

Δημόσιος ρήτορας  
ή ιδιωτικός συνομιλητής;  
Η στόχευση της πλατωνικής διαλεκτικής\*

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

Για τους αρχαίους Έλληνες η δημόσια σφαίρα προηγείται σε σχέση με την ιδιωτική. Αυτή είναι μια διαδεδομένη εκτίμηση που αναπαράγεται σε ένα μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας και αντλεί στήριξη από πολλές πηγές.<sup>1</sup> Οι φιλόσοφοι δεν απο-τελούν εξαίρεση. Ας σκεφτούμε πώς ο Σωκράτης στην *Πολιτεία* θυσιάζει την αξία του ιδιωτικού βίου στον βωμό του κοινού καλού: οι φύλακες δεν έχουν δική τους οικογένεια, τα παιδιά τους δεν έχουν συγκεκριμένους γονείς,<sup>2</sup> ή πώς ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών* παρουσιάζει τον

---

\* Ευχαριστώ και από εδώ τη Βούλα Τσούνα, τον Δήμο Σπαθάρα και την Ελένη Κακλαμάνου για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους σε προηγούμενες μορφές του κειμένου. Πολλές ευχαριστίες οφείλω και στην Παρασκευή Κοτζιά, που, δυστυχώς, δεν είναι πια μαζί μας.

<sup>1</sup> Βλ., π.χ., Cartledge 2000: 12-13. Για μια ενδιαφέρουσα συζήτηση που λαμβάνει υπόψη της την αντίστιξη ανάμεσα στο νεωτερικό ενδιαφέρον για την ιδιωτικότητα και την προτεραιότητα της δημόσιας σφαίρας στην αρχαιότητα, βλ. M. Frede 2005. Για μία μελέτη περίπτωσης που επιχειρεί να επαναδιαπραγματευτεί την παραδοσιακή αξιολόγηση της διάκρισης ιδιωτικού-δημόσιου στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, βλ. Swanson 1992.

<sup>2</sup> Για το θέμα αυτό, βλ. τη συμβολή της Πετράκη στον παρόντα τόμο.

οίκο ως αναγκαίο βήμα στη διαδικασία τελεολογικής εξέλιξης της πόλης. Σε λιγότερο θεωρητικό ή αφηρημένο επίπεδο, ας θυμηθούμε τη σκληρότητα με την οποία ο Σωκράτης, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ζητά την απομάκρυνση της Ξανθίππης και των παιδιών του<sup>3</sup> και επιλέγει να περάσει τις τελευταίες ώρες της ζωής του όχι με την οικογένειά του αλλά με τους συντρόφους του, μιλώντας όχι για προσωπικά ζητήματα αλλά για κάτι που θα αποτελούσε καθολικεύσιμη παρακαταθήκη, κοινό κτήμα για τις επόμενες γενιές. Οι ιδιωτικές σκηνές, ωστόσο, δεν είναι ανύπαρκτες στους πλατωνικούς διαλόγους – με κορυφαίο σημείο αναφοράς ασφαλώς τις προσωπικές στιγμές που μοιράζονται ο Σωκράτης με τον Αλκιβιάδη, όπως τις περιγράφει ο τελευταίος, υπό την επήρεια του οινοπνεύματος στο τέλος του *Συμποσίου*. Και ωστόσο θα ήταν παράλειψη να μην δούμε ότι τα έργα του Πλάτωνα αναβαθμίζουν τον ιδιωτικό βίο, μέσα από την ιδιαίτερη αξία που προσδίδουν στην ιδιωτική συνέντευση και τη συνομιλία. Δεν εννοώ απλώς ότι ο Πλάτων επιλέγει να περιγράψει ιδιωτικές συνομιλίες ανάμεσα σε συγκεκριμένους ομιλητές, καμιά φορά στρέφοντας τον φακό του προς ένα κοκκίνισμα στη σκέψη κάποιου ωραίου νεαρού· εννοώ μια πιο μεθοδευμένη, συνειδητή αντιδιαστολή που σχεδόν διατρέχει το πλατωνικό corpus, ανάμεσα στην αξία του δημόσιου ομιλητή (που απευθύνεται σε ένα απρόσωπο ακροατήριο) και του ομιλητή που στοχεύει σε επιμέρους πρόσωπα. Αυτή η μετατόπιση του ενδιαφέροντος, που θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε ως πέρασμα από τον δημόσιο ρήτορα των λαϊκών συνελεύσεων στον ιδιωτικό συνομιλητή του πλατωνικού διαλόγου, εκ πρώτης όψης μοιάζει να υπονομεύει την προτεραιότητα της δημόσιας σφαίρας. Η υπονόμηση όμως αυτή, όπως θα προσπαθήσω να

<sup>3</sup> Πλάτων *Φαίδων* 116a-b. Η «υποβάθμιση» του ιδιωτικού βίου εδώ προφανώς συνδέεται με –και αντανακλά– συγκεκριμένες αντιλήψεις για τη θέση των γυναικών.

δείξω στη συνέχεια, είναι επιφανειακή. Ο Πλάτων επιχειρεί να εξασφαλίσει τους όρους της παραγωγής έλλογου επιχειρήματος, και για τον σκοπό αυτόν ξεκινάει την προσπάθειά του από μian επίθεση σε αυτό που ο ίδιος αντιλαμβανόταν ως πρακτική του δημόσιου ρήτορα, συνοδευόμενη από την αντιπρόταση της ιδιωτικής συνομιλίας. Με τη σειρά της, η πλατωνική αντιπρόταση προϋποθέτει τον ορισμό του πλαισίου και των κανόνων που πρέπει να διέπουν τη γόνιμη συνομιλία. Όπως θα δούμε, ωστόσο, η απομάκρυνση του Πλάτωνα από τη δημόσια σφαίρα κατά την παραδοσιακή της αντίληψη δεν είναι κατ' ουσίαν παρά μία προσωρινή αναδίπλωση, καθώς, χάρη στην αξιοποίηση μιας νέας τεχνολογίας, που δεν είναι άλλη από την τεχνολογία της γραφής, και ακολουθώντας τον δρόμο μιας σχετικά (ή εκ πρώτης όψεως) εκλαϊκευτικής εκδοχής της, όπως είναι η επιλογή τού να γράφει κανείς σε διαλογική μορφή, ο Πλάτων, και παρά τις πολύ γνωστές επιφυλάξεις του για τα όρια της γραφής, θα επανέλθει τελικά, και μάλιστα θριαμβευτής, στη δημόσια σφαίρα. Θα ξεκινήσουμε από κάποιες παρατηρήσεις για την κριτική του Πλάτωνα στην πρακτική του δημόσιου ρήτορα.

### *I. Η απομάκρυνση από το μοντέλο του δημόσιου ρήτορα*

Στην αρχή της *Απολογίας του Σωκράτη*, ο Πλάτων καταγράφει<sup>4</sup> την άρνηση του κατηγορουμένου να ταυτιστεί με τους

<sup>4</sup> Παρακάμπτω το ακανθώδες αλλά και για πολλούς πια παρωχημένο («σωκρατικό ερώτημα»), που αφορά τη διάκριση (ή και τη σύμπτωση) ανάμεσα στις απόψεις που αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη στους διαλόγους και στις απόψεις που φαίνεται πως πρόσβευε ο ίδιος ο ιστορικός Σωκράτης. Έτσι, αυτό που εννοώ ότι καταγράφει εδώ ο Πλάτων είναι αυτό που για δικούς του λόγους (οι οποίοι δεν χρειάζεται να αποκλείουν σε ορισμένες περιπτώσεις το ενδιαφέρον του συγγραφέα να σεβαστεί την ιστορική αλήθεια) επιλέγει να παροσιάσει στο κείμενό του.

«επαγγελματίες» ρήτορες, εκείνους που κοσμούν τους λόγους τους με επιτηδειότητα. Ο ίδιος ο Σωκράτης ανεβαίνει στο βήμα για πρώτη φορά στα εβδομήντα του (17d) και παρουσιάζεται ως αυθόρμητος ομιλητής: τα δικά του λόγια δεν παράγονται ύστερα από υπολογισμό, με γνώμονα το τι θα ήθελαν να ακούσουν οι ακροατές του, ως προϊόν μιας κατά τον Πλάτωνα κακώς νοούμενης τέχνης,<sup>5</sup> αλλά αυθόρμητα, *εϊκῆ*, ως απόρροια του (ορθού) λόγου με τον οποίο φαίνεται πως ο ίδιος είναι προικισμένος από τη φύση του. Με δεδομένη αυτή του την επιλογή, η θέση του απολογούμενου είναι προφανώς μειονεκτική, και αυτό φαίνεται θριαμβευτικά στην καταδίκη του. Ο άξονας ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας εμφανίζεται σε αρκετά σημεία του κειμένου: όπως όταν ο Σωκράτης αναγνωρίζει ως χαρακτηριστικό του, και μάλιστα ως κάτι που θα φανεί παράξενο, άτοπο στους κριτές του, την αδυναμία του να ασχοληθεί με τα κοινά (31c-d), ή όταν, λίγο μετά, καταγγέλλοντας τον τρόπο με τον οποίο το πλήθος αποτρέπει τους πολίτες από το να λένε την αλήθεια, θέλοντας να ακούει μόνο ό,τι το ευχαριστεί, υποστηρίζει ότι

όποιος αγωνίζεται για τη δικαιοσύνη πρέπει να ασχολείται με τις ιδιωτικές και όχι με τις δημόσιες υποθέσεις, αν θέλει έστω και για λίγο να σώσει τη ζωή του.<sup>6</sup>

Η απομάκρυνση από τον δημόσιο βίο αντισταθμίζεται από την αποστολή που του ανέθεσε ο θεός Απόλλων, υποχρεώνοντάς τον να παίζει τον ρόλο μιας αλογόμυγας που ερεθίζει ένα μεγαλόσωμο και καθαρόαιμο άλογο, το οποίο ωστόσο, ακριβώς εξαιτίας του όγκου του, παραμένει νωθρό (30e-31a).

<sup>5</sup> Από αυτή την άποψη έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η ομοιότητα που συνδέει την *Απολογία* του Πλάτωνα με την *Απολογία του Παλαμήδη* του Γοργία. Βλ. σχετικά Coulter 1964· Feaver και Hare 1981.

<sup>6</sup> 31e-32a: ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχόμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν.

Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν αυτή η διαφοροποίηση του πλατωνικού Σωκράτη από τον εσμό των ρητόρων αντιστοιχεί σε κάτι που ο ίδιος τόνισε στην πραγματική απολογία του, ή αν πρόκειται για ένα συμπέρασμα στο οποίο μοιραία κατέληξε ο Πλάτων ύστερα από την έκβαση της δίκης. Η προφανώς αφελής επιλογή του όχλου να ακολουθεί τους δημαγωγούς της δημοκρατικής Αθήνας θεματοποιείται στην *Πολιτεία*, όταν ο Σωκράτης αναλαμβάνει να εξηγήσει γιατί, παρ' όλη την αξία των φιλοσόφων, οι πολίτες εξακολουθούν να εμπιστεύονται τους ρήτορες. Στο ερώτημα «γιατί οι φιλόσοφοι θεωρούνται άχρηστοι στις υπαρκτές πολιτείες;» ο Σωκράτης απαντά με μία παραβολή: ο δήμος που καλείται να εμπιστευτεί το πλοίο της πολιτείας σε κάποιον ικανό οδηγό παρομοιάζεται με καραβοκύρη που πάσχει από προβλήματα ακοής και όρασης, ενώ οι υποψήφιοι οδηγοί του πλοίου της πολιτείας με ναύτες που παλεύουν μεταξύ τους για την εξουσία, χωρίς να διστάζουν να καταφύγουν σε αθέμιτες πρακτικές – να υπνωτίσουν ή και να ασκήσουν άλλη βία πάνω στους κριτές τους. Σημαντική προκείμενη για τον Πλάτωνα είναι το ότι οι κριτές είναι αμαθείς, ως εκ τούτου ακατάλληλοι για να κρίνουν, ενώ οι ίδιοι οι ρήτορες λειτουργούν χωρίς την απαραίτητη παιδεία (488b). Η απαξίωση της κρίσης του ακροατηρίου του ρήτορα αναπτύσσεται καθαρότερα στην αλληγορία του σπηλαίου: οι απλοί άνθρωποι είναι σαν τους δεσμώτες, που δεν βλέπουν τίποτε εκτός από σκιές, χωρίς καν να συνειδητοποιούν ότι αυτό που τους παρουσιάζεται δεν είναι η αλήθεια. Αυτή τη –δεδομένη για τον Πλάτωνα– αδυναμία του κοινού έρχονται να εκμεταλλευτούν οι άνθρωποι που ερμηνεύουν την πραγματικότητα για εμάς, περιφέροντας πίσω από ένα ειδικά κατασκευασμένο τοιχάκι «σκεύη τε παντοδαπά ... και άνδριάντας και άλλα ζῶα λίθινά τε και ξύλινα και παντοῖα εἴργασμένα». Έτσι, οι δεσμώτες που αναπαριστούν, στην παραβολή του σπηλαίου, την *ἡμετέραν φύσιν*

παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας, δεν βλέπουν καν τις σκιές πραγματικών ζώων ή ανθρώπων και άλλων πραγμάτων, αλλά τις διαμεσολαβημένες από τους ερμηνευτές τους φιγούρες. Όμως οι άνθρωποι που μεταφέρουν αυτά τα αντικείμενα δεν έχουν βγει ποτέ τους έξω από το σπήλαιο, και προφανώς δεν δεσμεύονται από κανενός είδους δεοντολογία (όπως αυτή που φαίνεται να συντάσσει ο Πλάτων από τον *Γοργία* και μετά). Αν μάλιστα συνδυάσουμε την παραβολή του σπηλαίου με την εικόνα των ναυτών που δίνουν μάχη για να κερδίσουν την εύνοια του κουφού και τυφλού καραβοκύρη, αλλά και με την έμφαση που δίνει ο *Γοργίας* στο πώς ο ρήτορας πετυχαίνει τον στόχο του χωρίς γνώση του αντικειμένου, απλώς και μόνο κολακεύοντας το κοινό του (459a-b· 463a-c), μπορούμε να φανταστούμε ότι οι άνθρωποι που έχει υπόψη του ο Πλάτων δεν επιδιώκουν να διδάξουν αλλά να τέρψουν προκειμένου να εξασφαλίσουν την εύνοια του ακροατηρίου τους.<sup>7</sup>

Ός έναν βαθμό, η κριτική του Πλάτωνα στην πρακτική του δημόσιου ρήτορα δεν αφορά κάποιο εγγενές στοιχείο της

<sup>7</sup> Πβ. την κλασική εικόνα που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης της *Πολιτείας* όταν παρομοιάζει τις πρακτικές των σοφιστών που απευθύνονται στο πλήθος με εκείνες ενός ανθρώπου που θα προσπαθούσε να συμμορφώσει ένα άλογο ζώο: *οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου και ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργὰς τις και ἐπιθυμίας κατεμάθανεν, ὅπη τε προσελθεῖν χρῆ και ὅπη ἄψασθαι αὐτοῦ, και ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρῶτατον και ἐκ τίνων γίγνεται, και φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἐκάστας εἴωθεν φθέγγεσθαι, και οἷας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦται τε και ἀγριαίνει, καταμαθὼν δὲ τὰτα πάντα συνουσία τε και χρόνον τριβῆ σοφίαν τε καλέσειεν και ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῆ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε και ἐπιθυμιῶν ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάξει δὲ πάντα τὰτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαις, οἷς μὲν χαίρει ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχει λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τὰναγκαῖα δίκαια καλοῖ και καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου και ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακῶς εἶη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι (*Πολιτεία* 493 a-c).*

ρητορικής «τέχνης», αλλά την πρόθεση που ο ίδιος καταλογίζει στον ρήτορα, και με δεδομένη την ύπαρξη ενός ευάλωτου κοινού. Το σημείο αυτό αναγνωρίζεται αργότερα από τον Αριστοτέλη ο οποίος, αναβαθμίζοντας στο πλαίσιο του δικού του προγράμματος τη ρητορική ως τέχνη, διαπιστώνει ότι ο σοφιστής δεν διακρίνεται από τον διαλεκτικό ως προς αυτό που είναι σε θέση να κάνει ο καθένας τους: η διαφορά τους δεν βρίσκεται *ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει* (Ρητορική, 1355b). Όμως, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη που αντιμετωπίζει με νηφαλιότητα τη ρητορική και την αναγνωρίζει ως τέχνη υιοθετώντας την ως ένα ακόμη μάθημα που μπορεί να διδαχτεί κανείς στο πλαίσιο του εκπαιδευτικού προγράμματος που ο ίδιος προτείνει, ο Πλάτων τη χρησιμοποιεί όπως τη βλέπει να καλλιεργείται γύρω του: ως το πλαίσιο σε σχέση προς το οποίο θα αναδειχθεί νικήτρια η δική του πρωτότυπη συμβολή, που είναι η φιλοσοφία.<sup>8</sup> Όπως θα δούμε σε λίγο, η αντίθεση αυτή μπορεί να μας οδηγήσει σε κάποιες γόνιμες παρατηρήσεις σχετικά με τη σχέση της δημόσιας σφαίρας με την ιδιωτική.

Προτού όμως περάσουμε σε αυτό το θέμα, θα ήθελα να σταθούμε σε δύο αντικειμενικούς περιορισμούς που υπονομεύουν το κύρος της δημόσιας εκφοράς του ρητορικού λόγου. Ο ένας είναι ο περιορισμός του χρόνου, που αναφέρεται ρητά στον *Θεαίτητο* (201b). Ο δημόσιος ρήτορας υπηρετεί μία σύμβαση που τον υποχρεώνει να συμπτύξει ό,τι έχει να πει σε χρόνο που ορίζεται εξωτερικά και αυθαίρετα, ανεξάρτητα από τη δική του πρόθεση ή τις ανάγκες του θέματος.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Για τον ρόλο του Πλάτωνα στον ορισμό της φιλοσοφίας ως διακριτής πνευματικής δραστηριότητας, με έμφαση στην αντιπαράθεση του προς τη «ρητορική» εκπαίδευση του Ισοκράτη, βλ. Nightingale 1995: κεφ. 1. Για τη διαφορά του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα ως προς την αποτίμηση και την αξιοποίηση της ρητορικής, πβ. Balla 2004.

<sup>9</sup> Βλ. Αλκιδάμ., *Περί των τους γραπτούς λόγους γραφόντων ή περί των*

Ο δεύτερος περιορισμός που πρέπει να έχει υπόψη του ο Πλάτων σε σχέση με τη λειτουργία της ρητορικής (παρόλο που δεν τον αναφέρει ρητά) συνδέεται στενότερα με τον χαρακτήρα της ρητορικής ως δημόσιας εκφοράς λόγου. Αυτή η δημόσια εκφορά σημαίνει στην πράξη και δημόσια κρίση, και μάλιστα σε ανταγωνιστικά συμφραζόμενα: ο ρήτορας πρέπει να νικήσει κάποιον αντίπαλο· το τι θα υποστηρίξει μπορεί, λοιπόν, να έρχεται σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με την ίδια την επιτυχία της απόπειρας. Ο φόβος σε αυτή την περίπτωση είναι ότι ο ρήτορας (σε αντίθεση με τον Σωκράτη της *Απολογίας*) θα προτιμήσει να θυσιάσει την αλήθεια, αυτό που ο ίδιος πραγματικά πιστεύει, προκειμένου να κερδίσει τον πελάτη του – γιατί αλλιώς θα τον κερδίσει κάποιος άλλος, όπως φάνηκε και στην παραβολή των ναυτών που ανταγωνίζονται για την εύνοια του ακροατηρίου.<sup>10</sup> Παρόμοια είναι η εικόνα που δίνεται για τις τεχνικές της πειθούς ή την καλλιέργεια του λόγου σε δημοφιλή κείμενα όπως οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, αλλά και στην κριτική του ίδιου του Πλάτωνα στους οπαδούς της εριστικής, οι οποίοι, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ενδιαφέρονται για τη νίκη και όχι για την αλήθεια. Σύμφωνα με τη συνήθη κριτική, ο πελάτης ενδιαφέρεται για αυτές τις τεχνικές προκειμένου να μάθει να υποστηρίζει τα ιδιοτελή συμφέροντά του στο πλαίσιο των δυνατοτήτων που προσφέρουν οι θεσμοί της δημοκρατίας – το αν θα λείει ή όχι την αλήθεια έχει δευτερεύουσα σημασία, μπορεί μάλιστα να λειτουργεί ακόμη και αρνητικά.<sup>11</sup> Με αυτά τα δεδομένα, ο ρή-

---

σοφιστών, 11· Πλάτ., *Θεαίτητ.* (172d9-e5)· πβ. *Απολογία* 37a-b, όπου ο Σωκράτης σχολιάζει τη δέσμευση του χρόνου που του δίνεται για να αναπτύξει την επιχειρηματολογία του ως καθοριστική για την αδυναμία του να πείσει το ακροατήριο.

<sup>10</sup> Πβ. Πλάτ. *Γοργ.* 502e· 456c-457b, όπου ο Γοργίας παρομοιάζει τη ρητορική με αγώνα.

<sup>11</sup> Η σκέψη αυτή, που διατυπώνεται από τον Σωκράτη στον *Φαίδρο*,



τορας λειτουργεί σαν τον ζαχαροπλάστη, που θα φροντίσει να δώσει στο ανώριμο κοινό του μια παροδική ευχαρίστηση, να το κολακεύσει προκειμένου να εξασφαλίσει την έστω πρόσκαιρη εύνοιά του.<sup>12</sup>

Η παραπάνω κριτική θα μπορούσε να ισοδυναμεί με μια πρόταση αντικατάστασης του δημόσιου ρήτορα με τον φιλόσοφο, που απευθύνεται στο πλήθος έχοντας κατά νου έναν καλό σκοπό. Πράγματι, μια τέτοια κατεύθυνση διαφαίνεται στον *Γοργία* όταν ο Σωκράτης, με λεξιλόγιο που προοικονομεί το σχήμα *Ιδεών-αντιγράφων*, παρομοιάζει τον «αγαθό άνδρα που μιλά επιδιώκοντας το καλύτερο» με έναν τεχνίτη που χρησιμοποιεί κατάλληλα κριτήρια για να δώσει στο έργο του μια σωστή μορφή (503d6-504a1), χωρίς να αναρωτιέται για τις δυσκολίες που μπορεί να δημιουργεί η συνθήκη ενός πλήθους που δεν είναι σε θέση να καταλάβει. Νομίζω, ωστόσο, ότι αυτή δεν είναι τελικά η κατεύθυνση που επιλέγει ο Πλάτων, ο οποίος φαίνεται να παραιτείται από οποιαδήποτε αξίωση για τη θέση του δημόσιου *ομιλητή* (κρατώντας, ωστόσο, όπως θα δούμε, ανοικτή την πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα μέσω ενός ιδιότυπου είδους γραπτού λόγου).

Από τεχνική ή τυπική άποψη, η επιλογή του Πλάτωνα να απορρίψει το μοντέλο του δημόσιου *ομιλητή* συνδέεται με την προτίμηση του Σωκράτη στη συνομιλία (το *διαλέγε-*

---

έχει επηρεάσει σημαντικά τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τη λειτουργία της ρητορικής. Για μια προσπάθεια αποκατάστασης των ηθικών προθέσεων των ρητόρων σε σχέση με τη διαστρέβλωση που υφίστανται από την πλατωνική κριτική, βλ. Gagarin 2003· Μπάλλα 2008.

<sup>12</sup> Στον *Γοργία* (464b-465b) η ρητορική είναι για την ψυχή ό,τι είναι για το σώμα μια μαγειρική που στοχεύει στην υψηλή απόλαυση. Στους αντίποδες αυτών των κακώς νοουμένων τεχνών βρίσκονται αντιστοίχως η ιατρική και η «δικαιοσύνη». Πβ. 521e.

σθαι).<sup>13</sup> Ας δούμε, λοιπόν, γιατί ο Πλάτων οδηγείται σε αυτόν τον προσανατολισμό, αλλά και με ποιον τρόπο επιδιώκει να περιγράψει και τελικά να οριοθετήσει τη συμβολή του Σωκράτη σε σχέση με άλλες, τρέχουσες κατά την εποχή εκείνη, πρακτικές πιο ιδιωτικής συνομιλίας.

## II. Το μοντέλο του ιδιωτικού συνομιλητή

Πουθενά το πέρασμα από τον δημόσιο ρήτορα στον ιδιωτικό συνομιλητή δεν γίνεται πιο ξεκάθαρα από όσο στη συζήτηση του Σωκράτη με τον Φαίδρο στον ομώνυμο διάλογο. Η αντίθεση υπογραμμίζεται ιδιαίτερα όταν ο Σωκράτης ορίζει τη ρητορική ως ενός είδους καθοδήγηση της ψυχής μέσω των λόγων.<sup>14</sup> Τα πράγματα θα ήταν απλά αν θεωρούσαμε πως μια τέτοια καθοδήγηση με κάποιον αυτόματο τρόπο μπορεί να απομονώνει τον ορθό λόγο που παραμένει ενιαίος και σταθερός, κοινός παρονομαστής των επιμέρους ανθρώπων. Όμως αυτή η λειτουργία δεν είναι δεδομένη, καθώς, όπως πρώτος επισημαίνει ο Πλάτων, οι ψυχές των ανθρώπων είναι σύνθετες. Γι' αυτό και ο Σωκράτης του Φαίδρου απαιτεί από τον σωστό ομιλητή να γνωρίζει τα διαφορετικά τους είδη,<sup>15</sup> ενώ

<sup>13</sup> Η προτίμηση αυτή συχνά αντιδιαστέλλεται προς τη μακρολογία του σοφιστικού κύκλου· βλ. *Γοργ.* 449c· *Πρωτ.* 335b. Η αντιδιαστολή όμως αυτή ως κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στον Σωκράτη και τους Σοφιστές είναι ίσως υπερτιμημένη· βλ. Denyer 2008: 6. Για διαφορετικά ερμηνευτικά μοντέλα προσέγγισης της πρακτικής του διαλόγου σε σχέση με τη δημοκρατία, βλέπε τη διαφωτιστική συζήτηση του Schofield 2006: 57-62, με παραπομπές στη σχετική βιβλιογραφία.

<sup>14</sup> Πβ. *Φαίδρ.* 261a8-9: *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.*

<sup>15</sup> Πβ. *Φαίδρ.* 271d. Με το ενδιαφέρον για τη μελέτη των ιδιαιτεροτήτων των διαφορετικών ψυχών (ή των διαφορετικών τύπων ψυχών) συνδέεται και η έμφαση που δίνεται στον Φαίδρο στο θέμα της αυτογνωσίας (ας θυμηθούμε την αγωνία που εκφράζει ο Σωκράτης στο 230a να κατανοήσει τον ίδιο του τον εαυτό).

και οι ίδιοι οι διάλογοι του Πλάτωνα συχνά μας καλούν να σκεφτούμε πώς οι διαφορετικές ιδιοσυγκρασίες, επιλογές και πορείες του βίου επηρεάζουν τελικά τη διάθεση του κάθε συνομιλητή να ανταποκριθεί στην επιδιωκόμενη καθοδήγηση.<sup>16</sup> Η δυσκολία που αντιμετωπίζει ο ρήτορας στην προσπάθειά του να ενσταλλάξει στην ψυχή τις σωστές αξίες παρομοιάζεται στον *Φαίδρο* με τη μέθοδο του σωστού γιατρού, που αντλεί τη γνώση του από τη σωστή κατανόηση της ιδιαίτερης φύσης του σώματος που βρίσκεται απέναντί του.<sup>17</sup> Η δέσμευση για «εξατομικευμένη θεραπεία» θα επανέλθει αργότερα στους *Νόμους*, όταν ο Αθηναίος Ξένος θα εισαγάγει την ιδέα των νομοθετικών προοιμιών. Σύμφωνα με αυτή την καινοτομία, ο ιδανικός νομοθέτης, ακολουθώντας τη μέθοδο του σωστού γιατρού,<sup>18</sup> πρέπει να πείθει τους διαφορετικούς

<sup>16</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων δεν *οραματίζεται* τη δυνατότητα «καθαρής» λειτουργίας του λόγου. Για την απόσταση θεωρίας και πράξης ως προς αυτό το σημείο, βλ. Laks 2000: 285-90. Για τη σημασία της επιλογής των κατάλληλων συνομιλητών, βλ. Frede 2008· Νεχαμάς 2001: κεφ. 2.

<sup>17</sup> Είναι αλήθεια ότι η διατύπωση «ἐν ἀμφοτέροις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρᾳ ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρᾳ» (270b) μπορεί να παραπέμπει απλώς στη διαίρεση της φύσης εν γένει, όπως όταν γνωρίζει κανείς τη σύσταση ενός σώματος από τους τέσσερις χυμούς της ιπποκρατικής ιατρικής ή, αντιστοίχως για την περίπτωση της ρητορικής, όπως όταν γνωρίζει κανείς την πλατωνική τριμερή διαίρεση της ψυχής. Δεν πιστεύω ωστόσο ότι το ενδιαφέρον του Πλάτωνα περιορίζεται σε αυτού του είδους τη «θεωρητική» γνώση, η οποία θα μπορούσε να αποκτηθεί ακόμη και από ένα γραπτό εγχειρίδιο (ας σημειώσουμε ότι η απόκτηση τέτοιου είδους γνώσης έχει απαξιωθεί στο 267a-269a)· αυτό που ενδιαφέρει τον Πλάτωνα είναι η κατανόηση της κάθε διαφορετικής ψυχής (χωρίς αυτό να αποκλείει την ένταξή της σε μία από τις ευρύτερες κατηγορίες).

<sup>18</sup> Στο κείμενο (720c-d) περιγράφεται ως ελεύθερος γιατρός, σε αντιδιαστολή με τον δούλο, που ακολουθεί μιμητικά εμπειρικούς κανόνες, χωρίς να είναι σε θέση να εξειδικεύσει την αγωγή του ανάλογα

τύπους πολιτών –ή και τον κάθε πολίτη ξεχωριστά!– για την αναγκαιότητα της τήρησης των νόμων.<sup>19</sup>

Η «εξατομικευμένη θεραπεία» που ευαγγελίζεται ο Πλάτων μάς φέρνει στο νου την εικόνα του δασκάλου του. Σύμφωνα με την *Απολογία*, ο Σωκράτης, ακολουθώντας την εντολή του θεού που τον όρισε ως φιλόσοφο στην πόλη, αναγκάστηκε να παραμελήσει τα του οίκου του (*τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τσαῦτα ἤδη ἔτη*, 31b), για να σταθεί, ωστόσο, στο πλευρό του καθενός από τους ακροατές σαν πατέρας ή σαν μεγάλος αδελφός (*ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὡσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*).<sup>20</sup> Αυτό που αντιπροτείνει ο Πλάτων στο μοντέλο του δημόσιου ρήτορα είναι η λειτουργία του ίδιου του φιλοσόφου, που με ειδική γνώση της κάθε μιας ψυχῆς, αλλά και με προνομιακή πρόσβαση στην ἴδια την ἀλήθεια, επιχειρεῖ να πείσει τον συνομιλητή του. Η απόσταση του Πλάτωνα από τον δημόσιο χώρο του ρήτορα υπογραμμίζεται και από την επιλογή των τόπων στους οποίους εκτυλίσσονται οι διάλογοι (εξαιρώντας την *Απολογία*: στη φυλακή, στην παλαίστρα, σε οικίες, σε εξοχές και ερημικές διαδρομές, σε πορείες δηλαδή στις οποίες οι συνομιλητές προχωρούν για ὥρα, κάνοντας στάσεις πού και πού, χωρίς ὅμως να συναντήσουν κανέναν – ὅπως εκείνη από την Κνωσό ὡς το Ἰδαῖον Ἄντρον στους *Νόμους*).<sup>21</sup> ἐνῶ δεν εἶναι

---

με τον ασθενή που έχει απέναντί του. Βλ., πιο αναλυτικά, Μπάλλα 1997: 145-63.

<sup>19</sup> Ὅπως παρατηρεῖ ο Laks 2000: 289, «το σωκρατικό μοντέλο της διαλεκτικής συζήτησης συγκροτεῖ τον ορίζοντα μέσα στον οποίο πρέπει να εντάξουμε τη θεωρία του νομοθετικού προοιμίου».

<sup>20</sup> Για τη χρήση πολιτικού λεξιλογίου στην περιγραφή της διεξαγωγῆς ιδιωτικῆς συνομιλίας βλ. Yunis 1996: 154.

<sup>21</sup> Η πιο πολυσυζητημένη περίπτωση εἶναι αὐτή του Φαῖδρου που σηματοδοτεῖ την έξοδο του Σωκράτη ἀπὸ τα τείχη της Αθῆνας. Η μελέτη αὐτῆς της περιπτώσεως στην πλατωνικὴ βιβλιογραφία ἔχει

σπάνια η προσπάθεια του Πλάτωνα να τονίσει το πλεονέκτημα που –σε αντίθεση προς την τυραννία της κλεψύδρας– δίνει ο ελεύθερος χρόνος, αυτό που αργότερα ο Αριστοτέλης θα συνδέσει ακόμη πιο στενά με τη φιλοσοφία, ορίζοντας το *σχολάζειν* ως συνθήκη για την ανάπτυξή της (*Μετά τα φυσικά* A1981b23-25).

Δεν πρέπει, ωστόσο, να οδηγηθούμε στο αφελές συμπέρασμα ότι η αποστροφή του Πλάτωνα για τα μεγάλα δημόσια ακροατήρια, ή η στροφή που πιο πάνω περιέγραψα ως στροφή από τον δημόσιο ρήτορα στον ιδιωτικό συνομιλητή, συνεπάγεται την ανεπιφύλακτη αποδοχή οποιασδήποτε ιδιωτικής συνομιλίας ως οδού προς τη γνώση και την αλήθεια. Έτσι, σημαντικό μέλημα του Πλάτωνα είναι να οριοθετήσει την ιδιωτική συνομιλία που προάγει τη γνώση από άλλες (λιγότερο ή περισσότερο τεχνικές) πρακτικές με τις οποίες πρέπει να ήταν εξοικειωμένο το κοινό του. Σε αυτό ακριβώς το πνεύμα ο Σωκράτης στο *Συμπόσιο* παρατηρεί:

Μακάρι ... να μπορούσε η σοφία να χύνεται από το πιο γεμάτο στο πιο άδειο, καθώς ο ένας θα ακουμπούσε τον άλλο, όπως συμβαίνει με τις κύλικες, όπου το νερό περνάει από το στόμιο της πιο γεμάτης στην πιο άδεια (175d).<sup>22</sup>

Σε αντίθεση, λοιπόν, με άλλους υποτιθέμενους παιδαγωγούς της εποχής του, οι οποίοι θεωρούν ότι η γνώση μεταδίδεται σαν να έβαζε κανείς «όραση στα μάτια των τυφλών» (*Πολιτεία* 518b-c), ο Πλάτων πιστεύει ότι οδηγούμαστε στη γνώση μόνον όταν αυτή λανθάνει μέσα μας και αποκαλύπτεται

---

λειτουργήσει καταλυτικά ως προς τη στροφή του ενδιαφέροντος για τη σπουδαιότητα της «σκηνογραφίας» των διαλόγων. Χαρακτηριστική αυτής της κατεύθυνσης είναι η μονογραφία του Ferrari 1987.

<sup>22</sup> *εἴ ἂν ἔχοι ... εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλικιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.*

ή, ακριβέστερα, και με βάση τη θεωρία της Ανάμνησης, ανακλύπεται με τη βοήθεια του κατάλληλου συνομιλητή. Το μοντέλο αυτό περιγράφεται με μια γνωστή μεταφορά στην *Έβδομη επιστολή*: η γνώση των σπουδαιότερων πραγμάτων δεν μπορεί να κατακτηθεί παρά μόνο μέσα από την κοινή αναζήτηση της ουσίας τους. Η κοινή αναζήτηση, που στο κείμενο περιγράφεται ως *συνουσία*, οδηγεί στη γνώση, όπως η φλόγα που, προφανώς χάρη στην τριβή, γεννιέται από μια σπίθα (341c-d).

Ωστόσο, η φλόγα της γνώσης που περιγράφει η *Έβδομη επιστολή* δεν παράγεται από οποιαδήποτε τριβή μεταξύ οποιωνδήποτε «συνομιλητών». Οι ίδιοι οι διάλογοι του Πλάτωνα, που μπορούν να διαβαστούν ως μουσείο τέτοιων προσπαθειών, δεν οδηγούν σε κάποιο ενιαίο ή προφανές συμπέρασμα για την επιτυχία της πρακτικής της ιδιωτικής συνομιλίας· αλλά μας επιτρέπουν να σκεφτούμε τι ήταν αυτό που εμπόδισε την κοινή αναζήτηση της αλήθειας στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης συζήτησης, ανάμεσα σε συγκεκριμένους ομιλητές, να καρποφορήσει. Και είναι σημαντικό να προσέξουμε ότι τα αίτια μιας τέτοιας αποτυχίας δεν συνδέονται με κάποια εγγενή αδυναμία του ίδιου του λόγου, αλλά με την αδυναμία των εκάστοτε ομιλητών να πειθαρχήσουν σε αυτόν.<sup>23</sup> Γι' αυτό και ο χαρακτήρας, οι καταβολές, η ιστορία των ατόμων που εμπλέκονται σε έναν διάλογο – που με δεδομένη την απόσταση που συχνά χωρίζει τον δραματικό χρόνο από τον χρόνο συγγραφής ενός διαλόγου προσέφερε στο ακροατήριο του Πλάτωνα το προνόμιο της ύστερης γνώσης – αναδεικνύονται σε σημαντικές παραμέτρους όχι μόνο για την

<sup>23</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της κριτικής είναι η «παρέκβαση» περί μισολογίας στον *Φαίδωνα* (88c-91c). Για τη σπουδαιότητα αυτού του χωρίου στον συγκεκριμένο διάλογο, βλ. Μπάλλα 2010.

κατανόηση του κειμένου, αλλά και για τον εντοπισμό του είδους των δυσκολιών που υπονομεύουν την επικοινωνία.<sup>24</sup>

Ακόμη, λοιπόν, και αν οι διάλογοι δεν συνιστούν παραδείγματα εφαρμογής της διαλεκτικής που περιγράφεται στην *Έβδομη επιστολή*, μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τη γενική κατεύθυνση προς την οποία, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οφείλει να κινείται κάθε αναζήτηση της αλήθειας.<sup>25</sup> Γι' αυτό και, ανεξάρτητα από την επιτυχία τους στο να οδηγήσουν στην αλήθεια, οι διάλογοι εμπεριέχουν μεθοδολογικές παρατηρήσεις και οδηγίες ή κανόνες βάσει των οποίων πρέπει να διεξάγεται μια φιλοσοφική αναζήτηση. Η τήρηση τέτοιων κανόνων διακρίνει τη συμβολή του πραγματικού φιλοσόφου από τις προσπάθειες άλλων επίδοξων παιδαγωγών, οι οποίοι την ίδια εποχή με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα επίσης καλλιεργούσαν την τεχνική του διαλόγου. Οι κανόνες που διαφοροποιούν το εγχείρημα του Πλάτωνα είναι οι εξής:

<sup>24</sup> Η αξιοποίηση διαφορετικών χαρακτήρων στους διαλόγους είναι ένα θέμα που απασχολεί όλο και περισσότερο τους μελετητές των πλατωνικών κειμένων. Αξιοσημείωτα δείγματα αυτής της στροφής του ενδιαφέροντος είναι η μελέτη της Blondel 2002, η καταγραφή των στοιχείων που διαθέτουμε για όλα τα πρόσωπα των διαλόγων από τη Nails 2002, αλλά και η προσπάθεια του Beversluis 2000 να αναδείξει την οπτική γωνία των προσώπων που μέχρι τώρα έχουν θεωρηθεί κάπως απαξιωτικά ως απλοί συνομιλητές του Σωκράτη.

Όσον αφορά το προνόμιο της ύστερης γνώσης στην περίπτωση του *Συμποσίου*, που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η μελέτη της Nails 2006, η οποία (αναπτύσσοντας τα παλαιότερα επιχειρήματα του Blanckenhagen 1992) στρέφει την προσοχή μας στα ιστορικά στοιχεία που αφορούν τις τύχες των συνομιλητών του διαλόγου και πιο συγκεκριμένα την εμπλοκή τους στο σκάνδαλο των Ερμοκοπιδών.

<sup>25</sup> Για τη λειτουργία αυτής της κατεύθυνσης στο πλαίσιο της Ακαδημίας, βλ. Hadot 2002: 83 κ.εξ.

1. Ο συνομιλητής οφείλει να δίνει αληθείς, ειλικρινείς απαντήσεις στις ερωτήσεις που του απευθύνονται.<sup>26</sup>
2. Στις απαντήσεις του, ο ομιλητής οφείλει να περιορίζεται στη χρήση όρων των οποίων τη σημασία συμφωνεί ότι γνωρίζει.<sup>27</sup>
3. Το νόημα των όρων που χρησιμοποιούνται πρέπει να παραμένει σταθερό καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησης.<sup>28</sup>

Ο προγραμματικός χαρακτήρας αυτών των κανόνων και η πρωτοτυπία τους φαίνεται στην προσπάθεια που κατά καιρούς καταβάλλει ο ίδιος ο Πλάτων να τονίσει την απουσία τους από την πρακτική των αντιπάλων του. Χαρακτηριστικό εδώ είναι το παράδειγμα του *Ευθύδημου*, που υπογραμμίζει την αδιαφορία των οπαδών της εριστικής για την ίδια την αλήθεια: η τεχνική που ασκούν και διδάσκουν ως επαγγελματίες εκπαιδευτές έχει ως στόχο της την ανατροπή οποιασδήποτε θέσης, ορθής ή λανθασμένης.<sup>29</sup> αυτό που προέχει είναι το πώς κανείς θα κερδίσει τη μάχη των επιχειρημάτων.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Για τη σπουδαιότητα αυτής της απαίτησης, με παραπομπές στα σχετικά κείμενα, βλ. Vlastos 1983. Για μια ενδιαφέρουσα κριτική αντίδραση σε αυτή την καθιερωμένη άποψη, βλ. Beversluis 2000: ιδιαίτερα κεφ. 2, με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Elenchus and sincere assent».

<sup>27</sup> Βλ. *Μένων* 75d5-7: ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τὰληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος. Πβ. Scott 2006: 35-37, και τις πιο γενικές αναλύσεις του Hadot 2002: 92-93 και της Coventry (1990).

<sup>28</sup> Βλ. *Γοργ.* 481d-491b.

<sup>29</sup> Πβ. 272a8-b1.

<sup>30</sup> Ο αγωνιστικός χαρακτήρας της ανάπτυξης επιχειρημάτων διαφαίνεται σε αρκετά κείμενα της εποχής. Βλ. πχ. *Ιπποκράτης, Περί φύσεως ανθρώπου* I, 164.2-5 Jouanna (L. 6.32). *Γοργίας, Ελένης εγκώμιον* §13. Το στοιχείο του παιχνιδιού σε αυτή τη φιλοσοφική παράδοση αναδεικνύεται, μεταξύ άλλων, από τον Huizinga 1989: κεφ. 9.



Το παράδειγμα της εριστικής είναι χρήσιμο για να καταλάβουμε πως, τουλάχιστον στα συμφραζόμενα της αθηναϊκής διανόησης της εποχής του Πλάτωνα, από μόνη της η απομάκρυνση από τον στίβο του δημόσιου ρήτορα ή δημαγωγού δεν παρείχε καμία εγγύηση για την απρόσκοπτη πρόσβαση στην αλήθεια που με τόσο ελκυστικά χρώματα περιέγραφε η *Εβδομη επιστολή*. Και αυτό όχι (ή όχι κατ' ανάγκην) επειδή οι άνθρωποι που εμπλέκονταν σε μία εριστική συζήτηση απέβλεπαν με έναν δόλιο τρόπο στην εξαπάτηση του συνομιλητή τους, αλλά μάλλον επειδή οι ίδιες οι συζητήσεις τους δεν ήταν προσανατολισμένες στην αναζήτηση της αλήθειας. Κρίνοντας από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, μπορούμε, κάπως καλοπροαίρετα, να θεωρήσουμε πως ο στόχος αυτού του είδους της συνομιλίας δεν ήταν άλλος από την άσκηση στην τέχνη (ή, για τους πιο καχύποπτους, στα «τεχνάσματα») του λόγου.<sup>31</sup>

Το λιγότερο ή περισσότερο παιγνιώδες πλαίσιο της ρητορικής και της εριστικής είναι το ένα μέτωπο με το οποίο ο Πλάτων επιθυμεί να αναμετρηθεί προκειμένου να αναδείξει τους όρους κάτω από τους οποίους η ιδιωτική συνομιλία είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την παραγωγή γνώσης· υπάρχει όμως και ένα κάπως διαφορετικό πλαίσιο, που αφορά τη διαμόρφωση των διαπροσωπικών σχέσεων κατά έναν συχνά αυστηρό αλλά μη τεχνικό τρόπο. Ο Πλάτων, λοιπόν,

<sup>31</sup> Δυστυχώς οι πληροφορίες μας σχετικά με τις ρίζες, το ακριβές περιεχόμενο και τους εκπροσώπους της εριστικής είναι περιορισμένες. Για μια διαφωτιστική ανάλυση των δυσκολιών που αντιμετωπίζει η προσπάθεια οριοθέτησης της εριστικής από την αντιλογική αλλά και από την ίδια τη διαλεκτική, βλ. Nehamas 1999. Ακολουθώντας μία ερευνητική τάση που τείνει να κυριαρχήσει τις τελευταίες δεκαετίες (αποφεύγω τη χρήση του όρου *σοφιστική* που υπηρετείται και από το συγκεκριμένο κείμενο του Νεχαμά), θεωρώντας ότι ο προσδιορισμός του περιεχομένου του προϋποθέτει την κριτική του ίδιου του Πλάτωνα.

ενδιαφέρεται να διακρίνει τη δική του στάση από ορισμένες τρέχουσες για την εποχή του απόψεις γύρω από τις σχέσεις που συνδέαν έναν ωριμότερο άνδρα με έναν νεαρό ο οποίος, με τον τρόπο αυτόν, εξασφάλιζε τη μύησή του, αν όχι στην ίδια την αλήθεια, τουλάχιστον στο σύστημα αξιών των ενηλίκων.<sup>32</sup> Το ενδιαφέρον αυτό δεν συνδέεται μόνο με την αξία που ο ίδιος ο Πλάτων, στο πλαίσιο της διαλεκτικής μεθόδου, δίνει στη διαπροσωπική επαφή, αλλά και – ίσως μάλιστα ακόμη περισσότερο – με τη σωκρατική κληρονομιά του, και με την προσπάθειά του να απαλλάξει τον δάσκαλό του από τις κατηγορίες που αμαύρωναν την εικόνα του: αρκεί να θυμηθούμε την κατηγορία της διαφθοράς των νέων που απαγγέλθηκε στον Σωκράτη – με κύρια αιχμή, καθώς φαίνεται, τη σχέση του φιλοσόφου με τον Αλκιβιάδη. Η προσπάθεια του Πλάτωνα να διασκεδάσει τις σχετικές εντυπώσεις καταγράφεται στο *Συμπόσιο*.<sup>33</sup> Η θεαματική είσοδος του μεθυσμένου Αλκιβιάδη στο τέλος αυτού του διαλόγου και η ειλικρινής του κατάθεση για τη ματαίωση κάθε του ελπίδας να κατακτήσει, χάρη στα γνωστά σωματικά του θέλγητρα, τον «δάσκαλό του» (217a) αποκαθιστούν τη μνήμη του Σωκράτη αρκετά

<sup>32</sup> Αποφεύγω, προς το παρόν, τη χρήση του όρου «παιδευαστία», που είναι ο όρος που, όπως θα δούμε, χρησιμοποιεί ο Πλάτων στο *Συμπόσιο*, επειδή, παρά την καθιέρωσή του σε σχετικά συμφραζόμενα, καλλιεργεί την εντύπωση μιας ομοφωνίας μεταξύ των ειδικών ως προς το περιεχόμενο και την αξιολόγησή του. Για μια προσεκτική και ενδιαφέρουσα επισκόπηση της διαδρομής που διανύει αυτή η αξιολόγηση κατά τον 20ό αιώνα, βλ. Davidson 2001. Σημαντικός σταθμός αυτής της διαδρομής θεωρείται η (μάλλον όχι πια κλασική) μελέτη του Dover 1978. Για μια πρόσφατη προσεκτική παρουσίαση του θέματος και των μεθοδολογικών δυσκολιών που υπονομεύουν την προσπάθεια κατανόησης της καταγωγής, αλλά και της αποδοχής του φαινομένου στην αρχαία Αθήνα, βλ. Fisher 2001: 25-67. Βλ. επίσης Ευσταθίου στον παρόντα τόμο.

<sup>33</sup> Βλ. την πρόσφατη ανάλυση του Nichols 2009: 25-31.

χρόνια μετά την καταδίκη του. Το *Συμπόσιο* είναι ο πλατωνικός ύμνος σε έναν σωστά νοούμενο έρωτα που προϋποθέτει και οδηγεί σε μια σωστά νοούμενη φιλοσοφία.

Πράγματι, το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία ως ενδεδειγμένη ενασχόληση για τους νέους εμφανίζεται ήδη στις πρώτες σελίδες του κειμένου. Εξηγώντας στον άγνωστο ακροατή του τη χρονική απόσταση που χωρίζει τη δική του αφήγηση από τον δραματικό χρόνο της συζήτησης στο σπίτι του Αγάθωνα, ο Απολλόδωρος αναφέρεται στα τρία τελευταία χρόνια κατά τα οποία ο ίδιος, ακολουθώντας τον Σωκράτη, βγήκε από τη δυστυχία που αισθανόταν, όσο πίστευε, όπως και πολλοί άλλοι, ότι οποιαδήποτε άλλη ασχολία άξιζε περισσότερο από τη φιλοσοφία (172c-173a). Όμως, όπως θα φαινόταν στη συνέχεια της συζήτησης, η επαφή με τον Σωκράτη προϋπέθετε μιαν αντίληψη για τη φιλοσοφία και για τον έρωτα που πολύ απέχχαν από τις τρέχουσες αντιλήψεις της αθηναϊκής κοινωνίας.

Στο *Συμπόσιο* οι αντιλήψεις αυτές εμφανίζονται ως στόχος της κριτικής του Πausανία, ο οποίος επιχειρεί μια πρώτη, ανεπιτυχή όπως θα φανεί στη συνέχεια, σύνδεση μεταξύ παιδεραστίας και φιλοσοφίας. Ξεκινώντας από τη γνωστή διάκριση μεταξύ Πανδήμου και Ουράνιας Αφροδίτης, ο Πausανίας καταδικάζει τις συμβάσεις που απαγόρευαν την εκδήλωση πάθους από τη μεριά των νεαρών αγοριών, και περίπου υποστηρίζει ότι στον έρωτα όλα επιτρέπονται, αρκεί να αποβλέπουν στη δημιουργία μιας ευγενούς σχέσης που θα προάγει την αρετή και τη γνώση, χωρίς ωστόσο να ορίζει το περιεχόμενό τους.<sup>34</sup> Ο λόγος του Πausανία λειτουργεί ως διακαίωση της δικής του μακροχρόνιας και αποκλειστικής σχέσης με τον Αγάθωνα,<sup>35</sup> ο οποίος, εκτός από οικοδεσπότης του

<sup>34</sup> Πβ. *Συμπόσιο* 184c-e.

<sup>35</sup> Η σχέση των δύο αντρών διακωμωδείται από τον Αριστοφάνη στις

συμποσίου, παρουσιάζεται από τον Ερυξίμαχο στο κείμενο, μαζί με τον Σωκράτη, και ως *δεινός περί τὰ ἐρωτικά* (193ε). Το κείμενο εξάγει την άνεση με την οποία ο Αγάθων την προηγούμενη μέρα έχει κερδίσει τον θαυμασμό του κοινού και των κριτών του: πρόκειται για τον καταξιωμένο διανοούμενο που διακρίνεται, όπως και ο Παυσανίας πριν από αυτόν, για την καλλιέργειά του στο πνεύμα των πιο διακεκριμένων δασκάλων της εποχής. Πράγματι, τόσο στην περίπτωση του Αγάθωνα όσο και στην περίπτωση του Παυσανία, ο Πλάτων τονίζει την επίδραση που είχαν δάσκαλοι του λόγου όπως ο Γοργίας στη διαμόρφωση των ανθρώπων που ενδιαφέρονταν για τη γνώση.<sup>36</sup> Ο τρόπος με τον οποίο ο Σωκράτης, παρά την ανησυχία που προφανώς ειρωνικά εκφράζει λίγο νωρίτερα (194α· πβ. 198a-d), κατορθώνει να κατατροπώσει τον Αγάθωνα απορρίπτοντας μία προς μία τις προκείμενες του λόγου του (119c-201c), μπορεί να εκληφθεί ως επίδειξη της

---

*Θεσμοφοριάζουσες*. Ο ίδιος ο Πλάτων αναφέρεται σε αυτήν στον *Πρωταγόρα* 315d-e. Για άλλες πηγές, πβ. Nails 2002 s.v. Για τη μακροβιότητα και την αποκλειστικότητα αυτής της σχέσης (μαθαίνομε ότι ο Παυσανίας ακολούθησε τον Αγάθωνα, καλεσμένο από τον Αρχέλαο, στην Πέλλα) βλ. Αιλιαν., *Ποικίλη Ιστορία* 2.21· για την απόσταση που τη χωρίζει από τον «κανόνα» της παιδευραστίας, βλ. Brisson 2006: 233-39, από τη σχετική μελέτη του οποίου αντλώ σε αυτό το σημείο. Αντιρρήσεις ως προς την ερμηνεία του Brisson για την ηλικιακή απόσταση μεταξύ Παυσανία και Αγάθωνα διατυπώνει η Nails 2006: 187· για την απάντηση του Brisson, βλ. 2006: 238, σημ. 45.

<sup>36</sup> Η επίδραση αυτή αντανακλάται στην εκτεταμένη χρήση ρητορικών σχημάτων που παρωδείται και από τον ίδιο τον αφηγητή (*ἔργα ἐργαζομένῳ*, 182e2· *δουλείας δουλεύειν*, 183a6-7· *πράττειν οὕτω τὴν πράξιν*, 183a9· *Παυσανίου δὲ πανσαμένον*, 185c4. Πβ. Brisson 2006: 240. Η επίδραση του Γοργία στον Αγάθωνα συνάγεται από το 198c1-5· για περαιτέρω σχολιασμό, πβ. Dover 1980: 123· Hunter 2007: 81-82.

ανωτερότητας του φιλοσόφου που κατέχει το αντικείμενο,<sup>37</sup> προς τον επιπόλαιο χειρισμό τεχνικών του λόγου, που αποτελούσαν το αντικείμενο της διδασκαλίας των ρητόρων.<sup>38</sup>

Ίσως δεν είναι τυχαίο που ο Σωκράτης επικαλείται ως δάσκαλό του στο θέμα του έρωτα μία γυναίκα, και μάλιστα την ιέρεια Διοτίμα. Εκ πρώτης όψεως, η επιλογή του φύλου τον φέρνει αντιμέτωπο με την προσκόλληση του Παυσανία στην παιδεραστία ως αποκλειστική σχέση μεταξύ ανδρών.<sup>39</sup> Η αντιπαράθεση όμως αυτή σύντομα καταστρατηγείται: όπως φαίνεται στη συνέχεια του λόγου, ούτε το σώμα κι έτσι ούτε το φύλο δεν έχουν σημασία στην υπερβατική εκδοχή του έρωτα που υποστηρίζει ο πλατωνικός Σωκράτης. Από την άλλη, το γεγονός ότι πρόκειται για μια γυναίκα με υπερφυσικές ικανότητες λειτουργεί ως υπόρρητη κριτική σε όσους άκριτα εμπιστεύονται και θαυμάζουν τους επαγγελματίες

<sup>37</sup> Πρόκειται για το μόνο αντικείμενο που ο ίδιος ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι γνωρίζει (*Συμπόσιο* 177d).

<sup>38</sup> Ο *locus classicus* αυτής της κριτικής είναι, ασφαλώς, ο *Φαίδρος* 260a κ.εξ.

<sup>39</sup> Σύμφωνα με τον Halperin 1990, ο Πλάτων επιλέγει ένα γυναικείο πρόσωπο προκειμένου να αντιπαραθέσει το δικό του μοντέλο προς εκείνο της παραδοσιακής παιδεραστίας, δίνοντας έμφαση στην αμοιβαιότητα και τη γονιμότητα της σχέσης που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της διαλεκτικής. Ωστόσο, το αρκετά δημοφιλές πια επιχείρημα του Halperin προσκρούει στις μαρτυρίες των διαλόγων του Πλάτωνα, όπου η ισοτιμία μεταξύ των συνομιλητών είναι κάθε άλλο παρά δεδομένη. Πβ. Κάλφας 2008: 128: «Δεν υπάρχει στους πλατωνικούς διαλόγους ισοτιμία πρωταγωνιστών. Δεν έχουμε ποτέ ελεύθερη ανταλλαγή επιχειρημάτων, με την υπεροχή να γέρνει άλλοτε προς τη μία μεριά και άλλοτε προς την άλλη. Υπάρχουν εξ αρχής διακριτοί ρόλοι: ο Πλάτων κάνει σαφές ότι ένας μόνο από τους συνομιλητές είναι ο γνώστης, ο δάσκαλος, αυτός που αναλαμβάνει τον ρόλο του ελέγχοντος. Οι άλλοι είναι είτε αδαείς, είτε δοκησίσοφοι, είτε μαθητές, είτε καλοί και βοηθητικοί συνομιλητές».

σοφιστές.<sup>40</sup> Όπως ο Πausανίας, έτσι και η Διοτίμα υποστηρίζει τη σχέση της φιλοσοφίας με την παιδευσιμότητα. Η διαφορά είναι ότι μετά τον λόγο της Διοτίμας και οι δύο αυτοί όροι αποκτούν ένα άλλο περιεχόμενο. Η ερωτική επιθυμία που υποστηρίζει η Διοτίμα δεν κατευθύνεται προς τη σωματική απόλαυση που τόσο γενναιόδωρα επέτρεπε ο λόγος του Πausανία,<sup>41</sup> και η οποία με τη σειρά της υποβαθμίζεται. Ο στόχος της ερωτικής επιθυμίας υπερβαίνει το απτό ερωτικό αντικείμενο βλέποντάς το ως μέσο για την κατάκτηση του ίδιου του αγαθού, προς το οποίο πρέπει να προσανατολίζεται ο πραγματικός φιλόσοφος. Από την άλλη, η φιλοσοφία που προάγεται μέσα από τον έρωτα αποκτάει ένα νέο αντικείμενο, που είναι ο κόσμος των Ιδεών, το τέλος της ερωτικής μύησης (211b-212a). Ο φιλόσοφος είναι σαν τον εραστή (στην πλατωνική του σύλληψη):<sup>42</sup> αγωνίζεται να κατακτήσει όχι το επιμέρους ωραίο, αυτό που τυχαίνει να τον εντυπωσιάζει αρχικά στο σώμα ενός άλλου ανθρώπου, αλλά το ίδιο το ωραίο, και ο αγώνας του για αυτή την κατάκτηση παρομοιάζεται με τις ωδίνες της γυναίκας που γεννάει. Σε αντίθεση με το παραδοσιακό μοντέλο της παιδευσιμότητας, το οποίο καλλιεργούσε την εντύπωση ότι η γνώση μπορούσε να μεταδοθεί αυτόματα

<sup>40</sup> Από αυτή την άποψη έχει ενδιαφέρον η αντιδιαστολή ανάμεσα στην «επιστημονική» προοπτική του λόγου του Ερυξίμαχου και στα «μάγια» της Διοτίμας (η οποία, σύμφωνα με το κείμενο, κατόρθωσε να αναστείλει τον λοιμό της Αθήνας για μία δεκαετία). Για την επιφύλαξη του Πλάτωνα απέναντι στον εξορθολογισμό που επιχειρείται από τους αυτόκλητους «σοφούς» της εποχής του, βλ. *Φαίδρ.* 229c-230a.

<sup>41</sup> Χαρακτηριστική είναι η έκφραση *τὸ ὀρθῶς παιδευσατεῖν*: 211 b5-6, 210a4-5, 211b7-c1.

<sup>42</sup> Η ίδια η εικόνα του Σωκράτη διευκολύνει αυτή τη σύνδεση: όπως ο έρωτας στο *Συμπόσιο*, έτσι και αυτός ο ιδιόρρυθμος φιλόσοφος, που μας κάνει να σκεφτούμε τι είναι η πραγματική φιλοσοφία, βρίσκεται διαρκώς σε κατάσταση στέρησης. Πβ. Hadot 2002: 68-79.

από τον εραστή στον ερώμενο, η κατανόηση που πετυχαίνει ο φιλόσοφος γίνεται τώρα μια προσωπική αλλά και επίπονη και μακροχρόνια υπόθεση,<sup>43</sup> μια ανακάλυψη που συντελείται ως αποτέλεσμα της προσπάθειας του κάθε ανθρώπου με τη βοήθεια ενός σωστού συνομιλητή.<sup>44</sup> Αυτή ακριβώς η προσπάθεια βρίσκεται στην καρδιά της πλατωνικής διαλεκτικής.

### III. *Επιστροφή στη δημόσια σφαίρα;*

Η στροφή του Πλάτωνα προς τη διαλεκτική μπορεί, σύμφωνα με τη συζήτηση που προηγήθηκε, να ιδωθεί ως στροφή από την προνομιακή για τους σκοπούς της δημοκρατίας σφαίρα του δημόσιου στη σφαίρα του ιδιωτικού. Όπως είδαμε, η στροφή αυτή, που σηματοδοτείται από την απαξίωση του δημόσιου ρήτορα και την ανάδειξη της σπουδαιότητας του ιδιωτικού συνομιλητή, υποχρεώνει τον Πλάτωνα να οριοθετήσει την περιοχή της φιλοσοφικής διαλεκτικής του από τις ανερμάτιστες απόπειρες άλλων επίδοξων («παιδαγωγών») της εποχής του. Ωστόσο, μπορούμε να καταλάβουμε πως η

<sup>43</sup> Το κείμενο αναφέρεται στην κήυση (206c1· 7· 4· 7-8· 208e2· 209a1-2· b1· 5· c3) αλλά και τις ωδίνες (206e1). Η μεταφορά (παρά τις επιφυλάξεις που διατυπώνει ο Dover 1980: 147 για το κατά πόσον ο όρος *ᾠδὴς* αναφέρεται πράγματι στις ωδίνες του τοκετού) εξελίσσεται αργότερα στον *Θεαίτητο* (151a) στο πλαίσιο της μαιευτικής μεθόδου: *ἀσχοῦσι δὲ δὴ οἱ ἐμοὶ συγγινόμενοι καὶ τοῦτο ταῦτὸν ταῖς τικτούσας· ᾠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπέλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας πολὺ μᾶλλον ἢ κεύαι*. Η σημασία του χρόνου που επενδύεται στη σωστή φιλοσοφική εκπαίδευση αναδεικνύεται με έμμεσο τρόπο στο 6ο και το 7ο βιβλίο της *Πολιτείας*, που παρουσιάζει το εκπαιδευτικό πρόγραμμα των φιλοσόφων-βασιλέων.

<sup>44</sup> Οι ίδιοι οι πλατωνικοί διάλογοι ενισχύουν την εντύπωση ότι υπάρχουν συνομιλητές, όπως πολύ χαρακτηριστικά ο Θρασύμαχος στο 1ο βιβλίο της *Πολιτείας*, ίσως όμως και ο ίδιος ο Αλκιβιάδης του *Συμποσίου*, οι οποίοι είναι ακατάλληλοι για μια τέτοια διαδικασία.

ιδιωτική συνομιλία, υπό τη μορφή της πλατωνικής διαλεκτικής, είναι η μόνη οδός για να προετοιμαστεί κανείς για τη συμμετοχή στα κοινά, και άρα για να επιστρέψει τελικά στη σφαίρα του δημοσίου. Αυτό φαίνεται πως είναι και το νόημα του κατά τα άλλα παράδοξου ισχυρισμού του Σωκράτη ότι ο ίδιος συγκαταλέγεται ανάμεσα στους ελάχιστους Αθηναίους που ασχολούνται με την πραγματική πολιτική τέχνη.<sup>45</sup> Στην ίδια κατεύθυνση κινείται ο Πλάτων, όταν στην *Πολιτεία* παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως τη μόνη ενασχόληση που μπορεί να οδηγήσει στην πολιτική.<sup>46</sup> Το πώς ακριβώς ή και το αν ο Πλάτων, με δεδομένες τις υπάρχουσες πολιτικές συνθήκες, οραματιζόταν την εμπλοκή του φιλοσόφου στον «παραδοσιακό» πολιτικό στίβο είναι κάτι που δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε. Ίσως όμως το όραμα της ταύτισης του φιλοσόφου με τον πολιτικό ηγέτη υπογραμμίζει την απόσταση που χωρίζει την πλατωνική αντίληψη για τους θεσμούς από την τρέχουσα πραγματικότητα, πράγμα που συνηγορεί στην υπόθεση ότι ο Πλάτων καθόλου δεν αδιαφορούσε για τους όρους που θα του επέτρεπαν να στραφεί στην πολιτική.<sup>47</sup> Από αυτή την άποψη, μπορούμε να περιγράψουμε την απομάκρυνση του Πλάτωνα από τη δημόσια σφαίρα ως ένα προσωρινό μέτρο που αναγκάζεται να πάρει ο φιλόσοφος προκειμένου να εκπαιδεύσει τα

<sup>45</sup> Γοργίας 521d· πβ. Ξεν. *Απομνημονεύματα* 1.6.15. Για τον Σωκράτη ως εκφραστή ενός νέου τύπου πολίτη, βλ. Villa 2001.

<sup>46</sup> *Πολιτεία* 473c-d· απηχείται στην *Εβδομη επιστολή* 326a-b.

<sup>47</sup> Για όσους δέχονται τη γνησιότητα της *Εβδομης επιστολής*, η υπόθεση της πρόθεσης του Πλάτωνα για επιστροφή στον πολιτικό στίβο ενισχύεται από τα στοιχεία που αντλούνται στο κείμενο αυτό σχετικά με την ανάμιξη του Πλάτωνα στην πολιτική των Συρακουσών. Για μια πρόσφατη και εκτενή παρουσίαση των επιχειρημάτων υπέρ και κατά της γνησιότητας αυτής της επιστολής, βλ. Irwin 2009.



στελέχη που θα διοχετεύσει στον πολιτικό στίβο, ελπίζοντας σε μια επιστροφή του με καλύτερους όρους.

Υπάρχει όμως και ένα άλλο μέσο με το οποίο ο Πλάτων, έχοντας αναβαθμίσει την αξία της ιδιωτικής σφαίρας, εξακολουθεί να διεκδικεί ένα μερίδιο στη δημόσια. Το μέσο αυτό, που είναι ίσως για την εποχή του Πλάτωνα τόσο πρωτότυπο όσο τετριμμένο είναι για τη δική μας, δεν είναι άλλο από τον γραπτό λόγο. Έχει σημασία να προσέξουμε την ιδιαίτερη συμβολή του Πλάτωνα στην καλλιέργεια αυτού του μέσου, και πιο συγκεκριμένα τη στροφή που πραγματοποιεί καθώς για πρώτη φορά εκλαϊκεύει τη φιλοσοφία, προσφέροντάς την σε μορφή που εύκολα μπορούσε να διαβαστεί από ένα σχετικά καλλιεργημένο ακροατήριο. Παρόλο που δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τι είδους άνθρωποι διάβαζαν (ή άκουγαν κάποιον άλλο να τους διαβάζει) τα κείμενα του Πλάτωνα,<sup>48</sup> εύλογα υποθέτουμε ότι το κοινό αυτό ξεπερνούσε σε μέγεθος τους αποδέκτες των πιο τεχνικών πραγματειών που, ήδη πριν από τον Πλάτωνα, είχαν αρχίσει να δημοσιεύονται από τους φυσικούς φιλοσόφους.<sup>49</sup>

Αυτή η επιλογή του Πλάτωνα δεν είναι τελείως ανέξοδη. Όπως ο ίδιος παραδέχεται, στη γραπτή του μορφή, ο φιλοσοφικός λόγος απομακρύνεται από τη ζωντανή διαλεκτική συνιστώντας, σύμφωνα με τη γλώσσα του *Φαίδρου*, απλό απείκασμά της (276a10): η γραφή δεν είναι παρά ένα παιχνί-

<sup>48</sup> Φαίνεται πως η πρακτική της σιωπηρής ανάγνωσης (για την οποία βλ. Knox 1968, με πιο πρόσφατη και καθοριστική ενίσχυση των επιχειρημάτων του από τους Gavrilov 1997 και Burnyeat 1997) συνυπήρχε με τη μάλλον πιο διαδεδομένη πρακτική της δημόσιας ανάγνωσης.

<sup>49</sup> Kahn 2003. Πβ. Yunis 2003: 20· 2008. Στο πρόσφατο βιβλίο της (2010) η Danielle Allen στρέφει την προσοχή μας στην επίδραση που φαίνεται πως είχε το έργο του Πλάτωνα στην πολιτική ζωή της Αθήνας, δίνοντας έμφαση στο πώς τα ρητορικά κείμενα υιοθετούν τις αξίες που εισάγονται στους διαλόγους.

δι που υστερεί σε σχέση με τον ζωντανό και έμψυχο λόγο του ανθρώπου που κατέχει τη γνώση (276d). Όμως το παιχνίδι αυτό είναι αρκετά σοβαρό, και ίσως ικανό να στρέψει τελικά τον ακροατή του στον δρόμο της πραγματικής, ζωντανής διαλεκτικής.<sup>50</sup>

Από αυτή την άποψη, η προτρεπτική δύναμη του πλατωνικού κειμένου<sup>51</sup> δεν πρέπει να υποτιμηθεί: μέσα από την εκτεταμένη χρήση του γραπτού λόγου ο Πλάτων κατορθώνει να διαδώσει τη σκέψη του σε ένα τεράστιο κοινό που κατά πολύ υπερβαίνει –και χωρικά και χρονικά– το κοινό που γινόταν στόχος της κριτικής του στην περίπτωση της ρητορικής. Επιπλέον, το κοινό προς το οποίο απευθύνεται ο Πλάτων διαφέρει ουσιαστικά από το πραγματικό κοινό της αθηναϊκής δημοκρατίας, όχι κατ' ανάγκη ως προς τη σύνθεση αλλά τουλάχιστον ως προς τη διάθεση, εφόσον θεωρούμε πως οι άνθρωποι που επιλέγουν να επενδύσουν στην «ψυχαγωγία» της μελέτης ενός φιλοσοφικού κειμένου, έστω και σε μια πιο εκλαϊκευμένη μορφή, έχουν μιαν εκ προοιμίου θετική διάθεση απέναντι στην αναζήτηση της αλήθειας, που εκφράζεται μέσα από την επιμονή τους να παρακολουθήσουν έστω και παθητικά (στο μέτρο που οι ίδιοι δεν «εκτίθενται» ως συνομιλητές) τα φιλοσοφικά επιχειρήματα.

Σε σχέση με τον ρητορικό λόγο που εκφέρεται σε έναν δημόσιο χώρο όπως η Εκκλησία του δήμου, το γραπτό κείμενο προσπαθεί να κερδίσει τον αναγνώστη με τρόπο πιο νηφάλιο, λιγότερο φορτισμένο.<sup>52</sup> Εντούτοις, όπως είδαμε, ο Πλά-

<sup>50</sup> Για μια σφαιρική αποτίμηση της σχέσης προφορικής και «γραπτής» διαλεκτικής στον Πλάτωνα, βλ. Szlezak 2004.

<sup>51</sup> Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όλα τα πλατωνικά κείμενα είναι προτρεπτικά ή ότι όλα τους είναι στον ίδιο βαθμό προτρεπτικά.

<sup>52</sup> Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να συγκρίνει κανείς τον τρόπο με τον οποίο, σύμφωνα με το μοντέλο που περιέγραψα, ο Πλάτων αντικαθιστά την αξία του δημόσιου ρήτορα με εκείνη της ιδιωτι-

των καθιστά σαφές πως τα γραπτά του δεν είναι όλη η αλήθεια, και ότι κανένα γραπτό δεν μπορεί να οδηγήσει το κοινό του με παθητικό και εύκολο τρόπο να καταλάβει όλη την αλήθεια. Και αυτός είναι ο λόγος που το απρόσωπο, ανώνυμο κοινό των κειμένων, που αποφεύγει την προσωπική εμπλοκή και δέσμευση του συνομιλητή για να αρκестεί στη λιγότερο επίπονη ανάγνωση, ποτέ δεν θα μπορέσει να απολαύσει την ικανοποίηση της ζωντανής διαλεκτικής που κατ' ανάγκην μας μεταφέρει και πάλι στη σφαίρα του ιδιωτικού.

---

κής συνομιλίας (που γίνεται και πάλι δημόσια μέσα από τη γραφή), με την επιλογή του Ισοκράτη να αποφύγει τη δημόσια εκφορά του λόγου. Για τη σχέση αυτής της επιλογής με την καλλιέργεια του πανελληνίου ιδεώδους, βλ. Poulakos 2004: 78-81.