς και ὡς ἐκ τούτου *ἠθικὲς ποιότητες*. Αν αὐτά ισχύουν, τότε μπορούμε να ισχυριστοῦμε ὅτι η κατάσταση της ψυχῆς «δικαιοσύνη» ταυτίζεται με την κατάσταση της ψυχῆς «οσιότητα».

Θεωρῶ, μάλιστα, ὅτι ο ἴδιος ο Σωκράτης κατανοεῖ τις ἀρετὲς ὡς ἠθικὲς ποιότητες. Αὐτό πιστεύω ὅτι φαίνεται ἀπὸ τον ισχυρισμὸ του «τι ἄλλο ὅσιον εἴη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἢ ὀσιότης ὅσιον ἔσται» — «τι ἄλλο θα εἶναι ὀσιο αν η ἴδια η οσιότητα δεν εἶναι ὀσια» [330d-e]. Ο Σωκράτης, ἐδῶ, ισχυρίζεται ὅχι ὅτι οι *εκφάνσεις* της οσιότητας εἶναι ὀσιες, οὐτε ὅτι ὅλοι οι ὀσιοι εἶναι ἀναγκαῖα ὀσιοι, ἀλλὰ ὅτι η ἴδια η *οσιότητα* εἶναι ὀσια. Ο ισχυρισμὸς «τι ἄλλο ὅσιον εἴη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἢ ὀσιότης ὅσιον ἔσται» νομίζω ὅτι πρέπει να κατανοηθεῖ ὅχι ὡς κάποιου εἶδους παυλικὴ κατηγορήση, ἀλλὰ με την ἐξῆς ἐρώτηση: *τι ἄλλο θα μπορούσε να εἶναι ὀσιο, ἐάν αὐτό ἀπὸ το οποίο πηγάζει καθετὶ το ὀσιο δεν εἶναι στην καθεαυτότητά του ὀσιο;* Τούτο σημαίνει ὅτι για να ὑπάρχει και να χαρακτηριστεῖ κάτι ὡς ὀσιο, θα πρέπει ἀναπόφευκτα να ὑπάρχει και κάτι ἀπὸ το οποίο πηγάζει καθετὶ το ὀσιο. Αὐτό το πράγμα ἀπὸ το οποίο πηγάζει κάθε ὀσιο πράγμα

ονομάζεται *οσιότητα*. Εάν από την οσιότητα πηγάζει καθετί το όσιο, τότε, κατά λογική αναγκαιότητα, η ίδια η οσιότητα θα πρέπει στην καθεαυτότητά της να εμπεριέχει την ηθική ποιότητα που χαρακτηρίζει κάθε όσιο πράγμα. Με άλλα λόγια, η οσιότητα στην καθεαυτότητά της πρέπει να είναι κατ' αναγκαιότητα όσια. Τούτο σημαίνει ότι η οσιότητα αναπόφευκτα έχει *ηθικό περιεχόμενο*, γιατί εμπεριέχει μέσα της όλη την γνώση και την αλήθεια πάνω σε οτιδήποτε χαρακτηρίζεται με την ιδιότητα του «όσιου». Είναι γι' αυτούς τους λόγους, λοιπόν, που υπάρχουν πράγματα τα οποία χαρακτηρίζονται όσια. Εάν, μάλιστα, συνδυάσω το επιχείρημα αυτό με το επιχείρημα του Penner για τις αρετές ως *καταστάσεις της ψυχής*, τότε εύλογα θα μπορούσα να πω ότι η οσιότητα μπορεί να χαρακτηρίζεται από επίθετα που έχουν ηθική χροιά, γιατί αποτελεί μια κατάσταση της ψυχής και η ψυχή είναι το θεμέλιο της ηθικής για την πλατωνική και σωκρατική φιλοσοφία.⁶⁹

Εφόσον, τώρα, η οσιότητα και άρα κάθε αρετή έχει ηθικό περιεχόμενο, τότε κάλλιστα προτάσεις όπως «η δικαιοσύνη είναι όσια» και άρα οι αντίστοιχοι προτασιακοί τύποι όπως «η Β είναι Α», μπορούν να είναι και λογικοί και να προσφέρουν πραγματική γνώση στους ανθρώπους ως *κοινές* κατηγορήσεις, δίχως να χρειάζεται να τους διαβάσουμε ως *παυλικές* κατηγορήσεις. Εφόσον, όμως, οι κατηγορήσεις αυτές μπορούν να διαβαστούν ως κοινές κατηγορήσεις, εξαλείφεται μία από τις σημαντικότερες αιτίες που παρουσιάζει ο Vlastos για την άρνηση της θέσης της ενότητας και την αποδοχή της θέσης της ισοδυναμίας των αρετών. Ως εκ τούτου, συμπεραίνω ότι η σχέση που διέπει την δικαιοσύνη και την οσιότητα είναι μια σχέση ταύτισης: η κατάσταση της ψυχής «δικαιοσύνη» ταυτίζεται πλήρως με την κατάσταση της ψυχής «οσιότητα», έτσι ώστε μπορεί να ειπωθεί ότι «η δικαιοσύνη είναι όσια» και «η οσιότητα είναι δίκαιη».⁷⁰

⁶⁹ Ότι η ψυχή είναι το θεμέλιο της ηθικής για την πλατωνική και σωκρατική φιλοσοφία σημαίνει ότι κάθε ηθικότητα ή ηθική αρετή και γενικά καθετί το ηθικό στον άνθρωπο, τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Σωκράτη, πηγάζει από την ψυχή και την κατάσταση στην οποία αυτή βρίσκεται.

⁷⁰ Μια άλλου τύπου, αλλά μη «παυλική», ανάγνωση της σχέσεως δικαιοσύνης και οσιότητας δίνει ο Jerome Wakefield, «Why Justice and Holiness Are Similar...», ό.π., κυρίως στις σελίδες 272-275. Συνοπτικά το επιχείρημά του παίρνει την εξής μορφή: εάν οι αρετές είναι καταστάσεις της ψυχής, τότε η κατάσταση της ψυχής «δικαιοσύνη» θα είναι όμοια με την κατάσταση της ψυχής «οσιότητα» στο βαθμό που και οι δύο έχουν τουλάχιστον μία ίδια δύναμη και ιδιότητα. Ο Wakefield θα μας πει πως αν ισχύει ο ισχυρισμός του Σωκράτη ότι η δικαιοσύνη είναι όσια και η οσιότητα δίκαιη, τότε η δικαιοσύνη

3.4 Σοφία, Αφροσύνη και Σωφροσύνη [332a-333b]

Από την συζήτηση που προηγήθηκε, συμπεράνα ότι ο Σωκράτης ισχυρίζεται πως η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την οσιότητα, ενώ ο Πρωταγόρας ότι η δικαιοσύνη και η οσιότητα έχουν κάποιου είδους ομοιότητες, τέτοιες που να μου επιτρέπουν να πω ότι ταυτίζονται. Τώρα ο Σωκράτης θα προσπαθήσει να δείξει ότι το ίδιο ισχύει και για ένα ακόμα ζεύγος αρετών: τη σοφία και τη σωφροσύνη. Η συζήτηση αυτή ακολουθεί διαφορετική δομή σε σχέση με την συζήτηση περί δικαιοσύνης και οσιότητας. Σε αντίθεση με προηγουμένως που ο Σωκράτης προσπαθούσε να δείξει στον Πρωταγόρα ότι η δικαιοσύνη αυτή καθαυτή είναι το ίδιο ή τουλάχιστον παρόμοιο πράγμα με την οσιότητα αυτή καθ' αυτήν, τώρα ο Σωκράτης ασχολείται λιγότερο με τις αρετές καθ' αυτές (με τις αρετές ως ιδέες) και περισσότερο με πράξεις που πηγάζουν από τις αρετές. Ας δούμε τις προκείμενες και τα συμπεράσματα του Σωκράτη:

- 1) Υπάρχει κάτι το οποίο ονομάζεται αφροσύνη [*«ἀφροσύνην τι καλεῖς;»*, 332a].
- 2) Η σοφία είναι αντίθετη προς την αφροσύνη [*«Τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν τὸναντίον ἐστὶν ἡ σοφία;»*, 332a].
- 3) Όταν οι άνθρωποι πράττουν με ορθό και ωφέλιμο τρόπο, σωφρονούν [*«Πότερον δὲ ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν σοι δοκοῦσιν οὕτω πράττοντες, ἢ [εἰ] τὸναντίον [ἔπραττον]; — Σωφρονεῖν, ἔφη»*, 332a].

Άρα:

θα έχει τη δυνατότητα να παράγει όσες πράξεις και η οσιότητα δίκαιες πράξεις. Τούτο σημαίνει ότι η δικαιοσύνη μετέχει σε τουλάχιστον μία ίδια ιδιότητα με την οσιότητα, ενώ το ίδιο θα ισχύει και για την οσιότητα εν σχέση προς την δικαιοσύνη. Έτσι, ο συγγραφέας μπορεί να υποστηρίξει ότι η οσιότητα είναι όμοια με την δικαιοσύνη και η δικαιοσύνη όμοια με την οσιότητα. Τέλος, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, αν δυο πράγματα έχουν τόσο ίδιες δυνάμεις όσο και ιδιότητες παράγωγης αυτών των δυνάμεων, αυτά θα πρέπει να είναι πολύ όμοια ή και ταυτόσημα. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση της δικαιοσύνης και της οσιότητας, οι οποίες μοιράζονται τόσο ίδιες δυνάμεις (και οι δύο παράγουν τόσο δίκαιες όσο και όσες πράξεις) όσο και ιδιότητες (για να παράγουν δίκαιες και όσες πράξεις, η δικαιοσύνη και η οσιότητα θα πρέπει να έχουν ίδιες ιδιότητες).

4) Οι άνθρωποι σωφρονούν από σωφροσύνη [*«Οὐκοῦν σωφροσύνη σωφρονοῦσιν;»*, 332a-b].

Ενώ:

5) Όσοι ενεργούν με μη-ορθό τρόπο, ενεργούν με αφροσύνη και άρα δεν είναι σώφρονες [*«Οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς πράττοντες ἀφρόνως πράττουσιν καὶ οὐ σωφρονοῦσιν οὕτω πράττοντες...»*, 332b].

Επομένως:

6) Το να ενεργεί κανείς αφρόνως είναι αντίθετο στο να ενεργεί με σωφροσύνη [*«Τούναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως...»*, 332b].

7) Όσα γίνονται αφρόνως γίνονται με αφροσύνη, ενώ σωφρόνως με σωφροσύνη [*«Οὐκοῦν τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνη πράττεται, τὰ δὲ σωφρόνως σωφροσύνη...»*, 332b].

8) Όταν κάτι γίνεται κατά τον ίδιο τρόπο, γίνεται από το ίδιο πράγμα, ενώ όταν γίνεται με ενάντιο τρόπο, γίνεται από το αντίθετο [*«Καὶ εἴ τι δὴ ὡσαύτως πράττεται, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πράττεται, καὶ εἴ τι ἐναντίως, ὑπὸ τοῦ ἐναντίου...»*, 332c].

9) Σε κάθε αντίθετο αντιστοιχεί ένα μόνο αντίθετο και όχι πολλά [*«Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά...»*, 332d].

Συνεπώς:

10) Κάτι που γίνεται με άφρονα τρόπο είναι αντίθετο προς κάτι που γίνεται με σώφρονα τρόπο. Η ενέργεια που γίνεται με άφρονα τρόπο, προκύπτει από την αφροσύνη, ενώ η ενέργεια που γίνεται με σώφρονα τρόπο, προκύπτει από τη σωφροσύνη. Άρα, η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σωφροσύνη [*«Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἀναλογισώμεθα τὰ*

ὁμολογημένα ἡμῖν. ὁμολογήκαμεν ἓν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή; — Ὁμολογήκαμεν. — Τὸ δὲ ἐναντίως πραττόμενον ὑπὸ ἐναντίων πράττεσθαι; — Ἐφη. — Ὁμολογήκαμεν δὲ ἐναντίως πράττεσθαι ὃ ἂν ἀφρόνως πράττηται τῷ σωφρόνως πραττομένῳ; — Ἐφη. — Τὸ δὲ σωφρόνως πραττόμενον ὑπὸ σωφροσύνης πράττεσθαι, τὸ δὲ ἀφρόνως ὑπὸ ἀφροσύνης; — Συνεχώρει. — Οὐκοῦν εἴπερ ἐναντίως πράττεται, ὑπὸ ἐναντίου πράττειτ' ἄν; — Ναί. — Πράττεται δὲ τὸ μὲν ὑπὸ σωφροσύνης, τὸ δὲ ὑπὸ ἀφροσύνης; — Ναί. — Ἐναντίως; — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν ὑπὸ ἐναντίων ὄντων; — Ναί. — Ἐναντίον ἄρ' ἐστὶν ἀφροσύνη σωφροσύνης; — Φαίνεται.», 332d-332e].

Αλλά αυτό το συμπέρασμα δημιουργεί προβλήματα, διότι οι δύο συνομιλητές έχουν ήδη αποδεχτεί ότι α) το αντίθετο της αφροσύνης είναι η σοφία και β) ότι μόνο ένα πράγμα είναι αντίθετο σε κάτι άλλο [*«Μέμνησαι οὖν ὅτι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολόγηται ἡμῖν ἀφροσύνη σοφία ἐναντίον εἶναι; — Συνωμολόγει. — Ἐν δὲ ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι; — Φημί.»*, 332e-333a]. Ἐτσι, λοιπόν, οδηγούμαστε σε δύο πιθανές λύσεις του αδιεξόδου [333a-333b]:

11α) είτε η σοφία και η σωφροσύνη ταυτίζονται πλήρως,

11β) είτε η σοφία και η σωφροσύνη δεν ταυτίζονται, άρα θα πρέπει να δεχτούμε ότι αντιστοιχούν περισσότερα από ένα αντίθετα σε κάποιο πράγμα.

Ο Σωκράτης αποδέχεται την θέση ότι η σοφία και η σωφροσύνη ταυτίζονται, ενώ το ίδιο αναγκάζεται να κάνει και ο Πρωταγόρας λόγω της συμφωνίας του με τα λεγόμενα του Σωκράτη. Ἐτσι, λοιπόν, αποδεικνύεται η ταύτιση σοφίας και σωφροσύνης. Ο Vlastos, όμως, όντας ο βασικός υποστηρικτής της θέσης της ισοδυναμίας, θα έλεγε ότι ο Σωκράτης αυτό που έχει καταφέρει να δείξει είναι ότι η σωφροσύνη σε όλες τις εκφάνσεις της είναι σοφή και η θεωρία του έχει κάποια βάση. Πώς θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι αυτό ακριβώς που θέλει να πει ο Σωκράτης είναι κυριολεκτικά ότι η σωφροσύνη και η σοφία είναι το ίδιο πράγμα; Ο Terry Penner δίνει μια εύλογη απάντηση γράφοντας ότι το επιχείρημα του Σωκράτη είναι πλήρως καταληπτό από την θεώρηση των αρετών ως *κινητήριων δυνάμεων ή καταστάσεων της*

ψυχής.⁷¹ Συγκεκριμένα, γράφει ότι οφείλουμε να διαβάσουμε την πάγια σωκρατική ερώτηση «τι είναι Χ», φέρνει ως παράδειγμα τη φράση «τι είναι γενναιότητα», όχι όπως ο σύγχρονος φιλόσοφος, ο οποίος ψάχνει έναν αναλυτικό ορισμό, αλλά ως το ερώτημα εκείνο που, στην περίπτωση της γενναιότητας, θα έκανε ένας στρατηγός.⁷² Ο στρατηγός δεν θα ρώταγε τι είναι η γενναιότητα με σκοπό να εξάγει κάποια αναλυτική αλήθεια για την έννοια αυτή, αλλά με σκοπό να μάθει τι είναι εκείνο το οποίο ωθεί τους στρατιώτες στο να κάνουν γενναίες πράξεις στο πεδίο της μάχης, για να μπορέσει και ο ίδιος να το εφαρμόσει. Αυτό που κάνει τους στρατιώτες γενναίους στο πεδίο της μάχης είναι η κινητήριος δύναμη ή αλλιώς η κατάσταση εκείνη της ψυχής που ονομάζεται γενναιότητα. Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Penner: «ο στρατηγός κάνει αυτή την ερώτηση όχι από ενδιαφέρον να χαρτογραφήσει τις έννοιές μας, αλλά από επιθυμία να μάθει κάτι ουσιώδες για την ανθρώπινη ψυχή».⁷³

Παρακάτω, προσθέτει ότι ο Σωκράτης θέλει να δείξει πως στην ηθική υπάρχουν «μόνο δύο αντίθετα», δηλαδή η αρετή, ή αλλιώς το καλό, και το κακό.⁷⁴

⁷¹ Penner, «The Unity of Virtue», ό.π., σσ. 51-53.

⁷² Βλ. για την ερώτηση «τι είναι Χ;» και την σχέση της με το ζήτημα της ενότητας των αρετών, στο ίδιο, σσ. 39-41.

⁷³ Βλ., στο ίδιο, σ. 40.

⁷⁴ Γι' αυτήν την θέση του ο Penner μάλλον στηρίζεται στην θέση του Σωκράτη ότι για κάθε πράγμα αντιστοιχεί μόνο 1 αντίθετο και όχι πολλά: i) «ὁμολογήκαμεν ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή; — ὁμολογήκαμεν» [332d], ii) «τὸ ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, ἢ ἐκεῖνον ἐν ᾧ ἐλέγετο ἕτερον εἶναι σωφροσύνης σοφία...», [333a], iii) «πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἐν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνη ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὖ φαίνεται ἢ γάρ, ᾧ Πρωταγόρα, ἔφην ἐγώ, ἢ ἄλλως πως; — ὁμολόγησεν καὶ μάλ' ἀκόντως. — Οὐκοῦν ἐν ἂν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σοφία;» [333a-b]. Φυσικά το πρόβλημα με την αποδοχή της θέσης αυτής είναι το γεγονός ότι δεν είναι καθόλου αυτονόητο γιατί σε κάθε ένα πράγμα να αντιστοιχεί ένα μόνο αντίθετο και αυτό είναι κάτι που ούτε ο Penner ούτε ο Πλάτωνας αναλύουν. Ένα άλλο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η θεώρηση του Penner είναι τα δυσδιάκριτα όρια που θέτει μεταξύ ομοιότητας και ταυτότητας. Για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε ότι οι άνθρωποι είμαστε όλοι όμοιοι κατά το ότι όλοι μετέχουμε στην ανθρωπινότητα. Αυτό είναι κάτι απολύτως ταυτόσημο στους ανθρώπους, όμως υπό ποια έννοια μας κάνει όλους ταυτόσημους; Είμαστε σαν τα μύρια του χρυσού; Τότε γιατί έχουμε διαφορετικές ιδιότητες; Επίσης, αν όλες οι αρετές είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα, τότε γιατί δίνουμε στην καθεμία ξεχωριστά ένα δικό της όνομα; Μήπως οι αρετές είναι μία από την άποψη ότι όλες είναι σοφία και διαφορετικές από την άποψη ότι αποτελούν διαφορετικές εκφάνσεις της σοφίας; Μήπως η διαφορά τους δεν είναι μόνο αριθμητική, αλλά ποιοτική; Αυτές οι ερωτήσεις είναι καίριες και προσπαθώ να τις αντιμετωπίσω καθ' όλη την διάρκεια της ανάλυσής μου για την ενότητα των αρετών.

Μεταφράζοντας αυτά με όρους καταστάσεως της ψυχής μπορώ να ισχυριστώ ότι υπάρχουν μόνο δύο καταστάσεις της ψυχής: η ενάρετη-καλή, η κατάσταση της ψυχής εκείνη στην οποία η αρετή κυριαρχεί στην ψυχή του ανθρώπου, και η κακή, δηλαδή η κατάσταση της ψυχής στην οποία δεν κυριαρχεί η αρετή στην ψυχή. Αν αυτά ισχύουν, τότε οι αρετές θα πρέπει να αντιστοιχούν κατ' απόλυτο τρόπο στην ίδια κατάσταση της ψυχής, στην *καλή* κατάσταση της ψυχής. Υπ' αυτήν την έννοια, αν η ενάρετη κατάσταση της ψυχής είναι μία, τότε η κατάσταση ψυχής που αντιστοιχεί στα ονόματα των αρετών είναι μία και η αυτή, άρα αυτό που π.χ. ονομάζουμε σοφία ταυτίζεται με την σωφροσύνη και ούτω καθεξής. Αν ισχύουν τα προηγούμενα, τότε ανακύπτει το εύλογο ερώτημα: γιατί δίνουμε πέντε ονόματα στην αρετή και όχι ένα; Η γνώμη μου είναι ότι αυτό συμβαίνει για λόγους κατανόησης στην επικοινωνία μας με τους άλλους ανθρώπους. Για παράδειγμα, σε ζητήματα μιας δικαστικής διαμάχης θα μιλήσουμε για δικαιοσύνη, ενώ σε ζητήματα που έχουν να κάνουν με την κατανάλωση ποτού ή φαγητού μιλάμε για σωφροσύνη και ούτω καθεξής, με στόχο να μπορούμε να ξεχωρίσουμε τις επιμέρους εμπειρικές περιπτώσεις.

Ένα τελευταίο επιχείρημα που θα ήθελα να φέρω για την εκ μέρους μου υπεράσπιση της θεώρησης της αρετής ως καταστάσεως της ψυχής είναι το εξής: Ο Σωκράτης συζητάει μαζί με τον Πρωταγόρα το τι είναι η πολιτική αρετή, διότι ενδιαφέρεται για την καλή κατάσταση της ψυχής του Ιπποκράτη.⁷⁵ Ο Ιπποκράτης θέλει να μαθητεύσει δίπλα στον Πρωταγόρα, γιατί θεωρεί πως ο σοφιστής θα τον βοηθήσει να γίνει σπουδαίος πολιτικός. Το να γίνει σπουδαίος πολιτικός ο Ιπποκράτης σημαίνει ότι πρέπει να παίρνει τις σωστές πολιτικές αποφάσεις, ήτοι να πράττει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στο πεδίο της πολιτικής. Οι πράξεις, όμως, των ανθρώπων απορρέουν για τον Σωκράτη από την αντίστοιχη *ψυχική κατάσταση* στην οποία βρίσκεται το άτομο. Ο Σωκράτης επομένως καλείται να ερευνήσει, σε διάλογο με τον Πρωταγόρα, την κατάσταση της ψυχής του *πολιτικού ανθρώπου*. Εκεί, λοιπόν, αποσκοπούν όλες οι ερωτήσεις του Σωκράτη, ερωτήσεις όπως τι είναι η αρετή, η δικαιοσύνη, η οσιότητα και τα συναφή. Ένας πολιτικός πρέπει να κατέχει τις αρετές ή όχι; Τι σημαίνει κατέχω όλες τις αρετές; Σημαίνει ότι οι αρετές αποτελούν «επάλληλες προδιαθέσεις», άρα διαφορετικές καταστάσεις της ψυχής, ή σημαίνει ότι όλες οι αρετές είναι απλώς ονόματα της ίδιας κατάστασης της ψυχής; Με βάση όλη την προηγούμενη ανάλυση

⁷⁵ Αυτό γίνεται φανερό διαβάζοντας τις παραγράφους 312a-314c του *Πρωταγόρα*.

μού επιτρέπεται να ισχυριστώ πως ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι οι αρετές αποτελούν ακριβώς την ίδια κατάσταση της ψυχής, άρα ότι όλες είναι αναγκαίες για τον πολιτικό, ενώ ότι ο Πρωταγόρας υποστηρίζει την θέση εκείνη, σύμφωνα με την οποία οι αρετές αποτελούν διαφορετικές καταστάσεις της ψυχής και άρα ότι δεν είναι όλες αναγκαίες για έναν πολιτικό. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα προσπαθήσω να δείξω σε τι συνίσταται και ποιο είναι το θεμέλιο της ενότητας των αρετών όπως και ότι ο Σωκράτης επιχειρεί να ταυτίσει την ενάρετη κατάσταση της ψυχής, και άρα τις ενάρετες πράξεις, με το *εὖ πράττειν*, το οποίο οδηγεί στο *εὖ ζῆν* και ότι αυτά προϋποθέτουν για την επίτευξή τους τη γνώση του καλού και του κακού και τη *μετρητική τέχνη* η οποία μάς επιτρέπει να επιλέξουμε τις πράξεις εκείνες που οδηγούν σε αποτελέσματα με καλές και όχι κακές συνέπειες.

3.5 Παρατηρήσεις σχετικά με τα χωρία 333b-334c και 334c-349c

Το επόμενο ζήτημα που είχε βάλει σκοπό ο Σωκράτης να συζητήσει με τον Πρωταγόρα ήταν η σχέση σωφροσύνης και δικαιοσύνης [333b-334c],⁷⁶ αλλά η συζήτηση διακόπτεται απότομα από τους δύο συνομιλητές, λόγω ασυμφωνίας στον τρόπο διεξαγωγής της. Από τη στιγμή που η επιχειρηματολογία των δύο συνομιλητών παραμένει ανολοκλήρωτη, θεωρώ ότι δεν υπάρχει λόγος να γίνει οποιαδήποτε προσπάθεια ανάλυσης των ισχυρισμών του Σωκράτη και του Πρωταγόρα σε αυτές τις παραγράφους, καθώς μόνο σε εσφαλμένα και ανολοκλήρωτα συμπεράσματα θα μπορούσαμε να οδηγηθούμε από ανολοκλήρωτους συλλογισμούς. Επομένως, μπορώ να περάσω στο αμέσως επόμενο θέμα που ενδιαφέρει την εργασία και είναι οι παράγραφοι 349b-361e, δηλαδή το κλείσιμο της συζήτησης που επιχειρείται στον *Πρωταγόρα*. Όπως θα έχει καταλάβει ο αναγνώστης, δεν επιδιώκω τον σχολιασμό των παραγράφων από το 334c ως το 349c. Αυτό συμβαίνει γιατί, κατά τη γνώμη μου, οι

⁷⁶ Μια προσπάθεια ανάλυσης των επιχειρημάτων Σωκράτη και Πρωταγόρα αναφορικά με τη σχέση σωφροσύνης και δικαιοσύνης έχει επιχειρηθεί από τον Richard D. McKirahan. Βλ. σχετικά, Richard D. McKirahan, «Socrates and Protagoras on Σωφροσύνη and Justice: “Protagoras” 333-334, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, τομ. 18, τχ. 1, Ιούνιος 1984, σσ. 19-25.

παράγραφοι αυτοί δεν έχουν να προσφέρουν κάτι ουσιαστικό στην συζήτηση αυτού που ερευνώ εγώ, δηλαδή του νοήματος της πολιτικής. Οι παράγραφοι αυτές ασχολούνται, κατά κύριο λόγο, με την κατανόηση μιας ωδής του Σιμωνίδη που πραγματεύεται το ερώτημα αν ο άνθρωπος μπορεί να είναι ενάρετος και αν είναι εύκολο ή δύσκολο να είναι ενάρετος. Ωστόσο, δεν επιχειρείται η οποιαδήποτε φιλοσοφική ανάλυση, σχετική με το νόημα της πολιτικής, με βάση τις σκέψεις του Σιμωνίδη από τους δύο συνομιλητές. Άρα μπορώ να αποφύγω την συζήτηση αυτής της ωδής και να περάσω κατευθείαν στο τελευταίο κεφάλαιο.

Άλλωστε ο ίδιος ο Σωκράτης υποβαθμίζει τη σημασία και τη σοβαρότητα της ανάλυσης του ποιήματος του Σιμωνίδη λέγοντας: *«καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοίωτάτων εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοὺ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν· ὅπου δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολλὸν οἶνον πίωσιν. οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε συνουσίαι, ἐὰν μὲν λάβωνται ἀνδρῶν οἰοίπερ ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασιν εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὐδ' οὔτε ἀνερέσθαι οἶόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοι τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτα φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι· ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας ἐῷσιν χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. τοὺς τοιούτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας»* — «νομίζω ἄλλωστε πως η συζήτηση για ποίηση είναι κάτι που πολύ ομοιάζει με τα συμπόσια των κοινών και αγοραίων ανθρώπων. Αυτοί, αλήθεια, ανίκανοι να κάνουν συντροφιά ένας στον άλλον κατά την ώρα του συμποσίου με δικά τους μέσα, ούτε με τη φωνή τους ούτε με τους λόγους των, επειδή τους λείπει η μόρφωση, δίνουν μεγάλη τιμή στις αυλητρίδες, πληρώνοντας ακριβὰ την ξένη φωνή των αυλών, και με αυτήν περνούν την ώρα της συναναστροφής των. Όπου όμως συμπότες είναι άνθρωποι καλλιεργημένοι, άνθρωποι με μόρφωση, εκεί δεν θα δεις ούτε

αυλητρίδες, ούτε χορεύτριες, ούτε κιθαρίστριες· θα δεις εκεί αυτούς τους ίδιους να είναι ικανοί να κρατούν τη συντροφιά τους χωρίς αυτές τις ανοησίες και παιδαριωδίες, με τη δική τους τη φωνή, να μιλούν και να ακούν με τη σειρά τους ένας τον άλλον με κοσμιότητα, έστω κι αν πιούν πολύ κρασί. Έτσι οι τέτοιες συναναστροφές, όταν συγκεντρώνουν ανθρώπους της ποιότητας που οι περισσότεροι από εμάς λέγουν ότι έχουν, δεν χρειάζονται καθόλου ξένη φωνή, ούτε ποιητές, που δεν είναι δα δυνατό και να τους ερωτήσει κανείς τι εννοούν με τα λεγόμενά τους, και που όταν οι πολλοί τούς επικαλούνται μέσα στη συζήτηση, άλλοι υποστηρίζουν πως αυτό εννοεί ο ποιητής άλλοι άλλο, συζητώντας για πράγμα που δεν μπορούν να ελέγξουν πέρα για πέρα. Οι συναναστροφές, που εννοώ, αφήνουν κατά μέρος τέτοιας λογής συγκεντρώσεις, και μόνοι τους οι συμπότες με τα δικά τους μέσα γεμίζουν τη συντροφιά, γνωρίζοντας ένας του άλλου την αξία με τις συζητήσεις των. Τέτοιας λογής ανθρώπους νομίζω ότι πρέπει να μιμηθούμε εγώ και εσύ, και αφήνοντας κατά μέρος τους ποιητές μόνοι μας με τις δικές μας δυνάμεις να συζητήσουμε, προσπαθώντας να φτάσουμε την αλήθεια και να δοκιμάσουμε τις δυνάμεις μας» [347c-348a]. Συνοπτικά, μπορώ να πω ότι ο Σωκράτης παρουσιάζει δύο λόγους για τους οποίους θεωρεί ότι η συζήτηση για το ποίημα του Σιμωνίδη δεν είχε ιδιαίτερα αξία: πρώτον, αναφέρει ότι μόνον αμόρφωτοι άνθρωποι συζητούν τις ιδέες άλλων αντί για τις δικές τους και δεύτερον αναφέρει ότι είναι αδύνατον να συναχθούν ασφαλή συμπεράσματα από τα λόγια κάποιου ποιητή όταν αυτός δεν είναι παρών σε μια συζήτηση, με αποτέλεσμα τέτοιου είδους συζητήσεις να γίνονται ανεξέλεγκτες. Οι παρατηρήσεις αυτές σε συνδυασμό με αυτές που έκανα στην προηγούμενη παράγραφο, θεωρώ ότι είναι αρκετές ώστε να αφήσω στην άκρη την εξέταση του ποιήματος του Σιμωνίδη και να ασχοληθώ με το επόμενο θέμα που ενδιαφέρει τον Σωκράτη, δηλαδή την ολοκλήρωση της συζήτησης για την ενότητα των αρετών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ

ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ [349b-361e]

4.1 Γενναιότητα και Γνώση [349b-351b]

Ο Σωκράτης, λοιπόν, μετά την αρκετά μεγάλη παρέκβαση στις παραγράφους 334c-349c, παροτρύνει τον Πρωταγόρα να επιστρέψουν στο ζήτημα της ενότητας των αρετών, συνοψίζοντας την κύρια θεματική της ενότητας των αρετών που πραγματεύονταν προηγουμένως ως εξής: «το ζήτημα που θέσαμε, αν δεν γελιέμαι, ήταν τούτο: η σοφία και η σωφροσύνη και η γενναιότητα και η δικαιοσύνη και η οσιότητα, είναι πέντε ονόματα για ένα πράγμα (2'), ή στο καθένα από τα ονόματα αυτά ανταποκρίνεται κάποια ιδιαίτερη ουσία και πράγμα με δικό του το καθένα χαρακτήρα και δεν ταυτίζεται το ένα τους με το άλλο (1');» [μτφρ. Β. Τατάκης, με μικρές αλλαγές] — *«ἦν δέ, ὥς ἐγῶμαι, τὸ ἐρώτημα τόδε· σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὀσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὃν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον;»* [349b]. Ο Vlastos γράφει ότι η διατύπωση αυτή αποτυπώνει την «πραγματική άποψη» του Σωκράτη για την ενότητα των αρετών ως ισοδυναμία.⁷⁷ Το ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι αν αποτελεί πράγματι αυτή η άποψη του Σωκράτη διατύπωση της κατ' εξοχήν θέσης της ισοδυναμίας των αρετών ή αν αποτελεί διατύπωση της θέσης της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών. Η δική μου εντύπωση είναι ότι ο Σωκράτης διατυπώνει για άλλη μια φορά με ξεκάθαρο τρόπο την θέση της ταυτότητας των αρετών. Ας εξηγήσω το γιατί: αρχικά ο Σωκράτης έχει ήδη ξεκαθαρίσει ότι η παραπάνω διατύπωσή του δεν είναι παρά μια ανακεφαλαίωση των βασικών θέσεων της προηγούμενης συζήτησης που είχε με τον Πρωταγόρα για την ενότητα των αρετών.⁷⁸ Το δεύτερο σκέλος των λεγομένων του Σωκράτη, που παρέθεσα με τον αριθμό (1'), ανακεφαλαιώνει τις αρχικές θέσεις του Πρωταγόρα σχετικά με την ενότητα των αρετών. Στα χωρία 329d-329e ο Πρωταγόρας είχε δεχθεί ότι η αρετή αποτελεί ένα πράγμα με μέρη και ότι η

⁷⁷ Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σσ. 322-323.

⁷⁸ Για την πρώτη συζήτηση της ενότητας των αρετών παραπέμπω των αναγνώστη στα χωρία 328d-334c του *Πρωταγόρα*.

σχέση των μερών της αρετής είναι η ίδια με τη σχέση που διέπει τα μέρη του προσώπου, όπου το κάθε μέρος του προσώπου αποτελεί μια διαφορετική οντότητα σε σχέση με τα υπόλοιπα. Με άλλα λόγια, πρόκειται για την θέση της ανεξαρτησίας των αρετών, σύμφωνα με την οποία οι αρετές δεν έχουν καμία ενότητα μεταξύ τους, καθώς ένας άνθρωπος μπορεί να κατέχει μία αρετή, δίχως να κατέχει απαραίτητα κάποια άλλη.

Το ζήτημα, όμως, είναι ποια θέση ανακεφαλαιώνει ο Σωκράτης με το πρώτο σκέλος των λεγομένων του που παρέθεσα με τον αριθμό (2'). Πρόκειται για την θέση της ισοδυναμίας, όπως ισχυρίζεται ο Vlastos, ή για κάποια άλλη θέση της ενότητας των αρετών; Έβαλα επίτηδες τον αριθμό (2') για να χαρακτηρίσω αυτήν τη θέση του Σωκράτη, διότι θεωρώ ότι ο Σωκράτης εδώ ανακεφαλαιώνει την θέση της ενότητας των ταυτότητας των αρετών, την οποία προηγουμένως είχα χαρακτηρίσει επίσης με τον αριθμό (2).⁷⁹ Η θέση (2) πρόκειται για εκείνη τη θέση της ενότητας των αρετών, σύμφωνα με την οποία οι αρετές αποτελούν πέντε ονόματα του ιδίου πράγματος [*«πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος»*, 329d] και, όπως φαίνεται, ομοιάζει πολύ στην παραπάνω θέση του Σωκράτη (2') ότι οι αρετές είναι πέντε ονόματα για ένα πράγμα [*«ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν»*, 349b].⁸⁰ Μάλιστα, αμέσως μετά τη διατύπωση της (2'), ο Σωκράτης προσθέτει τα εξής: «εἶπες λοιπὸν ἐσύ ὅτι δὲν εἶναι ὀνόματα γιὰ ἓνα πρᾶγμα, ἀλλὰ πὼς καθένα ἀπ' αὐτὰ τα ὀνόματα ἀναφέρεται σὲ ἰδιαιτέρο πρᾶγμα, καὶ ὅτι ὅλα αὐτὰ εἶναι μέρη τῆς, ὅχι ὅμως ὅπως τα μέρη τοῦ χρυσοῦ εἶναι ὅμοια ἀναμεταξύ τους καὶ με ὅλο ἐκεῖνο τὸ σῶμα τοῦ οὐοίου εἶναι μέρη, ἀλλὰ σαν τὰ μέρη τοῦ προσώπου ποὺ ἀνόμοια καὶ ἀναμεταξύ τους καὶ με τὸ ὅλον τοῦ οὐοίου εἶναι μέρη, καὶ ἔχουν ἰδιαιτέρο τὸ καθένα τους χαρακτήρα» [μτφρ. Β. Τατάκης] — *«ἔφησθα οὖν σὺ οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἐνὶ εἶναι, ἀλλὰ ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι, πάντα δὲ ταῦτα μέρη εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὥς τὰ τοῦ χρυσοῦ μέρη ὅμοιά ἐστιν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὐ μέρη ἐστίν, ἀλλ' ὥς τὰ τοῦ προσώπου μέρη καὶ τῷ ὅλῳ οὐ μέρη ἐστίν καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια, ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα»* [349b-c]. Τι παραπάνω προσθέτει το απόσπασμα αυτό; Προσθέτει την εξής σημαντικότερη πληροφορία: ο Σωκράτης κατανοεί την (2') ως άλλη διατύπωση της θέσης της ομοιότητας των αρετών, της θέσης εκείνης σύμφωνα με την οποία οι αρετές είναι τόσο ίδιες μεταξύ τους όπως τα μέρη χρυσοῦ ἀναμεταξύ τους. Ωστόσο, όπως ἐδειξα στὴν ἐνότητα 3.1.2, χρησιμοποιώντας

⁷⁹ Βλ. σχετικά τὴν σελίδα 40 τῆς παρούσας ἐργασίας.

⁸⁰ Για τὶς ἀντιρρήσεις τοῦ Vlastos, βλ. Vlastos, *Πλατωνικὲς Μελέτες*, ὁ.π., σσ. 322-323, τὴν υποσημείωση 9.

τα λόγια του Vlastos,⁸¹ αν ενστερνιστούμε την θέση της ομοιότητας των αρετών του παραδείγματος με την ράβδο χρυσού, ουσιαστικά ενστερνιζόμαστε την θέση της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών, διότι οι αρετές σε αυτήν την περίπτωση αποτελούν «αδιαφοροποίητες ποιοτικά προδιαθέσεις»,⁸² πράγμα που σημαίνει ότι οι αρετές δεν διαφέρουν σε τίποτα αναμεταξύ τους, άρα οδηγούμαστε αναγκαστικά στο συμπέρασμα ότι οι αρετές ταυτίζονται μεταξύ τους. Ο ίδιος, λοιπόν, ο Σωκράτης κατανοεί την (2') ως άλλη διατύπωση της θέσης της ομοιότητας των αρετών και άρα ως άλλη διατύπωση της θέσης της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών, πράγμα που σημαίνει ότι η (2') δεν μπορεί να αποτελεί διατύπωση της θέσης της ισοδυναμίας των αρετών, όπως υποστηρίζει ο Vlastos.

Έχοντας πλέον δείξει ότι ο Σωκράτης αναφέρεται στην θέση της ταυτότητας των αρετών, μου επιτρέπεται να προχωρήσω στην ανάλυση του πλατωνικού κειμένου. Ο Πρωταγόρας, τώρα, παίρνει τον λόγο και τονίζει ότι συμφωνεί με την ανακεφαλαίωση του Σωκράτη. Ωστόσο διαφωνεί σε ένα σημείο με την ανάλυσή του· συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι οι τέσσερις αρετές, δικαιοσύνη, σοφία, σωφροσύνη και οσιότητα είναι αρκετά όμοιες αναμεταξύ τους, αλλά ότι η πέμπτη αρετή, η γενναιότητα, διαφέρει πάρα πολύ από τις υπόλοιπες [*ταῦτα πάντα μόρια μὲν ἔστιν ἀρετῆς, καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἡ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολλὸν διαφέρει πάντων τούτων*», 349d]. Την θέση του αυτή την θεμελιώνει στο γεγονός ότι υπάρχουν πολλοί άνθρωποι που είναι πολύ άδικοι, ανόσιοι, ακόλαστοι ή και αμαθείς, εξαιρετικά όμως γενναίοι [*εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως*», 349d].⁸³ Ο Σωκράτης, μόλις ακούσει αυτά τα λόγια, απαντά ότι αξίζει να επιμεύνουν

⁸¹ Για μια σύντομη περιγραφή της θέσης της ομοιότητας των αρετών κατά τον Vlastos, παραπέμπω τον αναγνώστη στις σελίδες 42-43 της παρούσας εργασίας.

⁸² Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σ. 328.

⁸³ Εύλογο παράδειγμα ανθρώπου γενναίου αλλά ακόλαστου είναι ο Αλκιβιάδης που παρεμπιπτόντως είναι παρών στον διάλογο. Σε αυτό το επιχείρημα, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, θεωρώ ότι ο Σωκράτης επιχειρεί να αντιτάξει το επιχείρημα ότι όπως η σοφία με την σωφροσύνη είναι ένα πράγμα, κάτι που υποστήριξε στο 333b, έτσι και η σοφία με την γενναιότητα είναι ένα πράγμα. Υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, για τον Σωκράτη, αυτοί τους οποίους ο Πρωταγόρας θεωρεί άδικους και ακόλαστους αλλά γενναιότατους, δεν είναι στην πραγματικότητα γενναίοι, γιατί, για να είναι γενναίοι, θα πρέπει αναγκαία να είναι και δίκαιοι και σώφρονες και σοφοί και όσιοι. Με βάση αυτό το σκεπτικό, ο Αλκιβιάδης, μπορούμε να πούμε ότι *δεν είναι* γενναίος. Είτε με βάση την θέση της

σε αυτήν την παρατήρηση σχετικά με τους γενναίους, εγκαινιάζοντας με αυτόν τον τρόπο τη συζήτηση για την αρετή της γενναιότητας. Το πρώτο σκέλος της συζήτησης, από το 349e ως το 350c περιλαμβάνει μια διαλεκτική αναμέτρηση για την σχέση γενναιότητας και θάρρους, η οποία καταλήγει στην σωκρατική θέση σύμφωνα με την οποία η γενναιότητα είναι γνώση. Η διαμάχη αυτή του Σωκράτη και του Πρωταγόρα διαμορφώνεται ως εξής:

A) Οι γενναίοι είναι θαρραλέοι, σύμφωνα με τον Σωκράτη, και ταυτοχρόνως ρισοκίνδυνοι κατά τον Πρωταγόρα [*«Πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις ἢ ἄλλο τι; — καὶ ἴτας γε, ἔφη, ἐφ' ᾧ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἵεναι»*, 349e].

B) Η αρετή είναι κάτι καλό, κατά τον Σωκράτη, και επειδή είναι κάτι καλό, ο Πρωταγόρας παρουσιάζει τον εαυτό του ως διδάσκαλό της [*«Φέρε δὴ, τὴν ἀρετὴν καλὸν τι φῆς εἶναι, καὶ ὥς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις»*, 349e].

Γ) Η αρετή είναι το πιο καλό απ' όλα τα πράγματα, λέει ο Πρωταγόρας [*«Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη»*, 349e].

Δ) Η αρετή δεν είναι καλή σε ένα συγκεκριμένο μέρος της και σε άλλο κακή, αλλά είναι στο σύνολό της καλό πράγμα και μάλιστα στον μέγιστο δυνατό βαθμό, λέει ο Πρωταγόρας απαντώντας στην αντίστοιχη ερώτηση του Σωκράτη [*«Πότερον οὖν, ἣν δ' ἐγώ, τὸ μὲν τι αὐτοῦ αἰσχρόν, τὸ δέ τι καλόν, ἢ ὅλον καλόν; — Ὅλον που καλὸν ὥς οἶόν τε μάλιστα»*, 349e].

Ε) Ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας συμφωνούν ότι αυτοί που κολυμπούν θαρραλέα στα πηγάδια είναι οι κολυμβητές και αυτό συμβαίνει γιατί γνωρίζουν καλά να κολυμπούν [*«Οἶσθα οὖν τίνες εἰς τὰ φρέατα κολυμβῶσιν θαρραλέως; — Ἐγώ γε, ὅτι οἱ κολυμβηταί. — Πότερον διότι ἐπίστανται ἢ δι' ἄλλο τι; — Ὅτι ἐπίστανται»*, 349e-350a]. Αντίστοιχα, συμφωνούν ότι αυτοί που πολεμούν με θάρρος απάνω στα άλογα είναι αυτοί που ξέρουν από άλογα και αυτοί που ξέρουν να πολεμούν με ασπίδες είναι οι πελταστικοί, επειδή ξέρουν από ασπίδες [*«Τίνες δὲ ἀπὸ τῶν ἵππων πολεμεῖν θαρραλέοι εἰσίν;*

ισοδυναμίας των αρετών είτε με βάση την θέση της ταυτότητας των αρετών μπορούμε να πούμε ότι όποιος κατέχει μία αρετή, θα πρέπει αναγκαία να κατέχει όλες τις αρετές. Αν ο Αλκιβιάδης είναι πράγματι γενναίος, τότε αναγκαία είναι και σοφός και δίκαιος και ούτω καθεξής. Δεν νομίζω, όμως, ότι αυτή η διαπίστωση ισχύει στην περίπτωση του Αλκιβιάδη.

Πότερον οἱ ἵππικοὶ ἢ οἱ ἄφιπποι; — Οἱ ἵππικοί. — Τίνες δὲ πέλτας ἔχοντες; οἱ πελταστικοὶ ἢ οἱ μὴ; — Οἱ πελταστικοί.» 350a].

ΣΤ) Από την Ε, ο Πρωταγόρας συνάγει το συμπέρασμα ότι όσοι έχουν γνώση πάνω σε αυτό που πράττουν είναι πιο θαρραλέοι από εκείνους που δεν έχουν γνώση και ο καθένας ξεχωριστά είναι πιο θαρραλέος όταν έχει μάθει κάτι, πάρα πριν μάθει κάτι [*«Καὶ τὰ ἄλλα γε πάντα, εἰ τοῦτο ζητεῖς, ἔφη, οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαρραλεώτεροί εἰσιν, καὶ αὐτοὶ ἑαυτῶν ἐπειδὴν μάθωσιν ἢ πρὶν μαθεῖν»*, 350a-b].

Μέχρις αυτό το σημείο, τα επιχειρήματα του Σωκράτη και του Πρωταγόρα συμπίπτουν. Ωστόσο, από αυτό το σημείο και έπειτα, ο Πρωταγόρας θα διαφοροποιείται:

Ζ) Ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι υπάρχουν άνθρωποι που δεν έχουν γνώση των πραγμάτων που πράττουν και παρ' όλα αυτά είναι πολύ θαρραλέοι [*«Ἦδη δέ τινας ἐώρακας, ἔφην, πάντων τούτων ἀνεπιστήμονας ὄντας, θαρροῦντας δὲ πρὸς ἕκαστα τούτων; — Ἐγὼ γε, ἦ δ' ὅς, καὶ λίαν γε θαρροῦντας»*, 350b].

Η) Αυτός που είναι θαρραλέος, δίχως να γνωρίζει γιατί είναι θαρραλέος, διαφέρει, κατά τον Πρωταγόρα, από τον γενναίο, γιατί είναι μαινόμενος. Ο Πρωταγόρας είναι υποχρεωμένος να κάνει αυτόν τον διαχωρισμό, γιατί αν ταύτιζε τους θαρραλέους-μαινόμενους με τους γενναίους, τότε θα ήταν αναγκασμένος να θεωρήσει την γενναιότητα ως πράγμα αισχρό. Αλλά η γενναιότητα δεν μπορεί να είναι αισχρό πράγμα, διότι είναι αρετή και η αρετή έχει ήδη δεχθεί (στο Γ) ότι είναι το πιο καλό από όλα τα πράγματα [*«Οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν; — Αἰσχρὸν μεντᾶν, ἔφη, εἴη ἡ ἀνδρεία· ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν»*, 350b].

Θ) Μολαταῦτα, κατά τον Πρωταγόρα, πρέπει να θεωρούμε τους γενναίους θαρραλέους [*«Πῶς οὖν, ἔφην ἐγώ, λέγεις τοὺς ἀνδρεῖους; Οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι; — Καὶ νῦν γ', ἔφη»*, 350b].

Ο Σωκράτης από τη συζήτηση που ακολούθησε συμπεραίνει ότι:

Ι) Όσοι είναι θαρραλέοι δίχως να γνωρίζουν το γιατί, αποδεικνύονται στην πραγματικότητα όχι θαρραλέοι αλλά μαινόμενοι, ενώ όσοι έχουν γνώση του γιατί είναι θαρραλέοι, δηλαδή οι σοφοί, αποδεικνύονται τω όντι θαρραλέοι και όντας θαρραλέοι θα πρέπει αναγκαστικά να είναι και γενναιώτατοι. Αυτό το επιχείρημα, για τον Σωκράτη, αποδεικνύει την ταύτιση σοφίας και γενναιότητας [*«Οὐκοῦν οὗτοι, ἧν δ' ἐγώ, οἱ οὕτω θαρραλέοι ὄντες οὐκ ἀνδρεῖοι ἀλλὰ μαινόμενοι φαίνονται; καὶ ἐκεῖ αὖ οἱ σοφώτατοι οὗτοι καὶ θαρραλεώτατοί εἰσιν, θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι; καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη;»*, 350c].

Ο Πρωταγόρας, όμως, αρνείται το συμπέρασμα του Σωκράτη υποστηρίζοντας ότι οι γενναίοι άνθρωποι είναι θαρραλέοι, αλλά όχι και την αντίστροφη θέση, δηλαδή ότι οι θαρραλέοι είναι γενναίοι [*«Ἐγώ γε ἐρωτηθεὶς ὑπὸ σοῦ εἰ οἱ ἀνδρεῖοι θαρραλέοι εἰσίν, ὁμολόγησα· εἰ δὲ καὶ οἱ θαρραλέοι ἀνδρεῖοι, οὐκ ἠρωτήθην —εἰ γάρ με τότε ἤρου, εἶπον ἂν ὅτι οὐ πάντες— τοὺς δὲ ἀνδρείους ὡς οὐ θαρραλέοι εἰσίν, τὸ ἐμὸν ὁμολόγημα οὐδαμοῦ ἐπέδειξας ὡς οὐκ ὀρθῶς ὁμολόγησα»*, 350c-d]. Ο Πρωταγόρας δεν δέχεται το συμπέρασμα του Σωκράτη λόγω των δευτερογενών συνεπειών του· αν αποδεχτεί την ταύτιση σοφίας και γενναιότητας, όπως κάνει ο Σωκράτης, τότε με βάση παρόμοιους συλλογισμούς, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, θα έπρεπε να δεχτεί και την ταύτιση ισχύος και σοφίας, αλλά ο ίδιος θεωρεί παράλογη αυτήν την ταύτιση [*«Ἐπειτα τοὺς ἐπισταμένους αὐτοὺς ἐαυτῶν θαρραλεωτέρους ὄντας ἀποφαίνεις καὶ μὴ ἐπισταμένων ἄλλων, καὶ ἐν τούτῳ οἶει τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν σοφίαν ταῦτόν εἶναι· τούτῳ δὲ τῷ τρόπῳ μετιὼν καὶ τὴν ἰσχὺν οἰηθείης ἂν εἶναι σοφίαν»*, 350d]. Με βάση τον σωκρατικό συλλογισμό ότι κάποιος γίνεται πιο θαρραλέος από τον εαυτό του και από όσους δεν έχουν γνώση, αφού αποκτήσει γνώση κάποιου πράγματος, κάτι που αποδεικνύει την ταύτιση σοφίας και γενναιότητας, μπορεί να αποδειχθεί και η ταύτιση ισχύος και σοφίας ως εξής: εφόσον οι ισχυροί είναι δυνατοί και όσοι ξέρουν να παλεύουν είναι δυνατότεροι τόσο από τον εαυτό τους όσο και από αυτούς που δεν ξέρουν να παλεύουν, τότε, όπως ισχυρίζεται ο Πρωταγόρας, θα προέκυπτε ότι η ισχύς ταυτίζεται με την σοφία [*«πρῶτον μὲν γὰρ εἰ οὕτω μετιὼν ἔροίό με εἰ οἱ ἰσχυροὶ δυνατοὶ εἰσιν, φαίην ἂν· ἔπειτα, εἰ οἱ ἐπιστάμενοι παλαίειν δυνατότεροί εἰσιν τῶν μὴ ἐπισταμένων παλαίειν καὶ αὐτοὶ αὐτῶν ἐπειδὰν μάθωσιν ἢ πρὶν μαθεῖν, φαίην ἂν· ταῦτα δὲ ἐμοῦ ὁμολογήσαντος ἐξεῖη ἂν σοι, χρωμένῳ τοῖς αὐτοῖς τεκμηρίοις τούτοις, λέγειν ὡς κατὰ τὴν ἐμὴν ὁμολογίαν ἡ σοφία ἐστὶν ἰσχύς»*, 350d-e]. Αλλά αυτό το συμπέρασμα ο Πρωταγόρας έχει ήδη

δεχθεί ότι είναι παράλογο. Έτσι, λοιπόν, οφείλω να δείξω γιατί ο Πρωταγόρας θεωρεί το συμπέρασμα αυτό παράλογο. Για τον Πρωταγόρα ισχύει η ταύτιση των δυνατών με τους ισχυρούς, αλλά όχι και η ταύτιση όλων των ισχυρών με τους δυνατούς, επειδή, όπως λέει, η δύναμη και η ισχύς δεν είναι το ίδιο πράγμα. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, η δύναμη προκύπτει από την γνώση, αλλά και από την μανία και το πάθος, ενώ η ισχύς από τη φύση και την ευτροφία του σώματος. Με τον ίδιο τρόπο ισχυρίζεται ότι οι γενναίοι είναι θαρραλέοι, αλλά όχι ότι όλοι οι θαρραλέοι είναι γενναίοι, γιατί το θάρρος προέρχεται από την γνώση, το πάθος και την μανία, ενώ η γενναιότητα προέρχεται από τη φύση και την ευτροφία της ψυχής [*ἐγὼ δὲ οὐδαμοῦ οὐδ' ἐνταῦθα ὁμολογῶ τοὺς δυνατοὺς ἰσχυροὺς εἶναι, τοὺς μέντοι ἰσχυροὺς δυνατούς· οὐ γὰρ ταῦτόν εἶναι δύνάμιν τε καὶ ἰσχύν, ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης γίγνεσθαι, τὴν δύναμιν, καὶ ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ, ἰσχύν δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων. οὕτω δὲ κάκεῖ οὐ ταῦτόν εἶναι θάρσος τε καὶ ἀνδρείαν· ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους εἶναι, μὴ μέντοι τοὺς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας· θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται*], 350e-351b].

Πριν προχωρήσω στην επόμενη θεματική ενότητα και τις απαντήσεις του Σωκράτη στις αντιρρήσεις του Πρωταγόρα, θα προσπαθήσω να αναλύσω περαιτέρω τις θέσεις του Πρωταγόρα, με στόχο να δείξω τον πυρήνα των αντιρρήσεών του στην σωκρατική ταύτιση σοφίας και γενναιότητας. Το σημαντικότερο σημείο διαφοράς Σωκράτη και Πρωταγόρα είναι ο τρόπος με τον οποίο οι δύο στοχαστές αντιλαμβάνονται την έννοια του θάρρους. Για τον Σωκράτη, θάρρος έχουν μόνον όσοι είναι πραγματικά γενναίοι, όσοι δηλαδή κατέχουν την αρετή της γενναιότητας και άρα όσοι έχουν γνώση της γενναιότητας. Αν το «θάρρος» κάποιου ανθρώπου δεν προέρχεται από την γνώση αυτή, αλλά παραδείγματος χάριν από κάποια ψυχική κατάσταση τρέλας, δηλαδή άγνοιας κατά τον Σωκράτη, τότε ο άνθρωπος αυτός δεν επιδεικνύει θάρρος, για τον Σωκράτη, αλλά μανία. «Όσοι είναι θαρραλέοι με αυτόν τον τρόπο δεν αποδεικνύονται γενναίοι αλλά μαινόμενοι» — «οἱ οὕτω θαρραλέοι ὄντες οὐκ ἀνδρεῖοι ἀλλὰ μαινόμενοι φαίνονται», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Σωκράτης στο 350c, προσθέτοντας στη συνέχεια του 350c ότι οι πιο σοφοί είναι και οι πιο θαρραλέοι και όντας θαρραλέοι θα πρέπει αναγκαστικά να είναι και γενναιότατοι [*καὶ ἐκεῖ αὖ οἱ σοφώτατοι οὗτοι καὶ θαρραλεώτατοί εἰσιν, θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι; καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἢ σοφία ἢ ἀνδρεία εἴη*]. Το θάρρος, επομένως, για τον Σωκράτη

προκύπτει ως συνέπεια της γνώσης του τι είναι θάρρος και άρα δεν μπορεί να έχει άλλη πηγή παρά την γνώση-σοφία. Οτιδήποτε άλλο θεωρείται θάρρος, αλλά προκύπτει από κάποια κατάσταση άγνοιας της ψυχής, όπως η κατάσταση της τρέλας, τότε αυτό δεν είναι πραγματικό θάρρος, αλλά κάτι διαφορετικό όπως π.χ. μανία. Μάλιστα, όταν κάποιος αποκτά γνώση επί του θάρρους, αυτός γίνεται, σύμφωνα με τον Σωκράτη, ταυτόχρονα και γενναίος, διότι μόνον οι θαρραλέοι μπορούν να είναι γενναίοι. Έτσι, λοιπόν, αν το θάρρος αποκτάται μόνον διά της γνώσης-σοφίας και ο θαρραλέος είναι και γενναίος, τότε και η γενναιότητα αποκτάται μόνον μέσω της γνώσης-σοφίας. Διαπιστώνω, λοιπόν, ότι το θάρρος και η γενναιότητα ταυτίζονται και ότι αποτελούν την ίδια ακριβώς αρετή. Αυτό είναι το επιχείρημα που προβάλλει ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα.

Ο Πρωταγόρας, όμως, δεν δέχεται το σωκρατικό συμπέρασμα της ταύτισης θάρρους και γενναιότητας, διότι διαχωρίζει το θάρρος σε καλό θάρρος και αισχρό θάρρος,⁸⁴ θεωρώντας μάλιστα ότι το κάθε θάρρος έχει διαφορετική πηγή προέλευσης. Ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι όποιος επιδεικνύει «θάρρος» κάπου, δίχως να γνωρίζει τι είναι «θάρρος», τότε αυτός ο άνθρωπος είναι θαρραλέος μεν αλλά μαινόμενος δε και σίγουρα δεν αποδεικνύεται γενναίος [*«οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν; — αἰσχρὸν μεντᾶν, ἔφη, εἴη ἢ ἀνδρεία· ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοι εἰσιν»*, 350b]. Συμπεραίνω, λοιπόν, ότι ο Πρωταγόρας δέχεται ότι δεν είναι όλοι οι θαρραλέοι γενναίοι, αλλά ταυτοχρόνως δέχεται ότι όλοι οι γενναίοι είναι θαρραλέοι.⁸⁵ Αν, λοιπόν, η γενναιότητα είναι αρετή και η αρετή είναι το πιο καλό από όλα τα πράγματα [*«Φέρε δὴ, τὴν ἀρετὴν καλὸν τι φῆς εἶναι, καὶ ὥς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις; — Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη»*, 349e]· και αν δεχτούμε ότι υπάρχει και το αισχρό θάρρος, για παράδειγμα, το μένος [*«ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοι εἰσιν»*, 350b]· τότε γίνεται φανερό τόσο ότι η γενναιότητα θα πρέπει να προέρχεται από κάποια μορφή καλού θάρρους, όσο και ότι υπάρχει κάποια κακή μορφή θάρρους η οποία προέρχεται από

⁸⁴ Αυτό υποστηρίζει και ο David Wolfsdorf, «Courage and Knowledge at Protagoras 349E1-351B2», στο *The Classical Quarterly*, τομ. 56, τχ. 2, Δεκέμβριος 2006, σσ. 436-444. Για την σχετική αναφορά του συγγραφέα, βλ. σελ. 440. Παρόμοια θέση υποστηρίζει και ο Daniel. T. Devereux, «PROTAGORAS ON COURAGE AND KNOWLEDGE: "PROTAGORAS" 351 A-B», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, τομ. 9, τχ. 2, Νοέμβριος 1975, σσ. 37-39.

⁸⁵ Αυτή η θέση του Πρωταγόρα είναι εντελώς σύστοιχη με την θέση της ανεξαρτησίας των αρετών, την οποία, όπως έδειξα, ο Πρωταγόρας επίσης υπερασπίζεται.

καταστάσεις όπως η τρέλα. Το καλό θάρρος έχει ως πηγή του την τέχνη, δηλαδή την γνώση για τον Πρωταγόρα [*«θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις...»*, 351a-b], ενώ το αισχρό θάρρος έχει ως πηγή του τον θυμό και την μανία, δηλαδή την άγνοια [*«θάρσος μὲν γὰρ... καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας»*, 351a-b]. Όσον αφορά την γενναιότητα, αυτή, για τον Πρωταγόρα, έρχεται στον άνθρωπο από την φύση και από την ευτροφία της ψυχής [*«ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται»*, 351b].

Αν το θάρρος και η γενναιότητα δεν ταυτίζονται κατ' απόλυτο βαθμό, τότε θα πρέπει εντός των επιχειρημάτων του Πρωταγόρα, τα οποία μόλις παρέθεσα, να βρούμε πού οι έννοιες συμπίπτουν και πού διαφέρουν. Αν η γενναιότητα προέρχεται από το καλό θάρρος και το καλό θάρρος έρχεται από την τέχνη και συνεπώς την γνώση ορισμένων ικανοτήτων, τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η «ευτροφία της ψυχής» για την οποία μιλάει ο Πρωταγόρας, ταυτίζεται με την γνώση του «καλού θάρρους», αν και αυτό δεν προκύπτει άμεσα από πουθενά διότι ο Πρωταγόρας δεν υπεισέρχεται στην ανάλυση της έννοιας της «ευτροφίας της ψυχής». Ωστόσο, αυτός ο τρόπος κατανόησης του πρωταγόρειου επιχειρήματος συνάδει με τις θέσεις του σοφιστή πάνω στο ζήτημα της αρετής, όπως τις παρουσίασα στα κεφάλαια 1 και 2. Η γενναιότητα, όπως μαρτυρεί ο Πρωταγόρας, προέρχεται από την φύση και την ευτροφία των ψυχών. Η γενναιότητα, όμως, είναι μια αρετή και όπως έδειξα στο κεφάλαιο 2, ο Πρωταγόρας δέχεται ότι οι άνθρωποι έχουν μέσα τους *εκ φύσεως* την δυνατότητα ανάπτυξης της αρετής, άλλοι σε μεγαλύτερο και άλλοι σε μικρότερο βαθμό και ότι είναι η παιδεία, άρα η γνώση, η πιο σημαντική διαδικασία διά της οποίας διαμορφώνεται ο βαθμός απόκτησης της αρετής από έναν άνθρωπο.⁸⁶ Έχοντας, λοιπόν, ως δεδομένο ότι ο Πρωταγόρας κρατά την ίδια θέση για την φυσική δυνατότητα ανάπτυξης της αρετής, αφού η γενναιότητα εξαρτάται από την φύση του κάθε ανθρώπου, και αν ταυτίζαμε την ευτροφία της ψυχής με την γνώση, τότε θα είχαμε απόλυτη σύγκλιση των θέσεων του Πρωταγόρα για την γενναιότητα με τις θέσεις του σχετικά με την αρετή στα κεφάλαια 1 και 2. Διαπιστώνω, λοιπόν, ότι υπάρχουν πολύ ισχυρές ενδείξεις, δυστυχώς όχι αποδείξεις, ότι η ευτροφία των ψυχών του Πρωταγόρα, μάλλον αναφέρεται στην ευτροφία ως παιδεία της ψυχής και απόκτηση γνώσης, καθώς αν δεχτούμε αυτήν την θέση, διασώζουμε την συνοχή του πρωταγόρειου επιχειρήματος από την ασάφεια και την λογική ασυναρτησία.

⁸⁶ Βλ. σχετικά τις σελίδες 23-34 της παρούσης εργασίας.

4.2 Η ηγεμονία της επιστήμης στα ανθρώπινα, η ταύτιση ηδονής και καλού και το *εὖ ζῆν* ως επιλογή του καλού έναντι του κακού [351b-356a]

4.2.1 Η στροφή από την συζήτηση για την σχέση γενναιότητας και σοφίας στην συζήτηση για το *εὖ ζῆν* [351b-351d]

Η διάκριση του Πρωταγόρα μεταξύ καλού θάρρους και κακού (ή αισχρού) θάρρους δίνει μια νέα διάσταση στο ζήτημα της ενότητας των αρετών και συγκεκριμένα εισάγει υπόρρητα στην συζήτηση τις έννοιες του *καλού* και του *κακού*. Για τον Πρωταγόρα, θάρρος δείχνουν τόσο οι γενναίοι όσο και οι μαινόμενοι. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι το είδος θάρρους που επιδεικνύουν οι δύο αυτές τάξεις ατόμων διαφέρει. Ειδικότερα, ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι οι γενναίοι δείχνουν *καλό* θάρρος ενώ οι μαινόμενοι *κακό* θάρρος. Ο Σωκράτης, όμως, επιδιώκει να αποδείξει ότι αν η γενναιότητα είναι αρετή και οι γενναίοι επιδεικνύουν θάρρος, τότε το θάρρος μπορεί να είναι χαρακτηριστικό μόνο των γενναίων-ενάρετων ατόμων. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης θέλει να εξάγει το συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει κακό θάρρος, διότι θάρρος επιδεικνύουν στην πραγματικότητα μόνον οι γενναίοι. Αν μάλιστα η αρετή είναι γνώση, τότε, κατά τον Σωκράτη, το «καλό» θάρρος του Πρωταγόρα είναι μια μορφή γνώσης, ενώ το «κακό» θάρρος, για παράδειγμα η τρέλα, είναι μια μορφή άγνοιας. Αφού, λοιπόν, η γενναιότητα είναι γνώση και το ίδιο ισχύει και για το θάρρος, και καθώς οι γενναίοι επιδεικνύουν θάρρος και οι θαρραλέοι γενναιότητα, τότε το θάρρος με την γενναιότητα ταυτίζονται και οτιδήποτε δεν εκπορεύεται από το θάρρος, αλλά από κάτι που ίσως μοιάζει με θάρρος, αυτό το πράγμα σίγουρα θα εκπορεύεται από άγνοια, γιατί οτιδήποτε εκπορεύεται από το θάρρος, εκπορεύεται από την γνώση του θάρρους, δηλαδή την αρετή της γενναιότητας. Επομένως, ο Σωκράτης εμμένει στην απόλυτη διάκριση της γνώσης από την άγνοια και του καλού από το κακό. Από τη στιγμή που το θάρρος είναι γενναιότητα, η γενναιότητα αρετή και η αρετή το πιο καλό από όλα τα πράγματα, τότε, με βάση τον στοχασμό του Σωκράτη, δεν είναι δυνατόν το θάρρος, δηλαδή η γενναιότητα και άρα η αρετή να είναι κακό και να προκύπτει από την άγνοια.

Εφεξής, τούτο είναι που θα προσπαθήσει ο Σωκράτης να αποδείξει για την αρετή: την απόλυτη διάκριση *αρετής* και *κακότητας* και την ταύτιση της αρετής με την γνώση και συγκεκριμένα με την *γνώση του καλού και του κακού*. Αυτό, βέβαια, ίσως

φανεί περίεργο στον αναγνώστη, διότι στις παραγράφους του πρωτοτύπου που μόλις σχολίασα, ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας συζητούσαν για την σχέση της γενναιότητας με την σοφία. Ωστόσο, αυτή η στροφή στον διάλογο δεν πρέπει να μας παραξενεύει, αν και εκ πρώτης όψεως σίγουρα φαίνεται παράξενη. Ο Σωκράτης στην πραγματικότητα ποτέ δεν διέκοψε την συζήτηση για την σχέση γενναιότητας και σοφίας. Αυτό που προσπαθεί να κάνει εδώ ο φιλόσοφος είναι να απαντήσει στο ερώτημα για την σχέση γενναιότητας και σοφίας, αλλά με διαφορετικό τρόπο απ' ότι προηγουμένως. Ο Σωκράτης επιχειρεί αυτήν την αλλαγή πλεύσης, με σκοπό να δώσει μια πιο πειστική απάντηση για την σχέση γενναιότητας και σοφίας. Η σοφία μέχρι αυτό το σημείο της συζήτησης είχε την σημασία της γνώσης ως «τεχνικής εμπειρογνωμοσύνης»,⁸⁷ όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από τα παραδείγματα με τους κολυμβητές, τους ιππείς και τους πελταστές. Τώρα, όμως, ο Σωκράτης επιχειρεί να ανανοηματοδοτήσει την έννοια της σοφίας σε μια νέα βάση: η σοφία δεν πρέπει να θεωρείται απλώς ως κάποια εξειδικευμένη γνώση πάνω σε μια τέχνη. Έτσι, κάποιος που έχει απλώς γνώση της ιππικής τέχνης, δηλαδή πώς να ιππεύει ένα άλογο, δεν είναι σωστό να θεωρείται σοφός και άρα πιο γενναίος από κάποιον που δεν γνωρίζει τόσο καλά να ιππεύει ένα άλογο. Ο Σωκράτης θα προσπαθήσει να αντιτάξει σε αυτήν την πρωταγόρεια σημασία της σοφίας μια νέα σοφία, την σοφία ως γνώση του τι πρέπει να επιδιώκεται και τι πρέπει να αποφεύγεται στη βάση του τι είναι ευχάριστο ή λυπηρό, δηλαδή καλό ή κακό.⁸⁸ Με αυτό το επιχείρημα ο Σωκράτης δεν επιδιώκει να απαντήσει μόνον στο ερώτημα γιατί και πώς η γενναιότητα ταυτίζεται με την σοφία, αλλά στο γιατί και πώς όλες οι αρετές ταυτίζονται με την σοφία. Με άλλα λόγια, ο Σωκράτης θα προσπαθήσει να δείξει ότι η αρετή εν συνόλω, καθώς αποδέχεται την θέση της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών, συνίσταται στην γνώση του ευχάριστου και λυπηρού, ή αλλιώς του καλού και του κακού, και ότι, με βάση αυτή την γνώση, ο ενάρετος άνθρωπος επιλέγει πάντα το ευχάριστο-καλό και αποφεύγει το λυπηρό-κακό. Αντιδιαστέλλοντας αυτήν την έννοια της σοφίας, με την σοφία ως τεχνική εμπειρογνωμοσύνη, μπορώ να ισχυριστώ ότι η ιππική τέχνη, το να ιππεύεις καλά ένα άλογο, δεν οδηγεί αυτόματα τον άνθρωπο στην επιλογή της πιο ευχάριστης-καλής επιλογής στο πεδίο της μάχης, όπως θα ισχυριζόταν ο Πρωταγόρας. Ειδικότερα, η

⁸⁷ *Technical Expertise* είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο C. C. W. Taylor, τον οποίο μεταφράζω ως *τεχνική εμπειρογνωμοσύνη*. Βλ. σχετικά, C. C. W. Taylor, «Commentary», στο Plato, *Protagoras*, ό.π., σ. 163.

⁸⁸ Βλ. στο ίδιο.

γνώση της ιππικής τέχνης δεν σημαίνει αυτόματα ότι ο καλός ιππέας θα επιλέξει την πιο κατάλληλη στιγμή για να επιτεθεί στον εχθρό δείχνοντας τοιουτοτρόπως την γενναιότητά του, γιατί δεν αρκεί μόνον η γνώση της ιππικής τέχνης για την απόδειξη της γενναιότητας ενός ανθρώπου, αλλά μια πιο ευρεία έννοια γνώσης: πρόκειται για την γνώση του καλού-ευχάριστου και του κακού-λυπηρού, η οποία δίνει σε κάθε άνθρωπο την δυνατότητα να κρίνει πότε κάτι είναι καλό και ευχάριστο για να το πράξει και πότε κάτι είναι κακό και λυπηρό ώστε να το αποφύγει.

Έτσι, λοιπόν, μου επιτρέπεται να ισχυριστώ ότι ο Σωκράτης δεν παρεκκλίνει από τον αρχικό του σκοπό, δηλαδή την απόδειξη της ταύτισης σοφίας και γενναιότητας, αλλά διευρύνει αυτόν τον σκοπό προσπαθώντας τώρα να δείξει ότι η αρετή εν γένει είναι σοφία, δηλαδή γνώση του καλού και του κακού. Ο Σωκράτης αρχίζει αυτήν τη μακρά πορεία επιχειρηματολογίας εκκινώντας εκ του μηδενός μια νέα συζήτηση με τον Πρωταγόρα: την συζήτηση περί του *εὖ ζῆν* και του *κακῶς ζῆν*. Ο Σωκράτης ξεκινά την συζήτηση ρωτώντας τον Πρωταγόρα αν θεωρεί ότι υπάρχουν δύο κατηγορίες ανθρώπων, αυτοί που πετυχαίνουν την ευζωία και αυτοί που παραμένουν στην κακοζωία, με τον σοφιστή να απαντά καταφατικά [*«Λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὃ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δὲ κακῶς; — Ἔφη», 351b*]. Στη συνέχεια ο Σωκράτης προσπαθώντας να προσδιορίσει το *εὖ ζῆν*, το συνδέει με τον τρόπο και το επίπεδο της ζωής των ανθρώπων ρωτώντας τον Πρωταγόρα αν μπορεί κάποιος να φθάσει στο *εὖ ζῆν* ζώντας μια ζωή γεμάτη πόνους και θλίψεις και ο Πρωταγόρας απαντά αρνητικά [*«Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι ἄνθρωπος ἂν εὖ ζῆν, εἰ ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος ζῶη; — Οὐκ ἔφη, 351b*]. Έτσι, ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι κάποιος ζει καλά και ευτυχισμένα, όταν περνάει καλά και ευχάριστα καθ' όλη την διάρκεια της ζωής του, συμπέρασμα με το οποίο συμφωνεί και ο Πρωταγόρας [*«Τί δ' εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσκειεν; οὐκ εὖ ἂν σοι δοκεῖ οὕτως βεβιωκέναι; — Ἐμοιγ', ἔφη», 351b*]. Ο Σωκράτης, όμως, συνάγει και ένα δεύτερο συμπέρασμα: ότι η ζωή που περιέχει ευχαρίστηση είναι πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο, ενώ μια ζωή δίχως ευχαρίστηση κακό· ο Πρωταγόρας, όμως, δέχεται αυτό το συμπέρασμα μόνον υπό την προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος αντλεί ευχαρίστηση από αυτά τα πράγματα που είναι (ηθικά) καλά [*«Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν. — Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῶη ἡδόμενος», 351b-c*]. Ακούγοντας την απάντηση του Πρωταγόρα, ο Σωκράτης παραξενεύεται από τα λόγια του σοφιστή, γιατί ο Πρωταγόρας αφήνει να εννοηθεί ότι είναι δυνατόν οι άνθρωποι να αντλούν ευχαρίστηση από κακά πράγματα. Έτσι, λοιπόν,

τον ρωτάει ευθέως αν θεωρεί κι αυτός, όπως ο πολύς ο κόσμος, ότι μπορούν μερικά ευχάριστα πράγματα να είναι κακά και άλλα να είναι αγαθά αλλά δυσάρεστα· ο Σωκράτης προσθέτει ταυτόχρονα και την δική του γνώμη λέγοντας το εξής: επειδή κάτι είναι ευχάριστο, γι' αυτόν τον λόγο θα είναι και αγαθό, δίχως να λάβουμε υπ' όψιν μας οτιδήποτε άλλο απορρέει από αυτό· αντίστοιχα, αν δούμε τα πράγματα από την αντίθετη πλευρά, επειδή κάτι είναι δυσάρεστο, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο θα είναι και κακό [*«Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἅττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθὰ; ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὰ, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρὰ, κακὰ;»*, 351c]. Ο Πρωταγόρας παραδέχεται ότι είναι δύσκολο να απαντήσει στον Σωκράτη αν όλα τα ευχάριστα είναι αγαθά ή αν όλα τα δυσάρεστα κακά και έτσι δίνει μια πιο «διπλωματική» απάντηση, συνεπής προς τον σχετικισμό του: αποδέχεται τόσο ότι μερικά ευχάριστα δεν είναι αγαθά, τόσο ότι υπάρχουν μερικά δυσάρεστα που δεν είναι κακά, όσο και ότι υπάρχει και μια τρίτη κατηγορία πραγμάτων τα οποία δεν είναι ούτε ευχάριστα-αγαθά ούτε δυσάρεστα-κακά [*«Οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἀπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς, εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστίν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθὰ ἐστίν ἅπαντα καὶ τὰ ἀνιαρὰ κακὰ... ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ, ἔστι δ' αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακὰ, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθὰ»*, 351c-d].

4.2.2 Η φύση της ηδονής, η ηγεμονία της επιστήμης στην ζωή των ανθρώπων και το εἶ ζῆν ως επιλογή του καλού έναντι του κακού [351d-355e]

Ως αποτέλεσμα της τελευταίας παρατήρησης του Πρωταγόρα, ο Σωκράτης αναγκάζεται να αποσαφηνίσει το τι εννοεί όταν αναφέρεται σε ευχάριστα πράγματα: ευχάριστα είναι αυτά που μετέχουν ή δημιουργούν *ηδονή*. Ο Πρωταγόρας αποδέχεται αυτήν την θέση και ο Σωκράτης τονίζει ότι στην ηδονή αναφερόταν, όταν ρώτησε τον Πρωταγόρα αν υπάρχουν ευχάριστα πράγματα που να μην είναι αγαθά [*«Ἡδέα δὲ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, οὐ τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν; — Πάνυ γ', ἔφη. — Τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθὰ, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθὸν ἐστίν»*, 351d-e]. Έτσι, και οι δύο συνομιλητές συμφωνούν [351e-352a] ότι αυτό το ζήτημα πρέπει τώρα να εξεταστεί δηλαδή η *φύση της ηδονής*. Ο Σωκράτης, που αναλαμβάνει να κατευθύνει την νέα συζήτηση, συσχετίζει το ζήτημα της φύσεως της

ηδονής με την *επιστήμη*. Ειδικότερα, ρωτά τον Πρωταγόρα αν βλέπει την επιστήμη όπως «οι περισσότεροι άνθρωποι»,⁸⁹ δηλαδή ως κάτι που δεν είναι ούτε ισχυρό ούτε ηγεμονικό ούτε αρχικό, ή αν την βλέπει ως κάτι ικανό να ηγεμονεύσει στα ανθρώπινα. Με βάση την εκδοχή «των πολλών», η επιστήμη είναι κάτι που δεν μπορεί να κατευθύνει τις πράξεις και τις επιλογές του ανθρώπου. Αυτό ακριβώς ισχυρίζεται ο πολύς ο κόσμος, κατά τον Σωκράτη, ότι ακόμα και αν ο άνθρωπος έχει την επιστήμη μέσα του, δεν είναι αυτή που κυβερνά τις σκέψεις και τις πράξεις του, αλλά κάτι άλλο, όπως ο θυμός, η ευχαρίστηση, η λύπη, ο έρωτας ή ο φόβος και, ως εκ τούτου, οι περισσότεροι άνθρωποι παρουσιάζουν την επιστήμη ως ένα ανδράποδο που σέρνεται όπου την τραβήξει κάτι από αυτά. Με βάση, όμως, την άλλη εκδοχή, η επιστήμη είναι όμορφο πράγμα, ικανό να κυβερνήσει τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπων και όποιος γνωρίζει τα καλά (ή αγαθά) και τα κακά⁹⁰ είναι αδύνατο να εξουσιαστεί από κάτι άλλο πέραν της επιστήμης, πράγμα που σημαίνει ότι η φρόνηση είναι ικανό στήριγμα του ανθρώπου στην ζωή του [*«πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; πότερον καὶ τοῦτο σοι δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων. ἄρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἶον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκη τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύη, ἀλλ' ἰκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ;»*, 352b-c].

Ο Πρωταγόρας δέχεται την δεύτερη εκδοχή σύμφωνα με την οποία η επιστήμη, δηλαδή η γνώση του καλού και του κακού, την οποία ταυτίζει με την σοφία,⁹¹ είναι κάτι το οποίο μπορεί να ηγεμονεύσει στα ανθρώπινα και μάλιστα ισχυρίζεται ότι η επιστήμη είναι το πιο ισχυρό εκ των ανθρωπίνων πραγμάτων. Με αυτήν την θέση

⁸⁹ Ο Σωκράτης δεν αποσαφηνίζει σε ποιους και σε πόσους αναφέρεται όταν μιλάει για τους «πολλούς» [*«τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις»*]. Προτείνω, λοιπόν, να κατανοηθούν «οι πολλοί» με γενικό τρόπο ως η πλειοψηφία των πολιτών της Αθήνας.

⁹⁰ Η επιστήμη, λοιπόν, παρουσιάζεται από τον Σωκράτη ως η γνώση των καλών και των κακών.

⁹¹ Η σοφία, όπως έχουμε δει, ταυτίζεται με την επιστήμη και για τον Σωκράτη, κάτι που φαίνεται από την εναλλαγή των δύο όρων στο 330a-330b.

συμφωνεί απόλυτα και ο Σωκράτης. Προσθέτει, όμως, ότι το αντίθετο πρεσβεύουν «οι περισσότεροι άνθρωποι», δηλαδή ότι αν και γνωρίζουν τα άριστα, παρ' όλα αυτά δεν τα πράττουν, αν και είναι στο χέρι τους να τα πράξουν, και καταλήγουν να πράττουν τα άλλα, δηλαδή όσα δεν είναι άριστα· και ο λόγος για τον οποίο οι πολλοί ισχυρίζονται ότι πράττουν με αυτόν τον τρόπο, κατά τον Σωκράτη, είναι ότι νικούνται από την ηδονή ή την λύπη ή κάποιο από αυτά που αναφέρθηκαν προηγουμένως (θυμός, έρωτας, φόβος) [*«οἷσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν· καὶ ὅσους δὴ ἐγὼ ἡρόμην ὅτι ποτε αἰτίον ἐστὶ τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασὶν ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τινος τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας»*, 352d-e]. Έχοντας, λοιπόν, κάνει αυτές τις παρατηρήσεις, ο Σωκράτης ζητά από τον Πρωταγόρα [352e-353a] να τον βοηθήσει να ξεδιαλύνουν τις απορίες του πολύ του κόσμου και να απαντήσουν στο ερώτημα: τι είναι αυτό το πάθος από το οποίο ισχυρίζονται οι πολλοί ότι νικούνται και το οποίο δεν τους επιτρέπει να πράξουν τα άριστα αν και τα γνωρίζουν.

Παρά τον αρχικό του δισταγμό, ο Πρωταγόρας δέχεται να εξετάσει το ζήτημα.⁹² Στο σημείο αυτό, λοιπόν, ο Σωκράτης με τον Πρωταγόρα ξεκινούν την συζήτησή τους, σχετικά με αυτό που «ο πολὺς κόσμος» αποκαλεί «ήττα από τις ηδονές». Ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι η «ήττα από τις ηδονές», όπως την κατανοεί ο πολὺς ο κόσμος, συνίσταται στο να ενδίδουν οι άνθρωποι σε ευχάριστες πράξεις, φέρνοντας για παράδειγμα τα ποτά, τα φαγητά και τα αφροδίσια, οι οποίες, όμως, στην πραγματικότητα είναι κακές και τις οποίες οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται ως κακές. Με άλλα λόγια, η «ήττα από τις ηδονές» συνίσταται στο να πράττουν οι άνθρωποι κακές πράξεις, τις οποίες μάλιστα αναγνωρίζουν ως κακές, επειδή τις θεωρούν ευχάριστες. Εφόσον, όμως, οι πράξεις αυτές θεωρούνται κακές, θα πρέπει να εξηγηθεί η αιτία για την οποία χαρακτηρίζονται ως κακές. Ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι «οι πολλοί» χαρακτηρίζουν κακές ορισμένες πράξεις όχι με βάση την άμεση ηδονή που προσφέρουν στον άνθρωπο, αλλά εξαιτίας των αρρωστιών και όλων

⁹² Ο Πρωταγόρας ήταν στην αρχή διστακτικός ως προς την ωφελιμότητα που θα μπορούσε να προκύψει από την ανάλυση της γνώμης «των πολλών». Ωστόσο, ο Σωκράτης τον μεταπειθεί λέγοντάς του ότι μέσω αυτής της ανάλυσης, θα μπορούσαν να κατανοήσουν καλύτερα την σχέση της γενναιότητας με τις άλλες αρετές. Το σχετικό απόσπασμα στο οποίο γίνεται αυτή η συζήτηση Σωκράτη και Πρωταγόρα εκτείνεται από το τέλος της παραγράφου 353a ως και την παράγραφο 353b.

των άλλων προβλημάτων που προκαλούν στους ανθρώπους είτε βραχυπρόθεσμα είτε μακροπρόθεσμα. Τα προβλήματα που φέρνουν οι κακές πράξεις είναι κυρίως στεναχώριες, λύπη, βάσανα και στέρηση ηδονών. Έτσι, λοιπόν, το πρώτο συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η παραπάνω συζήτηση είναι ότι οι καλές-αγαθές⁹³ πράξεις είναι αυτές που προσφέρουν ηδονές στους ανθρώπους, ενώ οι κακές όσες στερούν ηδονές από αυτούς. Ως εκ τούτου, η ηδονή ταυτίζεται με το καλό-αγαθό και το αντίθετό της, η λύπη, ταυτίζεται με το κακό-αισχρο [«Πάλιν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἰ ἔροιντο ἡμᾶς· «Τί οὖν φατε τοῦτο εἶναι, ὃ ἡμεῖς ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν ἐλέγομεν;»... Οὐκοῦν φαίνεται, ὃ ἄνθρωποι, ὑμῖν, ὥς φαμεν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας, δι' οὐδὲν ἄλλο ταῦτα κακὰ ὄντα ἢ διότι εἰς ἀνίας τε ἀποτελευτᾷ καὶ ἄλλων ἡδονῶν ἀποστερεῖ; Ὁμολογοῖεν ἄν; — Συνεδόκει ἡμῖν ἀμφοῖν.», 353c-354a].

Στη συνέχεια της συζήτησης, ο Σωκράτης επιχειρεί να διεισδύσει ακόμα πιο βαθιά στην αποκαλούμενη «ήττα από τις ηδονές». Ξεκινάει με τον εξής συλλογισμό: υπάρχουν μερικά αγαθά-καλά τα οποία προκαλούν στεναχώριες και λύπες στους ανθρώπους, όπως για παράδειγμα ορισμένες επώδυνες ιατρικές θεραπείες. Το ερώτημα που προκύπτει είναι το πώς δικαιώνεται ο χαρακτηρισμός «αγαθός» σε τέτοιου είδους πρακτικές. Η απάντηση «των πολλών», κατά τον Σωκράτη είναι ότι, παρά τις οποιεσδήποτε βραχυπρόθεσμες λύπες, αυτού του είδους οι πρακτικές προσφέρουν πολλαπλάσιες ηδονές στο μέλλον, όπως υγεία και ευεξία του σώματος, και απαλλαγή από μελλοντικές λύπες, όπως αρρώστιες, και γι' αυτόν τον λόγο οι πρακτικές αυτές χαρακτηρίζονται αγαθές. Συνεπώς, κάθε πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί αγαθή ή καλή όταν έχει ως τέλος της τόσο την ηδονή όσο και την απαλλαγή από την λύπη, ενώ αντίστοιχα κάθε πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί κακή ή αισχρή όταν καταλήγει όχι στην ηδονή αλλά στην λύπη [«Οὐκοῦν πάλιν ἂν αὐτοὺς τὸ ἐναντίον εἰ ἐροίμεθα... ἐπεὶ εἰ πρὸς ἄλλο τι τέλος ἀποβλέπετε, ὅταν καλῆτε αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι ἀγαθόν, ἢ πρὸς ὃ ἐγὼ λέγω, ἔχετε ἡμῖν εἰπεῖν· ἄλλ' οὐχ ἔξετε. — Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὁ Πρωταγόρας.», 354a-e].

Ο Σωκράτης στο σημείο αυτό έχοντας δείξει τι λέγεται από τον κόσμο σχετικά με την «ήττα από τις ηδονές», αναλαμβάνει ο ίδιος την σκυτάλη της απάντησης στο ερώτημα τι είναι αυτό που ωθεί τους ανθρώπους να πράξουν κάτι κακό, ενώ γνωρίζουν

⁹³ Οι όροι «καλός» και «αγαθός», όπως χρησιμοποιούνται από τον Πλάτωνα στο κείμενο, φαίνεται ότι ταυτίζονται απόλυτα και γι' αυτό χρησιμοποιούνται εναλλάξ.

ότι αυτό αποτελεί κακό πράγμα. Ο Σωκράτης χαρακτηρίζει ως γελοία κάθε απάντηση που υπονοεί ότι οι άνθρωποι πράττουν τα κακά επειδή ηττώνται από τις «ηδονές». Για την απόδειξη της θέσης αυτής, χρησιμοποιεί την ταύτιση των όρων ηδονή-αγαθό και λύπη-κακό. Εάν, όπως υποστηρίζουν «οι πολλοί», οι άνθρωποι πράττουν τα κακά, γνωρίζοντας ότι αυτά είναι κακά, επειδή ηττώνται από τις ηδονές, τότε, με βάση την προαναφερθείσα ταύτιση όρων, αυτό το επιχείρημα αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο του επιχειρήματος ότι οι άνθρωποι πράττουν τα κακά, γνωρίζοντας ότι αυτά είναι κακά, επειδή ηττώνται από τα αγαθά. Εφόσον, όμως, καθετί που θεωρείται αγαθό καταλήγει στην ηδονή, δεν είναι δυνατόν οι άνθρωποι που ηττώνται από τα αγαθά να πράττουν τα κακά, άρα να πράττουν αυτά που φέρνουν λύπη και δυστυχία, διότι τα αγαθά οδηγούν αναγκαστικά και μόνο στην ηδονή. Το επιχείρημα, λοιπόν, «των πολλών» καταρρέει μπροστά στην σωκρατική κριτική του και θα πρέπει κάπως να τροποποιηθεί, δηλαδή θα πρέπει να δοθεί ένα διαφορετικό νόημα στην «ήττα από τα αγαθά». Η τροποποίηση που προτείνει ο Σωκράτης στο νόημα της φράσης «ήττα από τα αγαθά» είναι η εξής: κάποιος άνθρωπος πράττει τα κακά, επειδή ηττάται από τα αγαθά, όταν τα αγαθά δεν ήταν «άξια» να νικήσουν τα κακά· με την έκφραση «τα αγαθά δεν ήταν άξια να νικήσουν τα κακά» ο Σωκράτης εννοεί εδώ ότι τα αγαθά ήταν «κατώτερα», δηλαδή λιγότερα των κακών.⁹⁴ Όταν, λοιπόν, κάποιος «ηττάται» ή «νικιέται» από τα αγαθά, αυτό σημαίνει ότι, αντί για λιγότερα αγαθά, έχει επιλέξει τα περισσότερα κακά [*«φημὶ γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίνεσθαι, ὅταν λέγητε ὅτι πολλάκις γινώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακὰ ἐστίν... «Δῆλον ἄρα,» φήσει, «ὅτι τὸ ἡττᾶσθαι τοῦτο λέγετε, ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν.» Ταῦτα μὲν οὖν οὕτω», 355a-e].*

⁹⁴ Ο Σωκράτης φαίνεται πως στο σημείο αυτό πραγματοποιεί ένα γλωσσικό παίγνιο με τις λέξεις «ἡττώμενος», που σημαίνει αυτός που ηττάται ή νικιέται από κάτι και «ἡττω», που σημαίνει λιγότερο. Συγκεκριμένα αυτό που κάνει είναι να μετατρέψει την φράση «ὑπὸ ἡδονῆς... ἡττωμένους», που σημαίνει «νικιούνται από τις ηδονές», στην φράση «ἡττω εἶναι τῶν ἡδονῶν», δηλαδή ότι οι ηδονές είναι λιγότερες.

4.2.3 Η σχέση της επιστήμης με το *εὖ ζῆν*, το *εὖ ζῆν* ως επιλογή του καλού έναντι του κακού και η σχέση της ηδονής με το αγαθό-καλό

Στο σημείο αυτό και πριν προχωρήσω στις επόμενες παραγράφους του πρωτοτύπου, είναι απαραίτητη η επιστροφή στην αρχή της συζήτησης για την φύση της ηδονής. Η συζήτηση είχε ξεκινήσει με στόχο την αποσαφήνιση της έννοιας του *εὖ ζῆν*. Ο Σωκράτης είχε ισχυριστεί, πρωτίστως, ότι το *εὖ ζῆν* επιτυγχάνεται όταν ένας άνθρωπος ζει καλά και ευτυχισμένα και, δευτερευόντως, ότι μια ζωή που περιέχει ευχαρίστηση είναι ένα πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο. Ο Πρωταγόρας είχε συμφωνήσει με το πρώτο σκέλος του ισχυρισμού του Σωκράτη, αλλά όχι με το δεύτερο, διότι δεν ήταν σίγουρος αν οι άνθρωποι αντλούν ευχαρίστηση μόνο από καλά πράγματα· γι' αυτόν τον λόγο ήταν διστακτικός στο να συμφωνήσει με το συμπέρασμα του Σωκράτη ότι η ζωή που περιέχει ευχαρίστηση-ηδονή είναι πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο, καθώς αν η ευχαρίστηση δεν αντλείται μόνο από τα αγαθά αλλά και από τα κακά, τότε πώς θα γινόταν μια ζωή με ευχαρίστηση να είναι πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο; Έτσι, επακολούθησε η συζήτηση για την φύση της ηδονής και την ηγεμονία της επιστήμης στην ανθρώπινη ζωή. Σκοπός της συζήτησης αυτής ήταν ο Σωκράτης να μπορέσει να δείξει στον Πρωταγόρα γιατί μια ζωή που περιέχει ευχαρίστηση είναι πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο και με αυτόν τον τρόπο να αποσαφηνίσει την έννοια του *εὖ ζῆν*.

Θεωρώ ότι ο Σωκράτης έχει καταφέρει να υπερασπιστεί ικανοποιητικά την θέση του ότι μια ζωή με ευχαρίστηση, δηλαδή το *εὖ ζῆν*, είναι πράγμα αγαθό για τον άνθρωπο και θα εξηγήσω αμέσως το γιατί: ο Σωκράτης έχει δείξει, κατά πρώτον, ότι η επιστήμη είναι ικανή να «ηγεμονεύσει» στα ανθρώπινα, δηλαδή να αποτελέσει το φίλτρο μέσα από το οποίο πρέπει να περνά κάθε σκέψη και πράξη του ανθρώπου· κατά δεύτερον, ότι ευχάριστο είναι κάτι που προσφέρει ή μετέχει στην ηδονή· κατά τρίτον, πως μια πράξη είναι αγαθή ή καλή όταν καταλήγει τόσο την ηδονή όσο και στην απαλλαγή από την λύπη. «Οι πολλοί», όπως τονίζει ο Σωκράτης, ισχυρίζονται ότι η επιστήμη δεν είναι ικανή να ηγεμονεύσει στην ανθρώπινη ζωή, γιατί οι «ηδονές» είναι ισχυρότερες από την επιστήμη, και προσθέτουν ότι, αν και γνωρίζουν τα άριστα, δηλαδή όσα προστάζει η επιστήμη, αυτοί, επειδή «νικώνται» από τις ηδονές, πράττουν τα κακά, αναγνωρίζοντας μάλιστα ότι αυτά είναι κακά. Όμως εφόσον το να καταλήγει

κάτι στην ηδονή είναι πράγμα αγαθό,⁹⁵ όπως υποστηρίζει ο Σωκράτης, πώς θα ήταν δυνατόν κάποιος που «νικιέται» από τις ηδονές να πράττει κάτι κακό; Ο ισχυρισμός αυτός είναι παράλογος διότι, σε αυτήν την περίπτωση, το αγαθό-καλό θα ταυτιζόταν με το κακό. Ως εκ τούτου, με βάση τον σωκρατικό στοχασμό, η ήττα από τις ηδονές θα πρέπει να θεωρηθεί ότι πάντα οδηγεί στα αγαθά και όχι στα κακά, όπως ισχυρίζονται «οι πολλοί». Αυτό το συμπέρασμα καταρρίπτει, επίσης, τον ισχυρισμό των πολλών ότι αδυνατούν να πράξουν με βάση την επιστήμη, επειδή ηττώνται από τις ηδονές, ακριβώς γιατί η ήττα από τις ηδονές δεν μπορεί να οδηγεί στο κακό, αλλά μόνον στο καλό. Ο Σωκράτης έχει ήδη δείξει ότι όποιος έχει γνώση της επιστήμης, δηλαδή γνώση του καλού και του κακού, είναι αδύνατον να μην πράξει με βάση το πρόταγμα της επιστήμης, το οποίο συνίσταται στο να πράττει ο άνθρωπος τα άριστα, δηλαδή όσα είναι αγαθά-καλά.⁹⁶ Τα αγαθά-καλά, μάλιστα, είναι αυτά που οδηγούν στην ηδονή και μια ζωή με ηδονή-ευχαρίστηση συνιστά το *εὖ ζῆν*. Επομένως, συμπεραίνω ότι όταν η επιστήμη αποτελεί μέτρο των σκέψεων και των πράξεων των ανθρώπων, οι άνθρωποι επιτυγχάνουν το *εὖ ζῆν*. Αυτό συμβαίνει καθώς, όταν η επιστήμη είναι το μέτρο των ανθρωπίνων πράξεων, οι άνθρωποι πράττουν πάντα τα αγαθά-καλά, τα οποία ταυτίζονται με την ηδονή, και εφόσον το *εὖ ζῆν* εξαρτάται από το αν οι άνθρωποι μετέχουν στην ηδονή, τότε γίνεται φανερό ότι κάθε πράξη που έχει ως μέτρο της την επιστήμη καταλήγει στην ηδονή και άρα στο *εὖ ζῆν*. Τέλος, από την στιγμή που η επιστήμη, η οποία οδηγεί στο *εὖ ζῆν*, ταυτίζεται με την γνώση του καλού και του κακού και την επιλογή πάντοτε του καλού έναντι του κακού, διαπιστώνω ότι το *εὖ ζῆν* ταυτίζεται με την επιλογή του καλού έναντι κακού.

Υπάρχει τώρα μια τελευταία διασάφηση ὀρων στην οποία οφείλω να προβώ προτού προχωρήσω στο επόμενο κεφάλαιο. Πρόκειται για την διασάφηση της σχέσης της ηδονής με το αγαθό-καλό. Έχω ήδη ισχυριστεί ότι η ηδονή ταυτίζεται με το αγαθό-καλό, αλλά δεν έχω αποσαφηνίσει σε ικανοποιητικό βαθμό το αν η ηδονή αυτή καθ' εαυτήν είναι το τελικό αγαθό-καλό ή το αν η ηδονή είναι απόρροια των καλών-αγαθών πραγμάτων. Για την καλύτερη δυνατή απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, θεωρώ ότι μπορούμε να πάρουμε ως παράδειγμα κάποια από τις αρετές που έχουν αναλυθεί ως το σημείο αυτό και με βάση αυτήν να εξετάσουμε τα ερωτήματα που έχουν τεθεί.

⁹⁵ Βλ. σχετικά, τις σελίδες 75-79 της παρούσας εργασίας.

⁹⁶ Για την επιστήμη, βλ. τις παραγράφους 352b-e του *Πρωταγόρα*.

Υπενθυμίζω, μάλιστα, πως ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας έχουν συμφωνήσει ότι η αρετή είναι το πιο καλό από όλα τα πράγματα που υπάρχουν, άρα ότι είναι το καλύτερο δυνατό μέτρο για να κάνουμε κρίσεις σχετικά με το αν μια πράξη είναι καλή-αγαθή ή όχι. Εγώ, λοιπόν, θα χρησιμοποιήσω ως παράδειγμα την αρετή της σωφροσύνης: μια πράξη που απορρέει από την σωφροσύνη χαρακτηρίζεται από τον Σωκράτη, όπως έχω δείξει, ως ορθή και ωφέλιμη πράξη. Τώρα, αυτόν τον ορισμό της σώφρονας πράξης θα προσπαθήσω να τον εφαρμόσω σε κάποιο πεδίο της ζωής του ανθρώπου. Θα χρησιμοποιήσω σκοπίμως το παράδειγμα του φαγητού, γιατί αυτό είναι ένα από τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης, όταν περιγράφει το τι εννοούν «οι πολλοί» αναφερόμενοι στην «ήττα από τις ηδονές». Πότε, λοιπόν, μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το φαγητό ως ορθή και ωφέλιμη, δηλαδή ως σώφρονα-ενάρετη πράξη: όταν τρώμε τις ποσότητες φαγητού που απαιτούνται για να είμαστε υγιείς ή όταν τρώμε υπερβολικές ποσότητες επειδή αυτό είναι «ευχάριστο»; Με βάση τον σωκρατικό στοχασμό, μπορώ να ισχυριστώ ότι το φαγητό είναι ορθή και ωφέλιμη πράξη στον βαθμό που προσφέρει περισσότερες ηδονές από λύπες· πότε, όμως, προσφέρει το φαγητό περισσότερες ηδονές από λύπες: όταν τώρα τρώμε κάπως λιγότερο φαγητό για να προστατέψουμε μελλοντικά την υγεία μας ή όταν τώρα τρώμε όσο φαγητό θέλουμε δίχως κανένα μέτρο, απλώς και μόνο για να ικανοποιήσουμε την λαιμαργία μας, με αποτέλεσμα να έχουμε στο μέλλον προβλήματα υγείας που προκύπτουν λόγω της κακής διατροφής μας; Με βάση και πάλι τον σωκρατικό στοχασμό είναι φανερό ότι το φαγητό προσφέρει περισσότερες ηδονές όταν δεν τρώμε λαίμαργα, παρά όταν τρώμε λαίμαργα, γιατί η λαιμαργία θα οδηγήσει σε πολύ περισσότερους μελλοντικούς πόνους σε σχέση με την ηδονή που προσφέρει. Εάν αυτός ο ισχυρισμός μου είναι σωστός, τότε ως ηδονή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί κάθε πράξη που προσφέρει τωρινή ή μελλοντική ευχαρίστηση, γιατί θα πρέπει ταυτόχρονα αυτή η πράξη να απαλλάσσει τον άνθρωπο από τωρινή ή μελλοντική λύπη. Το να τρώμε λαίμαργα μπορεί να προσφέρει κάποιου είδους τωρινή ευχαρίστηση, αλλά εφόσον προσφέρει πολλαπλάσιους μελλοντικούς πόνους, μπορώ να ισχυριστώ ότι στην πραγματικότητα η λαιμαργία δεν προσφέρει καθόλου ευχαρίστηση αλλά μόνο λύπη και πόνο στον άνθρωπο, γιατί κάθε ευχαρίστηση που προσφέρει, εξαλείφεται κατά πολύ από την λύπη που απορρέει από αυτήν. Διαπιστώνω, λοιπόν, από τα όσα προηγήθηκαν ότι ένας άνθρωπος αντιμετωπίζει το φαγητό με σώφρονα τρόπο, στον βαθμό που το φαγητό προσφέρει σε αυτόν περισσότερες ηδονές από λύπες· και τούτο συμβαίνει μόνον όταν ο άνθρωπος δεν τρώει με γνώμονα την λαιμαργία-ακολασία,

αλλά με γνώμονα την αρετή της σωφροσύνης. Αλλά από την στιγμή που η αρετή είναι το πιο καλό-αγαθό από όλα τα πράγματα, τότε μου επιτρέπεται να ισχυριστώ ότι αν ο άνθρωπος τρώει με γνώμονα την αρετή, δηλαδή το πιο καλό από όλα τα πράγματα, τότε κερδίζει περισσότερες ηδονές και λιγότερες λύπες σε σύγκριση με την περίπτωση που τρώει με γνώμονα το κακό. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι η ηδονή το τελικό ή υπέρτατο αγαθό, αλλά είναι αυτό το τελικό αγαθό που οδηγεί στην ηδονή.⁹⁷ Ποιο είναι αυτό το τελικό αγαθό; Φυσικά αυτό το αγαθό δεν θα μπορούσε να είναι άλλο από την αρετή, την οποία ο Πρωταγόρας και ο Σωκράτης έχουν χαρακτηρίσει ως το πιο καλό από όλα τα πράγματα και, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, επειδή η αρετή ταυτίζεται με την γνώση, συνεπάγεται ότι το τελικό καλό είναι η γνώση και το αντίστοιχο τελικό κακό η άγνοια.

4.3 Το νόημα της πολιτικής, το *εὖ ζῆν* ως *εὖ πράττειν*, η μετρητική τέχνη και η ψυχή του ανθρώπου [356a-360d]

4.3.1 Το νόημα της πολιτικής τέχνης: η ταύτιση *εὖ ζῆν* και *εὖ πράττειν* και η μετρητική τέχνη ως τέχνη επιλογής του καλού έναντι του κακού και ως κατ' ἐξοχήν τέχνη του πολιτικού ανθρώπου [356a-357e]

Στην προηγούμενη ενότητα συνήχθη το εξής συμπέρασμα: τα αγαθά-καλά είναι αυτά που οδηγούν στην ηδονή, μια ζωή γεμάτη ηδονές ταυτίζεται με το *εὖ ζῆν* και το υπέρτατο ή τελικό αγαθό-καλό, από το οποίο απορρέουν όλα τα άλλα αγαθά-καλά, είναι η αρετή η οποία ταυτίζεται με την γνώση. Για να φτάσουμε, όμως, στο *εὖ ζῆν* απαιτείται να ζήσουμε με περισσότερες ηδονές (αγαθά) σε σχέση με λύπες (κακά). Επιπλέον, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, η λεγόμενη «ήττα από τις ηδονές»

⁹⁷ Η αντίθετη θέση υποστηρίζεται από την πλειονότητα των μελετητών του *Πρωταγόρα* και κύριος εκφραστής αυτής της θεωρίας, η οποία ονομάζεται σωκρατικός «ηδονισμός» (hedonism), είναι ο Terence Irwin. Βλ. σχετικά για τον «ηδονισμό» όπως τον περιγράφει ο Irwin: Terence Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1977, σσ. 102-114 και σ. 108 για την υπεράσπιση του επιχειρήματος ότι η ηδονή είναι το τελικό αγαθό.

στην οποία αναφέρονται «οι πολλοί» δεν σημαίνει ότι εξαιτίας των ηδονών πράττουμε τα κακά, αλλά ότι οι ηδονές δεν ήταν άξιες να νικήσουν τις λύπες, πράγμα που σημαίνει ότι οι άνθρωποι ζουν με περισσότερη λύπη παρά ηδονή στην ζωή τους και για αυτόν τον λόγο επιλέγουν το κακό αντί του καλού. Η αναφορά, μάλιστα, σε περισσότερη και λιγότερη ηδονή ή λύπη δεν σχετίζεται μόνον με τις άμεσες ηδονές και λύπες, αλλά έχει ένα πιο ευρύ πεδίο εφαρμογής. Ένας άνθρωπος που ξέρει να ζυγίζει καλά, δηλαδή να μετράει καλά, είναι ικανός, σύμφωνα με τον Σωκράτη, να πάρει τόσο τις άμεσες όσο και τις μελλοντικές ηδονές μαζί με τις άμεσες και τις μελλοντικές λύπες, να τις βάλει στο ζύγι και να μετρήσει πότε οι ηδονές είναι οι μεγαλύτερες και οι περισσότερες για τις διαλέξει, τόσο απέναντι στις λύπες, όσο και απέναντι στις άλλες ηδονές· και στην αντίθετη περίπτωση, όταν μετράει αναγκαστικά λύπες, πότε οι λύπες είναι οι μικρότερες και οι λιγότερες απέναντι στις άλλες λύπες, για να ξέρει ποιες να διαλέξει και ποιες να αποφύγει, ανεξαρτήτως αν αυτές είναι τωρινές ή μελλοντικές [356a-c].

Άρα, αυτό που φαίνεται ότι λείπει από την ζωή των ανθρώπων, για να επιτύχουν το *εὖ ζῆν* είναι η τέχνη του να μετράμε σωστά, δηλαδή η *μετρητική τέχνη*. Αυτό είναι που υποστηρίζει ο Σωκράτης με το εξής επιχείρημα: «Αν λοιπόν η ευπραγία μας συνίστατο σε τούτο εδώ, στο να πράττουμε και να παίρνουμε τα μεγάλα μήκη, να αποφεύγουμε και να μην πράττουμε τα μικρά, ποιος θα μας φαινόταν ότι είναι ο απαραίτητος όρος της σωτηρίας της ζωής μας; Η τέχνη άραγε να μετρούμε ή το να ακολουθούμε την προσωπική μας εντύπωση για αυτά; Μα το τελευταίο αυτό δεν θα μας πλανούσε και δεν θα μας έκανε πολλές φορές να παίρνουμε με μεγάλη ακαταστασία το ένα για το άλλο και να μετανοούμε και στις πράξεις και στην εκλογή των μεγάλων και των μικρών, ενώ η μετρητική τέχνη δεν θα εκμηδένιζε αυτές τις φαντασιώσεις και φανερώνοντας την αλήθεια δεν θα έφερνε την ησυχία στην ψυχή κρατώντας την κοντά στην αλήθεια και θα έσωζε τη ζωή μας; Θα δέχονταν άραγε οι άνθρωποί μας ότι σε αυτά τα πράγματα μάς σώζει η μετρητική τέχνη, ή θα έλεγαν άλλη τέχνη; — Συμφώνησε για την μετρητική.— Μα, τι, αν η σωτηρία της ζωής μας ήταν στην εκλογή του περιττού ή του άρτιου, πότε έπρεπε να εκλέξουμε σωστά το περισσότερο και πότε το λιγότερο, είτε το καθένα —άρτιο ή περιττό— σε σύγκριση με τον εαυτό του, είτε συγκρίνοντας το ένα με το άλλο, λαμβάνοντας υπόψη και την απόσταση, κοντινή είτε μακρινή, τι θα ήταν εκείνο που θα έσωζε την ζωή μας; Άραγε, όχι επιστήμη; Και άραγε όχι κάποια μορφή της μετρητικής, μια που τούτη είναι η τέχνη για την υπερβολή και την έλλειψη; Και μια που πρόκειται για την υπερβολή και

έλλειψη του περιττού και του άρτιου, δεν θα ήταν άραγε η αριθμητική; Θα συμφωνούσαν μαζί μας οι άνθρωποι μας ή όχι; —Δεχόταν και ο Πρωταγόρας πως θα συμφωνούσαν.— Πάει καλά, ω άνθρωποι· αφού λοιπόν έγινε φανερό πως η σωτηρία της ζωής μας συνίσταται στην ορθή εκλογή της ηδονής και της λύπης και στην ορθή εκτίμηση του περισσότερου και του λιγότερου, του μεγαλύτερου και του μικρότερου, του κοντότερου και του μακρύτερου της καθεμιάς, δεν είναι άραγε φανερό ότι πρώτα πρώτα πρόκειται για μια μετρητική, αφού πρόκειται να ερευνήσουμε την υπερβολή και την έλλειψη και την ισότητα της μιας με την άλλη; —Αναγκαίο αυτό.— Και μια που είναι μετρητική, είναι κατ' ανάγκη και τέχνη και επιστήμη. —Θα συμφωνήσουν.— Όσο για το τι λογής τέχνη και επιστήμη είναι, αυτό θα το ερευνήσουμε άλλοτε. Ότι όμως είναι επιστήμη, τούτο μόνο αρκεί για την απόδειξη που εγώ και ο Πρωταγόρας είμαστε υποχρεωμένοι να σας δώσουμε γι' αυτά που μας ρωτήσατε» [μτφρ. Β. Τατάκης, με μικρές αλλαγές] — *«Εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν, ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον. ἄρ' ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ταῦτα ἡμᾶς τὴν μετρητικὴν σφάζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην; — Τὴν μετρητικὴν, ὡμολόγει. — Τί δ' εἰ ἐν τῇ τοῦ περιττοῦ καὶ ἀρτίου αἱρέσει ἡμῖν ἦν ἡ σωτηρία τοῦ βίου, ὅποτε τὸ πλεόν ὀρθῶς ἔδει ἐλέσθαι καὶ ὅποτε τὸ ἔλαττον, ἢ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἢ τὸ ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον, εἴτ' ἐγγὺς εἴτε πόρρω εἴη; τί ἂν ἔσωζεν ἡμῖν τὸν βίον; ἄρ' ἂν οὐκ ἐπιστήμη; καὶ ἄρ' ἂν οὐ μετρητικὴ τις, ἐπειδὴ περ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη; ἐπειδὴ δὲ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου, ἄρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητικὴ; Ὁμολογοῖεν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὐ; — Ἐδόκουν ἂν καὶ τῷ Πρωταγόρᾳ ὁμολογεῖν. — Εἴεν, ὃ ἄνθρωποι· ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὕσα, τοῦ τε πλεονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω, ἄρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὕσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις; — Ἄλλ' ἀνάγκη. — Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη. — Συμφήσουσιν. — Ἦτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὐτὴς σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν, τοσοῦτον ἐξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἣν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδείξαι περὶ ὧν ἤρεσθ' ἡμᾶς., [356d-357c].*

Στο προαναφερθέν απόσπασμα κρύβονται όλα τα στοιχεία εκείνα που απαιτούνται για να ξετυλίξουμε το κουβάρι της πλατωνικής επιχειρηματολογίας από την αρχή του *Πρωταγόρα* μέχρι το σημείο στο οποίο βρισκόμαστε. Θα πάρω ένα προς ένα τα στοιχεία αυτά και θα τα αναλύσω σε συνάφεια με όλη την ανάλυση που έχει προηγηθεί από την αρχή της εργασίας. Το πρώτο στοιχείο που μας δίνει ο Πλάτωνας είναι η μετάφραση του *εὖ ζῆν* σε όρους πράξεως δηλαδή σε όρους *εὖ πράττειν* [*«εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν»*, 356d]. Το αν θα ζήσουμε μια καλή και ευτυχισμένη ζωή, το αν θα κατακτήσουμε το *εὖ ζῆν* εξαρτάται, κατά τον Σωκράτη, από τις πράξεις μας και γι' αυτό πρέπει να πράττουμε με τον άριστο δυνατό τρόπο δηλαδή να ευπραγούμε (*εὖ πράττειν*). Αν συνδέσουμε αυτό το επιχείρημα με την απόφαση του Σωκράτη και του Πρωταγόρα ότι η αρετή είναι το πιο καλό από όλα τα πράγματα [349e], και άρα ότι η αρετή πρέπει να είναι το *μέτρο* των πράξεών μας, τότε η καλύτερη δυνατή πράξη είναι η ενάρετη πράξη, άρα το *εὖ πράττειν* συνίσταται στο *ενάρετο πράττειν*, δηλαδή στο να πράττουμε όπως προστάζει η αρετή. Η αρετή, όμως, έχω ήδη δείξει πως αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της έννοιας πολιτική αρετή.⁹⁸ Έτσι, το *εὖ πράττειν* συνίσταται στο να είμαστε πολιτικά ενάρετοι, δηλαδή καλοί πολίτες, γιατί η πολιτική τέχνη, δηλαδή η τέχνη του πολίτη, είναι *«εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως»* [318e-319a]. Ακολουθώντας την αντίστροφη πορεία αυτής της επιχειρηματολογίας διαπιστώνω ότι ο κάτοχος της πολιτικής αρετής, δηλαδή ο καλός πολίτης, ευπραγεί (*εὖ πράττειν*), πράττει δηλαδή με ενάρετο τρόπο, διαλέγοντας πάντα τα περισσότερα και μεγαλύτερα καλά-ηδονές, δεδομένης της ταύτισης του καλού και της ηδονής, και επειδή μια καλή και ευτυχισμένη ζωή (*εὖ ζῆν*) είναι μια ζωή γεμάτη ηδονές, δηλαδή καλές πράξεις, συμπεραίνω ότι ο κάτοχος της πολιτικής αρετής επιτυγχάνει το *εὖ ζῆν*. Αυτός, λοιπόν, που επιτυγχάνει το *εὖ ζῆν* είναι αυτός που στο σύνολο της ζωής του και σε κάθε πεδίο της, είτε δηλαδή στην δημοσία είτε στην ιδιωτική του ζωή, ευπραγεί (*εὖ πράττειν*), είναι δηλαδή ενάρετος· συνδέοντας τώρα αυτό το επιχείρημα, με την αρχική τοποθέτηση του Σωκράτη ότι η τέχνη διαμόρφωσης αγαθών, δηλαδή ενάρετων, πολιτών είναι η *πολιτική τέχνη* [318e-319a], διαπιστώνω ότι, εφόσον η πολιτική τέχνη έχει ως σκοπό της την διαμόρφωση ενάρετων πολιτών και ο ενάρετος πολίτης ευπραγεί (*εὖ πράττειν*), δηλαδή επιτυγχάνει το *εὖ ζῆν*, το τελικό νόημα της πολιτικής τέχνης είναι

⁹⁸ Βλ. σχετικά το κεφάλαιο 2 της παρούσης εργασίας.

το εὖ ζῆν, δηλαδή η επίτευξη μιας καλής και ευτυχισμένης ζωής για το σύνολο των πολιτών μιας πόλεως.

Το δεύτερο στοιχείο που μας παρέχει ο Πλάτωνας στο παραπάνω απόσπασμα είναι η έννοια της μετρητικής τέχνης και επιστήμης. Το επιχείρημα του Πλάτωνα στοχεύει στην ανάδειξη της αναγκαιότητας της επιστήμης για την επίτευξη του εὖ ζῆν, το οποίο συνίσταται στην επιλογή πάντοτε των περισσότερων και μεγαλύτερων ηδονών-καλών και στην αποφυγή της λύπης-κακού. Η επιστήμη, όπως έχω δείξει σε προηγούμενη ενότητα, είναι η γνώση του καλού και του κακού [352b-c]. Εφόσον, τώρα, το εὖ ζῆν μεταφράζεται σε όρους εὖ πράττειν τούτο σημαίνει ότι η επίτευξη του εὖ ζῆν απαιτεί πράξεις ορισμένου είδους και συγκεκριμένα επιλογή του καλού έναντι του κακού. Είναι σε αυτό το σημείο που ο Πλάτωνας εισάγει την έννοια της μετρητικής τέχνης: οι άνθρωποι, κατά τον Πλάτωνα, λόγω έλλειψης μετρητικής τέχνης, συνήθως στηρίζονται στις προσωπικές τους εντυπώσεις όταν μετράνε τις καλές και τις κακές πλευρές μιας πράξης τους· αυτό έχει ως αποτέλεσμα να μην μπορούν να μετρήσουν με απόλυτη ακρίβεια τις καλές και τις κακές πλευρές των πράξεών τους· αυτή, όμως, η ανακρίβεια στην μέτρηση του καλού και του κακού οδηγεί συνήθως σε σφάλματα και επιλογή πράξεων που είναι περισσότερο κακές παρά καλές. Ως εκ τούτου, αυτό που απαιτείται για την σωτηρία του βίου και της ψυχής των ανθρώπων είναι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η μετρητική τέχνη, η τέχνη της υπερβολής και της έλλειψης, η τέχνη εκείνη χάρη στην οποία μπορούμε να μετρήσουμε με ακρίβεια πότε κάτι είναι περισσότερο και πότε λιγότερο, πιο μακριά ή πιο κοντά είτε σε σύγκριση με τον εαυτό του είτε με άλλα πράγματα [356d-e]. Αλλά η μετρητική δεν είναι μόνον τέχνη αλλά και επιστήμη [357b]. Έτσι, λοιπόν, η μετρητική, ως τέχνη και επιστήμη, είναι ο εκ των ων ουκ άνευ όρος για την σωτηρία του βίου και της ψυχής των ανθρώπων· συνδέοντας αυτήν την παρατήρηση με την ανάλυση που έχει προηγηθεί, διαπιστώνω ότι η καλύτερη δυνατή πράξη, η ενάρετη δηλαδή πράξη, είναι η πράξη που πηγάζει από την μετρητική τέχνη-επιστήμη, αφού αυτή είναι η τέχνη χάρη στην οποία σώζουμε τον βίο και την ψυχή μας από την άγνοια και το κακό.⁹⁹ Εφόσον, μάλιστα, η ευπραγία μας (εὖ

⁹⁹ Ο Πλάτωνας δεν γράφει ρητά από τι σώζεται ο βίος και η ψυχή μας χάρη στην μετρητική τέχνη. Απλά αναφέρεται στην «σωτηρία του βίου και της ψυχής» δίχως κάποια περαιτέρω προσθήκη. Ωστόσο θεωρώ ότι η ανάλυση του *Πρωταγόρα* μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο βίος και η ψυχή μας σώζονται, χάρη στην μετρητική τέχνη, από την άγνοια δηλαδή το κακό, αν αναλογιστούμε ότι αυτοί που επιτυγχάνουν τις περισσότερες ηδονές στην ζωή τους, δηλαδή το εὖ ζῆν, είναι αυτοί που κατέχουν την μετρητική τέχνη,

πράττειν), που ταυτίζεται με την ευζωία μας (*εὖ ζῆν*), συνίσταται στην ορθή εκλογή της ηδονής και της λύπης [357a],¹⁰⁰ δηλαδή του καλού και του κακού, και καθώς το *εὖ ζῆν* είναι το νόημα της πολιτικής τέχνης, συμπεραίνω ότι η μετρητική τέχνη-επιστήμη είναι προϋπόθεση άσκησης της πολιτικής τέχνης και επίτευξης του *εὖ ζῆν*. Αυτό σημαίνει ότι ο ενάρετος πολίτης, αυτός που ζει μια καλή και ευτυχισμένη ζωή, δρα πάντα με βάση το *μέτρο* στην ζωή του, το οποίο παίρνει από την μετρητική επιστήμη, και με την χρήση αυτού του μέτρου διαλέγει πάντοτε το καλό και όχι το κακό. Έτσι, η μετρητική τέχνη αναδεικνύεται σε κατ' εξοχήν τέχνη του *πολιτικού ανθρώπου*.

Ο πολιτικός άνθρωπος δεν είναι ένας πολιτικός κυρίαρχος που κατέχει όλη την πολιτική εξουσία για τον εαυτό του. Πολιτικός άνθρωπος, όπως νομίζω θέλει να μας πει ο Πλάτωνας στον *Πρωταγόρα*, είναι ο κάθε ξεχωριστός πολίτης, εφόσον όλοι έχουν μερίδιο στην πολιτική τέχνη-αρετή, και μάλιστα ο άνθρωπος για να είναι αληθινός πολιτικός, θα πρέπει να είναι *ενάρετος* πολίτης, άρα να κατέχει την γνώση του καλού και του κακού, δηλαδή την μετρητική τέχνη-επιστήμη. Ο *πραγματικός* πολιτικός, λοιπόν, επειδή είναι ενάρετος, μπορεί να μετράει πότε κάτι είναι περισσότερο ή λιγότερο καλό ή κακό και μ' αυτόν τον τρόπο μπορεί να παίρνει τις καλύτερες δυνατές αποφάσεις στο σύνολο του βίου τόσο για τον εαυτό του όσο και για την πόλη ολόκληρη, καθώς η πολιτική είναι η τέχνη της συλλογικής διαχείρισης του βίου. Η χρησιμότητα της μετρητικής τέχνης στην ζωή των πολιτών είναι η παροχή μιας *ρυθμιστικής αρχής*, ενός μέτρου στις σχέσεις των πολιτών, με σκοπό την επίτευξη του *εὖ ζῆν* για το σύνολο της πόλεως. Θεωρώ ότι αυτό που προσπαθεί να πει ο Πλάτωνας μέσω της συσχέτισης μετρητικής και πολιτικής τέχνης είναι ότι κάθε πολίτης ξεχωριστά είναι υπεύθυνος για την επιβίωση και την ευημερία της πόλεως. Με άλλα λόγια, το *εὖ ζῆν* δεν εξαρτάται από κάποιον πολιτικό κυρίαρχο που τίθεται πέρα και πάνω από τους πολίτες της πόλεως, αλλά από τους ίδιους τους πολίτες της πόλεως, οι οποίοι θα πρέπει, καθένας ξεχωριστά, να λειτουργούν με βάση το *μέτρο* που πηγαίνει

ενώ οι άλλοι, που δεν έχουν την μετρητική τέχνη, ζουν με τρόπο που δεν είναι επωφελής για τις ψυχές τους [*κακῶς ζῆν*, 351b]. Ένα ακόμα επιχείρημα που υποστηρίζει την θέση αυτή είναι το εξής: η μετρητική δεν είναι μόνον τέχνη, αλλά και επιστήμη, δηλαδή γνώση και το αντίθετο της γνώσης είναι η άγνοια, άρα αυτοί που κατέχουν την μετρητική επιστήμη έχουν γνώση, ενώ όσοι δεν την κατέχουν, ζουν στην άγνοια.

¹⁰⁰ Εύστοχα, ως ένα σημείο, παρατηρεί ο Terence Irwin ότι «η αρετή είναι η τέχνη της μέτρησης των ηδονών και των πόνων, έτσι ώστε να βρεθεί η δράση που αποφέρει το μεγαλύτερο πλεόνασμα ηδονής έναντι πόνου». Για τον ορισμό, βλ. Irwin, *Plato's Moral Theory*, ό.π., σ. 109.

από την μετρητική τέχνη. Επομένως, πρόκειται για μια αρχή *αυτονομίας*: η ζωή της πόλεως δεν εναπόκειται ούτε στους θεούς ούτε σε έναν βασιλιά ούτε σε κανέναν άλλο παρά στον κάθε πολίτη ξεχωριστά και στην δυνατότητα που αυτός έχει να μετράει το καλό και το κακό. Κάθε πολίτης, λοιπόν, πρέπει να είναι *αυτόνομος*, να θέτει ο ίδιος τους νόμους και τους κανόνες της συλλογικής ζωής της πόλεώς του, σε συνεργασία με όλους τους άλλους πολίτες.¹⁰¹

Από την μεγάλη συζήτηση που προηγήθηκε, διαπιστώνουμε τα εξής: η «ήττα από τις ηδονές» φαίνεται ότι δεν είναι τίποτε παραπάνω από *έλλειψη επιστήμης*, δηλαδή *άγνοια* και *αμάθεια*, γιατί η σωτηρία του βίου εδράζεται στην ορθή εκλογή της ηδονής και της λύπης και η ορθή αυτή εκλογή είναι έργο της μετρητικής *επιστήμης*, δηλαδή της γνώσης του να μετράμε σωστά [*«εἰ μὲν οὖν τότε εὐθὺς ὑμῖν εἶπομεν ὅτι Ἀμαθία, καταγελάτε ἂν ἡμῶν· νῦν δὲ ἂν ἡμῶν καταγελάτε, καὶ ὑμῶν αὐτῶν καταγελάσεσθε. καὶ γὰρ ὑμεῖς ὡμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδεία ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας —ταῦτα δὲ ἐστὶν ἀγαθὰ τε καὶ κακά— καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἥς τὸ πρόσθεν ἔτι ὡμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε ποὺ καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται. ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη, ἥς Πρωταγόρας ὅδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ Ἰππίας»*, 357d-e]. «Όμως», γράφει ο Πλάτωνας, «επειδὴ φαντάζεστε ὅτι κάτι άλλο είναι [η ήττα από τις ηδονές] και όχι αμάθεια, οὔτε οι ἴδιοι ἐρχεστε, οὔτε τα παιδιά σας στέλνετε στους δασκάλους αὐτῶν των πραγμάτων τούτους ἐδώ τους

¹⁰¹ Για την βαθύτερη κατανόηση της σχέσεως μετρητικής και πολιτικής επιστήμης είναι αναγκαία η συσχέτιση του *Πρωταγόρα* με τον *Πολιτικό* του Πλάτωνα, οπου εκεί ο Πλάτων μιλάει για την πολιτική ως μετρητική επιστήμη. Δεν είναι βέβαια δυνατόν να ασχοληθώ στην παρούσα εργασία με την σχέση της μετρητικής επιστήμης στον *Πρωταγόρα* και τον *Πολιτικό*, ωστόσο θα ήθελα πολύ συνοπτικά να γράψω ένα σχόλιο για τη σχέση πολιτικής και μετρητικής στον *Πολιτικό*: στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα ο χώρος της πολιτικής χαρακτηρίζεται ως χώρος της αδιάκοπης μεταβολής, της ρευστότητας και της απροσδιοριστίας και η μετρητική τέχνη βοηθάει τον πολιτικό να αντιμετωπίσει την απροσδιοριστία. Η ύπαρξη, όμως, ενός αληθούς πολιτικού είναι αδύνατη. Αφού, λοιπόν, δεν μπορεί να υπάρξει ο «αληθής» πολιτικός επιστήμονας, τότε θα πρέπει να κυβερνάνε οι *νόμοι* διότι αυτοί είναι ό,τι πιο κοντινό υπάρχει στην ύπαρξη του αληθούς πολιτικού. Αν κυβερνούν οι νόμοι, τότε τι θα κάνουν οι πολίτες; Οι πολίτες, με τη χρήση της μετρητικής επιστήμης, θα είναι υπεύθυνοι για την τήρηση, αλλά και την αλλαγή των νόμων εφόσον αυτό επιτάσσει η περίπτωση ή καλύτερα ο *καιρός*. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται και η *αυτονομία* τους. Για μια αναλυτική καταγραφή και ερμηνεία των θέσεων του Πλάτωνα στον *Πολιτικό* παραπέμπω τον αναγνώστη στο: Στέφανος Δημητρίου, *Η πολιτική στον Πολιτικό του Πλάτωνα*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2016.

σοφιστές, με την ιδέα πως αυτά δεν διδάσκονται· με το να λυπάστε όμως τα λεφτά σας και να μην τα δίνετε σε τούτους εδώ, πράττετε με κακό τρόπο τόσο στην ιδιωτική όσο και στην δημόσια ζωή σας» [μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές] — «*ὕμεις δὲ διὰ τὸ οἶσθαι ἄλλο τι ἢ ἀμαθίαν εἶναι οὔτε αὐτοὶ οὔτε τοὺς ὑμετέρους παῖδας παρὰ τοὺς τούτων διδασκάλους τούσδε τοὺς σοφιστὰς πέμπετε, ὥς οὐ διδακτοῦ ὄντος, ἀλλὰ κηδόμενοι τοῦ ἀργυρίου καὶ οὐ διδόντες τούτοις κακῶς πράττετε καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ*» [357e]. Πέρα από την σαφή ειρωνεία και απαξίωση της σοφιστικής τέχνης και των σοφιστών, αυτό το απόσπασμα του πρωτοτύπου δείχνει με μεγάλη σαφήνεια ότι η έλλειψη μετρητικής επιστήμης οδηγεί τους πολίτες στο να μην μπορούν να μετρήσουν σωστά τις ηδονές και τις λύπες στην ζωή τους, άρα να μην μπορούν να επιτύχουν το *εὖ ζῆν* και το *εὖ πράττειν*, και συνάμα να μην τα πηγαίνουν καλά στις δημόσιες και τις ιδιωτικές τους υποθέσεις, κατάσταση που αποτελεί το ακριβώς αντίθετο της πολιτικής τέχνης, η οποία έχει ορισθεί ως «*εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως*».

4.3.2 Αρετή-Σοφία-Γενναιότητα: Η αρετή ως επιστήμη του καλού και του κακού [358a-360d]

Όπως είδαμε στο τέλος της προηγούμενης παραγράφου, η σωτηρία του βίου και της ψυχής, δηλαδή το *εὖ πράττειν*, ή αλλιώς το *εὖ ζῆν*, εδράζεται στην χρήση της μετρητικής επιστήμης και είναι από έλλειψη αυτής της επιστήμης που άνθρωποι ζουν με κακό τρόπο (*κακῶς ζῆν*). Εφόσον, όμως, το *εὖ πράττειν* ταυτίζεται με το *ενάρετο πράττειν*, θα πρέπει να δεχθούμε ότι το *ενάρετο πράττειν* είναι το *πράττειν* που βασίζεται στην επιστήμη.¹⁰² Έτσι, λοιπόν, το τελευταίο που μένει να αποδειχθεί για την ολοκλήρωση

¹⁰² Εφόσον η μετρητική είναι ταυτοχρόνως τέχνη και επιστήμη και το *ενάρετο πράττειν* συνίσταται στο *πράττειν* με βάση την επιστήμη, διαπιστώνω ότι η μετρητική τέχνη εκδηλώνεται διά του *ενάρετου πράττειν*. Το ίδιο μπορώ να ισχυριστώ ότι συμβαίνει και στην περίπτωση της πολιτικής: η πολιτική τέχνη συνίσταται στην «*εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως*», η οποία ταυτίζεται με το *εὖ πράττειν*, δηλαδή το *πράττειν* με βάση την *πολιτική αρετή*. Άρα, από τα προηγούμενα συνάγεται το συμπέρασμα ότι η πολιτική τέχνη συνίσταται στο *πράττειν* με βάση την πολιτική αρετή ή, με άλλα λόγια, ότι η πολιτική τέχνη ασκείται διά της πολιτικής αρετής. Η *ουσία*, λοιπόν, την πολιτικής τέχνης είναι η πολιτική αρετή: οι δύο αυτές έννοιες είναι αζεδιάλυτες και στον πυρήνα τους *ταυτίζονται*. Ο καθένας μπορεί να ασκεί την πολιτική τέχνη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ο καθένας που ασκεί την πολιτική τέχνη, έχει *κατακτήσει* αυτήν την τέχνη. Μόνον αυτός που κατέχει την *πολιτική αρετή* έχει *κατακτήσει*

του σωκρατικού επιχειρήματος είναι η ταύτιση της αρετής και της επιστήμης. Τούτος ήταν ο πρωταρχικός σκοπός του Σωκράτη όταν ξεκινούσε την συζήτηση για την σχέση της γενναιότητας με την σοφία, η οποία στην πορεία μετατράπηκε σε συζήτηση για το *εὖ ζῆν* και το *κακῶς ζῆν*. Τώρα, όμως, ο Σωκράτης έχει όλα τα εφόδια που του είναι απαραίτητα για να δείξει την ταύτιση όλων των αρετών με την σοφία, δηλαδή την γνώση-επιστήμη, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της ταύτισης γενναιότητας και σοφίας για το οποίο ο Πρωταγόρας είχε εκφέρει ορισμένες αντιρρήσεις. Ο Σωκράτης ξετυλίγει το επιχείρημά του συνοψίζοντας αρχικά τα όσα προηγήθηκαν από την συζήτηση για το *εὖ ζῆν* και το *κακῶς ζῆν*:

1) Όλες οι πράξεις που γίνονται για μια άλυπη και ευχάριστη ζωή είναι καλές-αγαθές. Άρα, το ευχάριστο, δηλαδή η ηδονή, είναι πράγμα αγαθό, άρα καλό [*αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἄρ' οὐ καλαί; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον*», 358b].

2) Εφόσον η ηδονή είναι πράγμα αγαθό, κανείς δεν πράττει έτσι όπως πράττει ενώ θα μπορούσε να πράττει καλύτερα. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος πράττει πάντα αυτά που θεωρεί ότι είναι αγαθά για τον εαυτό του [*«εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω*», 358b-c].

3) Το να είναι κανείς κατώτερος από τον εαυτό του δεν είναι άλλο παρά αμάθεια, ενώ το να είναι κανείς ανώτερος από τον εαυτό του δεν είναι άλλο παρά σοφία [*«οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία*», 358c].

πραγματικά την πολιτική τέχνη. Η πολιτική αρετή, λοιπόν, είναι μεταξύ άλλων η γνώση της πολιτικής τέχνης: της τέχνης διαμόρφωσης αγαθών-ενάρετων πολιτών. Με τον ίδιο τρόπο που η μετρητική είναι τέχνη και επιστήμη, η οποία επιστήμη ταυτίζεται με την αρετή, με τον ίδιο τρόπο η πολιτική είναι και τέχνη και αρετή. Μια παρόμοια θέση για την ταύτιση πολιτική τέχνης και πολιτικής αρετής διατυπώνουν οι C. C. W. Taylor και Michael Gagarin: βλ. σχετικά Taylor, «Commentary», στο Plato, *Protagoras*, ό.π., σσ. 75-76, και Gagarin, «The Purpose of Plato's Protagoras», ό.π., σ. 142.

4) Η αμάθεια είναι το να έχει κάποιος εσφαλμένη γνώμη και να βρίσκεται σε πλάνη για τα πράγματα που έχουν μεγάλη αξία [*«ἀμαθίαν ἄρα τὸ τοιόνδε λέγετε, τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐμειῶσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων»*, 358c].

5) Από τα παραπάνω συνάγεται το εξής συμπέρασμα: κανείς δεν πράττει τα κακά με την θέλησή του και ούτε υπάρχει στην φύση του ανθρώπου κάποια τάση που να τον οδηγεί στο να πράττει τα κακά και όχι τα αγαθά· και όταν χρειαστεί να επιλέξει μεταξύ δύο κακῶν δεν θα διαλέξει ποτέ το μεγαλύτερο, αν είναι στην εξουσία του να διαλέξει το μικρότερο [*«Ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδείς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ᾧ οἶται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ᾧ οἶται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἰρεῖσθαι, οὐδείς τὸ μείζον αἰρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον»*, 358c-d].

Τώρα, εισάγει την έννοια του φόβου στην συζήτηση:

6) Αν υπάρχει κάτι που ονομάζεται φόβος και αν ο φόβος ορίζεται ως προσδοκία κακού, τότε κανένας άνθρωπος δεν θα πήγαινε με την θέλησή του σε εκείνα που φοβάται, γιατί θα θεωρούσε πως οτιδήποτε προέρχεται από τον φόβο είναι κακό και, όπως έχει δειχθεί, κανείς δεν πηγαίνει προς το κακό με την θέλησή του [*«Τί οὖν; ἔφην ἐγώ, καλεῖτέ <τι> δέος καὶ φόβον... ἃ δὲ ἡγεῖται κακά, οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἐκόντα»*, 358d-e].

Ο Σωκράτης είναι πλέον έτοιμος να δείξει γιατί η γενναιότητα ταυτίζεται με την σοφία:

7) Ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι τα τέσσερα μέρη της αρετής —δικαιοσύνη, οσιότητα, σωφροσύνη και σοφία— μοιάζουν πολύ μεταξύ τους, αλλά ότι το πέμπτο μέρος της αρετής, η γενναιότητα, διαφέρει πολύ από τα υπόλοιπα [*«ἀπολογεῖσθω ἡμῖν Πρωταγόρας ὅδε ἃ τὸ πρῶτον ἀπεκρίνατο πῶς ὀρθῶς ἔχει... τὸ γὰρ ὕστερον ἔφη τὰ μὲν τέτταρα ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις εἶναι, τὸ δὲ ἐν πάνυ πολὺ διαφέρειν τῶν ἄλλων, τὴν ἀνδρείαν»*, 359a-b].

Αυτόν τον ισχυρισμό θα προσπαθήσει ο Σωκράτης να ανατρέψει με το εξής επιχείρημα:

9) Οι γενναίοι είναι θαρραλέοι και ρισοκίνδυνοι, όπως ισχυρίζεται ο Πρωταγόρας. Ως προς τι όμως είναι ρισοκίνδυνοι; Ως προς αυτά στα οποία είναι ρισοκίνδυνοι και οι δειλοί ή ως προς άλλα; Η απάντηση του Πρωταγόρα είναι ότι οι γενναίοι και οι δειλοί είναι ρισοκίνδυνοι ως προς διαφορετικά πράγματα [*«ἡρόμην δ' οὖν τοῦτον εἰ τοὺς ἀνδρείους λέγοι θαρραλέους· ὁ δέ, «Καὶ ἴτας γ',» ἔφη. μέμνησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Πρωταγόρα, ταῦτα ἀποκρινόμενος; — Ὡμολόγει. — Ἴθι δὴ, ἔφην ἐγώ, εἰπὲ ἡμῖν, ἐπὶ τί λέγεις ἴτας εἶναι τοὺς ἀνδρείους; ἦ ἐφ' ἅπερ οἱ δειλοί; — Οὐκ ἔφη. — Οὐκοῦν ἐφ' ἕτερα. — Ναί, ἦ δ' ὅς», 359b-c]*

10) Οι δειλοί έρχονται σε όσα δεν έχουν κίνδυνο, ενώ οι γενναίοι στα φοβερά. Γιατί όμως οι γενναίοι πηγαίνουν στα φοβερά: μήπως επειδή θεωρούν ότι είναι φοβερά; Αυτό, όμως, θα πήγαινε κόντρα στο σωκρατικό επιχείρημα ότι κανένας άνθρωπος δεν πηγαίνει προς το κακό με την θέλησή του, παρά μόνον αν ηγεμονεύει μέσα του η αμάθεια, δηλαδή αν αυτός είναι «κατώτερος από τον εαυτό του». Άρα, το συμπέρασμα που πρέπει να συναχθεί από αυτήν την συζήτηση είναι ότι τόσο οι δειλοί όσο και οι γενναίοι πηγαίνουν σε εκείνα που δίνουν θάρρος, άρα και οι δύο πηγαίνουν στα ίδια [*«Πότερον οἱ μὲν δειλοί ἐπὶ τὰ θαρραλέα ἔρχονται, οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐπὶ τὰ δεινά... Ἀλλὰ μὴν ἐπὶ ᾧ γε θαρροῦσι πάντες αὖ ἔρχονται, καὶ δειλοὶ καὶ ἀνδρεῖοι, καὶ ταύτῃ γε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἔρχονται οἱ δειλοὶ τε καὶ οἱ ἀνδρεῖοι», 359d-e]*.

Εδώ, ο Πρωταγόρας θα φέρει μία ακόμη τελευταία αντίρρηση λέγοντας ότι είναι εντελώς αντίθετα εκείνα στα οποία πηγαίνουν οι δειλοί και οι γενναίοι. Οι γενναίοι, προσθέτει ως παράδειγμα, θέλουν να πάνε στον πόλεμο ενώ οι δειλοί όχι [*«Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πᾶν γε τούναντίον ἐστὶν ἐπὶ ᾧ οἱ τε δειλοὶ ἔρχονται καὶ οἱ ἀνδρεῖοι. αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον οἱ μὲν ἐθέλουσιν ἰέναι, οἱ δὲ οὐκ ἐθέλουσιν», 359e]*. Ο Σωκράτης, τώρα, πρέπει να αντιστρέψει το πρωταγόρειο επιχείρημα. Ας παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του:

11) Οι γενναίοι θέλουν να πάνε στον πόλεμο επειδή είναι καλό και αγαθό πράγμα, ενώ με τον αντίθετο τρόπο πράττουν οι δειλοί, οι οποίοι δεν θέλουν να πάνε στον πόλεμο,

αν και αυτή η πράξη είναι καλή και αγαθή [*«Πότερον, ἔφην ἐγώ, καλὸν ὃν ἰέναι ἢ αἰσχρόν; — Καλόν, ἔφη. — Οὐκοῦν εἴπερ καλόν, καὶ ἀγαθὸν ὁμολογήσαμεν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν· τὰς γὰρ καλὰς πράξεις ἀπάσας ἀγαθὰς ὁμολογήσαμεν. — Ἀληθῆ λέγεις, καὶ αἰεὶ ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως. — Ὅρθῶς γε, ἔφην ἐγώ. ἀλλὰ ποτέρους φῆς εἰς τὸν πόλεμον οὐκ ἐθέλειν ἰέναι, καλὸν ὃν καὶ ἀγαθόν; — Τοὺς δειλοὺς, ἡ δ' ὅς»*, 359e-360a].

12) Αλλά οι δειλοί δεν είναι δυνατόν εν γνώσει τους να μην θέλουν να πάνε σε αυτό που είναι καλό και πιο ευχάριστο, γιατί, αν το δεχτούμε αυτό, θα ανατρέψουμε τον προηγούμενο σωκρατικό ισχυρισμό, σύμφωνα με τον οποίο, οι άνθρωποι μόνον από αμάθεια δεν πράττουν το καλό. Σε αντίθεση όμως με τους δειλούς, οι γενναίοι πηγαίνουν προς αυτό που είναι καλύτερο και πιο ευχάριστο [*«Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἴπερ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ἡδύ; — Ὁμολόγηται γοῦν, ἔφη. — Ἄρ' οὖν γινώσκοντες οἱ δειλοὶ οὐκ ἐθέλουσιν ἰέναι ἐπὶ τὸ κάλλιον τε καὶ ἄμεινον καὶ ἡδίων; — Ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐὰν ὁμολογῶμεν, ἔφη, διαφθεροῦμεν τὰς ἔμπροσθεν ὁμολογίας. — Τί δ' ὁ ἀνδρεῖος; οὐκ ἐπὶ τὸ κάλλιον τε καὶ ἄμεινον καὶ ἡδίων ἔρχεται; — Ἀνάγκη, ἔφη, ὁμολογεῖν»*], 360a].

13) Οι γενναίοι, όταν φοβούνται, δεν φοβούνται αισχρούς φόβους ούτε νιώθουν θάρρος από πράγματα που προκαλούν αισχρό θάρρος [*«Οὐκοῦν ὅλως οἱ ἀνδρεῖοι οὐκ αἰσχροὺς φόβους φοβοῦνται, ὅταν φοβῶνται, οὐδὲ αἰσchrὰ θάρρη θαρροῦσιν; — Ἀληθῆ, ἔφη»*, 360a-b].

14) Αν κάτι δεν είναι αισχρό, είναι αναγκαστικά καλό και αγαθό [*«Εἰ δὲ μὴ αἰσchrά, ἄρ' οὐ καλά; — Ὁμολόγει. — Εἰ δὲ καλά, καὶ ἀγαθὰ; — Ναι»*, 360b].

15) Οι δειλοί, οι θρασεῖς και οι μαινόμενοι αισθάνονται αισchrά, δηλαδή κακά, θάρρη και φόβους. Αν αυτά, όμως, είναι κακά, τότε δεν μπορούν να γίνονται από καμία άλλη αιτία παρά από άγνοια και αμάθεια [*«Οὐκοῦν καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι τούναντίον αἰσchrοὺς τε φόβους φοβοῦνται καὶ αἰσchrὰ θάρρη θαρροῦσιν; — Ὁμολόγει. — Θαρροῦσιν δὲ τὰ αἰσchrὰ καὶ κακὰ δι' ἄλλο τι ἢ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀμαθίαν; — Οὕτως ἔχει, ἔφη»*, 360b-c].

16) Οι δειλοί γίνονται δειλοί λόγω της δειλίας. Αυτός που είναι δειλός, είναι δειλός γιατί δεν αναγνωρίζει με τι πρέπει να φοβάται και με τι όχι. Άρα, η δειλία είναι η αμάθεια των δεινών και των μη-δεινών [*«Τί οὖν; τοῦτο δι' ὃ δειλοὶ εἰσιν οἱ δειλοὶ, δειλίαν ἢ ἀνδρείαν καλεῖς; — Δειλίαν ἔγωγ', ἔφη. — Δειλοὶ δὲ οὐ διὰ τὴν τῶν δεινῶν ἀμαθίαν ἐφάνησαν ὄντες; — Πάνυ γ', ἔφη. — Διὰ ταύτην ἄρα τὴν ἀμαθίαν δειλοὶ εἰσιν;*

— Ὡμολόγει. — Δι' ὃ δὲ δειλοὶ εἰσιν, δειλία ὁμολογεῖται παρὰ σοῦ; — Συνέφη. — Οὐκοῦν ἢ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀμαθία δειλία ἂν εἴη; — Ἐπένευσε», 360c].¹⁰³

17) Από την στιγμή που η γενναιότητα είναι αντίθετη προς την δειλία και η δειλία ταυτίζεται με ἀγνοια και ἀμαθία, τότε η γενναιότητα θα ταυτίζεται με την γνώση και ειδικότερα με την γνώση των φοβερών και των μη-φοβερών, δηλαδή αυτών που πρέπει και αυτών που δεν πρέπει να φοβούνται οι άνθρωποι. Ἐτσι, η γενναιότητα ταυτίζεται με την σοφία [*«Ἀλλὰ μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ἐναντίον [360d] ἀνδρεία δειλία. — Ἐφη. — Οὐκοῦν ἢ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία ἐναντία τῇ τούτων ἀμαθία ἐστίν; — Καὶ ἐνταῦθα ἔτι ἐπένευσεν. — Ἡ δὲ τούτων ἀμαθία δειλία; — Πάνυ μὲν οὖν ἐνταῦθα ἐπένευσεν. — Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὖσα τῇ τούτων ἀμαθία»*], 360c-d].

Καθώς, μάλιστα, ο Σωκράτης έχει δείξει ότι η αρετή είναι ένα πράγμα με πολλά ονόματα, συμπεραίνω ότι οι πέντε αρετές είναι στην πραγματικότητα μία αρετή, η σοφία, δηλαδή η γνώση-επιστήμη. Ἐτσι, λοιπόν, αν η γενναιότητα είναι η γνώση των φοβερών και των μη-φοβερών, τότε η δικαιοσύνη μπορώ να ισχυριστώ ότι είναι η γνώση των δίκαιων και των άδικων πραγμάτων, η οσιότητα η γνώση των όσιων και των ανόσιων πραγμάτων και με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να ορίσουμε όλες τις αρετές. Σε τι συνίσταται, όμως, η ενότητα των αρετών; Νομίζω ότι πλέον έχουμε όλα τα εφόδια, για να δώσουμε μια σαφή απάντηση στο ερώτημα αυτό. Η ενότητα των αρετών συνίσταται στο γεγονός ότι η μετρητική τέχνη είναι η τέχνη που μας επιτρέπει να διαλέξουμε το καλό και όχι το κακό· πρόκειται, δηλαδή, για την γνώση του καλού και

¹⁰³ Ο ισχυρισμός του Σωκράτη ότι: «*Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν*» [360d], είναι ίσως η μοναδική περίπτωση που, σε επίπεδο κειμενικών αναφορών, να δικαιολογεί την θέση της ενότητας ως ισοδυναμίας των αρετών. Η γενναιότητα, εδώ, φαίνεται να ταυτίζεται με ένα συγκεκριμένο είδος σοφίας, και όχι με την σοφία εν γένει, φαίνεται δηλαδή να είναι μια *ἐκφάνση* της σοφίας. Νομίζω, όμως, ότι οι υπόλοιπες αναφορές του Σωκράτη δικαιώνουν την θέση της ενότητας ως ταυτότητας των αρετών. Μερικά παραδείγματα είναι τα εξής: 1) «*Οὐκοῦν ἐν ἂν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σοφία;*» [333b] —η σοφία και η σωφροσύνη είναι ένα πράγμα— 2) «*σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ οσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν*» [349b] —οι πέντε αρετές είναι ονόματα για ένα πράγμα— 3) «*καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη;*» [350c] —η σοφία είναι γενναιότητα ούτε απλά ομοιάζει μαζί της ούτε ισοδυναμεί με αυτήν. Όλα αυτά δείχνουν ότι οι αρετές και η σοφία είναι ένα πράγμα και μάλιστα το ίδιο και το αυτό πράγμα και όχι ότι αποτελούν είδη, μορφές ή εκφάνσεις της σοφίας.

του κακού. Η γενναιότητα, όπως είδαμε προηγουμένως, ορίζεται από τον Σωκράτη ως γνώση των φοβερών και των μη-φοβερών. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι ο γενναίος άνθρωπος, όταν πρόκειται να διαλέξει μια πράξη, θα μετρήσει πότε κάτι προκαλεί φόβο και πότε όχι, έτσι ώστε να διαλέξει σε μια συγκεκριμένη περίπτωση να πράξει κάτι ή όχι. Με τον ίδιο τρόπο θα πράξει και ο δίκαιος άνθρωπος: αν η δικαιοσύνη είναι η γνώση των δίκαιων και των άδικων πραγμάτων, τότε ο δίκαιος άνθρωπος θα μετρήσει τις δίκαιες και τις άδικες πλευρές μιας πράξης, για να δει αν θα την πράξει ή όχι. Το ίδιο θα ισχύει και για τις υπόλοιπες αρετές. Αυτό, όμως, που σε τελική ανάλυση θα μετρήσει ο άνθρωπος, είτε στην γενναιότητα είτε στην δικαιοσύνη είτε στην σωφροσύνη είτε στην σοφία είτε στην οσιότητα, είναι η ηδονή και η λύπη, δηλαδή το καλό και το κακό, γιατί το *εὖ ζῆν* αποτελείται από μια ζωή γεμάτη ηδονές, μια ζωή δηλαδή στην οποία ο άνθρωπος διαλέγει το καλό και όχι το κακό.¹⁰⁴ Ως εκ τούτου,

¹⁰⁴ Θεωρώ ότι είναι λάθος το συμπέρασμα του Terence Irwin ότι: «Ο Σωκράτης χρειάζεται να ισχυριστεί όχι μόνο ότι ο καθένας επιδιώκει ως καλό αυτό που θεωρεί ότι είναι ευχάριστο, αλλά επίσης ότι μπορούμε να αποφασίσουμε αν κάτι είναι καλό μόνον αποφασίζοντας αν αυτό είναι ευχάριστο και όχι αντίστροφα». Βλ., Irwin, *Plato's Moral Theory*, ό.π., σ. 109. Δεν είναι η ηδονή που ορίζει το καλό κατά τον Σωκράτη, αλλά, αντιστρόφως, είναι το καλό που ορίζει την ηδονή. Τόσο ο Σωκράτης όσο και ο Πρωταγόρας έχουν παραδεχτεί ότι η αρετή είναι το πιο καλό από όλα τα πράγματα, άρα πρέπει η αρετή να είναι το μέτρο κρίσεως των πράξεών μας. Εφόσον, μάλιστα, η μετρητική τέχνη συνίσταται στο *εὖ πράττειν*, δηλαδή στο ενάρετο πράττειν, και είναι αυτή που σώζει τον βίο και την ψυχή των ανθρώπων, τότε ενάρετο είναι εκείνο το πράττειν που «σώζει την ψυχή των ανθρώπων». Ο ισχυρισμός του Irwin, που παρέθεσα προηγουμένως, αγνοεί εντελώς αυτήν την θεμελιώδους σημασίας λεπτομέρεια. Η αρετή δεν είναι απλώς η τέχνη μέτρησης των ηδονών και των πόνων, όπως ισχυρίζεται ο Irwin, αλλά είναι μια κατάσταση της ψυχής και συγκεκριμένα εκείνη η κατάσταση της ψυχής στην οποία κυβερνά την ψυχή του ανθρώπου η σοφία. Η μετρητική τέχνη και η αρετή δεν μετράνε απλώς ηδονές και λύπες, αλλά το κάνουν αυτό πάντα σε συνάρτηση με αυτό που «σώζει την ψυχή», δηλαδή την δικαιοσύνη στην ψυχή του ανθρώπου. Για τον Σωκράτη το σημαντικότερο που έχουν στην ζωή τους οι άνθρωποι είναι η ψυχή —το παραδέχεται και στο 313a του Πρωταγόρα— και θα πρέπει πριν και πάνω από όλα να προσπαθούν να «σώσουν» τις ψυχές τους, καλλιεργώντας την αρετή. Επομένως, μια ηδονή είναι *πράγματι* ηδονή όταν συνεισφέρει στην κατίσχυση της δικαιοσύνης στην ψυχή του ανθρώπου και η δικαιοσύνη στην ψυχή του ανθρώπου επέρχεται, όπως λέει ο Σωκράτης στην *Πολιτεία*, όταν το λογιστικόν μέρος της ψυχής —αυτό από το οποίο πηγάζει η σοφία— κυβερνά το θυμοειδές και το επιθυμητικόν. Η διαδικασία, λοιπόν, επιλογής της μεγαλύτερης ηδονής σχετίζεται ή μάλλον εξαρτάται από τον αν αυτό που χαρακτηρίζεται ως «ηδονή» συνεισφέρει στην επίτευξη δικαιοσύνης στην ψυχή του ανθρώπου. Ως εκ τούτου, η ηδονή δεν μπορεί να είναι το τελικό αγαθό του ανθρώπου, γιατί το τι είναι ηδονή εξαρτάται από κάτι άλλο, το οποίο θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως «ανώτερο» από την ηδονή. Αυτό το «κάτι άλλο» και

αυτά που ονομάζουμε δίκαια, όσια, γενναία και τα λοιπά δεν είναι παρά ένα πράγμα, δηλαδή το *καλό*. Αντιστοίχως, ο φόβος, η ακολασία, η αδικία και ούτω καθεξής δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα πράγμα, το *κακό*. Όλες οι αρετές, λοιπόν, και τα αντίθετά τους δεν είναι παρά το ίδιο ακριβώς πράγμα με τις έννοιες καλό και κακό αντίστοιχα.¹⁰⁵ Συνεπώς, όλες οι αρετές φαίνεται ότι έχουν το ίδιο θεμέλιο: την μετρητική τέχνη, δηλαδή την γνώση του καλού και του κακού. Είναι, λοιπόν, η μετρητική τέχνη αυτή που συνιστά την ενότητα των αρετών. Με άλλα λόγια, όλες οι αρετές δεν είναι παρά η μία και η αυτή γνώση, δηλαδή η γνώση του καλού και του κακού. Υπ' αυτήν την έννοια είναι που οι αρετές ταυτίζονται: δεν αποτελούν μέρη ή εκφάνσεις της γνώσεως του καλού και του κακού, γιατί όλες είναι η ίδια η γνώση του καλού και του κακού. Η αρετή, λοιπόν, δεν είναι παρά ένα πράγμα: η *επιστήμη δηλαδή η γνώση του καλού και του κακού*.¹⁰⁶

Προτού ολοκληρώσω το κεφάλαιο αυτό, θα ήθελα να κάνω ένα καταληκτικό σχόλιο για τον τρόπο με τον οποίο τελειώνει ο *Πρωταγόρας*: αφού ο Σωκράτης έδειξε ότι η γενναιότητα ταυτίζεται με την σοφία, ο Πρωταγόρας συμφώνησε, δίχως βέβαια να το θέλει, με τα λεγόμενα του Σωκράτη [360e]. Τότε, λοιπόν, τον λόγο πήρε ο Σωκράτης, ο οποίος είπε τα εξής: «*Οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ, ἄλλου ἔνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή. οἶδα γὰρ ὅτι τούτου φανεροῦ γενομένου μάλιστα ἂν κατάδηλον γένοιτο ἐκεῖνο περὶ οὗ ἐγώ τε καὶ σὺ μακρὸν λόγον ἑκάτερος ἀπετείναμεν, ἐγὼ μὲν λέγων ὡς σὺ διδασκτὸν ἀρετή, σὺ*

«ανώτερο» από την ηδονή είναι η γνώση του καλού και του κακού, δηλαδή η αρετή, η γνώση και η χρήση της οποίας επιφέρει την δικαιοσύνη στην ψυχή του ανθρώπου.

¹⁰⁵ Αντιθέτως, η θέση της ισοδυναμίας των αρετών θα μας πει ότι οι αρετές είναι πολλές και ποιοτικά διαφορετικές και ότι η ενότητά τους συνίσταται στο ότι όλες αποτελούν μορφές γνώσης, δηλαδή σοφίας (ή και επιστήμης). Τότε, όμως, γιατί ο Σωκράτης δέχθηκε ότι η σοφία και η σωφροσύνη ταυτίζονται; Γιατί δέχτηκε την θέση ότι σε ένα πράγμα αντιστοιχεί ένα μόνο αντίθετο και όχι πολλά; Εάν οι αρετές ήταν ποιοτικά διαφορετικές μεταξύ τους, και αν ο Σωκράτης όντως ασπαζόταν αυτήν την θέση, νομίζω ότι δεν θα υπήρχε κάποιος λόγος να μας πει ότι η σοφία και η σωφροσύνη ταυτίζονται. Θα μπορούσε κάλλιστα να δεχθεί την θέση ότι σε ένα πράγμα αντιστοιχεί όχι μόνο ένα αντίθετο αλλά περισσότερα και, με βάση την θέση της ισοδυναμίας των αρετών, να εξηγήσει πώς τόσο η σοφία όσο και η σωφροσύνη είναι αντίθετες στην αφροσύνη. Νομίζω, όμως, ότι ο Σωκράτης προτιμάει την θέση ότι σε ένα πράγμα αντιστοιχεί ένα μόνο αντίθετο και γι' αυτόν τον λόγο ταυτίζει την σοφία και την σωφροσύνη.

¹⁰⁶ Το ίδιο παραδέχονται, αλλά με διαφορετικό τρόπο, ο Terry Penner και ο Terence Irwin. Βλ. σχετικά, Penner, «The Unity of Virtue», ό.π., σσ. 65-66. Επίσης, βλ. Irwin, *Plato's Moral Theory*, ό.π., σσ. 107-108.

δ' ὥς διδασκόν. καί μοι δοκεῖ ἡμῶν ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων ὥσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ καταγελᾶν, καὶ εἰ φωνὴν λάβοι, εἰπεῖν ἂν ὅτι «Ἄτοποί γ' ἐστέ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Πρωταγόρα· σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ διδασκόν ἐστὶν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τάναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδειῖναι ὥς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ὧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδασκόν φανείη ἡ ἀρετὴ. εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἦν ἢ ἐπιστήμη ἡ ἀρετὴ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἐπεχείρει λέγειν, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδασκόν· νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, ὥς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδασκόν ὄν. Πρωταγόρας δ' αὖ διδασκόν τότε ὑποθέμενος, νῦν τούναντίον ἔοικεν σπεύδοντι ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἂν ἥκιστα εἴη διδασκόν.» ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραπτόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδασκόν εἴτε μὴ διδασκόν, μὴ πολλάκις ἡμᾶς ὁ Ἐπιμηθεὺς ἐκεῖνος καὶ ἐν τῇ σκέψει σφίλῃ ἐξαπατήσας, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διανομῇ ἡμέλησεν ἡμῶν, ὥς φῆς σύ. ἤρρεσεν οὖν μοι καὶ ἐν τῷ μύθῳ ὁ Προμηθεὺς μᾶλλον τοῦ Ἐπιμηθέως· ὧ χρώμενος ἐγὼ καὶ προμηθεύμενος ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ ἐμαυτοῦ παντὸς πάντα ταῦτα πραγματεύομαι, καὶ εἰ σὺ ἐθέλοις, ὅπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἔλεγον, μετὰ σοῦ ἂν ἥδιστα ταῦτα συνδιασκοποιήν» [361a-d] — «Ὅλες αὐτές τις ἐρωτήσεις, εἶπα ἐγώ, δεν τις κάνω για ἄλλο λόγο, ἀλλὰ μόνο γιατί θέλω να ερευνήσω τι τέλος πάντων εἶναι ὅσα λέγονται για την ἀρετή, και τι πράγμα εἶναι αὐτή η ἴδια η ἀρετή. Γιατί εἰμαι βέβαιος ὅτι αν αὐτό γίνει φανερό, πολύ φανερό θα γινόταν τότε και ἐκεῖνο για το οποίο και ἐγώ και ἐσύ βγάλαμε ο καθένας μας ἓνα μακρό λόγο, υποστηρίζοντας ἐγώ ὅτι η ἀρετή δε διδάσκεται, και ἐσύ ὅτι διδάσκεται. Και τοῦτο ἐδῶ το τελευταῖο συμπέρασμα των λόγων μας μού φαίνεται πως μάς κατηγορεῖ και γελά μαζί μας σαν ἄνθρωπος, και πως, αν εἶχε φωνή, θα μας ἔλεγε: «Ε Σωκράτη και ἐσύ Πρωταγόρα, εἰσαστε ἀλήθεια παράξενοι ἄνθρωποι· ἐσύ ἐνώ ἔλεγες στην ἀρχή ὅτι η ἀρετή δε διδάσκεται, τώρα βάζεις τα δυνατό σου να φτάσεις στα ἀντίθετα, προσπαθώντας να δείξεις ὅτι ὅλα τα πράγματα εἶναι γνώση, και η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη και η γενναιότητα· μ' αὐτόν τον τρόπο θα γινόταν ολοφάνερο ὅτι η ἀρετή διδάσκεται· γιατί αν η ἀρετή ἦταν ἄλλο ἀπὸ ἐπιστήμη, ὅπως ο Πρωταγόρας προσπαθοῦσε να υποστηρίξει, θα ἦταν φανερό, δεν θα ἦταν δυνατό να διδαχθεῖ· αν ὅμως ἀποδειχθεῖ τώρα ὅτι ολόκληρη εἶναι μια ἐπιστήμη, ὅπως ἐσύ, Σωκράτη, βάζεις τα δυνατό σου να δείξεις, θα εἶναι παράξενο τότε να μην διδάσκεται. Ο Πρωταγόρας πάλι, ἐνώ ξεκίνησε ἀπὸ την ἀρχή ὅτι εἶναι διδακτὴ, ἀντίθετα προς αὐτὴν μοιάζει τώρα με ἄνθρωπο που βάζει τα δυνατό του να δείξει πως

η αρετή είναι σχεδόν όλα τα άλλα και μόνο επιστήμη δεν είναι· και έτσι δεν θα ήταν καθόλου διδακτή». Εγώ, λοιπόν, Πρωταγόρα, βλέποντας καλά ότι όλα αυτά βρίσκονται σε φοβερή αταξία και αναποδογύρισμα, κατέχομαι από μεγάλη προθυμία να τα ξεκαθαρίσω, και θα ήθελα ύστερα από αυτές τις διερευνήσεις να ερευνήσουμε και τη φύση της αρετής, και πίσω πάλι να εξετάσουμε αυτό το ζήτημα, αν είναι διδακτή ή όχι· γιατί φοβούμαι μήπως ο Επιμηθέας εκείνος μάς ρίξει σε λάθος πολλές φορές στην έρευνά μας ξεγελώντας μας, καθώς παραμέλησε και στη διανομή, όπως είπες εσύ. Σε μένα λοιπόν και στο μύθο περισσότερο άρεσε ο Προμηθέας από τον Επιμηθέα· αυτόν εγώ έχοντας παράδειγμα και φροντίζοντας προβλεπτικά για όλη μου τη ζωή, διερευνώ όλα αυτά, και αν το ήθελες και εσύ, όπως έλεγα και στην αρχή, θα μου ήταν πολύ ευχάριστο μαζί με σένα να τα διερευνώ» [μτφρ. Β. Τατάκης, με αλλαγές].

Ο Σωκράτης κλείνει τον διάλογό του με τον Πρωταγόρα αναφέροντας ότι παρά την όλη προσπάθεια του ιδίου και του Πρωταγόρα, εντούτοις η συζήτησή τους κατέληξε στην *ατοπία*. Η έννοια της ατοπίας έχει τη σημασία της μη-κατάληξης σε κάποιον φιλοσοφικό τόπο, δηλαδή σε κάποια φιλοσοφική θεωρία. Τούτο σημαίνει ότι ο Σωκράτης θεωρεί πως ο ίδιος και ο Πρωταγόρας δεν έχουν καταλήξει σε κανένα συμπέρασμα, σχετικά με το διδακτό της αρετής, αλλά ότι ακόμα, στην πραγματικότητα, ψάχνουν να βρουν την αλήθεια. Αυτό συμβαίνει, μαρτυρά ο ίδιος ο Σωκράτης, διότι δεν έχει διερευνηθεί η *φύση της αρετής*. Όλη η προηγούμενη συζήτηση για την αρετή ως γνώση έγινε σε υποθετικό επίπεδο: *αν η αρετή είναι γνώση, τότε διδάσκεται*. Ωστόσο, οι δύο συνομιλητές ποτέ δεν κατέληξαν στο αν η αρετή είναι τελικά γνώση ή δεν είναι. Ακόμα και αν είχαν δεχθεί ότι είναι γνώση, τότε θα έπρεπε να εξεταστεί η *φύση της γνώσης*, κάτι το οποίο δεν έγινε. Εάν, όμως, δεν απαντηθούν με ξεκάθαρο τρόπο όλα αυτά τα ερωτήματα, τότε πώς είναι δυνατόν να γίνουν αποφάνσεις σχετικά με το αν η αρετή διδάσκεται ή όχι; Γι' αυτούς τους λόγους, λοιπόν, ο Σωκράτης ζητάει από τον Πρωταγόρα να συζητήσουν το ζήτημα της φύσεως της αρετής και ο Πρωταγόρας να συμφωνεί να το συζητήσει όχι αμέσως, αλλά κάποια άλλη φορά.

Συμπεράσματα

Φτάνοντας στο τέλος της έρευνάς μου θα ήθελα να προχωρήσω σε δύο ενέργειες: πρώτον, στην συνοπτική ανασυγκρότηση του επιχειρήματός μου προς εξασφάλιση της μέγιστης δυνατής κατανόησης από τη μεριά του αναγνώστη και, δεύτερον, στην ολοκλήρωση της εργασίας μέσω μιας σειράς ερωτημάτων προς μελλοντική συζήτηση, ανάλυση, μελέτη και έρευνα. Σκοπός της εργασίας αυτής ήταν να αναδείξει το *νόημα της πολιτικής* στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* και καθ' όλη την διάρκεια της ανάλυσής μου αντιμετώπισα τον *Πρωταγόρα* ως έναν κατ' εξοχήν *πολιτικό* διάλογο. Γι' αυτούς τους λόγους ήταν ανάγκη να επιλεγθεί, ως σημείο εκκίνησης της ανάλυσης, ο ορισμός της έννοιας της πολιτικής από τον σοφιστή Πρωταγόρα. Ο Σωκράτης στις πρώτες γραμμές του *Πρωταγόρα* ανέδειξε δύο διαφορετικές σημασιολογήσεις της έννοιας της πολιτικής: την *πολιτική τέχνη* και την *πολιτική αρετή*. Η πολιτική τέχνη αναδείχθηκε ως μια μη-διδάξιμη τέχνη και συγκεκριμένα ως η τέχνη εκείνη της διαμόρφωσης ενάρετων πολιτών και της άριστης συλλογικής διαχείρισης του βίου και συσχετίστηκε με την έννοια του *εὖ ζῆν*. Μετά την πολιτική τέχνη, ο Σωκράτης στράφηκε στην πολιτική αρετή. Η πολιτική αρετή αναλύθηκε ως έμφυτη, άρα μη-διδάξιμη, ανθρώπινη ιδιότητα, την οποία οι άνθρωποι δεν μοιράζονται σε ίσες ποσότητες, κάτι που σημαίνει ότι υπάρχουν άνθρωποι περισσότερο ή λιγότερο ενάρετοι από τους άλλους. Παρά το γεγονός ότι ο Σωκράτης διαχώρισε τους δύο όρους, εν τη ουσία τους οι όροι αυτοί αποδεικνύονται ταυτόσημοι. Η πολιτική τέχνη είναι η δραστηριότητα και η ενασχόληση του ανθρώπου με την πολιτική και η πολιτική αρετή είναι η ιδιαίτερη γνώση που επιτρέπει στον άνθρωπο να πράξει με τον άριστο τρόπο εντός του πεδίου της πολιτικής, δηλαδή να ασκήσει την πολιτική τέχνη. Και οι δύο, όμως, αποτελούν την ίδια ακριβώς γνώση. Η γνώση της πολιτικής τέχνης είναι γνώση της πολιτικής αρετής και το αντίστροφο.

Ο Πρωταγόρας διαφώνησε με τον Σωκράτη ότι η πολιτική αρετή δεν είναι διδακτή και έτσι προχώρησε, με την χρήση του μύθου του Προμηθέα και ενός ρητορικού λόγου σχετικού με την εκπαίδευση στην αρχαία Αθήνα, στην προσπάθεια απόδειξης ότι η πολιτική αρετή, δηλαδή η αιδώς και η δίκη κατά τον μύθο του Προμηθέα, δεν είναι απλώς διδακτή, αλλά ότι διδάσκεται κατά κόρον στις κοινωνίες των ανθρώπων. Ο Σωκράτης, αν και δέχθηκε το συμπέρασμα του σοφιστή ότι η πολιτική τέχνη και η πολιτική αρετή είναι διδακτές, μολαταύτα δεν έμεινε απόλυτα

ικανοποιημένος από την απάντηση του σοφιστή και γι' αυτόν τον λόγο προχώρησε στην προσπάθεια να αποδείξει ο ίδιος γιατί και πώς διδάσκεται η πολιτική αρετή. Για να αποδείξει ότι η αρετή διδάσκεται, ο Σωκράτης ήταν αναγκασμένος να ανοίξει μια οντολογική συζήτηση γύρω από την αρετή, στην οποία οι μελετητές του *Πρωταγόρα* έχουν δώσει το όνομα: *η ενότητα των αρετών*. Σκοπός της συζήτησης αυτής ήταν να καταδειχθεί ότι οι αρετές, δηλαδή η δικαιοσύνη, η οσιότητα, η σοφία, η σωφροσύνη και η γενναιότητα, δεν είναι απόλυτα διακριτές η μία από την άλλη, με τρόπο ώστε ο άνθρωπος να μπορεί να κατέχει την μία αλλά όχι κάποια άλλη αρετή, αλλά ότι οι αρετές αντιστοιχούν στην ίδια *κατάσταση της ψυχής*, δηλαδή ότι οι αρετές ταυτίζονται κατ' απόλυτο τρόπο. Αυτό το επιχείρημα ο Σωκράτης προσπάθησε να το υποστηρίξει μέσα από την ανάλυση των εξής ζευγών αρετών: δικαιοσύνη-οσιότητα, σοφία-σωφροσύνη και γενναιότητα-σοφία.

Επειδή, όμως, ο Πρωταγόρας δεν μπορούσε να πεισθεί εύκολα από αυτά τα παραδείγματα για την ταύτιση της αρετής με την σοφία, ο Σωκράτης όφειλε να φέρει ένα πιο πειστικό επιχείρημα στον σοφιστή. Έτσι, άνοιξε μια νέα συζήτηση, την συζήτηση για το *εὖ ζῆν* και το *κακῶς ζῆν*. Το επιχείρημα που ήθελε να υπερασπιστεί ο Σωκράτης ήταν συνοπτικά το εξής: εάν υπάρχουν άνθρωποι που ζουν μια καλή και γεμάτη ηδονές ζωή (*εὖ ζῆν*) και άνθρωποι που δυστυχισμένα και με λύπη (*κακῶς ζῆν*), αυτό πρέπει να οφείλεται κάπου. Για τον Σωκράτη το *εὖ ζῆν* οφείλεται στην *γνώση και επιλογή του καλού έναντι του κακού*: η γνώση αυτή οδηγεί πάντα στις ηδονές, ενώ η *ἀγνοία του καλού και του κακού οδηγεί πάντα στην δυστυχία*. Ο Σωκράτης συμπεράνε από τα προηγούμενα ότι αυτό που τελικά λείπει από την ζωή των ανθρώπων εκείνων που δεν ζουν μια καλή και ευτυχισμένη ζωή είναι η *μετρητική τέχνη και επιστήμη*, δηλαδή η τέχνη εκείνη που βοηθά τους ανθρώπους να μετράνε το περισσότερο και το λιγότερο. Είναι, θα μας πει, από έλλειψη μετρητικής επιστήμης που οι άνθρωποι ζουν με κακό τρόπο την ζωή τους, γιατί, χρησιμοποιώντας την προσωπική τους εντύπωση για τα πράγματα, μπερδεύονται στην επιλογή του καλού (ηδονών) έναντι του κακού (λύπης) και νομίζουν ότι έχουν διαλέξει το περισσότερο καλό, ενώ στην πραγματικότητα διαλέγουν πάντα το περισσότερο κακό. Εφόσον, όμως, η μετρητική είναι επιστήμη, τότε είναι αναγκαστικά μια μορφή γνώσης, μια μορφή *σοφίας*. Από τα παραπάνω εξάγεται το εξής συμπέρασμα: το *εὖ ζῆν* συνίσταται στο *εὖ πράττειν*, δηλαδή στον άριστο τρόπο πράξης, ο οποίος άριστος τρόπος πράξης είναι να πράττουμε και να επιλέγουμε πάντοτε το καλό έναντι του κακού. Ο Σωκράτης, ολοκληρώνοντας το

επιχείρημά του, προσπάθησε να εφαρμόσει τα συμπεράσματά του πάνω στο παράδειγμα της γενναιότητας, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι με τον ίδιο τρόπο που χρειάζεται η γνώση-σοφία-επιστήμη για την επιλογή του καλού έναντι του κακού, με τον ίδιο τρόπο χρειάζεται η γνώση της γενναιότητας για την επιλογή της γενναίας έναντι της μη-γενναίας πράξης. Ως εκ τούτου, η γενναιότητα και συνεπώς η αρετή, θα πρέπει να ταυτίζεται με την γνώση και επιλογή των ενάρετων έναντι των μη-ενάρετων πραγμάτων, δηλαδή την γνώση και επιλογή του καλού έναντι του κακού.

Η συμβολή της δικής μου εργασίας στην ανάλυση του πλατωνικού επιχειρήματος επεδίωξε να είναι η σύνδεση του πλατωνικού επιχειρήματος με την *πολιτική*. Προσπάθησα να δείξω ότι αν η αρετή αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της πολιτικής αρετής, όπως δείχνει ο Πρωταγόρας με τον μύθο του Προμηθέα και τον ρητορικό του λόγο, τότε το *εὖ ζῆν* και το *εὖ πράττειν* μπορούν να μεταφραστούν σε όρους *πολιτικής*. Το επιχείρημά μου είναι το εξής: εφόσον η αρετή είναι η γνώση του καλού και του κακού, τότε ενάρετος είναι όποιος γνωρίζει το καλό και το κακό και χάριν αυτής της γνώσης αυτός που μπορεί πάντα να επιλέγει το καλό και όχι το κακό. Σε τι θα διαφέρει ο ενάρετος από τον μη-ενάρετο άνθρωπο; Η απάντηση είναι ότι μόνον ο ενάρετος άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει το *εὖ ζῆν*, δηλαδή μια καλή και ευτυχισμένη ζωή, λόγω του ότι κατέχει την γνώση του καλού και του κακού και μπορεί πάντα να πράττει το καλό και όχι το κακό. Το *εὖ ζῆν* με αυτόν τον τρόπο μετατρέπεται σε *εὖ πράττειν*, δηλαδή ενάρετο πράττειν. Από την στιγμή που η αρετή αποτελεί ταυτολογικό ισοδύναμο της πολιτικής αρετής, μπορώ να ισχυριστώ ότι οι πράξεις που απορρέουν από την πολιτική αρετή ταυτίζονται με *εὖ πράττειν* και ως εκ τούτου οδηγούν στο *εὖ ζῆν*. Έτσι, λοιπόν, συμπεραίνουμε ότι το *νόημα της πολιτικής τέχνης* στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* είναι το *εὖ ζῆν*. Αν επιπλέον θυμηθούμε ότι η αρετή είναι μια *κατάσταση της ψυχής*, τότε μου επιτρέπεται να ισχυριστώ ότι το *εὖ ζῆν* είναι η *ενάρετη κατάσταση της ψυχής*. Όταν κάποιος κατέχει την ενάρετη κατάσταση της ψυχής μπορεί πάντα να επιλέγει το καλό και όχι το κακό, αλλά για να το κάνει αυτό χρειάζεται την *μετρητική τέχνη*, ή αλλιώς, *μετρητική επιστήμη*, δηλαδή την τέχνη-επιστήμη εκείνη που μάς επιτρέπει να μετράμε πότε κάτι είναι περισσότερο ή λιγότερο καλό και πότε κάτι είναι περισσότερο ή λιγότερο κακό. Είναι χάρη στην γνώση αυτής της επιστήμης που μπορούν οι άνθρωποι να επιλέγουν τα περισσότερα καλά και να αποφεύγουν τα περισσότερα κακά, άρα να *πράττουν εὖ* και έτσι να κατακτούν το *εὖ ζῆν*. Αυτή, λοιπόν, είναι η ενάρετη κατάσταση της ψυχής του Πλάτωνα, η κατάσταση της ψυχής εκείνη

την οποία θα πρέπει να έχει ο *πολιτικός άνθρωπος*, που ενδιαφέρει τον Πλάτωνα από την αρχή του *Πρωταγόρα* και αυτήν είναι που πρέπει να διδάσκει οποιοσδήποτε ισχυρίζεται ότι διδάσκει την πολιτική τέχνη και αρετή. Ο *πραγματικός* πολιτικός, όντας ενάρετος και άρα ικανός να διαχωρίζει το καλό από το κακό, θα μπορεί με την αρετή του και την χρήση της *μετρητικής τέχνης* να παίρνει πάντα τις *πιο καλές πολιτικές αποφάσεις* και να αποφεύγει τις αντίστοιχες *κακές αποφάσεις* ή όταν πρέπει να διαλέξει μεταξύ δύο κακών να διαλέγει πάντα το *λιγότερο* κακό. Και αυτός ο *πολιτικός άνθρωπος* δεν είναι ένας και μοναδικός *πολιτικός κυρίαρχος* ή μια *ομάδα πολιτικά κυρίαρχων ατόμων*, αλλά το *σύνολο των πολιτών μιας πόλεως* διότι *όλοι έχουν μερίδιο στην πολιτική τέχνη και αρετή*. Ο *ενάρετος πολίτης*, λοιπόν, ταυτίζεται με τον *αυτόνομο* άνθρωπο, διότι η επιβίωση και η ευημερία της πόλεως δεν εξαρτάται από κανέναν άλλο παρ' από τους πολίτες και από την δυνατότητα που αυτοί έχουν να εφαρμόζουν την *μετρητική επιστήμη* στην καθημερινότητά τους. Επιπλέον, εφόσον η πολιτική τέχνη είναι *«εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως»*, και άρα εκτείνεται σε όλο το φάσμα της ζωής των ανθρώπων, δηλαδή τόσο στην δημόσια όσο και στην ιδιωτική ζωή των ανθρώπων, γίνεται φανερό ότι ο ενάρετος τρόπος σκέψης και πράξης και η χρήση της μετρητικής τέχνης δεν περιορίζονται αποκλειστικά στο πεδίο αυτού που σήμερα ονομάζεται πολιτική, αλλά εκτείνονται και αυτά με την σειρά τους στο *σύνολο του βίου* των πολιτών, δηλαδή τόσο στην ιδιωτική όσο και στην δημόσια ζωή τους. Γι' αυτό και το νόημα της πολιτικής τέχνης είναι το *εὖ ζῆν*: ακριβώς επειδή εκτείνεται στο σύνολο του βίου των ανθρώπων. Και αυτό το *εὖ ζῆν* μπορεί να επιτευχθεί μόνον εντός των πολιτικών κοινωνιών, καθώς είδαμε ότι *μόνον εντός μιας πολιτικής κοινωνίας* μπορεί να αναπτυχθεί η *πολιτική αρετή*.

Ενδιαφέρον, μάλιστα, θα παρουσίαζε αν πηγαίναμε ένα βήμα παραπέρα τα συμπεράσματα αυτά και συνδέαμε τον *Πρωταγόρα* με την *Πολιτεία*. Εφόσον έχουμε δει ότι η αρετή είναι *κατάσταση της ψυχής* και ταυτίζεται εν συνόλω με την γνώση, μπορούμε να πούμε ότι η *ενάρετη κατάσταση της ψυχής* είναι εκείνη στην οποία η ψυχή του ανθρώπου κυβερνάται από την *σοφία*. Με άλλα λόγια, η ενάρετη κατάσταση της ψυχής, όπως περιγράφεται στον *Πρωταγόρα*, φαίνεται να είναι ίδια με την κατάσταση της ψυχής που θα αναλύσει αργότερα ο Πλάτων, στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας*, και συγκεκριμένα εκείνη η κατάσταση της ψυχής στην οποία το λογιστικόν μέρος της ψυχής του ανθρώπου (από το οποίο πηγάζουν η σοφία και η επιστήμη) κυριαρχεί στο

θυμοειδές και το επιθυμητικόν.¹⁰⁷ Αυτή, λοιπόν, θα μπορούσε να είναι η κατάσταση της ψυχής του *πολιτικού ανθρώπου* ή αλλιώς του *ενάρετου πολίτη* και θα ήταν ένας τέτοιος πολίτης που επιτυγχάνει το *εὖ ζῆν*. Νομίζω ότι πρόκειται για μια αρκετά ενδιαφέρουσα προοπτική μελλοντικής έρευνας, την οποία όμως είναι αδύνατον να επιχειρήσω να αναλύσω στα πλαίσια της παρούσης εργασίας.

Κλείνοντας, θα ήθελα να αναφερθώ στην αξία αυτής της εργασίας, αναφέροντας συνοπτικά μια σειρά από ερωτήματα που, κατά την γνώμη μου, απορρέουν από την προηγηθείσα ανάλυση. Το πρώτο ερώτημα είναι το ποιες είναι οι διαφορές της πλατωνικής πολιτικής τέχνης, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Πρωταγόρα*, από τις νεωτερικές αντιλήψεις της πολιτικής επιστήμης. Η νεωτερική πολιτική επιστήμη και οι εκπρόσωποί της¹⁰⁸ συνήθως παραγνωρίζουν το *εὖ ζῆν* ως τελικό σκοπό της πολιτικής και εστιάζουν περισσότερο σε μια ιδέα της πολιτικής ως αγώνα για την κατάκτηση της εξουσίας ή ως πεδίο ταξικής πάλης ή γενικότερα ως πεδίο στο οποίο ορισμένοι άνθρωποι και κοινωνικές ομάδες προσπαθούν να επιβληθούν σε όλους τους άλλους. Σε άλλες περιπτώσεις αν και το *εὖ ζῆν* δεν παραγνωρίζεται, ωστόσο θεωρείται ότι μπορεί να επιτευχθεί μόνον μέσω μιας μάχης —πολλές φορές ακόμα και αιματηρής— στο πεδίο της πολιτικής. Ο *Πρωταγόρας* όμως του Πλάτωνα θεωρώ ότι μας δείχνει μια ιδέα περί πολιτικής, στην οποία η πολιτική δεν αποτελεί ούτε προνομιακό πεδίο άσκησης εξουσίας από ορισμένους ανθρώπους ή κοινωνικές ομάδες, ούτε ότι ο χαρακτήρας της πολιτικής είναι εν γένει ανταγωνιστικός, συγκρουσιακός ή ακόμα και πολεμικός, αλλά ότι ο χαρακτήρας της πολιτικής είναι κατ' εξοχήν ένας χαρακτήρας συμφιλίωσης των διαφορών των ανθρώπων, με στόχο την διαχείριση του βίου και την συλλογική επίτευξη του *εὖ ζῆν*. Με άλλα λόγια, ο *Πρωταγόρας* προτάσσει, έναντι του συγκρουσιακού χαρακτήρα της νεωτερικής πολιτικής επιστήμης και φιλοσοφίας, μια πολιτική ως *τέχνη που συμφιλιώνει τις διαφορές των ανθρώπων*, όπου όλοι θα έχουν ίσο μερίδιο στην άσκηση της πολιτικής

¹⁰⁷ Βλ. ενδεικτικά, Πλάτων, *Πολιτεία*, 441d-442b. Για μια ανάλυση της θεωρίας της ψυχής του Πλάτωνα, βλ. Karl Bormann, *Πλάτων*, μτφρ: Ιωάννης Γ. Καλογεράκος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σσ. 131-198. Για μια πιο ευρεία μελέτη της έννοιας της ψυχής και της σημασίας της για τους αρχαίους στοχαστές, βλ. Anthony A. Long, *Νους, Ψυχή και Σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*, μτφρ: Δ. Παπουτσάκη, επιμ: Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου & Χλόη Μπάλλα, Π.Ε.Κ., Ηράκλειο 2019.

¹⁰⁸ Όταν αναφέρομαι στην νεωτερική πολιτική επιστήμη και στους εκπροσώπους της εννοώ στοχαστές όπως ο Niccolò Machiavelli, ο Thomas Hobbes, ο Karl Marx και ο Max Weber.

και όπου η πολιτική δεν θα περιορίζεται μόνο σε κάποιο κοινοβούλιο, αλλά θα αντανakλάται και θα διαχέεται στο σύνολο της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής μέσα από το σύνολο των καθημερινών πράξεων των ανθρώπων και του τρόπου ζωής τους.

Το δεύτερο ερώτημα που εγείρεται από την εργασία μου είναι το εξής: ποια είναι η σχέση μεταξύ της πολιτικής και της ηθικής. Ο *Πρωταγόρας* του Πλάτωνα θεωρώ ότι μέσα από την ταύτιση ηθικής και πολιτικής αρετής δείχνει ότι η ηθική των ανθρώπων, ως σύνολο αξιών με βάση τις οποίες πορευόμαστε στην ζωή μας, αντανakλάται καθαρά σε κάθε πεδίο της ζωής των ανθρώπων, άρα και στο πεδίο της πολιτικής. Αυτό γίνεται φανερό από την συσχέτιση της αρετής με το *εὖ ζῆν* με βάση τον *Πρωταγόρα* όποιος κατέχει την αρετή, η οποία αποτελεί τόσο πολιτική όσο και ηθική αρετή, μπορεί να επιτύχει το *εὖ ζῆν*, δηλαδή μια καλή και ευτυχισμένη ζωή. Αν ισχύει αυτό, τότε καλός πολίτης είναι ο ηθικά ενάρετος πολίτης. Αυτή η θεώρηση για την σχέση πολιτικής και ηθικής έρχεται και πάλι σε σύγκρουση με την νεωτερική πολιτική επιστήμη και φιλοσοφία, για την οποία το τελικό αποτέλεσμα είναι αυτό που μετράει, ανεξαρτήτως του πώς επιτυγχάνεται αυτό το αποτέλεσμα,¹⁰⁹ αποκόποντας έτσι την ηθική από την πολιτική.

Το τρίτο και τελευταίο ερώτημα που θεωρώ ότι απορρέει από την εργασία μου είναι το ποια είναι η σχέση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας ή ευρύτερα πολιτικής και ιδεολογίας, νοούμενης ως κοσμοθεωρίας. Ο *Πρωταγόρας* αναφέρει στον μύθο του Προμηθέα ότι είναι ο Δίας που έστειλε στους ανθρώπους την αιδώ και την δίκη, δηλαδή την πολιτική αρετή, και ότι μόνον τότε κατάφεραν οι άνθρωποι να οικοδομήσουν δεσμούς φιλίας και πολιτικές κοινωνίες που μπορούσαν να αντέξουν στον χρόνο δίχως να αυτοκαταστραφούν. Το ερώτημα που γεννάται είναι το εξής: ο μύθος που παρουσιάζει ο *Πρωταγόρας* είναι απλώς ένας μύθος της αρχαίας ελληνικής θρησκείας ή μήπως αντανakλά την συνολική αντίληψη για τον κόσμο και την πολιτική που είχαν οι αρχαίοι; Με άλλα λόγια, μήπως η αντίληψη που έχουν οι άνθρωποι για τον κόσμο, η οποία αντανakλάται σε μια θρησκεία ή ευρύτερα σε μια ιδεολογία, αντανakλάται ταυτοχρόνως και στα υπόλοιπα πεδία της ζωής των ανθρώπων; Η αιδώς και η δίκη, στις οποίες αναφέρεται ο *Πρωταγόρας*, είναι απλά στοιχεία ενός μύθου ή μήπως θα

¹⁰⁹ Κλασσικό παράδειγμα αποτελεί η μαρξιστική επαναστατική θεωρία, για την οποία μία αιματηρή σύγκρουση αστικής τάξης και προλεταριάτου είναι αναπόφευκτη και απαραίτητη, αν θέλουμε να οικοδομήσουμε μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας.

μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αποτελούν τους κεντρικούς τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης την εποχή της δημοκρατίας στην αρχαία Αθήνα; Μήπως η θρησκεία και η ιδεολογία προφέρουν την απαραίτητη νομιμοποίηση ενός πολιτικού καθεστώτος και τα απαραίτητα νοηματικά θεμέλια μιας πολιτικής κοινωνίας;

Βιβλιογραφία

- Adkins A. W. H., «Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», *The Journal of Hellenic Studies*, τομ. 93, 1973, σσ. 3-12.
- Balaban Oded, «The Myth of Protagoras and Plato's Theory of Measurement», *History of Philosophy Quarterly*, τομ. 4, τχ. 4, Οκτώβριος 1987, σσ. 371-384.
- Bormann Karl, *Πλάτων*, μτφρ: Ιωάννης Γ. Καλογεράκος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006
- Cairns Douglas, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1993.
- Devereux T. Daniel, «PROTAGORAS ON COURAGE AND KNOWLEDGE: “PROTAGORAS” 351 A–B», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, τομ. 9, τχ. 2, Νοέμβριος 1975, σσ. 37-39.
- Devereux T. Daniel, «The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches», *The Philosophical Review*, τομ. 101, τχ. 4, Οκτώβριος 1992, σσ. 765-789.
- Ferrarin Alfredo, «Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus», *The Review of Metaphysics*, τομ. 54, τχ. 2, Δεκέμβριος 2000, σσ. 289-319.
- Gagarin Michael, «The Purpose of Plato's Protagoras», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, τομ. 100, 1969, σσ. 133-164.
- Gallop David, «Justice and Holiness in “Protagoras” 330-331», *Phronesis*, τομ. 6, τχ. 2, 1961, σσ. 86-93.
- Gerd Van Riel, «Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (PROTAGORAS, 320D-322D)», στο Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (επιμ.), *Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myth*, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 2012, σσ. 145-164.
- Guthrie W. K. C., *Οι Σοφιστές*, μτφρ: Δαμιανός Τσεκουράκης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2014.
- Irwin Terence, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1977.

Kerferd G. B., «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato», *The Journal of Hellenic Studies*, τομ. 73, 1953, σσ. 42-45.

Kerferd G. B., *Η Σοφιστική Κίνηση*, μτφρ: Π. Φαναράς, δεύτερη έκδοση, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999.

Kouyé Alexandre, *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, δεύτερη έκδοση, μτφρ: Λένα Κασίμη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.

Long Anthony A., *Νους, Ψυχή και Σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*, μτφρ: Δ. Παπουτσάκη, επιμ: Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου & Χλόη Μπάλλα, Π.Ε.Κ., Ηράκλειο 2019.

McKirahan D. Richard, «Socrates and Protagoras on Holiness and Justice ("Protagoras" 330c-332a)», *Phoenix*, τομ. 39, τχ. 4, χειμώνας 1985, σσ. 342-354.

McKirahan D. Richard, «Socrates and Protagoras on Σωφροσύνη and Justice: "Protagoras" 333-334», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, τομ. 18, τχ. 1, Ιούνιος 1984, σσ. 19-25.

Penner Terry, «The Unity of Virtue», *The Philosophical Review*, τομ. 82, τχ. 1, Ιανουάριος 1973, σσ. 35-68.

Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, μτφρ: W. R. M. Lamb (Loeb Classical Library), Harvard University Press, Λονδίνο και Κέιμπριτζ Μασσαχουσέτης 1924.

Plato, *Protagoras*, αναθεωρημένη έκδοση, μτφρ.-σχόλια: C. C. W. Taylor, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991.

Savan David, «Self-Predication in "Protagoras" 330-331», *Phronesis*, τομ. 9, τχ. 2, 1964, σσ. 130-135.

Taylor A. E., *Πλάτων. Ο Άνθρωπος και το Έργο του*, 6^η ανατύπωση, μτφρ: Ι. Αρζόγλου, MIET, Αθήνα 2017.

Vlastos Gregory, *Πλατωνικές Μελέτες*, Β' Έκδοση, μτφρ: Ι. Αρζόγλου, MIET, Αθήνα 2000.

Wakefield Jerome, «Why Justice and Holiness Are Similar: "Protagoras" 330-331», *Phronesis*, τομ. 32, τχ. 3, 1987, σσ. 267-276.

Weiss Roslyn, «Socrates and Protagoras on Justice and Holiness», *Phoenix*, τομ. 39, τχ. 4, χειμώνας 1985, Vol. 39, No. 4, σσ. 334-341.

Williams Bernard, *Αιδώς και Ανάγκη. Ατομική Βούληση, Πράξη και Ευθύνη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ: Βαρβάρα Σπυροπούλου, επιμ: Τάσος Νικολόπουλος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014.

Wolfsdorf David, «Courage and Knowledge at Protagoras 349E1-351B2», *The Classical Quarterly*, τομ. 56, τχ. 2, Δεκέμβριος 2006, σσ. 436-444.

Yona, Sergio, «What About Hermes? A Reconsideration of the Myth of Prometheus in Plato's "Protagoras"», *The Classical World*, τομ. 108, τχ. 3, Άνοιξη 2015, σσ. 359-383

Δημητρίου Στέφανος, *Η πολιτική στον Πολιτικό του Πλάτωνα*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2016.

Παπαρίζος Αντώνης, «Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό», *Αρχαιολογία*, τχ. 37, Αθήνα, Δεκέμβριος 1990, σσ. 65-70.

Παπαρίζος Αντώνης, *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση*, Παπαζήση, Αθήνα 2012.

Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, εισ.-μτφρ.-σχόλια: Ε. Παπανούτσος, Β. Τατάκης, Δαίδαλος (Ι. Ζαχαρόπουλος), Αθήνα 2004.

Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. σημείωμα-μτφρ-ερμ. σημειώματα: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, ένατη έκδοση, Πόλις, Αθήνα 2007.

Πλάτων, *Πρωταγόρας*, εισ.-μτφρ.-σχόλια: Ηλίας Σπυρόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2009.