



**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Αντώνης Κοσμάς

**Η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην
αθηναϊκή δημοκρατία**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2019

Αντώνης Κοσμάς

**Η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην
αθηναϊκή δημοκρατία**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Επόπτης: Β. Λεντάκης

Επιτροπή: Δ. Καραδήμας

Β. Βερτουδάκης

ΑΘΗΝΑ 2019

Copyright ©, **Αντώνης Κοσμάς, 2019**

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας 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.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες.....	6
Εισαγωγή.....	7
1. Η ιδεολογία της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας.....	10
2. Η σειρά των εξεταζόμενων έργων.....	22
3. Η πρώτη φάση της πλατωνικής κριτικής	
α. Απολογία – Κρίτων.....	24
β. Πρωταγόρας.....	30
γ. Μένων.....	34
δ. Γοργίας.....	38
4. Μενέξενος.....	44
5. Η δεύτερη φάση της πλατωνικής κριτικής	
α. Πολιτεία.....	53
β. Πολιτικός.....	60
γ. Ζ'Επιστολή.....	68
δ. Νόμοι.....	74
Συνολική θεώρηση - Συμπεράσματα	83
Βιβλιογραφία.....	90

Ευχαριστίες

Για την εκπόνηση της παρούσας εργασίας θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερος τον κύριο Βασίλειο Λεντάκη, Αναπληρωτή Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, ο οποίος την επέβλεψε και με τη διακριτική του καθοδήγηση με βοήθησε στην ολοκλήρωσή της. Πολλά οφείλω στις διαφωτιστικές του διαλέξεις στο σεμινάριο «Η αθηναϊκή δημοκρατία και οι επικριτές της», χάρη στις οποίες μου δόθηκαν πολύτιμα ερεθίσματα για την περαιτέρω διερεύνηση του παρόντος θέματος αλλά και η αρχική ιδέα για την εξέτασή του στο πλαίσιο μιας διπλωματικής εργασίας.

Θα ήθελα, ακολούθως, να ευχαριστήσω τα άλλα δύο μέλη της εξεταστικής επιτροπής, τον Αναπληρωτή Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας κύριο Δημήτριο Καραδήμα και τον Επίκουρο Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας κύριο Βασίλειο Βερτουδάκη, για την εξέταση της τελικής μορφής του κειμένου μου, τα σχόλια και τις βιβλιογραφικές τους υποδείξεις.

Ξεχωριστές ευχαριστίες οφείλω στους φίλους και στην οικογένειά μου για την αμέριστη συμπαράστασή τους και την ηθική τους στήριξη καθ' όλη τη διάρκεια της προσπάθειας αυτής. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω εκ των προτέρων όσους θα διαβάσουν αυτές τις σκέψεις, θα βρουν σε αυτές κάτι ενδιαφέρον, θα τις προεκτείνουν και θα τις διορθώσουν.

A.I.K.

Αθήνα, Νοέμβριος 2019

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η αθηναϊκή δημοκρατία θεωρείται ως η πρώτη, η πλέον εξέχουσα και –από μία άποψη– η πλέον ριζοσπαστική μορφή δημοκρατίας στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ο Πλάτων, πάλι, είναι ο πρώτος στοχαστής που κατέγραψε μια αναλυτική και θεωρητικά επεξεργασμένη κριτική προς αυτήν, και ακόμα ο επιφανέστερος και ίσως ο οξυδερκέστερος επικριτής της έως σήμερα. Είναι προφανές, λοιπόν, ότι η μελέτη της κριτικής αυτής είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, καθώς μέσω αυτής βλέπουμε πώς στάθηκε για πρώτη φορά ένας στιβαρός κριτικός νους –αλλά και μια δυσμενώς διακείμενη προσωπικότητα– απέναντι στο πολίτευμα που θεωρείται ως ο πρόδρομος των σύγχρονων δημοκρατιών.

Η μελέτη μας βασίστηκε στην εξέταση έργων στα οποία ο φιλόσοφος διατυπώνει ευθέως –ή και εμμέσως πλην σαφώς– τις κρίσεις του για το πολίτευμα της πόλης του, και συγκεκριμένα την *Απολογία*, τον *Κρίτωνα*, τον *Μένωνα*, τον *Γοργία*, τον *Μενέξενο*, την *Πολιτεία*, τον *Πολιτικό*, την *Ζ' Επιστολή*, και τους *Νόμους*. Στα έργα αυτά η εκφραζόμενη κριτική εξετάστηκε λαμβανομένου υπ' όψιν του ευρύτερου πλαισίου κάθε έργου και της πολιτικής φιλοσοφίας που τυχόν εκάστοτε αναπτύσσεται. Όπου κρίναμε απαραίτητο για την ερμηνεία του κειμένου, χρησιμοποιήσαμε υλικό και από άλλα πλατωνικά έργα.

Πρώτος στόχος μας ήταν να προσδιορίσουμε τον χαρακτήρα της στάσης του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία. Τοποθετείται απέναντί της εντελώς απορριπτικά ως σφοδρός πολέμιος, δυσμενώς και δυσθύμως ως σκληρός επικριτής, σχετικά ευμενώς ως συμπαθών κριτικός, επιδοκιμαστικά ως υπερασπιστής της; Είναι χαρακτηριστικό ότι στην ογκωδέστατη για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα βιβλιογραφία εκπροσωπούνται όλες οι παραπάνω τάσεις.¹ Παράλληλα, προσπαθήσαμε να ανιχνεύσουμε τους παράγοντες που διαμόρφωσαν την αρνητική, όπως διαπιστώσαμε, στάση του φιλοσόφου και κυρίως να εξετάσουμε το αν και κατά πόσο υπεισέρχεται σε αυτήν το στοιχείο της ταξικής προκατάληψης ή της πολιτικής προτίμησης.

Ένας, επίσης, στόχος μας ήταν να παρακολουθήσουμε την στάση του φιλοσόφου απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα στην εξελικτική της πορεία και να επισημάνουμε

¹ Βλ. Ste. Croix (1981:71), Roberts (1994), Monoson (2000), Roochnik (2003) για ένα ενδεικτικό παράδειγμα κάθε τάσης αντιστοίχως. Φυσικά, οι δύο πρώτες τάσεις είναι οι επικρατέστερες.

σε αυτήν τυχόν μεταπτώσεις, συνέχειες και ασυνέχειες· ερμηνεύοντάς τις, να προσπαθήσουμε να δούμε αν αυτές όντως σηματοδοτούν μεταβολή στη γνώμη του φιλοσόφου για το αθηναϊκό πολίτευμα ή απλώς αποτελούν διαφορετικές διακυμάνσεις μιας σταθερής, σε γενικές γραμμές, τοποθέτησης.

Η θέση την οποία στην παρούσα εργασία υποστηρίζουμε είναι ότι ο φιλόσοφος τοποθετείται αρνητικά απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία καθ' όλη την πορεία της σκέψης του. Αρχικά –και υπό την σωκρατική επίδραση- επιχειρεί μια εποικοδομητική προς αυτήν κριτική, αποδεχόμενος τους θεσμούς της αλλά και αμφισβητώντας κάποια σημαντικά στοιχεία της ιδεολογίας της. Ο ίδιος, βέβαια, αποστασιοποιείται από το σωκρατικό εγχείρημα ηθικής αναμόρφωσης της πόλης μέσω ενός βασανιστικού και καθολικού ελέγχου των Αθηναίων, πράγμα που υποδηλώνει στο τελευταίο μέρος της πρώτης αυτής φάσης της κριτικής του (*Μένων - Γοργίας*). Στην δεύτερη φάση, εκφράζοντας αυθεντικά την δική του σκέψη και έχοντας διαμορφώσει την δική του ταυτότητα ως στοχαστής, απορρίπτει το αθηναϊκό πολίτευμα. Η δύσθυμη και εκλεκτική εκ μέρους του αποδοχή κάποιων στοιχείων του δεν ακυρώνει την αρνητική του ετυμηγορία για αυτό συνολικά. Η στάση αυτή δεν απορρέει από ταξική ή πολιτική μεροληψία, αν και το στοιχείο αυτό περιστασιακά παρεισφρεί. Γενικά, πρόκειται για μια κριτική φιλοσόφου και όχι ενός δεσμευμένου από προκαταλήψεις και εμπάθεια παρατηρητή. Τέλος, υποστηρίζουμε ότι πίσω από τις ποικίλες εκφάνσεις της πλατωνικής στάσης υποκρύπτεται μία -εν πολλοίς- σταθερή γνώμη για το αθηναϊκό πολίτευμα.

Η δομή της εργασίας μας υπηρετεί το παραπάνω σκεπτικό. Στο πρώτο κεφάλαιο εκθέτουμε τις αρχές και την ιδεολογία της αθηναϊκής ιδεολογίας, καθώς –όπως θεωρούμε- ο Πλάτων πραγματοποιεί μια φιλοσοφική κριτική που κυρίως πηγάζει από την εναντίωσή του σε ιδέες και αρχές. Στο δεύτερο κεφάλαιο αιτιολογούμε την θεώρησή μας σχετικά με την σειρά συγγραφής των εξετασθέντων έργων, μιας και από αυτήν προκύπτει και η θεώρησή μας για την εξελικτική πορεία της σκέψης του φιλοσόφου. Στο τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζουμε την πρώτη φάση της πλατωνικής στάσης απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα (*Απολογία-Κρίτων, Πρωταγόρας, Μένων, Γοργίας*) ενώ στο πέμπτο την δεύτερη (*Πολιτεία, Πολιτικός, Ζ'Επιστολή, Νόμοι*). Στο μεταίχμιο μεταξύ των δύο φάσεων (τέταρτο κεφάλαιο) τοποθετούμε και εξετάζουμε τις πλατωνικές κρίσεις στον αινιγματικό *Μενέξενο* (τέταρτο κεφάλαιο), την τελική ερμηνεία του οποίου πραγματοποιούμε στο τέλος (συνολική θεώρηση -

συμπεράσματα), υπό την εποπτεία του όλου. Στο τελευταίο αυτό μέρος, συνοψίζουμε και συνθέτουμε τα επιμέρους συμπεράσματα που προέκυψαν από την εξέταση κάθε κεφαλαίου.

1. Η ιδεολογία της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας

Η εξέταση της στάσης του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία προαπαιτεί να έχουμε εκθέσει το ιδεολογικό της υπόβαθρο, μιας και η πλατωνική κριτική, ως φιλοσοφική κριτική, ασκείται κατά κύριο λόγο επί αρχών, ιδεών και αξιών. (Φυσικά, όπου είναι αναγκαίο θα αναφερόμαστε σε θεσμούς και πρακτικές, στοιχεία αλληλένδετα με την ιδεολογία.) Δυστυχώς, όπως έχει επανειλημμένως επισημανθεί,² η αρχαία αθηναϊκή γραμματεία, για διάφορους λόγους, δεν μας έχει δώσει μια συστηματική πραγματεία της δημοκρατικής πολιτικής θεωρίας. Επίσης, επίσημο Αθηναϊκό Σύνταγμα δεν υπήρχε.³ Ωστόσο, δημοκρατική ιδεολογία υπήρχε, τα ίχνη της δε, παρότι διάσπαρτα στη σωζόμενη αθηναϊκή γραμματεία (κυρίως στην ιστοριογραφία, το δράμα και τη ρητορεία), μας δίνουν την δυνατότητα να την ανασυνθέσουμε σε κάποιο βαθμό.⁴

Η πρώτη αρχή της δημοκρατικής ιδεολογίας είναι η αρχή της **διακυβέρνησης των πολλών**, η αξίωση να κυβερνά ο δήμος⁵ και όχι ο ένας ή οι ολίγοι, ως μία εγγύηση δίκαιης διακυβέρνησης. Έτσι, ο χαρακτηρισμός του πολιτεύματος ως «διακυβέρνηση του δήμου (Εὐρ. *Ικ.* 406), του πλήθους (Ἡρόδ. 3.80.6) ή των περισσοτέρων (Θουκ. 2.37.1)» δεν έχει μόνο περιγραφικό αλλά και αξιολογικό χαρακτήρα: Στην περίφημη συζήτηση για το άριστο πολίτευμα (Ἡρόδ. 3.80.1-82.5), ο Οτάνης⁶ υποστηρίζει ότι η εξουσία πρέπει να δοθεί στο *πλήθος*, γιατί η συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια ενός ανθρώπου αναπόφευκτα οδηγεί στην *ὑβριν*, την αύξηση του φθόνου και την αδικία (3.80.2-6). Παρόμοιο είναι και το σκεπτικό του Θησέα στις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη. Απαντώντας στις επικρίσεις του Θηβαίου κήρυκα για το αθηναϊκό πολίτευμα, ο Θησέας υποστηρίζει ότι η παραχώρηση της εξουσίας στον λαό (Εὐρ. *Ικ.* 406: *δήμος δ' ἀνάσσει*) προστατεύει την πόλη από την αδικία, τον φθόνο και την αρπακτική διάθεση του δυνάστη (442-455). Η συσσωρευμένη, λοιπόν, πολιτική

² Brock (1991) 160, Loraux (1986) 173-80, Roberts (1994) 34, Jones (1958) 41

³ Roberts (1994) 34-35

⁴ Αξιόλογες τέτοιες προσπάθειες έχουν γίνει από σύγχρονους μελετητές: Vlastos (1953), Jones (1958):41-72, Ober (1989), Brock (1991).

⁵ Σε αυτήν, άλλωστε, οφείλει το όνομά της (Θουκ. 2.37.1).

⁶ Ο φιλοδημοκρατικλός του Οτάνη (όπως και των άλλων δύο Περσών ομιλητών) ήταν πιθανότατα κατασκευασμένος από τον Ηρόδοτο, όμως αναμφίβολα απηγούσε στοιχεία της αθηναϊκής δημοκρατικής ιδεολογίας, με τα οποία ο Ηρόδοτος ήταν εξοικειωμένος (Liddel 2009:134, Roberts 1994:35).

δύναμη παρουσιάζεται ως φύσει ανήθικη και ως εκ τούτου η δικαιοσύνη προκύπτει από τη διάχυση της εξουσίας στους πολλούς.

Το δεύτερο έρεισμα της αξίωσης για κυριαρχία των πολλών ήταν η πεποίθηση ότι η ικανοποίηση των συμφερόντων τους ωφελεί την πόλη σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι η ικανοποίηση των συμφερόντων των ολίγων. Αυτή τη σκοπιμότητα εξυπηρετεί μια ορολογία που παραπέμπει στην αριθμητική υπεροχή του δήμου (*τὸ πλῆθος, οἱ πλείονες, τὸ πολλὸν* σε αντιδιαστολή με *τοὺς ὀλίγους, τοὺς ἐλάσσονας*)⁷ και ἄλλοτε τον ταυτίζει με ολόκληρη την πόλη (ο Αθηναγόρας στο Θουκ. 6.39.1: φημι [...] δήμον ξύμπαν ὀνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος).⁸ Χαρακτηριστικό είναι ότι στις *Ἰκέτιδες* του Αισχύλου *δῆμος* και *πόλις* ἤδη εμφανίζονται ως ἔννοιες σχεδόν ταυτόσημες.⁹ Συνεπώς, η κυριαρχία των πολλών αφενός εγγυάται την προστασία της πόλης από την εκ φύσεως αυθαίρετη διακυβέρνηση του μονάρχη, αφετέρου εξυπηρετεί το κοινό συμφέρον ικανοποιητικότερα από την εξ ορισμού φρατριαστική διακυβέρνηση των ολιγαρχικών.

Βέβαια, η αξίωση των Αθηναίων δημοκρατικών για λαϊκή κυριαρχία οφειλόταν σε έναν ακόμα λόγο, συγκεκριμένα στην πίστη τους στη **σοφία των πολλών**. Κατ' αυτούς, η συλλογική σοφία μιας ευρείας ομάδας ανθρώπων υπερείχε της σοφίας οποιουδήποτε εκ των μερών της ομάδας αυτής.¹⁰ Η αντίληψη αυτή πρέπει να ήταν εδραιωμένη, όπως γίνεται φανερό στους λόγους στον ρητόρων, οι οποίοι ασχέτως του αν την ασπάζονταν, την εκμεταλλεύονταν για να πείσουν. Αυτό γινόταν είτε υπόρρητα (μέσω της πρακτικής τους να δίνουν έμφαση σε «αυτό που όλοι γνωρίζουν» [π.χ. Υπερ. 4.22, 1.14, Αισχίν. 2.145])¹¹ είτε ρητά: Ο Δημοσθένης πολύ χαρακτηριστικά δηλώνει ότι, αν η γνώμη των Αθηναίων ήταν αντίθετη από τη δική του, δεν θα προσπαθούσε να τους την αλλάξει αλλά μάλλον θα προβληματιζόταν για τη δική του γνώμη: Γιατί, θα θεωρούσε πιθανότερο το ενδεχόμενο να σφάλει αυτός, που είναι ένας, παρά όλοι εκείνοι (*Προσίμ.* 44.1). Ομοίως, ο Υπερείδης, απευθυνόμενος προς τους Αθηναίους διατείνεται ότι κανείς δεν θα μπορούσε να ξεγελάσει *τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον* (1.14) και ο Δείναρχος ότι οι δικαστές γνωρίζουν τη ζωή του Δημοσθένη πολύ καλύτερα από αυτόν (1.33). Τέλος, ενδιαφέρον έχει η

⁷ Θουκ. (4.22.2, 3.39.6, 2.37.1, 6.38.4, 8.97.2)

⁸ Brock (1991) 164

⁹ Brock (1991) 164-165

¹⁰ Ober (1989) 163

¹¹ Ober (1989) 148-151

άποψη του θουκυδίδειου ομιλητή Αθηναγόρα, ο οποίος θεωρεί ότι οι πολλοί είναι άριστοι κριτές των λόγων που ακούνε (Θουκ. 6.39.1: *κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλοὺς*).

Σύμφωνα με την αθηναϊκή δημοκρατική ιδεολογία, η διακυβέρνηση των πολλών είναι επιβεβλημένη για έναν ακόμα λόγο: για το ότι αυτή μόνο ικανοποιεί το αίτημα για **ισότητα**, η οποία ήταν μία από τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος (Ευρ. *Ικ.* 432: ο μονάρχης είναι εχθρικός προς την πόλη, γιατί εκτός των άλλων αναιρεί την ισότητα). Η εξέχουσα σημασία της ισότητας φαίνεται και από το γεγονός ότι ένας συνήθης όρος δηλωτικός της δημοκρατίας αλλά και της ιδεολογίας της ήταν ο όρος *ίσονομία*.¹²

Η ισότητα που διακήρυσσε και με τους θεσμούς της επεδίωκε η αθηναϊκή δημοκρατία ήταν η πολιτική ισότητα και όχι η ισότητα στην ιδιοκτησία γης (*ίσομοιρία*)¹³ ή άλλων οικονομικών πόρων. Η αθηναϊκή δημοκρατία αποδεχόταν ως γεγονός την ύπαρξη οικονομικών και κοινωνικών ανισοτήτων, όμως αρνούσαν να τις μεταφέρει στο πολιτικό πεδίο, όπου όλοι οι πολίτες έπρεπε να αντιμετωπίζονται ισότιμα (Θουκ. 2.37.1: *οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται*). Το ιδεώδες αυτό της πολιτικής ισότητας εκφραζόταν με τον όρο *ίσονομία*, ο οποίος κάλυπτε ένα ευρύ σημασιολογικό πεδίο.

Μία μορφή της πολιτικής ισότητας ήταν η *ίσονομία* με την έννοια της ισότητας όλων των πολιτών απέναντι στον νόμο (ἴσος+νόμος). Όπως αναφέρει στον λόγο του ο Θησέας (Ευρ. *Ικ.* 430-437), στη δημοκρατία όλοι είναι ίσοι απέναντι στον νόμο, και αυτό επιτρέπει στον ανίσχυρο να νικά τον ισχυρό αν το δίκιο είναι με το μέρος του (437: *νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων*). Όπως βλέπουμε, το είδος αυτό της ισότητας δικαιολογούνταν ως εγγύηση δικαιοσύνης. Μάλιστα διασφαλιζόταν από το δικαίωμα του κάθε πολίτη να προσφύγει στα δικαστήρια αλλά και από τον χαρακτήρα των δικαστηρίων (λαϊκά δικαστήρια, αποτελούμενα από κληρωτούς δικαστές).¹⁴

Άλλη μορφή της πολιτικής ισότητας ήταν η *ίσονομία* με το νόημα της ισότητας όλων των πολιτών στη νομή της εξουσίας (ἴσος+νέμω), πράγμα που σήμαινε ότι

¹² Vlastos (1953)

¹³ Vlastos (1953) 352-355

¹⁴ Jones (1958) 45-46

δικαιώματα και προνόμια θα έπρεπε να μοιράζονται από κοινού και ισότιμα σε όλους. Η ιδέα αυτή εκφράζεται εύγλωττα στον Ηρόδοτο (3.80.2), όταν ο Οτάνης παρουσιάζει τη δημοκρατία ως το πολίτευμα που αναθέτει τις δημόσιες υποθέσεις σε όλους μαζί τους πολίτες (*έκέλευε ἐς μέσον [...] καταθεῖναι τα πρήγματα*). Η μορφή αυτή της πολιτικής ισότητας δηλώνεται από τον Ηρόδοτο και με τον όρο *ισοκρατία* (5.92.1a). Ως εκφάνσεις της θα πρέπει να αναφερθούν η *ισοψηφία*,¹⁵ δηλ. η ισότητα της ψήφου όλων των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων (Ευρ. *Ik.* 353: *ισόψηφον πόλιν*) αλλά και η *ισηγορία*, δηλ. η ισότητα στην ελευθερία λόγου (Ευρ. *Ik.* 438-9), με τις οποίες εξασφαλιζόταν η ισότητα όλων στη διαμόρφωση της δημόσιας πολιτικής. Με άλλους θεσμούς, όπως ήταν η κλήρωση των αρχόντων (Ηρόδ. 3.80.6: *πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχειν*) και η εναλλαγή τους στα αξιώματα εξασφαλιζόταν η ισότητα στην άσκηση της εξουσίας.

Με ποιο σκεπτικό όμως υποστήριζαν οι δημοκρατικοί την αξίωση για ισότητα όλων των πολιτών στην κατοχή πολιτικής δύναμης; Τα κείμενα δεν διασώζουν μια σαφή διατύπωσή του,¹⁶ όμως παρέχουν σαφείς ενδείξεις ώστε να το ανασυνθέσουμε.¹⁷ Σύμφωνα με τον Vlastos, η *ισονομία* είχε και μία ακόμα σημασία, αυτήν που προκύπτει από τη σύζευξη της ισότητας με την κυριαρχία του νόμου. Αυτό σήμαινε ότι όχι μόνο η κυριαρχία του νόμου εγγυάται την ισότητα (Ευρ. *Ik.* 433-7) αλλά και το αντίστροφο, ότι δηλ. η ισότητα λειτουργεί ως εγγύηση της κυριαρχίας του νόμου. Διαβάζοντας προσεκτικά τον ηροδότειο λόγο του Οτάνη, διακρίνουμε το επιχείρημα: Ο δημοκρατικός ισομερισμός της πολιτικής ισχύος δεν επιτρέπει σε κανέναν πολίτη να συγκεντρώσει τη φύσει ανήθικη υπερεξουσία του μονάρχη και να καταλύσει τους νόμους. Έτσι, η ισχύς του δημοκρατικού άρχοντος περιορίζεται από την ισόποση ισχύ του οιουδήποτε συμπολίτη του, ο οποίος μπορεί ανά πάσα στιγμή να τον ανακαλέσει στη νομιμότητα (3.80.6: *ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει*).

Εκτός αυτού, η αξίωση για ισοκρατία υποστηριζόταν και μέσω μιας θεώρησης της ισότητας ως κοσμολογικής αρχής, θεώρησης που ανάγεται στους προσωκρατικούς,¹⁸ εκφράζεται όμως εύγλωττα στις *Φοίνισσες* του Ευριπίδη (535-47): Η Ιοκάστη αποκαλεί την ισότητα φυσικό νόμο, εγγυητή της κοσμικής τάξης, αρχή που κατανέμει ισότιμα τη μέρα με τη νύχτα και που έχει ορίσει για τους ανθρώπους τους αριθμούς,

¹⁵ Cartledge - Edge (2009) 154

¹⁶ Micheline (1994) 236

¹⁷ Το έργο αυτό έχει γίνει από τον Vlastos (1953) 356-361

¹⁸ Βλ. Vlastos (1947)

τα μέτρα και τα σταθμά. Η ισότητα, λειτουργώντας σοφά και αποτελεσματικά ως κοσμική αρχή, διδάσκει τους ανθρώπους ότι θα όφειλαν να την εφαρμόσουν και ως πολιτική αρχή (536-8, 546-7).

Όπως είδαμε προηγουμένως, απαραίτητο συστατικό της αθηναϊκής *ίσονομίας* ήταν η **κυριαρχία του νόμου**. Ο σεβασμός προς τους νόμους θεωρούνταν επιβεβλημένος (Θουκ. 2.37.3: *ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων*) και μάλιστα, για τους Αθηναίους δημοκρατικούς, το πολίτευμά τους ξεχώριζε από τα άλλα λόγω του ότι ο νόμος ήταν κυρίαρχος (Αισχίν. 1.4-5).¹⁹ Σε αντίθεση με τη μοναρχία, όπου ο νόμος ανήκει στον μονάρχη και χρησιμοποιείται κατά τη βούλησή του, στη δημοκρατία ο νόμος είναι γραπτός (*γεγραμμένων δε τῶν νόμων*) και ανήκει σε όλους (Ευρ. *Ικ.* 430-4). Η ίδια ιδέα εκφράζεται από τον Δημοσθένη (25.75-6), χρησιμοποιούμενη αυτή τη φορά κατά της ολιγαρχίας: Σε αντίθεση με την ολιγαρχία, στην οποία οι νόμοι μπορούν να αλλάξουν ανάλογα με τη θέληση και τα συμφέροντα αυτού που τους εξουσιάζει, στο πολίτευμα όπου κυριαρχεί ο νόμος, οι επιτρεπτές πράξεις, παρελθοντικές και μελλοντικές ορίζονται από τον νόμο, ο οποίος αποτελεί αποκρυστάλλωση της γνώμης των πολιτών για το ποιο είναι το κοινό τους συμφέρον.²⁰ Είναι εμφανές το πόσο στενά συσχετίζεται η κυριαρχία του νόμου με τη δημοκρατία, καθώς ο νόμος παρουσιάζεται ως αρχή που απορρέει από τους πολίτες, λειτουργεί υπέρ των πολιτών και τους προστατεύει από τις αυθαιρεσίες του μονάρχη ή των ολίγων. Ενδεικτικός της προσήλωσης των Αθηναίων στο νόμο ήταν ο θεσμός της *γραφής παρανόμων*, σύμφωνα με τον οποίο κάθε πολίτης μπορούσε να προσβάλει ένα νέο νόμο ή ψήφισμα (ακόμα κι αν είχε εγκριθεί από την Εκκλησία του Δήμου), αν θεωρούσε ότι αυτό αντέβαινε σε προϋπάρχοντα νόμο.²¹ Από τα παραπάνω γίνεται φανερό το πώς η αθηναϊκή δημοκρατία προσπαθούσε να εναρμονίσει τη λαϊκή κυριαρχία με την κυριαρχία του νόμου, αποβλέποντας σε μια «κυριαρχία του λαού μέσω του νόμου».²²

Εξίσου σημαντική ήταν για τους Αθηναίους δημοκρατικούς και η αρχή της **ευθύνης των αρχόντων**. Όλοι οι άρχοντες (κληρωτοί και εκλεγμένοι) ήταν υπόλογοι στον λαό και τελούσαν υπό τον έλεγχο του με θεσμούς όπως ήταν η *δοκιμασία* (προκαταρκτική εξέταση πριν την ανάληψη αξιώματος), η *εὔθυνα* (λογοδοσία με τη λήξη της θητείας

¹⁹ Οι ηλιαστές ορκίζονταν ότι θα ψηφίσουν σύμφωνα με τους νόμους (Farrar 2007: 176)

²⁰ Βλ. και Jones (1958) 53 για άλλες μαρτυρίες που συνδέουν τη δημοκρατία με την κυριαρχία του νόμου.

²¹ MacDowell (1978) 50

²² Farrar (2007) 176, 178

τους), η *ἐπιχειροτονία* και η *εἰσαγγελία* (κατά τη διάρκεια της θητείας: ψήφος άρσης εμπιστοσύνης η πρώτη, δικαστική δίωξη η δεύτερη).²³ Ο *ἀνεύθυνος*, δηλ. μη υπόλογος στους πολίτες και ως εκ τούτου ανεξέλεγκτος άρχοντας ήταν για αυτούς γνώρισμα της απολυταρχίας και συνυποδήλωνε την αυθαιρεσία της απεριόριστης εξουσίας: Ως *ἀνεύθυνος* χαρακτηρίζεται ο μονάρχης στον ηροδότειο λόγο του Οτάνη (3.80.3), ως *οὐχ ὑπεύθυνος πόλει* ο Ξέρξης στους *Πέρσες* του Αισχύλου (211-3) και ως *τραχὺς μόναρχος οὐδ' ὑπεύθυνος* ο Δίας στον Προμηθέα Δεσμώτη.

Θεμελιώδης αρχή του πολιτεύματος, για την οποία η δημοκρατικοί ένιωθαν ιδιαίτερη περηφάνια,²⁴ ήταν η **ελευθερία**. Για να χρησιμοποιήσουμε μια νεότερη ορολογία (αυτήν του Isaiah Berlin),²⁵ αυτή διακηρυσσόταν και ως «θετική ελευθερία» (ελευθερία για κάτι) και ως «αρνητική ελευθερία» (ελευθερία από κάτι, ιδίως από την εξουσία κάποιου). Μορφές θετικής ελευθερίας του Αθηναίου πολίτη ήταν η ελευθερία λόγου στην Εκκλησία του Δήμου (Ευρ. *Ικ.* 438-9: *τούλεύθερον δ'έκεῖνο· «τις θέλει πόλει χρηστόν το βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;»*), η ελευθερία του να υποβάλει μια πρόταση, να ελέγξει ή να καταγγείλει ένα συμπολίτη του για παραβίαση των νόμων. Ο πολίτης ήταν ελεύθερος να αναλάβει πολιτική πρωτοβουλία και να συμμετάσχει ενεργά στη διαμόρφωση της κρατικής πολιτικής και στην άσκηση της εξουσίας. Η ελευθερία δράσης του πολίτη στη δημόσια ζωή (Θουκ. 2.37: *ἐλευθέρως [...] πολιτεύομεν*), συμπληρωνόταν από την ελευθερία του να διαμορφώνει κατά βούληση τις επιλογές του στην ιδιωτική του ζωή (Θουκ. 2.37.2: *καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους [...] οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ*). Παρατηρούμε ότι η ελευθερία ήταν για τον Αθηναίο πολίτη τρόπος ζωής και ως εκ τούτου συνοδευόταν από μια διάθεση ανεκτικότητας για την αντίστοιχη ελευθερία του συμπολίτη του.

Νοούμενη τώρα ως αρνητική ελευθερία, η αθηναϊκή ελευθερία διακηρυσσόταν, κατά πρώτο λόγο, ως ελευθερία από την εξουσία του ενός ή των ολίγων. Έτσι, ο Ευριπίδης διαδηλώνει διά στόματος του Θησέα ότι χάρη στη δημοκρατία οι Αθηναίοι είναι ελεύθεροι από την εξουσία του μονάρχη (*Ικ.* 404-5). Αναμφίβολα, οι Αθηναίοι πίστευαν ότι χάρη στη δημοκρατία ήταν ελεύθεροι και από την εξουσία των ολίγων, καθώς τόσο στον Ηρόδοτο όσο και στις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη η ελευθερία τους παρουσιάζεται ως προϊόν της ισότητας (Ηρόδ. 5.78: *ἰσηγορίη [...] ἐλευθερωθέντων*,

²³ Βλ. και Glotz (1953)² 232-239, Jones (1958) 48

²⁴ Jones (1958) 44

²⁵ Berlin [1958]

Ευρ. Ικ. 353: *ἐλευθερώσας τήνδ' ἰσόψηφον πόλιν*). Κατά δεύτερο λόγο, η αρνητική ελευθερία περιελάμβανε σε κάποιο βαθμό την ελευθερία του πολίτη από την εξουσία της δημοκρατικής πόλης, έτσι ώστε το κράτος να μην επεμβαίνει υπερβολικά στη ζωή του, ασκώντας ασφυκτικό έλεγχο.²⁶ Έτσι, παρότι η πόλη επέτρεπε και ενθάρρυνε τη συμμετοχή στα κοινά, δεν υποχρέωνε του πολίτες να ανέβουν στο βήμα (Ευρ. Ικ.: *ὁ μὴ θέλων σιγᾶ*) ή να αναλάβουν κυβερνητικά καθήκοντα.²⁷ Επίσης, η ανωτερότητα των νόμων σε σχέση με τα ψηφίσματα της Εκκλησίας του Δήμου²⁸ και η δυνατότητα του πολίτη να ακυρώσει μια παράνομη απόφασή της με *γραφὴ παρανόμων* δείχνουν την πρόθεση του πολιτεύματος να προστατεύσει το άτομο από τον κίνδυνο πιθανής αυθαιρεσίας ακόμα και του ίδιου του δήμου. Καταλήγοντας, να σημειώσουμε ότι οι δημοκρατικοί δεν έκριναν σκόπιμη μια θεωρητική δικαιολόγηση της αναγκαιότητας για ελευθερία. Η ελευθερία θεωρούνταν αυτονόητη, απαραίτητη προϋπόθεση της ευτυχίας και συνώνυμη με αυτήν (Θουκ. 2.43.4: *καὶ τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον*).

Κεντρική θέση στην αθηναϊκή ιδεολογία και πρακτική είχε η αξία της **συμμετοχῆς** των πολιτῶν στα κοινά και της **δημόσιας διαβούλευσης** πριν τη λήψη αποφάσεων.²⁹ Αυτό εκφράζεται εύγλωττα από τον Περικλή (Θουκ. 2.40.2), όταν λέει ότι οι Αθηναῖοι θεωρούν τον αμέτοχο στην πολιτική ζωή *ὄχι ἀπράγμονα ἀλλὰ ἀχρεῖον* και στη συνέχεια διακηρύσσει ότι μόνο εκείνοι θεωρούν τη δημόσια διαβούλευση ως απαραίτητη προϋπόθεση της ορθῆς (*ἀλλὰ [ἡγούμενοι βλάβην] μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ*) και απόλυτα συνειδητῆς (*καὶ [μάλιστα] ἐκλογίζεσθαι*) πολιτικῆς δράσης. Είναι φανερό από εδώ ότι η αθηναϊκή δημοκρατία ενθάρρυνε την πολιτική συμμετοχή παρουσιάζοντάς την ως αξία (και απαξιώνοντας την αποχή). Επίσης, όπως φαίνεται από τους θεσμούς της, προσπαθούσε να παράσχει ίσες ευκαιρίες σε αυτήν (με την κλήρωση των αρχόντων και ιδίως με τη μισθοδοσία) και να πετύχει την ευρύτερη δυνατή ενεργοποίηση του σώματος των πολιτῶν (ιδίως με την εναλλαγή των αρχόντων και την απαίτηση απαρτίας 6.000 στην Εκκλησία του Δήμου για την έγκριση σημαντικῶν αποφάσεων).³⁰

²⁶ Φυσικά η ελευθερία αυτή δεν είχε κατακτηθεί σε μεγάλο βαθμό: Το κράτος αποφάσιζε για τη νομιμότητα των γάμων (Finley [1981]: 87), δεν υπήρχε θρησκευτική ελευθερία (Liddel [2009]: 136) και, όπως ίσως υποδεικνύει η περίπτωση του Σωκράτη, ούτε η ελευθερία έκφρασης ήταν απεριόριστη και απαραβίαστη όταν εθεωρείτο ότι απειλούσε την πόλη (βλ. κ. Roberts 1994: 32).

²⁷ Farrar (2007) 180

²⁸ Ανδοκ. 1.87. Βλ. κ. Rhodes (1981) 329, 512-513 (και Cartledge – Edge [2009] 155-157 για σχετικά χωρία).

²⁹ Βλ. κ. Ηρόδ. 3.80.6: *βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει*.

³⁰ Liddel (2009) 139-140

Ο λόγος του Πρωταγόρα³¹ στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (320c-328d) μας δίνει τη θεωρητική βάση επί της οποίας οι Αθηναίοι δημοκρατικοί πιθανόν³² αξίωναν και καταξίωναν την πολιτική συμμετοχή. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν μια στοιχειώδη πολιτική ικανότητα, καθώς σε όλους έχουν δοθεί (στον μύθο από τον Δία) οι βάσεις της πολιτικής τέχνης, η *αἰδώς* και η *δίκη* (322b-d). Για αυτό το λόγο, δίκαια κατ' αυτόν οι Αθηναίοι θεωρούν ότι όλοι μπορούν να συνεισφέρουν στη δημόσια διαβούλευση, καθώς ως μέλη μιας πολιτικής κοινότητας είναι αναγκαίο (323b, 327a4-5) να διαθέτουν ένα επαρκές *minimum* πολιτικής ικανότητας (322d-323a).

Μάλιστα, όπως υπονοείται στο 327a-b, η ικανότητα αυτή καλλιεργείται όχι μόνο μέσω της δράσης των παραδοσιακών φορέων της αγωγής (425c-426e: οικογένειας, δασκάλων, νόμων) αλλά και μέσω της αλληλεπίδρασης των πολιτών στο πλαίσιο της δημοκρατικής πολιτικής συμμετοχής:³³ Αν σε μια υποθετική πόλη η αυλητική τέχνη διδασκόταν όπως στην Αθήνα διδάσκεται η πολιτική, αν δηλαδή όλοι τη δίδασκαν σε όλους, επέπλητταν ο ένας τον άλλο για τα λάθη του και προσπαθούσαν να τη μεταδώσουν πρόθυμα και γενναιόδωρα σε όλους, στον βαθμό που ο καθένας την κατείχε, όλοι θα γίνονταν ικανοί αυλητές. Επίσης, θα ξεχώριζαν οι πιο χαρισματικοί (ὁ [...] *εὐφυνέστατος*) και όχι οι ευνοημένοι από την οικογενειακή παράδοση.

Συνεπώς κατά τον Πρωταγόρα: α. Η συμμετοχή όλων στα δημόσια πράγματα είναι επιτρεπτή, καθώς όλοι διαθέτουν πολιτική ικανότητα, αλλά και ωφέλιμη, καθώς όλοι μπορούν να συνεισφέρουν –άλλος λιγότερο, άλλος περισσότερο αλλά όλοι κάτι χρήσιμο– στη δημόσια διαβούλευση. β. Η ευρύτερη δυνατή συμμετοχή είναι επιθυμητή, καθώς έτσι η πόλη αξιοποιεί στο έπακρο το δυναμικό της: Οι χαρισματικοί αναπτύσσουν την πολιτική ικανότητα σε εξαιρετικό βαθμό (αρετή), όμως όλοι γίνονται πολιτικά ικανοί.³⁴ γ. Οι απλώς πολιτικά ικανοί επωφελούνται από

³¹ Ο λόγος είναι κατά πάσα πιθανότητα γνησίως πρωταγόρειος, καθώς ο Πλάτων δεν θα μπορούσε να έχει επινοήσει έναν τόσο πειστικό λόγο για να τον «χαρίσει» σε έναν ιδεολογικό του αντίπαλο (Roberts 1994: 41).

³² Δεν ξέρουμε αν οι απόψεις του Αβδηρίτη σοφιστή απηχούσαν τις πραγματικές αντιλήψεις των Αθηναίων ή αν από μόνος του συνέλαβε το βαθύτερο σκεπτικό της συμμετοχικής πολιτικής πρακτικής τους.

³³ Farrar (1988) 77-98

³⁴ Farrar (1988) 81-87

την αλληλεπίδρασή τους με τους πολιτικά ενάρετους και με όσους έχουν, λόγω πλούτου, πρόσβαση σε ανώτερη πολιτική εκπαίδευση (326c).³⁵

Στην πρωταγόρεια θεώρηση είδαμε την ικανότητα της δημοκρατίας να απορροφά (χωρίς να καταργεί) τις φυσικές και οικονομικές ανισότητες στο πολιτικό πεδίο (όπου ισχύει η πολιτική ισότητα), ορίζοντας το πλαίσιο εντός του οποίου λαϊκή συμμετοχή και ηγεσία μιας ελίτ εναρμονίζονται προς όφελος της πολιτικής κοινότητας. Η ιδέα αυτή εκφράζεται από τον Περικλή στον Επιτάφιο (Θουκ. 2.37.1), όπου διακηρύσσει ότι η δημοκρατία συνδυάζει την ισότητα με την **αξιοκρατία** (*κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν [...] ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται*). Ὀντως, τα σημαντικά αξιώματα, όπως αυτά των δέκα στρατηγών, των υπολοίπων στρατιωτικών αρχών και τον 4ο αι. των ανώτερων οικονομικών αξιωματούχων απονέμονταν όχι με κλήρο αλλά με τον αριστοκρατικό θεσμό της εκλογής³⁶ (Αριστ. *Αθ. Πολ.* 43.1), ώστε να αναδεικνύονται οι αξιότεροι και οι καταλληλότεροι (μάλιστα οι στρατηγοί μπορούσαν να επανεκλέγονται απεριόριστα³⁷). Επίσης, ο κεντρικός ρόλος της πειθούς στη λειτουργία του συστήματος επέτρεπε στους θεωρούμενους ως πολιτικούς ηγέτες να παίζουν σημαίνοντα ρόλο στη χάραξη της δημόσιας πολιτικής (Δημ. 18.173, 18.320-2).³⁸

Σημαντική επιδίωξη της αθηναϊκής δημοκρατίας ήταν η πραγμάτωση του ιδανικού της **κοινότητας**, που σήμαινε ότι μέσα από ένα ανομοιογενές και πολυπληθές σύνολο πολιτών έπρεπε να επιτευχθεί μία ενιαία διακυβέρνηση που να εκφράζει τους πάντες,³⁹ έτσι ώστε, κατά τη διατύπωση του θουκυδίδειου ομιλητή Αθηναγόρα, ο *δήμος* να συμπίπτει με το *ξύμπαν* (Θουκ. 6.39.1). Το ιδεώδες αυτό εκφραζόταν με τη λέξη *κοινός*, που εξέφραζε την ενότητα⁴⁰ και τη φράση *ἐς μέσον* (π.χ. Ηρόδ. 3.80.2, Ευρ. *Ικ.* 438-9), που δήλωνε τη διαφάνεια της δημοκρατικής διακυβέρνησης και την προσβασιμότητα των πληροφοριών και των διαδικασιών της σε όλους.⁴¹ Η οργάνωση των Αθηναίων σε φυλές (αποτελούμενες από κατοίκους διαφορετικών περιοχών) και ο τρόπος λειτουργίας των οργάνων διακυβέρνησης (ιδίως της Εκκλησίας του Δήμου) εξυπηρετούσαν τον σκοπό αυτό.⁴²

³⁵ Farrar (1988) 87

³⁶ Jones (1958) 48-49

³⁷ Liddel (2009) 141

³⁸ Liddel (2009) 138, 141

³⁹ Farrar (2007) 177-178

⁴⁰ Brock (1991) 167, όπου και τα σχετικά χωρία.

⁴¹ Brock (1991) 167-168

⁴² Farrar (2007) 179, Brock (1991) 167

Η δημοκρατία, όπως μας παρουσιάζεται στον Επιτάφιο του Περικλή (Θουκ. 2.35-46), ήταν ένα σύστημα που λειτουργεί και μεγαλουργεί, καθώς έχει την **ικανότητα να εξισορροπεί και να εναρμονίζει αντιθέσεις**. Πέρα από την αξιοκρατία με την ισότητα, που είδαμε προηγουμένως, η αθηναϊκή δημοκρατία εναρμονίζει: την ελευθερία με τον αυτοπεριορισμό (2.37.3), την ιδιώτευση με την πολιτικοποίηση (2.40.2), τη διαβούλευση με τη δράση (2.40.2), την πολιτιστική καλλιέργεια με τη σφριγηλότητα (2.40.1), τον ευχάριστο τρόπο ζωής με την ανδρεία και την πολεμική αρετή (2.39.1), εν τέλει το ιωνικό με το δωρικό ήθος. Ο Επιτάφιος, βέβαια, απεικονίζει ένα ιδανικό, όμως έτσι μας αποκαλύπτει το όραμα των δημοκρατικών για το πολίτευμά τους: Το όραμα του Περικλή πρέπει να εξέφραζε τόσο τους μετριοπαθείς δημοκρατικούς που έβλεπαν την αθηναϊκή δημοκρατία σαν ένα πολίτευμα που μπορεί να μετριάσει τις ακραίες τάσεις του, όσο και τους ακραιφνείς δημοκρατικούς που θεωρούσαν ότι το πολίτευμα μπορεί να κρατήσει αμιγείς τις αρχές του χωρίς να παρεκτραπεί ή να εκφυλιστεί (για τους πρώτους π.χ. η ισότητα μετριάζεται, συνδυαζόμενη με την αξιοκρατία, για τους δεύτερους η απόλυτη ισότητα δεν αναιρεί την αξιοκρατία).

Ο Επιτάφιος του Περικλή μας δείχνει την αθηναϊκή δημοκρατία να προβάλλει όχι απλώς ως πολιτικό σύστημα αλλά ως **τρόπος ζωής**. Η ελευθεριότητα, η ανεκτικότητα και η ευχάριστη διάθεση στην καθημερινότητα (2.37.3), ο άνετος τρόπος ζωής (*άνειμνη διαίτα*: 2.39.1), η αγάπη για την ομορφιά, τη σοφία και τα αγαθά του πολιτισμού (*φιλοκαλία και φιλοσοφία*: 2.40.1), η επιδίωξη της τέρψης και της ποικιλίας (2.38) συνιστούν στοιχεία μίας βιοθεωρίας. Μέρος αυτής ήταν φυσικά και η συμμετοχή (2.38: συμμετοχή σε εορτές με θυσίες και αγώνες), η οποία από το πολιτικό πεδίο μεταφέρεται και στο πολιτιστικό. Πράγματι, η συμμετοχή στη λατρεία, στις εορτές, στα κοινά γεύματα και η παρακολούθηση θεατρικών παραστάσεων αποτελούσαν βασικά στοιχεία της δημοκρατικής αγωγής του πολίτη. Στην ενίσχυση του συμμετοχικού αυτού πνεύματος απέβλεπε και η προσπάθεια των Αθηναίων να ενθαρρύνουν τους πλουσιότερους συμπολίτες τους να συνεισφέρουν οικονομικά για το κοινό καλό (μέσω του θεσμού των λειτουργιών και των εισφορών).⁴³ Αυτός ο συμμετοχικός στο χαρακτήρα του και πλούσιος στο περιεχόμενό του δημοκρατικός τρόπος ζωής συνιστούσε για τους Αθηναίους παιδεία,

⁴³ Liddel (2009) 143

όχι μόνο για αυτούς τους ίδιους αλλά και για όλους τους Έλληνες (2.41.1: *πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι*).

Σύμφυτη με τον αθηναϊκό τρόπο θέασης των πραγμάτων ήταν η ιδέα της **προόδου** και η σύλληψη της ανθρώπινης ιστορίας ως μιας συνεχούς προοδευτικής πορείας. Ο ιδανικός τρόπος ζωής δεν είχε, για αυτούς, πραγματωθεί κάποτε στο παρελθόν (για να ακολουθήσει έκτοτε μια διαρκής πορεία παρακμής) ούτε υπήρχε κάπου στο μέλλον, περιμένοντας τους ανθρώπους να τον πραγματώσουν και σηματοδοτώντας έτσι το τέρμα της ανθρώπινης εξέλιξης.⁴⁴ Τα στοιχεία του αθηναϊκού χαρακτήρα (ρισοκίνδυνη τόλμη, νεωτεριστικό πνεύμα, ανήσυχη διάθεση, έλλειψη ικανοποίησης από τις επιτυχίες) (Θουκ.1.70), η ελευθερία στη ζωή τους και η «ανοικτότητά» τους στην αλληλεπίδραση (Θουκ. 2.39.1) συνθέτουν την εικόνα μιας κοσμοαντίληψης εχθρικής προς απόλυτες και δεσμευτικές για τον άνθρωπο αλήθειες (είτε κατακτημένες είτε προσδοκώμενες) και επίσης αισιόδοξης και δυναμικής, καθώς αντικρύζει την ανθρώπινη ιστορία ως μια συνεχή, δίχως τέρμα εξέλιξη. Προφανώς, τα παραπάνω δεν μπορούν να αποδοθούν στους Αθηναίους χωρίς να αποδοθούν στη δημοκρατία.

Η θεώρηση αυτή εκφράζεται χαρακτηριστικά από τον Αισχύλο στον *Προμηθέα Δεσμώτη*.⁴⁵ Το ανθρώπινο γένος, εδώ, (σε αντίθεση και κατ' αντιστροφή του ησιόδειου σχήματος [Hσ. *Εργ.* 109-201]) δεν καταστρέφεται αλλά σώζεται (232-6), δεν παρακμάζει αλλά προοδεύει, ξεκινώντας από την πρωτόγονη κατάσταση και κατακτώντας σταδιακά τον πολιτισμό (447-471, 476-506). Μάλιστα, ο άνθρωπος είναι ο ίδιος δημιουργός της προόδου του, όπως υπαινίσσεται ο Αισχύλος, (χρησιμοποιώντας ρήματα που δηλώνουν διανοητική προσπάθεια και όχι απλώς αποδοχή δωρεάς: *έμησάμην, ἔδειξα, ἐγνώρισα, ὤδωσα* [476-506] και υποβαθμίζοντας σε κάποια σημεία το ρόλο του Προμηθέα [253-4: η φωτιά και όχι ο Προμηθέας θα τους διδάξει τις τέχνες]).⁴⁶

Ένα ακόμα στοιχείο της δημοκρατικής ιδεολογίας των Αθηναίων ήταν η εκτίμηση της χειρωνακτικής **εργασίας**. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι ο αθηναϊκός λαός θεωρούσε κάποια επαγγέλματα ως προτιμότερα από κάποια άλλα (ιδίως όσα εξασφάλιζαν

⁴⁴ Βλ. και Havelock (1957) 12-13, 36-87

⁴⁵ Havelock (1957) 52-66

⁴⁶ Havelock (1957) 65

ανεξαρτησία από τον έλεγχο ενός εργοδότη),⁴⁷ σίγουρα δεν έβλεπε κανένα είδος εργασίας ως εμπόδιο για την ηθική ανάπτυξη και την πλήρη πολιτικοποίηση του ατόμου. Όπως διακηρύσσει ο Περικλής στον Επιτάφιο (Θουκ. 2.40.2), ο κάθε Αθηναίος ασχολείται με τις ιδιωτικές του υποθέσεις και το επάγγελμά του, χωρίς να παραμελεί τα κοινά. Αντιθέτως, η εργασία αντιμετωπίζεται ως κάτι τιμητικό και ενάρετο, τουλάχιστον για τον φτωχό (Θουκ. 2.40.1: *μη διαφεύγειν ἔργω αἴσχιον*). Εξάλλου, οι Αθηναίοι ήταν στην ευρεία τους πλειονότητα εργαζόμενοι χειρώνακτες, επομένως θα ήταν παράλογο να θεωρήσουμε ότι κάποιες απαξιωτικές προς την εργασία (ιδίως του τεχνίτη) αριστοκρατικές αντιλήψεις (π.χ. Ξεν. Οικ. 4.2) ήταν και οι κυρίαρχες.⁴⁸ Η αισχύλεια αναφορά στον *Προμηθέα Δεσμώτη* (447-71, 476-506), ίσως ήταν μια έκφραση της δημοκρατικής διάθεσης να καταξιωθεί η χειρωνακτική εργασία: Η εξέχουσα θέση των τεχνών (οικοδομικής, ξυλουργικής, ναυτικής, μεταλλουργικής) στη διαδικασία εκπολιτισμού του ανθρώπου και η σύνδεσή τους με την τιτανική μορφή του Προμηθέα αναμφίβολα προσέδιδε κύρος σε μια δραστηριότητα που ασκούσαν χιλιάδες Αθηναίοι.

Κλείνοντας, θα έπρεπε να τονίσουμε τη σημασία που απέδιδαν οι Αθηναίοι δημοκρατικοί στους **θεσμούς** του πολιτεύματος, οι οποίοι δεν ήταν για αυτούς απλώς μέσον για να γίνει η ιδεολογία τους πράξη, αλλά μέρος της ιδεολογίας τους. Δεν είναι τυχαίο ότι και στα δύο βασικά κείμενα που μας διασώζουν την αθηναϊκή ιδεολογία γίνεται ευθεία αναφορά σε θεσμούς (Ευρ. *Ικ.* 406, 433, 438-9, Ηρόδ. 3.80.6).⁴⁹ Μάλιστα, οι Αθηναίοι θεωρούσαν ότι οι θεσμοί τους, όχι μόνο διασφάλιζαν τις αρχές τους αλλά και τις δίδασκαν, λειτουργώντας ως παιδαγωγοί των πολιτών και ενσταλάζοντας σε αυτούς δημοκρατικό ήθος.⁵⁰ Γιατί, για αυτούς, εν τέλει, όπως δηλώνεται εύγλωττα από τον συγγραφέα του *Ἐπιταφίου τοῖς Κορινθίων βοηθοῖς* ([Λυσ.] 2.18-9), η κατάφαση της δημοκρατίας και των αρχών της σήμαινε κατάφαση της **ανθρωπιάς** (*ἀνθρώποις προσήκειν*).⁵¹

⁴⁷ Balme (1984) 148

⁴⁸ Balme (1984) 144-150

⁴⁹ Βλ. και Brock (1991) 168

⁵⁰ Ober (1989) 160-163

⁵¹ Roberts (1994) 46

2. Η σειρά των εξεταζόμενων έργων

Για να παρακολουθήσουμε την πορεία της πλατωνικής σκέψης σχετικά με το θέμα μας, είναι απαραίτητο να έχουμε καταλήξει σε κάποιες απόψεις ως προς τη σειρά συγγραφής των εξεταζόμενων έργων.

Ως πρώτη θεωρούμε την *Απολογία*, όπως άλλωστε και η μεγάλη πλειονότητα των μελετητών.⁵² Ακόμα και αν δεχθούμε ότι γράφτηκε αργότερα,⁵³ δεν μπορούμε παρά να υποθέσουμε ότι σε αυτήν ο Πλάτων θα προσπαθούσε να είναι πιστότερα σωκρατικός από ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο από τα εξεταζόμενα έργα, καθώς εδώ αναφέρεται σε έναν ευρύτερα γνωστό, δημόσιο λόγο του Σωκράτη και όχι σε μια ιδιωτική του συζήτηση. Αμέσως μετά θα πρέπει να τοποθετήσουμε τον *Κρίτωνα*,⁵⁴ ο οποίος βάσιμα και προσφυώς έχει χαρακτηριστεί ως ένα είδος sequel της *Απολογίας*.⁵⁵

Συμφωνώντας με τους περισσότερους μελετητές, θα θεωρήσουμε τον *Πρωταγόρα* ως προγενέστερο του *Γοργία*,⁵⁶ καθώς ο τελευταίος παρουσιάζεται τόσο φιλοσοφικά «πλατωνικότερος» (βλ. π.χ. το έντονο εσχατολογικό στοιχείο στον *Γοργία*, την εμφατικά αντι-ηδονιστική στάση του *Γοργία* εν αντιθέσει με την φιλικότερη αντίστοιχη του *Πρωταγόρα*) και βαθύτερος όσο και καλλιτεχνικά τελειότερος.⁵⁷

Για το ότι ο *Μένων* γράφτηκε πολύ κοντά στον *Γοργία* υπάρχει ομοφωνία των μελετητών.⁵⁸ Θα κρατήσουμε, ωστόσο, μια απόσταση από την επικρατούσα άποψη, σύμφωνα με την οποία ο *Μένων* θα πρέπει να τοποθετηθεί λίγο μετά τον *Γοργία*, θεωρώντας πολύ πιθανόν να γράφτηκε λίγο πριν.⁵⁹ Σε κάθε περίπτωση, θεωρούμε ότι η σειρά συγγραφής των δύο συγκεκριμένων έργων δεν είναι ζήτημα ουσίας σχετικά με την πορεία της πλατωνικής σκέψης ως προς το θέμα μας, καθώς η κριτική του ενός

⁵² Nails (1998) 168-171. Η Nails παραθέτει πίνακες με χρονολογήσεις έγκριτων μελετητών, οι οποίες έχουν γίνει βάσει υφομετρίας (των Campbell, Brandwood, Ledger), φιλολογίας (Lesky, Thesleff) και φιλοσοφικού περιεχομένου (Guthrie, Irwin, Vlastos, Kahn, Kraut, Fine).

⁵³ Guthrie (1975) 72: για μελετητές που την θεωρούν ως απάντηση της *Κατηγορίας Σωκράτους* του Πολυκράτη, έργου που γράφτηκε γύρω στο 394-390 π.Χ. Ledger (1989): βάσει υφομετρικής μελέτης την κατατάσσει στους μεταβατικούς διαλόγους.

⁵⁴ Nails (1998) 168-171

⁵⁵ Kahn (1996) 89

⁵⁶ Nails (1998) 166-167

⁵⁷ Dodds (1959) 21

⁵⁸ Dodds (1959) 23

⁵⁹ Σύμφωνα με την επικρατούσα άποψη ο *Μένων* είναι μεταγενέστερος του *Γοργία* γιατί: σε αυτόν εξασθενεί το σωκρατικό στοιχείο του ελέγχου, έχει πολλά μαθηματικά και αναπτύσσει την θεωρία της ανάμνησης, στοιχεία χαρακτηριστικά της ώριμης πλατωνικής σκέψης. Ωστόσο, ο Scott αμφισβητεί πειστικά τη σημασία των παραπάνω στοιχείων για την μεταγενέστερη τοποθέτηση του *Μένωνα*, τονίζοντας μάλιστα ότι η αναλυτικότερη και οξύτερη πολιτική κριτική του *Γοργία* καθιστά πιθανότερη τη θεώρηση του *Γοργία* ως μεταγενέστερου (Scott 2006: 200-208).

έργου προς το αθηναϊκό πολίτευμα δεν αναιρεί ούτε τροποποιεί την κριτική του άλλου αλλά την συμπληρώνει. Επιλέγουμε, πάντως, να προτάξουμε την ήπια και υποδόρια κριτική του *Μένωνα* και να αφήσουμε την οξεία, κατηγορηματική και αναλυτική κριτική του *Γοργία* να ακολουθήσει, θεωρώντας αυτό τον τρόπο παρουσίασης ως φυσικότερο για την εξέταση του πλατωνικού σκεπτικού.

Ο *Γοργίας* χρονολογείται γύρω στο 387-5 π.Χ., βάσει κειμενικών ενδείξεων που συνηγορούν υπέρ της τοποθέτησής του μετά το πρώτο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία.⁶⁰ Ο *Μενέξενος*, πάλι, θα πρέπει να τοποθετηθεί στο 386 π.Χ. ή λίγο μετά, λόγω της αναφοράς του στην Ανταλκίδειο Ειρήνη, πράγμα που φέρνει τα δύο έργα πολύ κοντά μεταξύ τους.⁶¹ Μεταξύ των δύο έργων, ο *Μενέξενος* κατατάσσεται σταθερά ως το μεταγενέστερο τόσο στις χρονολογήσεις που γίνονται βάσει φιλολογίας και υφομετρίας όσο και σε αυτές που γίνονται βάσει φιλοσοφικού περιεχομένου.⁶²

Βάσει όλων των υφομετρικών μελετών –αλλά και των περισσότερων φιλολογικών και φιλοσοφικών– η *Πολιτεία* (και τουλάχιστον τα βιβλία II-X που μας αφορούν) τοποθετείται μετά τον *Μένωνα*, τον *Γοργία* και τον *Μενέξενο*.⁶³ Με σχεδόν απόλυτη βεβαιότητα μπορούμε να κατατάξουμε τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους* στα ύστερα πλατωνικά έργα, για την σύνθεση της ομάδας των οποίων υπάρχει ομοφωνία των μελετητών.⁶⁴ Ως τελευταίο έργο της ομάδας αυτής θεωρούνται οι *Νόμοι*, βάσει εξωτερικών μαρτυριών (της μαρτυρίας του Διογένη Λαέρτιου ότι έμειναν ανέκδοτοι σε κέρινες πλάκες με τον θάνατο του φιλοσόφου)⁶⁵ αλλά και εσωτερικών κειμενικών ενδείξεων.⁶⁶ Αν η *Z' Επιστολή* είναι γνήσια, όπως δεχόμαστε εδώ με κάποιες επιφυλάξεις, μπορεί να χρονολογηθεί με αρκετή ακρίβεια γύρω στο 353 π.Χ., την περίοδο κατά την οποία οι οπαδοί του Δίωνα είχαν τον έλεγχο των Συρακουσών.⁶⁷ Συνεπώς, γράφτηκε την περίοδο κατά την οποία γράφονταν οι *Νόμοι* (η συγγραφή

⁶⁰ Dodds (1959) 26-7

⁶¹ Guthrie (1975) 313

⁶² Nails (1998) 168-171

⁶³ ο.π.

⁶⁴ Cooper (1997: xiii-xiv) και Nails (1998: 174): Η παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι οι *Νόμοι* είναι μεταγενέστεροι της *Πολιτείας* (*Πολ.* 1264b26), σε συνδυασμό με την έντονη υφολογική συγγένεια κάποιων πλατωνικών έργων με τους *Νόμους* κατέστησε δυνατό τον ακριβή προσδιορισμό της ομάδας αυτής των ύστερων έργων.

⁶⁵ Διογ. Λαερτ. III.37, βλ. και Stalley (1983) 2-3

⁶⁶ Stalley (1983) 3-4. Βλ. και πίνακες που παραθέτει η Nails (1998: 168-171).

⁶⁷ Κορμπέτη (1997²) 16

τους είχε ξεκινήσει ήδη περί το 360 π.Χ.)⁶⁸ και αφού μάλλον είχε ολοκληρωθεί η συγγραφή του *Πολιτικού*. Καταληκτικά, η σειρά συγγραφής την οποία θεωρούμε ως πιθανότερη είναι: *Απολογία*, *Κρίτων*, *Πρωταγόρας*, *Μένων-Γοργίας*, *Μενέξενος*, *Πολιτεία (II-X)*, *Πολιτικός*, *Ζ' Επιστολή*, *Νόμοι*.

3. Η πρώτη φάση της πλατωνικής κριτικής

α. *Απολογία – Κρίτων*

Για να παρακολουθήσουμε και να ερμηνεύσουμε τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία, έχει σημασία να εξετάσουμε την αντίστοιχη στάση του Σωκράτη, του ανθρώπου που άσκησε σε αυτόν τη μεγαλύτερη επίδραση. Έτσι, θα μπορέσουμε να δούμε σε ποια σημεία ο Πλάτων συνεχίζει τη σωκρατική σκέψη και σε ποια απομακρύνεται από αυτήν.

Βέβαια, σχετικά με το θέμα μας, εκτός από τον πλατωνικό Σωκράτη, υπάρχει και ο Ξενοφώντιος. Μπορούμε, όμως, βάσιμα να υποθέσουμε ότι η εικόνα που μας διασώζει ο Πλάτων είναι πιο αξιόπιστη, καθώς ως φιλόσοφος αφενός κατανοούσε καλύτερα τον Σωκράτη⁶⁹ αφετέρου μπορούσε να αποστασιοποιηθεί από τις όποιες προσωπικές, ταξικές του προκαταλήψεις.⁷⁰ Εξάλλου, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ δεν είναι να ανακαλύψουμε τον ιστορικό Σωκράτη, αλλά την πτυχή του εκείνη που επέδρασε στον Πλάτωνα: να ανακαλύψουμε δηλαδή το πώς ο Πλάτων έβλεπε τον Σωκράτη (ή ακόμα και το πώς ήθελε να τον βλέπει).

Για την παρουσίαση, λοιπόν, της πλατωνικής εκδοχής του ιστορικού Σωκράτη θα περιοριστούμε στην εξέταση της *Απολογίας* και του *Κρίτωνα*. Κυρίως η *Απολογία*,

⁶⁸ Stalley (1983) 3

⁶⁹ Βλ. κ. Guthrie (1990) 48-49, ο οποίος ακολουθεί την παλαιά ερμηνεία των Joël (1893-1901), Taylor (1911) και Burnet (1914), σύμφωνα με την οποία ο μόνο ο Πλάτων μας διασώζει μια αξιόπιστη εικόνα της προσωπικότητας του Σωκράτη: Ο Ξενοφών δεν αποτελεί έγκυρη πηγή, γιατί, κατά τον μεν Joël, αποδίδει στον Σωκράτη σπαρτιατικά χαρακτηριστικά επηρεασμένος από τον δικό του φιλολακωνισμό, κατά τους δε Taylor και Burnet επειδή λόγω μέτριας διανοητικότητας δεν μπορεί να τον κατανοήσει. Όπως, επίσης, επισημαίνει ο Γεωργούλης (1948: 267), «ο Ξενοφών έγραψε τα απολογητικά υπέρ του Σωκράτους συγγράμματα μετά παρέλευσιν ολοκληρών δεκαετιών μετά τον θάνατον του Σωκράτους, έχων πρό οφθαλμόν όχι μόνον τους πλατωνικούς διαλόγους, αλλά και τους άπολεσθέντας διαλόγους τους γραφέντας υπό των άλλων Σωκρατικών». Φυσικά, η παραπάνω εύλογη υπόθεση ότι ο πλατωνικός Σωκράτης είναι πιο αξιόπιστος από τον Ξενοφώντιο δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων μιας διασώζει το ακριβές περιεχόμενο της σωκρατικής διδασκαλίας.

⁷⁰ Βλ. και Jaeger (1971³) 131-132

έχοντας το χαρακτήρα της γραπτής καταγραφής ενός δημόσιου γεγονότος,⁷¹ αλλά –σε ένα βαθμό– και ο *Κρίτων*, ως συνέχεια (sequel) της *Απολογίας*,⁷² αποτελούν σχετικά ασφαλείς (σίγουρα ασφαλέστερες από τα υπόλοιπα πλατωνικά έργα) μαρτυρίες για τον πλατωνικό ιστορικό Σωκράτη και συνεπώς για τη στάση του απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Περνώντας στην εξέταση των δύο αυτών έργων, θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε από μία γενική διαπίστωση που προκύπτει από τη μελέτη τους, ότι δηλαδή ο Σωκράτης⁷³ εστιάζει το ενδιαφέρον του στην ηθική. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Σωκράτης είναι απολιτικός αλλά ότι αντιλαμβάνεται την πολιτική ως ηθική (ιδίως: Πλάτ. *Απολ.* 36c). Η (υποβοηθούμενη από τον φιλόσοφο) ηθική αφύπνιση του κάθε πολίτη ξεχωριστά οδηγεί στην ηθική αφύπνιση ολόκληρης της πόλης (όπως φαίνεται από την εικόνα της πόλης-αλόγου: *Απολ.* 30e), έχει επομένως πολιτικό αποτέλεσμα. Έτσι, η πολιτική δεν είναι για αυτόν πρωτίστως ζήτημα επιλογής του ορθού πολιτειακού συστήματος αλλά άσκησης του ορθού ηθικού βίου, ο οποίος συνίσταται στην συνεχή αυτοεξέταση, την προσπάθεια για κατάκτηση της αρετής και της αλήθειας, εν γένει στην επιμέλεια της ψυχής (*Απολ.* 29e-30a, 31b, 38a, 39d7-8, 41e5, *Κρίτ.* 47e).

Υπάρχει, ωστόσο, κάποιο πολιτεύμα από τα σύγχρονά του το οποίο ο Σωκράτης θα προτιμούσε ως καταλληλότερο για την πραγματοποίηση αυτού του έργου συνεχούς ηθικοποίησης της πόλης; Πώς αξιολογεί τα πολιτεύματα αυτά και ποια είναι η στάση του απέναντι στη δημοκρατία της πόλης του;

Αναφορά σε άλλα πολιτεύματα έχουμε και στα δύο έργα. Στην *Απολογία*, ο Σωκράτης αναφέρεται στο καθεστώς των Τριάκοντα με μια οξύτατη επίκριση (32c7-9) που ξεπερνά εκείνες που διατυπώνει εναντίον της προηγηθείσας δημοκρατίας (31e5, 32b1-5)(τα χωρία δείχνουν ότι ο Σωκράτης θεωρούσε την αδικία ως περιστασιακό ή συχνό φαινόμενο για τον δήμο αλλά ως κανόνα για τους Τριάκοντα).⁷⁴

Στον *Κρίτωνα*, διατυπώνονται δια στόματος των Νόμων θετικά σχόλια του Σωκράτη για τα ολιγαρχικά πολιτεύματα της Κρήτης και της Σπάρτης (52e: θεωρεί

⁷¹ Burnet (1924) 143-144, Kahn (1996) 88-89

⁷² Kahn (1996) 89

⁷³ Λέγοντας «Σωκράτης» θα εννοούμε στο εξής την πλατωνική εκδοχή του ιστορικού Σωκράτη.

⁷⁴ Βλ. και Brickhouse - Smith (1989) 174

ότι *εὐνομοῦνται*). Όμως ευνομία εδώ δεν σημαίνει την ύπαρξη καλών νόμων αλλά την τήρηση των νόμων. Αυτό φαίνεται: α. Από το ότι οι επίσης ευνομούμενες Θήβαι και Μέγαρα δεν θα δέχονταν με ευμένεια τον Σωκράτη, αν είχε παραβιάσει τους νόμους της πόλης του (52b).⁷⁵ β. Από το ότι η ευνομία των τεσσάρων παραπάνω πόλεων αντιδιαστέλλεται με την *ἀταξίαν* και την *ἀκολασίαν* της Θεσσαλίας (53d3-4).⁷⁶ γ. Εξάλλου, στην δημοκρατική Αθήνα συνέβαιναν όχι μόνο *πολλὰ ἄδικα* αλλά και *πολλὰ παράνομα* (*Απολ.* 31e). Επομένως, τα θετικά σχόλια του Σωκράτη προς τις τέσσερις ολιγαρχικές πόλεις αφορούν στην τήρηση των νόμων (ως προς αυτό μόνο θα υπερείχαν της Αθήνας) και όχι στην ύπαρξη καλών νόμων. Σίγουρα μάλιστα όχι καλύτερων από αυτούς της Αθήνας, καθώς η ικανοποίηση του Σωκράτη για την πόλη και τους νόμους της (δηλαδή για το δημοκρατικό πολίτευμα) δηλώνεται στον *Κρίτων* με ευγλωττία (52b: *καὶ ἡμεῖς ἠρέσκομεν καὶ ἡ πόλις*). Είναι φανερό ότι ο Σωκράτης προτιμούσε την αθηναϊκή δημοκρατία από τα υπόλοιπα πολιτεύματα της εποχής του (52b9-c1: *οὕτω σφόδρα ἡμᾶς ἡροῦ*).⁷⁷

Βέβαια, για να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τη στάση του Σωκράτη απέναντι στην διακυβέρνηση των πολλών, θα πρέπει να εξετάσουμε και τα χωρία που αναφέρονται στη στάση του απέναντι στους πολλούς (δηλ. της πλειονότητας), από την οποία δεν λείπουν οι επικρίσεις.

Το πρώτο χωρίο είναι το 25b-c της *Απολογίας*, στο οποίο ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι, (όπως για την εκπαίδευση των ίππων και όλων των ζώων), για την εκπαίδευση των ανθρώπων κατάλληλοι είναι οι *πάνυ ὀλίγοι* ειδικοί –και όχι οι πολλοί (*οἱ δικασταί, βουλευταί, ἐκκλησιασταί, πάντες Ἀθηναῖοι*). Φυσικά, η θεώρηση της εκπαίδευσης ως αρμοδιότητας των ειδικών δεν μπορεί να εκληφθεί ως αντιδημοκρατικό στοιχείο.⁷⁸ Οι Αθηναῖοι αναγνώριζαν (*Πλ. Πρωτ.* 325e-26c) ότι, όχι μόνο υπάρχουν ειδικοί στην εκπαίδευση (*διδάσκαλοι, καθαρισταί, παιδοτρίβαι*) αλλά και ότι αυτοί μπορούσαν να συμβάλουν στην ηθική βελτίωση των νέων με έναν τρόπο που οι γονεῖς τους δεν μπορούν να το κάνουν.

⁷⁵ Vlastos (1994) 92 σημ.13

⁷⁶ Kraut (1984) 223

⁷⁷ Θεωρώ ότι ο λόγος των Νόμων αντανάκλα το πραγματικό σκεπτικό του Σωκράτη και όχι αυτό ενός ρήτορα (50b: *ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ*), καθώς στο τέλος ισχυρίζεται (54d) ότι τα λόγια αυτά τον καθιστούν ανίκανο να ακούσει αντεπιχειρήματα (βλ. και Ober 1998: 181 σημ.47).

⁷⁸ Reeve (1989) 103

Ωστόσο, οι Αθηναίοι θεωρούσαν εξίσου σημαντική την διαπαιδαγώγηση που ασκούσαν οι πολλοί μέσω των αποφάσεών τους στα συλλογικά όργανα. Ο Σωκράτης, θεωρώντας τους πολλούς όχι μόνο ανεπαρκείς αλλά και βλαβερούς για την ηθικοποίηση των νέων (25b4-5: *διαφθείρουσιν*), αντιτίθεται σε μία από τις θεμελιώδεις αντιλήψεις της αθηναϊκής δημοκρατίας, στο ότι δηλαδή οι αποφάσεις των πολλών έχουν διδακτικό χαρακτήρα και παιδευτική επίδραση στους νέους, ώστε να ενσταλαχθεί σε αυτούς δημοκρατικό ήθος.⁷⁹ Βλέπουμε λοιπόν ότι η εναντίωση του Σωκράτη στην αρμοδιότητα των πολλών να διαπαιδαγωγήσουν έχει και πολιτικούς υπαινιγμούς: Μπορεί να μην θίγει ευθέως το πολιτικό σύστημα αλλά επιτίθεται στο πνεύμα που το διέπει.

Το δεύτερο χωρίο είναι το 31d-32a της Απολογίας, στο οποίο ο Σωκράτης δικαιολογεί την απροθυμία του να συμβουλευτεί *δημοσία*, ισχυριζόμενος ότι αναπόφευκτη συνέπεια της εναντίωσης ενός δίκαιου ανθρώπου στο πλήθος (δηλ. στη δημοκρατική πλειοψηφία) των συνελεύσεων θα ήταν η εξόντωσή του. Το βέβαιο εδώ είναι ότι ο Σωκράτης θεωρούσε την πλειοψηφία επιρρεπή στην αδικία και την παρανομία (31e: *πολλά ἄδिका καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίνεσθαι*) και ότι δυσφορούσε για το γεγονός αυτό (πρβ. και το σαρκαστικό σχόλιο στο 48c5-7 του *Κρίτων*). Γιατί όμως κατά τον Σωκράτη συμβαίνει αυτό;

Μία πρώτη υπόθεση θα ήταν ότι ο Σωκράτης καταλόγιζε εγγενή ανηθικότητα σε κάθε πλειοψηφία,⁸⁰ ότι δηλαδή θεωρούσε τους πολλούς εκ φύσεως άδικους και ανεπίδεκτους ηθικοποίησης. Αυτό όμως δεν φαίνεται να ισχύει, γιατί ο Σωκράτης τονίζει ότι απευθύνει το μήνυμά του σε όλους ανεξαιρέτως (Πλ. *Άπολ.* 29d, 30a, 30e-31a, 33a-b, 36c). Αν θεωρούσε ότι ματαιοπονεί, θα περιόριζε το πεδίο της αποστολής του στους ολίγους που θα έκρινε ως εκλεκτούς και επιδεκτικούς βελτίωσης. Εξάλλου, ο Σωκράτης ουδέποτε προβαίνει σε κάποια ρητή διατύπωση περί φύσει ηθικής υπεροχής των ολίγων έναντι των πολλών (όπως είναι αυτή του Πλάτωνα στο *Πολ.* 503b-c).

Μια δεύτερη υπόθεση θα ήταν ότι ο Σωκράτης θεωρούσε πως το πλήθος αδικεί γιατί στις δημόσιες συγκεντρώσεις καταλαμβάνεται από την ψυχολογία του όχλου, ακόμα και αν απαρτίζεται από δίκαιους πολίτες. Ούτε αυτό όμως μπορεί να ισχύει,

⁷⁹ Ober (1989) 157-165

⁸⁰ Kraut (1984) 8, 196

γιατί ο Σωκράτης πουθενά δεν διατυπώνει κάτι τέτοιο ρητά (όπως κάνουν π.χ. ο Σόλων ή ο Αριστοφάνης)⁸¹ αλλά ούτε και το υπονοεί. Επειδή ακριβώς ο Σωκράτης είναι δίκαιος, δεν αφομοιώνεται από την άδικη πλειοψηφία αλλά καταφέρνει να διαχωρίσει τη δική του θέση (*Απολ.* 32b-c). Άρα κατά τον Σωκράτη (και σε αντίθεση με τη ρήση του Madison),⁸² αν το πλήθος αποτελούνταν από Σωκράτες θα αποφάσιζε δίκαια. Εξάλλου, θα ήταν παράλογο ο Σωκράτης να δηλώνει ικανοποιημένος με την αθηναϊκή δημοκρατία (*Πλ. Κρίτ.* 52b-c), αν πίστευε ότι στις λαϊκές συνελεύσεις το πλήθος –ανεξαρτήτως ηθικού ποιού των μελών του– μετατρέπεται σε όχλο.

Πιο πιθανή, λοιπόν, είναι η εξής υπόθεση: Ο Σωκράτης θεωρεί ότι το πλήθος αδικεί, επειδή οι πολλοί/η πλειοψηφία δεν έχουν φτάσει ακόμα στον επιθυμητό βαθμό ηθικοποίησης. Είναι μάλιστα εξαιρετικά απαισιόδοξος για την πιθανότητα οι πολλοί να γίνουν δίκαιοι, είτε ένας-ένας ατομικά (*Πλ. Κρίτ.* 49d) είτε όλοι μαζί ως σώμα εξουσίας (*Πλ. Άπ.* 33e-32a). Ωστόσο, δεν θεωρεί την μελλοντική τους αναμόρφωση αδύνατη, ειδάλλως δεν θα αναλάμβανε το έργο αυτό, το οποίο μάλιστα αντιμετωπίζει ως υψηλή αποστολή. Συνεπώς, φαίνεται ότι ο Σωκράτης εντοπίζει τα αίτια της ανηθικότητας του πλήθους σε παγιωμένες στρεβλές ηθικές αντιλήψεις και όχι σε εγγενή αδυναμία των πολλών ή στις συνθήκες των δημοσίων συνελεύσεων (πράγμα που θα έθιγε ευθέως το πολίτευμα).

Το τρίτο χωρίο που πρέπει να εξετάσουμε είναι το 47b-48d του *Κρίτωνα*, καθώς εκεί ο Σωκράτης αντιδιαστέλλει την γνώμη των πολλών με τη γνώμη του ενός ειδικού, θεωρώντας ότι μόνο η δεύτερη έχει πραγματική αξία. Ενώ όμως στα θέματα υγείας (του σώματος) ο Σωκράτης κατονομάζει τον *επαΐοντα* (47b4: *ίατρος, παιδοτρίβης*), στα θέματα δικαιοσύνης (47c-48a) το αποφεύγει και εμφανίζεται διστακτικός για το αν υπάρχει ένας τέτοιος άνθρωπος (47d3: *εἴ τις ἐστὶν ἐπαΐων*). Αυτό που καταπαίθει (*αἴρει*) τον Σωκράτη και τον Κρίτωνα δεν είναι άνθρωπος αλλά *ὁ λόγος* (48c8) και γενικότερα το νοητικό στοιχείο (*σκεπτέον*) και *αυτό* φαίνεται ότι είναι *ὁ εἶς* που πρέπει να εμπιστευόμαστε για να μας καθοδηγήσει στην *αλήθεια* (48a7).⁸³

⁸¹ Σόλ. 11.5, Αριστοφ. *Τππ.* 751-5. Τα χωρία επισημαίνει η De Romilly (1992) 54-55

⁸² Madison, *Federalist* 55: 50-52 (Pole 2005: 301): «Ακόμα και αν κάθε Αθηναίος πολίτης ήταν ένας Σωκράτης, κάθε αθηναϊκή συνέλευση θα ήταν και πάλι ένας όχλος».

⁸³ Βλ. και την παρατήρηση του Ξηροτύρη (1969) 27, η οποία εκφράζεται γενικώς και όχι επί τη βάση του προκειμένου χωρίου.

Συνεξετάζοντας τα επίμαχα χωρία, διαπιστώνουμε ότι το πρόβλημα του Σωκράτη με την Αθήνα της εποχής του δεν είναι η κυριαρχία του πλήθους (δηλαδή το σύστημα διακυβέρνησης) αλλά η κυριαρχία του συγκεκριμένου πλήθους, που εμφορούμενο από παγιωμένες στρεβλές αντιλήψεις (μία εκ των οποίων είναι και ότι το πλήθος έχει πάντα δίκιο: Πλ. *Κρίτ.* 48c5-7), αρνείται να τις υποβάλει σε κριτικό έλεγχο και να υπακούσει στα κελεύσματα της λογικής σκέψης.⁸⁴ Η κριτική αυτή, παρότι δεν θίγει το πολίτευμα εξωτερικά,⁸⁵ επιτίθεται στο πνεύμα που το διέπει, αμφισβητώντας θεμελιώδεις παραδοχές της αθηναϊκής δημοκρατικής ιδεολογίας (όπως π.χ. ότι οι πολλοί διαθέτουν σοφία, ότι η συλλογική σοφία είναι ανώτερη της ατομικής).⁸⁶

Είδαμε παραπάνω ότι ο Σωκράτης θεωρούσε δυνατή την ηθική βελτίωση των πολλών –παρά την απαισιοδοξία του για το ενδεχόμενο αυτό. Θα μπορούσαμε άραγε να υποθέσουμε ότι ο Σωκράτης επιθυμούσε την αφαίρεση της εξουσίας από το πλήθος και την ανάληψή της από τον ίδιο ή κάποιους εκλεκτούς ολίγους του κύκλου του, έως ότου ολοκληρωθεί το έργο αυτό; Η απάντηση είναι μάλλον αρνητική, αφού: α. Όπως είδαμε, ο Σωκράτης εστιάζει την αποστολή του στην περιοχή της ηθικής (την οποία διευρυμένα αντιλαμβάνεται και ως πολιτική). β. Ο Σωκράτης θεωρεί τον εαυτό του εξαιρετική περίπτωση ανθρώπου και κρίνει μάλλον απίθανο το ενδεχόμενο να βρεθεί μελλοντικά κάποιος άξιος αντικαταστάτης του για την πόλη (Πλάτ. *Απολ.*: 34e-35a, 31a-b). Άρα, υποθέσεις για δήθεν ενδόμυχες προτιμήσεις του Σωκράτη προς μια προσωρινή σωκρατική μοναρχία ή προς μία αριστοκρατία σωκρατικών θα πρέπει να θεωρηθούν αβάσιμες.

Συμπερασματικά, η εξέταση των δύο έργων μάς οδηγεί στις παρακάτω διαπιστώσεις αναφορικά με τη στάση του Σωκράτη απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία: Ο Σωκράτης την προτιμούσε από τα άλλα πολιτεύματα της εποχής του (ακόμα και από τα πιο νομοταγή κατ' αυτόν) και, από αυτή την άποψη, ήταν ικανοποιημένος με αυτήν. Ωστόσο, δυσφορούσε έντονα με τις παρανομίες και τις αδικίες που, όπως αυτός έκρινε, διέπραττε η κυβερνώσα πλειοψηφία. Η δυσφορία του αυτή δεν πήγαζε ούτε από κάποια κοινωνική προκατάληψη εναντίον της

⁸⁴ Βλέπε και τη σύνδεση του *Κρίτωνα* (48c7: *οὐδενὶ ζῶν νῶ*) με την *Απολογία* (17b-18a) που επισημαίνει η Weiss (1998: 121): Ο Σωκράτης ανησυχεί ότι δικαστές δεν θα ψηφίσουν με ορθολογικά κριτήρια αλλά βάσει της ηδύτητας των λεγομένων.

⁸⁵ Βλ. και Snell (1984) 252: Ο Σωκράτης δεν επεμβαίνει στη ζωή της πόλης ως πολιτικός μεταρρυθμιστής.

⁸⁶ Ober (1989) 157-165

(πολυπληθέστερης) τάξης των φτωχότερων (Πλάτ. *Απολ.* 29d, 30a, 30e-31a, 33a-b, 36c), ούτε από κάποια θεωρητική προκατάληψη περί φύσει κατωτερότητας των πολλών έναντι των ολίγων, ούτε ακόμα από κάποια απέχθειά του για το κλίμα των δημοσίων συγκεντρώσεων. Αιτία της ανηθικότητας των πολλών ήταν κατ' αυτόν η προσκόλλησή τους σε παγιωμένες εσφαλμένες αντιλήψεις (με προεξάρχουσα και πηγή αυτών: την αντίληψη ότι το πλήθος έχει πάντα δίκιο) και η απροθυμία τους να τις αμφισβητήσουν, υπακούοντας στο νοητικό στοιχείο. Ο Σωκράτης –παρά την απαισιοδοξία του για την προοπτική αυτή– θεωρούσε δυνατή την αναμόρφωση των πολλών –και κατ' επέκταση του πολιτεύματος (με τη βοήθεια του ασκούμενου ελέγχου από ένα φιλοσόφο-αλογόμυγα). Όλα τα παραπάνω στοιχεία προσδιορίζουν τη στάση του Σωκράτη ως εξής: θετική απέναντι στο πολίτευμα και τους θεσμούς του, αρνητική απέναντι σε κάποιες καιρίες αρχές της ιδεολογίας που το διέπει.

β. Πρωταγόρας

Ένα ενδιαφέρον για την πραγμάτευσή μας στοιχείο είναι η προσπάθεια του Σωκράτη στον *Πρωταγόρα* να προσδιορίσει την αρετή και να την ταυτίσει με τη γνώση, καθώς όπως θα δείξουμε, αυτό φωτίζει κάποιες σημαντικές πλευρές της στάσης του φιλοσόφου απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα. Η ταύτιση της αρετής με τη γνώση θα πρέπει να θεωρηθεί σωκρατική, καθώς αποδίδεται στον Σωκράτη τόσο από τον Πλάτωνα (πρώιμοι διάλογοι) όσο και από τους Αριστοτέλη και Ξενοφώντα.⁸⁷ Βέβαια, δεν ξέρουμε σε ποιο βαθμό η ανάπτυξη της σωκρατικής αυτής θέσης στον *Πρωταγόρα* αποτελεί προϊόν ελεύθερης δημιουργίας του Πλάτωνα, καθώς στην υψηλής αξιοπιστίας *Απολογία* μόνο νύξεις για αυτήν έχουμε.⁸⁸ Ασφαλώς, πάντως, βρισκόμαστε στην περιοχή της σωκρατικής σκέψης και της πρόσληψης και επεξεργασίας της από τον Πλάτωνα.

Η πρώτη ενότητα που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας είναι τα λεγόμενα στα 352a-357e, όπου ο Σωκράτης προσπαθεί να ανασκευάσει την αντίληψη των πολλών ότι τα ηθικά σφάλματα οφείλονται σε ήττα του ανθρώπου από την ηδονή. Τα στοιχεία που οφείλουμε να επισημάνουμε είναι τα εξής: α. Ο Σωκράτης παρουσιάζει τη συλλογιστική του υπό τη μορφή ενός διαλόγου με *τους πολλούς*. Σε αυτούς

⁸⁷ Kraut (1984) 286

⁸⁸ Kahn (1996) 93

απευθύνεται, στη δική τους γλώσσα μιλάει⁸⁹ και αυτούς προσπαθεί να μεταπείσει (το γεγονός ότι στη συνέχεια θα χρησιμοποιήσει την εν λόγω επιχειρηματολογία και εναντίον του Πρωταγόρα δείχνει ότι για τον Σωκράτη, ακόμα και ο Πρωταγόρας είναι κατά βάθος ένας από τους πολλούς!). Σε αντίθεση με τον Πρωταγόρα, που απαξιοί να ασχοληθεί σοβαρά με μια αντίληψη των πολλών (353a), ο Σωκράτης θεωρεί κρίσιμη την ανασκευή της. β. Ο Σωκράτης καταλήγει στο ότι η αρετή είναι γνώση (και επομένως τα ηθικά σφάλματα οφείλονται σε άγνοια –και όχι σε ήττα από την ηδονή). Η γνώση αυτή, μάλιστα, είναι προσιτή στους πολλούς, όπως υπονοείται στο 357e. Εξάλλου, όπως είδαμε στα προηγούμενα (κεφ. 1) ο Σωκράτης θεωρεί όλους τους ανθρώπους έλλογα όντα, ικανά για αυτοβελτίωση μέσω χρήσης της λογικής σκέψης, επομένως αν η αρετή είναι γνώση όλοι μπορούν να την κατακτήσουν.⁹⁰ (Τουλάχιστον, όλοι μπορούν να κάνουν το πρώτο σημαντικό βήμα προς αυτήν, συνειδητοποιώντας την άγνοιά τους και παραδεχόμενοι ότι αυτή τους οδηγεί σε ηθικές αστοχίες.) Συνεπώς, σε αντίθεση με την αρετή του Πρωταγόρα, η οποία είναι διδακτή σε διαφορετικό βαθμό στον καθένα ανάλογα με τα φυσικά του χαρίσματα (327a-e: ιδίως 327b6-c3), η αρετή που αναζητεί ο Σωκράτης φαίνεται ότι είναι μια αρετή διδακτή σε όλους, μια αρετή που ο Περικλής θα έπρεπε να μπορεί να διδάξει στους γιους του (319e-320b) ανεξαρτήτως των χαρισμάτων τους, αν ο ίδιος βέβαια την κατείχε.

Από τα παραπάνω προσδιορίζεται και η στάση του Σωκράτη στον *Πρωταγόρα* απέναντι στους φορείς της αθηναϊκής σοφίας και εν πρώτοις στον Περικλή. Εξετάζοντας το σχετικό χωρίο (319e-320b) στο πλαίσιο όλου του έργου, διαπιστώνουμε ότι ο Σωκράτης δεν μπορεί να θεωρεί τον Αθηναίο πολιτικό ως κάτοχο πραγματικής αρετής,⁹¹ αφού αυτή κατά τον φιλόσοφο συνίσταται στη γνώση της *μετρητικής τέχνης* (356d-357e), μιας *έπιστήμης* (357a) που προφανώς πρόκειται για σωκρατική καινοτομία και προφανώς κανείς στην πόλη δεν ασκούσε. (Εξάλλου η αναφορά στον Περικλή στο 329e και η στάση του Σωκράτη απέναντι στους πολιτικούς στην *Απολογία*: 21c-e ενισχύουν το παραπάνω.) Αυτή η σιωπηρή –αλλά καθολική– σωκρατική κριτική στρέφεται και εναντίον των φορέων της αθηναϊκής αγωγής (γονέων, δασκάλων, ποιητών, νόμων) που αναφέρει ο Πρωταγόρας στον

⁸⁹ Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τους όρους της ηδονιστικής ηθικής των πολλών (ηδονή-λύπη) για να γίνει κατανοητός σε αυτούς (Taylor 1937⁴:306-7, Kraut 1984:266 σημ.36 και 37).

⁹⁰ Klosko (2006²) 53-54

⁹¹ Βλ. και Penner (2000) 178

μύθο του (325d-326e), καθώς κανένας από αυτούς δεν γνωρίζει ούτε διδάσκει την μετρητική τέχνη και επομένως την πραγματική αρετή.⁹²

Βάσει των παραπάνω επισημάνσεων και διαπιστώσεων μπορούμε να προσδιορίσουμε ως εξής τη στάση του Σωκράτη απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία στον *Πρωταγόρα*: Ο Σωκράτης εγκρίνει το αθηναϊκό σύστημα συλλογικής λήψης των αποφάσεων είτε υπάρχουν κάτοχοι της πραγματικής κατ' αυτόν αρετής είτε όχι. Γιατί, αν αυτοί υπάρχουν, μπορούν να την διδάξουν και στους πολλούς (357e), αν πάλι δεν υπάρχουν, δικαιολογείται η ισηγορία και η από κοινού λήψη των αποφάσεων (319d). Όχι μόνο δεν αμφισβητεί την δημοκρατική θέση του Πρωταγόρα ότι όλοι οι άνθρωποι κατέχουν εν σπέρματι την πολιτική αρετή (με τη μορφή της *αἰδοῦς* και της *δίκης*: 322d), αλλά λέει κάτι ακόμα πιο επαναστατικό: ότι όλοι οι άνθρωποι μπορούν να κατακτήσουν πλήρως και στον ίδιο βαθμό την πραγματική αρετή, αρκεί να βρεθεί κάποιος να τους τη διδάξει (ακριβέστερα: να τους μεταδώσει τη γνώση της)⁹³. Ακόμα, με τη δική του στάση (352a-357e), προβάλλει έμμεσα ως αποστολή του αληθινού παιδαγωγού την ηθική αναμόρφωση των πολλών και όχι την πολιτική ανάδειξη των ολίγων που θα ζητήσουν τις υπηρεσίες του.

Από την άλλη, ο Σωκράτης επιθυμεί να ανατρέψει βασικές αντιλήψεις των πολλών, αμφισβητεί τους φορείς της αθηναϊκής αγωγής και σοφίας, και εντέλει αναζητεί ένα νέο ιδανικό για την πόλη του (την πραγματική αρετή) στη θέση του αθηναϊκού ιδανικού της εποχής του.⁹⁴ Ειδικότερα, θα λέγαμε ότι, για τον φιλόσοφο, το γεγονός ότι η τέλεια γνώση της αρετής δεν έχει ακόμα ανακαλυφθεί και ότι για αυτό, για τις

⁹² Με τον όρο *μετρητική τέχνη* ο Σωκράτης κάνει μια έμμεση νύξη στο σχετικιστικό δόγμα του Πρωταγόρα ότι *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος* (DK 80 B 1)(βλ. κ. Denyer 299-300). Ο Σωκράτης όμως αναζητεί το αντικειμενικό μέτρο όχι το υποκειμενικό, ἄρα την πραγματική αρετή. Ο Taylor (1976: 195-200) με σχολαστικότητα καταδεικνύει την παραδοξότητα και εν τέλει το ανέφικτο μιας τέτοιας επιστήμης ικανής να υπολογίζει με ακρίβεια και αντικειμενικότητα το ποσό ηδονής ή λύπης που κάθε ανθρώπινη πράξη συνεπάγεται. Σημασία πάντως έχει ότι ο Σωκράτης φαίνεται να πίστευε στη δυνατότητα ύπαρξης μιας τέτοιας επιστήμης, καθώς μάλλον δεν αξίωνε από αυτήν την απόλυτη ακρίβεια και αντικειμενικότητα που ο Taylor υποθέτει.

⁹³ Ο Σωκράτης θεωρεί, όπως η πραγμάτευσή μας έδειξε, ότι η γνώση και μόνο αρκεί για την κατάκτηση της πραγματικής αρετής από διανοητικά ώριμους και υγιείς ανθρώπους. Η χρήση ποινών ή άλλων μέσων που χρησιμοποιούσε η πόλη των Αθηνών και οι λοιπές πόλεις της εποχής (323e-324c, 326c-e) δεν μπορεί, επομένως, παρά να φάνταζε ατελέσφορη στο Σωκράτη για τη μετάδοση της πραγματικής αρετής σε ἔλλαγα ὄντα. (Σίγουρα, βέβαια, θα τα θεωρούσε χρήσιμα για τη μετάδοση μιας κατώτερου βαθμού αρετής, αυτής που συνίσταται στο σύνολο των παραδοσιακών αξιών μιας κοινωνίας.) Η παραπάνω θεώρηση δεν τοποθετεί τον Σωκράτη απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία, αλλά κατά κάποιον τρόπο εκτός της πολιτικής: Ο Σωκράτης δεν θεωρεί την ηθικοποίηση των πολιτών υπόθεση της εξουσίας, που πρέπει να χρησιμοποιήσει την ισχύ της πάνω τους, αλλά υπόθεση του ηθικού ειδήμονα, που πρέπει να τους μεταδώσει τη γνώση της αρετής (βλ. κ Penner 2000: 181-2).

⁹⁴ Η πολιτική αρετή του Πρωταγόρα είναι στην ουσία το αθηναϊκό ιδανικό, όπως το έχει συλλάβει ο σοφιστής, ώστε να μπορεί να το διδάξει στους μαθητές του (βλ. και Taylor 1937⁴: 291-2).

πρακτικές ανάγκες της διακυβέρνησης, βασιζόμαστε στη γνώμη των πολλών, δεν σημαίνει ότι πρέπει να επαναπαυθούμε πλήρως στην τελευταία, ανάγοντάς την σε αλάνθαστη ετυμηγορία και απόλυτη γνώση. Η αρετή μπορεί να ανακαλυφθεί, μόνο αν συνεχίζουμε να την αναζητούμε και μάλιστα εκκινώντας από την σωκρατική αφετηρία (απόρριψη της άμεσης ηδονής ως αυταξίας, ανακάλυψη της ενότητας της αρετής πίσω από τη φαινομενική πολλαπλότητα των επιμέρους αρετών⁹⁵) και όχι από εκείνη των σοφιστών ή των πολλών.⁹⁶

Φυσικά, η ηθική αναμόρφωση της πόλης θα μπορούσε, για αυτόν, να επωφεληθεί πολλαπλώς από την αξιοποίηση της συμμετοχικής δυναμικής της αθηναϊκής δημοκρατίας, την οποία εξαίρει ο Πρωταγόρας (δια της συμμετοχής στην πολιτική, όλοι βελτιώνουν όλους).⁹⁷ Όμως, οι εκκλήσεις του φιλοσόφου απευθύνονται πρωτίστως προς το άτομο και δευτερευόντως προς τον πολίτη, η έμφαση δίνεται περισσότερο στην ηθικοποίηση (στροφή προς τα έσω, επιμέλεια ψυχής) και λιγότερο στην πολιτικοποίηση (ενεργό συμμετοχή), καθώς η πρώτη φαίνεται να κρίνεται από αυτόν ως αναγκαία προϋπόθεση για την δεύτερη και άρα ως ουσιωδέστερη εκείνης.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης μετατοπίζει εδώ τη συζήτηση από τα ζητούμενα της πολιτικής ενεργοποίησης (319) και της αφομοίωσης του ισχύοντος πολιτιστικού προτύπου (325c-326e) στο μοναδικό για αυτόν φλέγον ζητούμενο, αυτό της πραγματικής ηθικοποίησης, είναι ενδεικτικό αυτής της διαφοράς έμφασης. Ο Σωκράτης φαίνεται να υπονοεί ότι η αφοσίωση στην αρετή είναι εκείνη που κυρίως σε κάνει καλό δημοκρατικό πολίτη, τη στιγμή που σύμφωνα με την κυρίαρχη αντίληψη συνέβαινε το αντίστροφο, η αφοσίωση, δηλαδή, στη δημοκρατία και στη συμμετοχική πρακτική της σε έκανε ενάρετο άνθρωπο. Η έμφαση, λοιπόν, του φιλοσόφου στην ηθικοποίηση έναντι της πολιτικοποίησης είναι ένα ακόμα στοιχείο

⁹⁵ Από άλλους πρώιμους διαλόγους (π.χ. Πλάτ. *Χαρμ.* 174b-c) προκύπτει ότι η ενοποιητική αυτή αρχή είναι η μάλλον η γνώση του καλού (και του κακού). Οι επιμέρους αρετές έτσι συνδέονται στενά ως διαφορετικές απλώς εκφάνσεις της ίδιας γνώσης.

⁹⁶ Χρησιμοποιώ τον όρο «αφετηρία» γιατί ο Σωκράτης δεν ισχυρίζεται ότι κατέχει την τέλεια ηθική γνώση. Υπονοεί όμως ότι βρίσκεται πλησιέστερα σε αυτήν από ό,τι οι πολλοί και οι σοφιστές και ότι επομένως κάθε γόνιμη έρευνα θα μπορούσε να ξεκινήσει από το σημείο των δικών του προβληματισμών.

⁹⁷ Βλ. την ανάλυση της Farrar (1988: 77-98) και τα σχετικά με την συμμετοχή και την δημόσια διαβούλευση στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

που τον τοποθετεί –παρότι ο ίδιος ο Σωκράτης υπήρξε ενεργός πολίτης– απέναντι στην αθηναϊκή ιδεολογία.⁹⁸

Συμπεραίνοντας, θα λέγαμε ότι η στάση του φιλοσόφου απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία δεν απέχει εδώ από εκείνη που επισημάναμε στην *Απολογία* και στον *Κρίτωνα*, παρουσιάζοντας ως κύρια στοιχεία: α. την αποδοχή του πολιτεύματος αλλά και β. την ανάγκη αναθεώρησης του πνεύματος που το διέπει. Αν η παραπάνω ανάλυση είναι σωστή, ο φιλόσοφος στα τρία αυτά έργα (που καταγράφουν πιστότερα τις σωκρατικές καταβολές της πολιτικής του σκέψης) παρουσιάζεται ως ένας ευμενώς διακείμενος προς τη δημοκρατία Αθηναίος, καθώς δέχεται τους νόμους και τους θεσμούς του πολιτεύματος, όπως επίσης και τις βασικές αρχές του, την ελευθερία, την ισότητα και τη λαϊκή κυριαρχία. Παράλληλα όμως εναντιώνεται σε άλλα στοιχεία της αθηναϊκής ιδεολογίας, όπως είναι η υπερβολική εμπιστοσύνη των πολλών στην ευθυκρισία της πλειοψηφίας και η έμφαση στην πολιτική συμμετοχή ως παράγοντα ηθικοποίησης.

γ. *Μένων*

Η διερεύνηση για το διδακτό της αρετής συνεχίζεται και στον *Μένωνα*, όμως όπως και στον *Πρωταγόρα*, το περιεχόμενο του έργου εμπεριέχει στοιχεία που μας βοηθούν να προσδιορίσουμε τη στάση του πλατωνικού Σωκράτη –εδώ όμως και του Πλάτωνα⁹⁹ απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Το πρώτο ενδιαφέρον στοιχείο είναι η ηθογράφιση του ευπόληπτου Αθηναίου πολιτικού της εποχής, Άνυτου, μετέπειτα κατηγορού του Σωκράτη. Ο Πλάτων τον συστήνει ως πολίτη που τυγχάνει της υψηλής εκτίμησης των συμπολιτών του, οι

⁹⁸ Για το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν ιδιώτευε εντός της δημοκρατικής πόλης βλ. Guthrie (1971: 90-92). Για την έμφαση του φιλοσόφου στην ηθικοποίηση έναντι της πολιτικοποίησης, πρέπει να σημειωθεί ότι εντοπίζεται σε πολλά πλατωνικά έργα. Ενδεικτικά: Πλάτ. *Απολ.*: 31c-32a, *Γοργ.*: 527d-e, *Μενέξ.*: 234a, *Θεαίτ.*: 172c-d, 175e, *Συμπ.*: 216a.. Η προτροπή αυτή είναι επίσης δεσπόζουσα στον *Αλκιβιάδη α'*, ο οποίος θεωρείται από κάποιους γνήσιο πλατωνικό έργο (Archie 2015: 7-8).

⁹⁹ Στο έργο περιλαμβάνονται στοιχεία που θεωρούνται χαρακτηριστικά της καθαρά πλατωνικής σκέψης (μαθηματικά, θεωρία της ανάμνησης, πυθαγορισμός, διάκριση δόξας-επιστήμης), αλλά και στοιχεία που θα χαρακτηρίζαμε ως σωκρατικά (γνωσιοκρατική θεώρηση της αρετής, πρόταξη του ορισμού ως θεμελιώδους στοιχείου της διερεύνησης, απορητική κατάληξη διαλόγου). Φαίνεται ότι στον *Μένωνα* ο Πλάτων αποδίδει τη σωκρατική σκέψη με μεγαλύτερη ελευθερία από ό,τι στον *Πρωταγόρα*. Βέβαια, όπως θα δείξουμε, ο Πλάτων δεν παρουσιάζει τη στάση του Σωκράτη απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία διαφοροποιημένη σε σχέση με τα προηγούμενα έργα, δηλώνει όμως εμμέσως τον προβληματισμό του την σωκρατική νοησιαρχική μέθοδο αναμόρφωσης του δήμου.

οποίοι θεωρούν ότι έχει καλή ανατροφή και παιδεία και τον εκλέγουν στα ανώτερα αξιώματα (90b). Είναι προφανές ότι ο Άνυτος λειτουργεί σαν μια προσωποποίηση του αθηναϊκού δήμου,¹⁰⁰ και επομένως η σκιαγράφησή του από τον Πλάτωνα θα αποτελεί συγχρόνως και σκιαγράφηση του «μέσου Αθηναίου». Στο 92b-d ο Άνυτος παρουσιάζεται ως άνθρωπος ισχυρογνώμων, παραδομένος στις προκαταλήψεις του και απρόθυμος να ερευνήσει τα πράγματα για να τις ελέγξει: Απορρίπτει κατηγορηματικά τους σοφιστές και τη διδασκαλία τους, αν και παραδέχεται ότι δεν τους έχει γνωρίσει –εύχεται μάλιστα και να μην τους γνωρίσει ποτέ. Λίγο μετά (94e-95a) εγκαταλείπει θυμωμένος τη συζήτηση, εκτοξεύοντας μάλιστα μια συγκαλυμμένη απειλή¹⁰¹ (υπό τη μορφή της καλόβουλης προειδοποίησης) προς τον Σωκράτη (94e6-9). Κατά τα λεγόμενά του, ο Σωκράτης «κακολογεί πολύ εύκολα τους ανθρώπους», όμως εκείνος δεν μπαίνει καν στη διαδικασία να εξετάσει μαζί με τον Σωκράτη αν πράγματι πρόκειται για κακολογία και να προσπαθήσει να ανασκευάσει τη σωκρατική επιχειρηματολογία.

Η προσωπογραφία αυτή του Άνυτου ως ενός ανθρώπου με αντι-διαλεκτικό ήθος¹⁰² υποκρύπτει μια επίκριση του Πλάτωνα για τον αθηναϊκό δήμο, ο οποίος τόσο τον υπολήπτει: Και αυτός, φαίνεται, χαρακτηρίζεται από την ίδια πνευματική αλαζονεία και νωθρότητα, από την ίδια αντι-διανοητική και αντι-διαλεκτική στάση (ή θαυμάζει αυτές τις ιδιότητες). Πόσο πρακτικά εφαρμόσιμη μπορεί, όμως, να είναι η σωκρατική μέθοδος βασανιστικού ελέγχου δι' ερωταποκρίσεων σε μια πόλη τόσο εχθρική προς τη διαλεκτική; Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η πλατωνική κριτική είναι εδώ υποδόρια αλλά τριπλή, καθώς εκτός από τον πολιτικό Άνυτο, αγγίζει επίσης τον αθηναϊκό δήμο και ακόμα την νοησιαρχική σωκρατική μέθοδο, επισημαίνοντας τα όρια της αποτελεσματικότητάς της απέναντι σε ένα δήμο τόσο αρνητικά διακείμενο σε αυτήν.¹⁰³

Το δεύτερο ενδιαφέρον στοιχείο είναι η διαπίστωση του Σωκράτη ότι οι πλέον διακεκριμένοι για την αρετή τους Αθηναίοι (αναφέρονται οι: Θεμιστοκλής, Αριστείδης, Περικλής, Θουκυδίδης)¹⁰⁴ δεν κατάφεραν να την διδάξουν στα παιδιά

¹⁰⁰ Klein (1965) 225 : «Με την είσοδο του Άνυτου, η πόλη των Αθηνών [...] κάνει επίσης την είσοδό της.»

¹⁰¹ Sharples (1985) 177-178

¹⁰² Scott (2006) 169

¹⁰³ Scott (2006) 169, 217

¹⁰⁴ Το *τοὺς φαυλοτάτους* (94b9) δεν σημαίνει ότι ο Θεμιστοκλής, ο Αριστείδης και ο Περικλής χαρακτηρίζονται φαυλότατοι. Το πιθανότερο είναι ότι εδώ έχουμε ρητορικό σχήμα κλιμάκωσης. Το

τους (93b-94e). Ουσιαστικά, επαναλαμβάνεται το σωκρατικό σκεπτικό του *Πρωταγόρα*, όμως εδώ μας δίνεται και η δικαιολόγησή του: Οι φημισμένοι Αθηναίοι πολιτικοί αποτυγχάνουν να διδάξουν την αρετή τους, γιατί αυτή δεν οφείλεται σε κατοχή γνώσης αλλά στην ύπαρξη σωστής γνώμης (99b-c: *εὐδοξία, δόξαι ἀληθεῖς*), που ενίοτε εμφανίζεται στην ψυχή τους ως θεϊκή δωρεά (99e: *θεῖα μοῖρα*), καθιστώντας τους ωφέλιμους (98c1-3) και επιτυχημένους στις προσπάθειές τους (99c-d: *τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, μεγάλα κατορθοῦσιν*). Αυτή η αρετή, που βασίζεται στην *ἀληθῆ δόξαν*, παρουσιάζεται ως κατώτερη της αρετής που βασίζεται σε *ἐπιστήμην*, καθώς η πρώτη υστερεί σε σταθερότητα (97e-98a) και σε ποιότητα (110a) έναντι της δεύτερης. Μόνο όποιος μπορεί να «δέσει» τις σωστές γνώμες του με τη γνώση του λόγου για τον οποίο αυτές ισχύουν (98a4: *αἰτίας λογισμῶ*), μόνο όποιος δηλαδή κατέχει επιστήμη μπορεί να τις κρατήσει για πάντα (98a5: *ἔπειτα μόνιμοι*) αλλά και να τις διδάξει σε κάποιον άλλο (99e5-100a2: *αν κατέχω κάτι χωρίς νόηση, δεν μπορώ να το διδάξω*, 82b-c: *αν η αρετή είναι επιστήμη, είναι διδακτή*). Συνεπώς, παρ' όλο που αναγνωρίζεται η ωφέλιμη συνεισφορά των Αθηναίων πολιτικών στα πράγματα της πόλης, αυτή χαρακτηρίζεται ως περιστασιακή, κατώτερης ποιότητας και μηδαμινής παιδαγωγικής επίδρασης, με πηγή της μια «σκιά αρετής» (100a6-8).

Μάλιστα, ο παραλληλισμός των Αθηναίων πολιτικών με τους μάντις (99c-d) μας οδηγεί στο να τους συνδέσουμε με τον Άνυτο, ο οποίος μάλλον σκόπιμα έχει χαρακτηριστεί από τον Σωκράτη στα προηγούμενα ως *μάντις* (92c7). Φαίνεται ότι ο Πλάτων θέλει να συσχετίσει την καθήλωση των παλαιότερων Αθηναίων πολιτικών στο επίπεδο της σωστής γνώμης / *ἄνευ νοῦ δόξης* με την αντι-διαλεκτική στάση του σύγχρονου πολιτικού, Άνυτου. Με τον ευφυή αυτό συσχετισμό, ο Πλάτων υπονοεί ότι η κατάκτηση της πραγματικής αρετής απαιτεί μια αλλαγή στάσης των Αθηναίων – και δη των πολιτικών (110a)- *απέναντι στα πράγματα*: Τη θέση της πνευματικής αλαζονείας και νωθρότητας πρέπει να πάρει ο ζήλος για έρευνα και κατάκτηση της γνώσης (81d: *τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν*). Έτσι, ακόμα και αν η πραγματική αρετή είναι μια γνώση δυσπρόσιτη στους ανθρώπους (87d-89c: *η αρετή είναι γνώση*, 89d-e: *ίσως όμως γνώση μη προσιτή στους ανθρώπους*), οι Αθηναίοι πολιτικοί επικρίνονται έμμεσα για τη λανθασμένη τους στάση, δηλαδή για την απροθυμία τους να καταβάλουν την απαιτούμενη

νόημα είναι: «για να μη νομίζετε ότι είναι λίγοι και ασήμαντοι, να κι άλλο ένα παράδειγμα» (βλ. κ. Shaples 1985: 176).

διανοητική προσπάθεια για να την κατακτήσουν,¹⁰⁵ επαναπαυμένοι στην θεϊκή δωρεά της καλής γνώμης (*εὐδοξία*), που ούτως ή άλλως τους εξασφαλίζει την καλή φήμη.¹⁰⁶ Αν συνειδητοποιήσουν πού οφείλεται η αρετή τους και αλλάξουν στάση, αποβλέποντας στην πραγματική αρετή, αυτό θα καταστεί επωφελές για την πόλη (100b-c: *Ἀθηναίους ὀνήσεις*).¹⁰⁷

Το επόμενο ενδιαφέρον χωρίο είναι το 89b, στο οποίο ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι η αρετή δεν μπορεί να προέρχεται από τη φύση, γιατί τότε οι φύσει ενάρετοι θα διακρίνονταν εύκολα και νωρίς από τους πολίτες και θα φυλάσσονταν καλύτερα κι από το χρυσάφι, για να μην διαφθαρούν. Εδώ παρατηρούμε ότι ο Σωκράτης απορρίπτει το ενδεχόμενο να είναι η φύση ο μοναδικός ή ένας καθοριστικός¹⁰⁸ παράγοντας κατάκτησης της αρετής. (Αξιοσημείωτο είναι ότι το χωρίο προαναγγέλλει¹⁰⁹ και συγχρόνως απορρίπτει την διαδικασία επιλογής των αρίστων στην *Πολιτεία*). Το συμπέρασμα είναι ότι ο Σωκράτης θεωρεί τους πολλούς εξίσου άξιους με τους ολίγους για να κατακτήσουν την αρετή: Αν η αρετή είναι γνώση, όλοι μπορούν να γίνουν ενάρετοι· αν πάλι δεν είναι (και ενόσω δεν έχει κατακτηθεί ως τέτοια), κανείς δεν μπορεί. Το παραπάνω ενισχύεται και από το επεισόδιο με τον δούλο (82a-86c), όπου ο Σωκράτης, υποβοηθώντας με καθοδηγητικές ερωτήσεις ένα νεαρό δούλο που δεν γνωρίζει μαθηματικά, τον κάνει να φτάσει από μόνος του στην διαπίστωση και διατύπωση μαθηματικών αληθειών. Το επεισόδιο δείχνει ότι, για τον Σωκράτη, η δυνατότητα για γνώση δεν εξαρτάται από το φυσικό χάρισμα (λέει στο Μένωνα να καλέσει όποιον δούλο του θέλει, δεν ρωτάει αν είναι ευφυής παρά μόνο αν ξέρει Ελληνικά για να συνεννοηθούν: 82ab), το μορφωτικό υπόβαθρο (ο δούλος δεν είχε διδαχθεί μαθηματικά: 85e) ή την κοινωνική θέση κάποιου. Επομένως, αν η αρετή είναι γνώση, όλοι είναι ίσοι στη δυνατότητά τους να την κατακτήσουν.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι ο Πλάτων παρουσιάζει στον *Μένωνα* ένα Σωκράτη με τις φιλοδημοκρατικές παραδοχές που επισημάναμε και στους προηγούμενους διαλόγους: Απορρίπτει τη φύση, την κοινωνική θέση και την καλή ανατροφή ως

¹⁰⁵ Ο Σωκράτης μάλιστα έχει δείξει στον *Πρωταγόρα* ένα δρόμο για την απόκτηση επιστημονικής γνώσης της αρετής με την *μετρητικήν τέχνην* (Πλ. *Πρωτ.* 356d-357a), πράγμα που σημαίνει ότι ο ίδιος προσπαθεί να την προσεγγίσει επιστημονικά, παρ'όλο που δεν δηλώνει ότι τα έχει καταφέρει.

¹⁰⁶ Ίσως εδώ ο Πλάτων παίζει με την δισημία της λέξης *εὐδοξία*, η οποία κανονικά, και εκτός των συμφραζομένων του *Μένωνα*, σημαίνει «καλή φήμη» (βλ. κ. Klein 1964: 253-254).

¹⁰⁷ Συγχρόνως στο χωρίο υποδηλώνεται ότι αν ο Μένων αποβάλει τη δυσμενεία του προς τον Σωκράτη και δεν τον διώξει, η πόλη θα ωφεληθεί.

¹⁰⁸ Sharples (1984) 166

¹⁰⁹ Sharples (1984) 166

παράγοντες απόκτησης της γνώσης και της αρετής. Το φιλέρευνο πνεύμα και η διανοητική προσπάθεια αρκούν για την ηθικο-πνευματική βελτίωση όλων των ανθρώπων ανεξαιρέτως. Επίσης, όπως είδαμε και στον *Πρωταγόρα*, αναζητεί μια αρετή ανώτερης τάξεως, μια αρετή με επιστημονικό έρεισμα και ως εκ τούτου διδακτή σε όλους ανεξαιρέτως ως γνώση. Από την άλλη, αποδίδει τις επιτεύξεις και την ωφελιμότητα των σπουδαίων Αθηναίων πολιτικών σε μία κατώτερης τάξεως αρετή, ασταθή και αμετάδοτη, καθώς δεν βασίζεται στη γνώση αλλά σε θεϊκή δωρεά. Μάλιστα, συνδέοντάς τους με τον αντι-διαλεκτικό Άνυτο, φαίνεται ότι εμμέσως τους επικρίνει όλους (παλαιούς και σύγχρονους) για την πνευματική τους αλαζονεία και νωθρότητα, την απροθυμία τους να ερευνήσουν την αλήθεια και να δοκιμάσουν να κατακτήσουν την πραγματική αρετή προς όφελος όλης της πόλης. (Ομοίως ψέγει και τον αθηναϊκό δήμο, ο οποίος επιδοκιμάζει αυτή τη στάση, εκλέγοντας ανθρώπους όπως τον Άνυτο.) Τέλος, ο Πλάτων, παρουσιάζοντας ένα Σωκράτη ο οποίος πιστεύει στη δυνατότητα κάθε Αθηναίου να αναμορφωθεί αλλά και ο οποίος έχει να αντιμετωπίσει ένα εχθρικό προς τη διαλεκτική του μέθοδο κλίμα, ίσως θέτει εν αμφιβόλω όλο το σωκρατικό εγχείρημα, επισημαίνοντας τα όριά του και τη δυσκολία του να εφαρμοστεί στις επικρατούσες συνθήκες. Έτσι, αν και η σωκρατική στάση απέναντι στο πολίτευμα περιγράφεται ως θετική, προετοιμάζεται ήδη η πλατωνική (αντιδημοκρατική) στροφή που θα κορυφωθεί στην *Πολιτεία*.

δ. Γοργίας

Στον *Γοργία* συναντάμε την πρώτη ευθεία και οξεία κριτική του Πλάτωνα προς την αθηναϊκή δημοκρατία.¹¹⁰ Η κριτική αυτή εντοπίζεται σαφέστερα στις επικρίσεις του Σωκράτη απέναντι στους Αθηναίους πολιτικούς, όμως συνάγεται και από το γενικότερο πλαίσιο του διαλόγου και τη στάση του Σωκράτη απέναντι στην ασκούμενη στην πόλη του ρητορική.

Η βασική μομφή του Σωκράτη είναι ότι οι Αθηναίοι πολιτικοί δεν συνέβαλαν στην ηθική βελτίωση των συμπολιτών τους. Ξεκινά αναφέροντας την επίκριση των λακωνιζόντων ότι ο Περικλής έκανε τους Αθηναίους φυγόπονους, δειλούς, φλύαρους και φιλάργυρους λόγω της *μισθοφορίας* (515e), όμως το βάρος ρίχνει στην επίκριση που διατυπώνει ο ίδιος: Ο Περικλής απέτυχε να κάνει τους συμπολίτες του

¹¹⁰ Dodds (1959) 32

καλύτερους, γιατί τους έκανε *ἀγριωτέρους*, όπως αποδεικνύει το γεγονός ότι στο τέλος της ζωής του στράφηκαν εναντίον του (515e-516d). Το ίδιο ισχύει και για τον Κίμωνα, τον Θεμιστοκλή και τον Μιλτιάδη, που στο τέλος όλοι τους έπεσαν στη δυσμένεια του αθηναϊκού δήμου (516e)¹¹¹. Απέτυχαν, λοιπόν, όχι μόνο ως παιδαγωγοί αλλά και ως ρήτορες και κόλακες οι τέσσερις φημισμένοι Αθηναίοι πολιτικοί (517a)¹¹².

Ανταποκρίθηκαν βέβαια στις επιθυμίες των πολιτών πιο επιτυχημένα (*διακονικώτεροι*), από τους συγχρόνους του πολιτικούς όμως αυτό δεν πρέπει να θεωρηθεί ως κάτι αξιέπαινο, αφού απέτυχαν στο να κάνουν τους πολίτες καλύτερους, κατευθύνοντας σωστά τις επιθυμίες τους (517b). Έτσι, τους έδωσαν σύμβολα εξωτερικής ισχύος (πλοία, τείχη, ναυστάθμους κ.α.) (517c, 519a), χωρίς όμως να τους εφοδιάσουν με την εσωτερική ισχύ της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης (519a). Γενικότερα, πολιτεύτηκαν ως *ἐπιθυμιῶν παρασκευασταί* και όχι ως *θεραπευταί* του σώματος του λαού (517d-518e), όπως θα όφειλε ένας αληθινός πολιτικός. Κληροδότησαν με αυτό τον τρόπο στις επόμενες γενιές μια νόσο που οι μελλοντικοί πολιτικοί θα κληθούν να αντιμετωπίσουν, πρωταίτιοί της όμως υπήρξαν εκείνοι (519a). Γι' αυτό, η κακομεταχείρισή τους από το λαό και η αγνωμοσύνη του προς αυτούς δεν αποτελεί παρά απόδειξη της δικής τους αποτυχίας στην αποστολή τους (519b-d).

Οι επικρίσεις αυτές είναι χαρακτηριστικές της στάσης του Σωκράτη απέναντι σε όλους τους πολιτικούς της αθηναϊκής δημοκρατίας από τα Περσικά και μετά, τόσο τους παλιούς όσο και τους νέους (500c: *ὅμεις νῦν*) και αποτελούν συνέχεια –αλλά και κλιμάκωση– της κριτικής που είδαμε στον *Πρωταγόρα* και τον *Μένωνα*. Εδώ, βέβαια, η επίκριση για έλλειψη πραγματικής γνώσης επιτείνεται από την επίκριση για εσκεμμένη και ιδιοτελή διαφθορά των συμπολιτών τους (*καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγοροῦντες τοῦ κοινοῦ*), μέσω μιας δουλικής ικανοποίησης όλων των επιθυμιῶν τους (*χαρίζεσθαι αυτοῖς*) (502e6-8). Βάσει αυτών αλλά και του

¹¹¹ Ο Σωκράτης δεν θέλει να πει ότι οι πολίτες θα πρέπει να είναι *ἡμεροι* ακόμα και απέναντι σε κακούς πολιτικούς. Αυτό που θέλει να πει είναι ότι, αν η ασκούμενη διακυβέρνηση-διαπαιδαγώγηση είναι καλή, οι πολίτες γίνονται *ἡμεροι*, αν όμως είναι κακή γίνονται *ἀγριοι* (πρβλ. και Πλ. *Νόμ.* 765e3-766a4, για τη θετική σημασιοδότηση του ἡμερου ἠθους στον Πλάτωνα).

¹¹² Ο λόγος που απέτυχαν ακόμα και στο επίπεδο της κολακείας μπορεί να υποτεθεί ότι είναι ο εξής: Όσοι απευθύνθηκαν μόνο στις επιθυμίες του λαού, στο τέλος απέτυχαν, αφού οι ανθρώπινες επιθυμίες μοιάζουν με τρύπιο δοχείο (493e) που δεν γεμίζει ποτέ. Όσοι, πάλι, οδήγησαν κάποτε το λαό στο σωστό, το έκαναν μόνο περιστασιακά. Έχοντας όμως συνηθίσει τον λαό στο να ικανοποιούν την ανάγκη του για ηδονή, μοιραία έπεσαν στη δυσμένειά του.

γενικότερου πλαισίου του διαλόγου, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε, αρχικά, κάποια αξιολογούμενα αντιδημοκρατικά στοιχεία στη στάση του φιλοσόφου.

Η βασική αρχή του Σωκράτη ότι ο αληθινός πολιτικός πρέπει να έχει το ρόλο του παιδαγωγού, του ποιμένα (516a-b) ή του ιατρού (521e3-4, βλ. κ. 464b-c) δημιουργεί ένα χάσμα ανάμεσα στον πολιτικό-άρχοντα και τον λαό-αρχόμενο. Ο λαός παρουσιάζεται σαν ανώριμο παιδί (521e), σαν άγριο ζώο, σαν ασθενής, σαν άμορφη προς διάπλαση ύλη (επτά φορές αποκαλείται *ὄχλος*).¹¹³ Υπακούει μόνο στα κελεύσματα των επιθυμιών του και κυρίως της άλογης –και γι’ αυτό ολέθριας– επιθυμίας για δύναμη (το ψυχολογικό του υπόβαθρο είναι συγγενές με αυτό του τυράννου: 481d-482a, 494e).¹¹⁴ Υπό αυτό το πρίσμα, ο πολιτικός, από ένα ανώτερο ύψος, οφείλει να εξημερώσει τον άγριο λαό, να τον περιορίσει στο ρόλο του αρχομένου και σταδιακά να τον διαπαιδαγωγήσει. Καθιερώνεται κατ’ αυτόν τον τρόπο η διάκριση των πολιτών σε άρχοντες και αρχομένους και επιτάσσεται η άσκηση της εξουσίας των μεν πάνω στους δε. Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι εγκαθιδρύεται, έτσι, μια μονόδρομη σχέση μεταξύ πολιτικών και λαού, η οποία καταργεί την ουσία της δημοκρατίας, που είναι, αν όχι η εκ μέρους του πλήθους διακυβέρνηση, η αλληλεπίδραση του πλήθους με τους πολιτικούς του ηγέτες.

Ωστόσο, φαίνεται ότι η αρνητική αυτή στάση του φιλοσόφου δεν κινείται από πολιτική μεροληψία ή ταξική προκατάληψη, ενώ εμπεριέχει στοιχεία που στοιχειοθετούν μια καλοπροαίρετη κριτική προς τη δημοκρατία: Ο Σωκράτης δεν εξαιρεί από τις επικρίσεις του τον Μιλτιάδη και τον Κίμωνα, τους διάσημους πολιτικούς των συντηρητικών.¹¹⁵ Περιφρονεί τη γνώμη κάποιου, αν αντλεί την αξία της απλώς από το γεγονός ότι αυτός που την εκφέρει είναι γόνος αριστοκρατικής οικογένειας (472a-b). Γι’ αυτόν, η λατρεία της ηδονής δεν είναι βίτσιο του δήμου αλλά και ανθρώπων της κοινωνικής τάξης του Καλλικλή. Επίσης, ο λαός δεν υποτιμάται επειδή θεωρείται ανίκανος για αναμόρφωση αλλά λόγω της παρούσας κατάστασης αμάθειας στην οποία, κατά τον φιλόσοφο, βρίσκεται. Μπορεί, από τη μία, να υποβαθμίζεται στο ρόλο του αρχομένου, από την άλλη όμως τονίζεται η βαρύνουσα ευθύνη του ηγέτη για τις παθογένειες του συστήματος. Το βάρος των

¹¹³ Συγκεκριμένα στα: 454b6, 454e6, 455a4, 458e7, 459a3-4, 502a1, 502c9. Η λέξη *ὄχλος* έχει υποτιμητική χροιά (βλ. κ. Wardy 1996: 64-65) και, όπως φαίνεται από το 459a5-7, σημαίνει το πλήθος των αμαθών.

¹¹⁴ Εδώ προαναγγέλλεται η σύνδεση δημοκρατίας και τυραννίας στην «Πολιτεία».

¹¹⁵ Dodds (1959) 33

επικρίσεων πέφτει στους πολιτικούς¹¹⁶ και όχι στον λαό: Αν ο λαός φέρεται σαν παιδί, υπεύθυνοι είναι οι πολιτικοί, που τον διαπαιδαγώγησαν άσχημα. Αν ο λαός έχει επιβάλει τη δική του ιδεολογία ως κυρίαρχη, υπεύθυνοι είναι οι ηγέτες του, που συνεργάστηκαν για τη διαμόρφωσή της και που δεν μπόρεσαν από μαθητές του λαού να γίνουν δάσκαλοί του.¹¹⁷

Εξάλλου, η σφοδρή επίθεση του Πλάτωνα εναντίον της ρητορικής μπορεί να αποδοθεί στην προσπάθειά του να αποτρέψει τη μόλυνση της δημοκρατίας από το ήθος της τυραννίας. Ο φιλόσοφος φαίνεται να υπονοεί ότι η συμμόρφωση των ρητόρων στις επιθυμίες και τις αντιλήψεις του δήμου (481e) (λόγω της εστίασής τους στην πειθώ αντί για της ηθικοποίησης) απειλεί να μετατρέψει τη δημοκρατία σε τυραννία των πολλών (επί των ολίγων ή επί των συμμάχων της Αθήνας). Η λατρεία της ηδονής, την οποία ασπάζονται οι πολλοί, δεν απέχει πολύ από την λατρεία της ισχύος και την εκ μέρους τους αποδοχή και εφαρμογή του δικαίου της πυγμής, όταν αυτοί αποκτήσουν συνείδηση της ενοποιημένης ισχύος τους. Η στενή σύνδεση (*ἔρως*) του Καλλικλή με τον αθηναϊκό δήμο (481d, 513c) φαίνεται ότι γίνεται σκόπιμα, για να καταδειχθεί ο κίνδυνος αυτός της αλληλεπίδρασης αμοραλιστών ηγετών με έναν ηθικά ανώριμο ακόμα λαό. Από την άλλη, ο φιλόσοφος βλέπει τη ρητορική σαν ένα ύπουλο μέσο, δια του οποίου οι πολιτικά φιλόδοξοι Αθηναίοι μπορούν – ανεπαισθήτως– να επιβάλουν ένα είδος τυραννίας εντός ενός δημοκρατικού πλαισίου. Υποκύπτοντας στη δύναμη των πολλών, στην ουσία την υφαρπάζουν και τη χρησιμοποιούν για το δικό τους όφελος, χωρίς να ενδιαφέρονται για την μακροπρόθεσμη βλάβη που εν γνώσει τους προκαλούν στην πόλη.¹¹⁸

Ενδεικτικός για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία είναι ο ρόλος που αναθέτει στον φιλόσοφο στην πολιτική ζωή της πατρίδας του και η μοίρα που του επιφυλάσσει. Ο Σωκράτης θεωρεί ότι ο ίδιος είναι μάλλον ο μόνος

¹¹⁶ Roberts (1994) 75

¹¹⁷ Ober (1998) 206

¹¹⁸ Η έντονα αρνητική αυτή θεώρηση των Αθηναίων πολιτικών επαναλαμβάνεται από τον Πλάτωνα πολύ αργότερα στον *Σοφιστή*, όπου ο *δημολογικός* άνδρας (δηλαδή ο δημόσιος ρήτορας) ορίζεται ως δημιουργός ψευδαισθήσεων (*φαντασμάτων*), ως αγνοών την αλήθεια (κάτοχος της *δοξομιμητικής*) αλλά και ως προσποιούμενος ότι την κατέχει (*είρωνικός μιμητής*) (264d-268b, ιδίως 268b) (βλ. κ. Brann, Kalkavage, Salem 1996: 5, για ένα ευσύνοπτο διάγραμμα). Με άλλα λόγια ο δημόσιος ρήτορας παρουσιάζει τα λόγια του ως ανταποκρινόμενα στην πραγματικότητα, ενώ γνωρίζει ότι δεν είναι παρά ψεύτικα είδωλα άγνωστων σε εκείνον πραγμάτων. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι επικρίσεις του *Μένωνα* και του *Γοργία* (για άγνοια και συνειδητή εξαπάτηση εκ μέρους των Αθηναίων πολιτικών αντίστοιχα) ενσωματώνονται, στο ύστερο αυτό έργο, στον ορισμό του δημόσιου ρήτορα, πράγμα ενδεικτικό της σταθερότητας της στάσης του Πλάτωνα απέναντι στους πολιτικούς της δημοκρατικής πόλης.

αληθινός πολιτικός στην πόλη του, ο μόνος που αντιλαμβάνεται τους κινδύνους που επισημάνθηκαν, ο μόνος που επιχειρεί να πετύχει την ηθική βελτίωση των συμπολιτών του (521d-e) και να συντελέσει στην ευδοκίμηση της πολιτικής κοινότητας.¹¹⁹ Παρ' όλα αυτά, σε μια πόλη όπως η Αθήνα, ένας άνθρωπος σαν κι αυτόν δεν θα μπορούσε να αποφύγει την καταδίκη και την εξόντωση σε περίπτωση καταγγελίας εναντίον του (521e-522c)¹²⁰. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι θα έπρεπε, ενώπιον αυτού του κινδύνου, να παύσει να πολιτεύεται ορθά (522d-e).

Γενικά, θα λέγαμε ότι η στάση του *Γοργία* απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία είναι κάπως περίπλοκη. Το πολίτευμα παρουσιάζεται ως ένα πλαίσιο που: από τη μία επιτρέπει στον φιλόσοφο να προσπαθήσει να αναμορφώσει τους συμπολίτες του (κλονίζοντας τις εσφαλμένες τους αντιλήψεις),¹²¹ από την άλλη περιορίζει ή ακυρώνει τη δράση του. Η αλήθεια είναι ότι, την εποχή συγγραφής του *Γοργία*, ο Πλάτων έχει ήδη διαμορφώσει στη σκέψη του την ιδέα ότι η ορθή διακυβέρνηση θα προκύψει μέσω της ένωσης της φιλοσοφίας με την πολιτική δύναμη (Πλ. *Ζ' Έπιστ.* 326a-b).¹²² Όμως, φαίνεται ότι δεν θέλει να απομακρυνθεί εντελώς και από την οπτική του ιστορικού Σωκράτη. Έτσι, πλάθει ένα Σωκράτη που μοιάζει σαν να έχει επιστρέψει για λίγο στη ζωή και να παρουσιάζει μια απολογία του τρόπου ζωής και πολιτείας του, έχοντας όμως πλήρη γνώση του πού αυτή οδηγεί. Παρ' όλα αυτά, αυτός ο Σωκράτης διατηρεί το σεβασμό του στους θεσμούς της πόλης του και χρησιμοποιεί το πλατωνικό ιδεώδες για να ασκήσει εποικοδομητική κριτική σε αυτούς¹²³ και όχι να τους αντικαταστήσει με ένα νέο μοντέλο.

¹¹⁹ Ο ισχυρισμός αυτός του Σωκράτη δεν προδίδει αντιδημοκρατικότητα: Ο Σωκράτης δεν λέει ότι αυτός μόνο κατέχει την πολιτική τέχνη (και άρα μόνο αυτός είναι κατάλληλος για τη διακυβέρνηση) αλλά ότι αυτός μόνο επιχειρεί να την αποκτήσει (η επιλογή της λ. *ἐπιχειρεῖν* τονίζεται από τον Calvert : 1984:6). Η πολιτική τέχνη δεν υπάρχει στον *Γοργία*, η ιδέα της, όμως, μπορεί να ωθήσει τους πολίτες σε μια γόνιμη προσπάθεια για την απόκτησή της, πράγμα που θα έχει ως αποτέλεσμα τη βελτίωσή τους (Bickford 2009: 132-133).

¹²⁰ Αυτή είναι μια βαριά επίκριση, όμως η ευθύνη πέφτει στους ρήτορες, που επιλέγουν για τον εαυτό τους το ρόλο του ζαχαροπλάστη. Αν οι διάδικοι ήταν δύο «γιατροί», το «παιδί» θα επέλεγε τον πιο πειστικό γιατρό και όχι τον ζαχαροπλάστη.

¹²¹ Saxonhouse (2009) 364-365. Όπως, επίσης, παρατηρεί ο Euben (1997: 102-108), η σωκρατική κριτική είναι προϊόν της δημοκρατικής πόλης: Ο Σωκράτης παραλαμβάνει αθηναϊκά στοιχεία και τα ανασηματοδοτεί (χαρακτηριστικά: η υποχρέωση των αρχόντων για λογοδοσία μετατρέπεται από αυτόν σε υποχρέωση κάθε ανθρώπου να λογοδοτεί για τις αντιλήψεις και τον τρόπο ζωής του). Υπό αυτή την έννοια, ο Σωκράτης επεκτείνει τις δημοκρατικές πρακτικές για να αμφισβητήσει τις δημοκρατικές νόρμες.

¹²² Dodds (1959) 25-6, Edelstein (1966) 6

¹²³ Barker (1960⁵) 166

Πώς θα ήταν, λοιπόν, μια Αθήνα στην οποία η κριτική του *Γοργία* θα είχε εισακουστεί; Εξωτερικά, η εικόνα της αθηναϊκής δημοκρατίας θα παρέμενε άθικτη,¹²⁴ με μια ριζική όμως αλλαγή του ήθους που θα τη διέπνεε. Οι πολιτικοί θα μπορούσαν να ασκούν τη ρητορική, μια εξευγενισμένη όμως εκδοχή της, που θα συνδύαζε την πειθώ με τη γνώση των ηθικών αξιών (459d-460c) και που θα αποσκοπούσε στην ηθική βελτίωση των συμπολιτών τους. Οι πολίτες θα γίνονταν συνεχώς καλύτεροι, πράγμα που σταδιακά θα επέφερε την πολιτική τους ωρίμαση και την συν τω χρόνω αναβάθμιση του ρόλου τους στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων.¹²⁵ Ο φιλόσοφος, πάλι, μέσω της *tête à tête* διαλεκτικής του (471e-472b) θα συντελούσε στην εξυγίανση της πολιτικής ζωής και την αναβάθμιση του δημοσίου διάλογου, συμβάλλοντας στην εμβάθυνση της ηθικο-πνευματικής συγκρότησης των πολιτών και θέτοντάς την ως προϋπόθεση της ενασχόλησης με τα κοινά (527d).

Είναι, βέβαια, φανερό, ότι η προτεινόμενη από τον Σωκράτη αναμόρφωση της αθηναϊκής πολιτικής ζωής παρουσιάζεται ως ένα εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα: Πόσο εύκολο θα ήταν να εμφανιστούν πολιτικοί με πραγματική γνώση ή τουλάχιστον διατεθειμένοι να επιδιώξουν την αρετή και τη δικαιοσύνη αντί για την ισχύ και την ηδονή; Πόσο εύκολο θα ήταν, ακόμα, να είναι *όλοι* οι πολιτικοί τέτοιοι, έτσι ώστε ο κυρίαρχος λαός-παιδί να μην παρασύρεται από τους πολιτικούς-*όψοποιούς*; Τέλος, πόσο εύκολο θα ήταν να ασκηθεί παιδαγωγική επίδραση (από τους πολιτικούς ή από ένα σωκρατικό φιλόσοφο) σε ένα πλήθος που έχει γαλουχηθεί με εσφαλμένο πρότυπο ζωής; Όπως στον *Μένωνα*, εδώ όμως πιο έντονα (σχεδόν δραματικά), ο Πλάτων επισημαίνει τα όρια, τις δυσκολίες και τους κινδύνους του σωκρατικού εγχειρήματος σε μια δημοκρατική Αθήνα.

¹²⁴ Σχολιάζοντας το 455a5-8, ο Dodds (1959: 207) θεωρεί ο Σωκράτης ασκεί υπόρρητη κριτική στις δημοκρατικές διαδικασίες: Ο *ρήτωρ* –και γενικότερα ο πολιτικός– δεν μπορεί στον περιορισμένο διαθέσιμο χρόνο των συνελεύσεων να διδάξει ένα πολυπληθές ακροατήριο, παρά μόνο να το πείσει. Ωστόσο, ο Σωκράτης δεν έχει εδώ ως στόχο του τις δημοκρατικές διαδικασίες αλλά την επιβλαβή πειθώ. Οι ρήτορες θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τη δύναμη της πειθούς (452d: *έλευθερία*) με σκοπό τη δικαιοπραγία (459d κ.ε.), και έτσι να ασκήσουν θετική επίδραση στους συμπολίτες τους, ακόμα και χωρίς να τους μεταδώσουν ακριβή γνώση. Αυτή θα αποκτάτο από τους πολίτες βαθμιαία – με την παράλληλη συνδρομή του φιλοσόφου και της αδέσμευτης από χρονικούς περιορισμούς ελεγκτικής διαλεκτικής του (για το χαρακτηρισμό της σωκρατικής διαλεκτικής: 449b-c, 453b-c, 454c, 457c-458c, 471e-472d, 474a-b, 509a). Υπό αυτή την έννοια, σε μια «σωκρατική δημοκρατία», το έργο του φιλοσόφου θα συμπλήρωνε και θα εμβάθυνε (δεν θα ακύρωνε) το έργο των πολιτικών.

¹²⁵ Οι επικρίσεις του Σωκράτη προϋποθέτουν ότι «οι πολλοί» έχουν τη διανοητική επάρκεια να συλλάβουν το εγχείρημα ότι η αρετή είναι προς το συμφέρον τους (Irwin 1979: 234). Αυτό δείχνει ότι, σύμφωνα με το σκεπτικό του, δυνητικά «οι πολλοί» θα μπορούσαν να γίνουν καλοί πολίτες.

Με βάση τα παραπάνω, θα λέγαμε ότι η κριτική του *Γοργία*, παρότι σκληρή, είναι καλοπροαίρετη. Η αυστηρότητά της, μπορεί να φαίνεται ότι αδικεί τους Αθηναίους πολιτικούς¹²⁶ και ότι υποτιμά τον αθηναϊκό δήμο, όμως πηγάζει από τον ηθικό ζήλο ενός φιλοσόφου που πιστεύει στη δυνατότητα των ανθρώπων να βελτιωθούν. Επίσης, παρά τον απαισιόδοξο τόνο της, είναι μια μάλλον εποικοδομητική κριτική, που έχει ως στόχο της τον προβληματισμό και όχι μια ριζική ανατροπή των πολιτικών πραγμάτων. Η πιο εχθρική προς το πολίτευμα θέση του φιλοσόφου είναι η εκ μέρους του τοποθέτηση του λαού στο ρόλο του υπό μαθητεία αρχομένου, μια θέση που όμως διατυπώνεται γενικόλογα, χωρίς ρητή προτροπή για μεταρρύθμιση των αμεσοδημοκρατικών θεσμών. Η κριτική του διέπεται από αριστοκρατικό πνεύμα (χρέος ηθικο-πνευματικά ανωτέρων να καθοδηγήσουν τους ηθικο-πνευματικά κατώτερους), χωρίς κάποια ρητή ένδειξη ταξικής προκατάληψης ή πολιτικής μεροληψίας. Η έκκληση για ηθικοποίηση είναι κυρίως φιλοσοφικού χαρακτήρα, πράγμα που δικαιολογεί και τον καίριο ρόλο του φιλοσόφου στη διαμόρφωση μιας νέας δυναμικής με στόχο την ποιοτική αναβάθμιση του πολιτεύματος.

4. Μενέξενος

Από μια απόπειρα διερεύνησης της στάσης του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία δεν θα μπορούσε να λείπει η εξέταση του επιταφίου λόγου τον οποίο περιλαμβάνει ο *Μενέξενος*. Η εκφώνηση επιταφίου λόγου προς τιμήν των νεκρών του πολέμου ήταν μια θεσμοθετημένη από την δημοκρατική Αθήνα πρακτική (Πλ. *Μενέξ.* 234b: η ανάθεση γίνεται από τη βουλή), διαπνεόμενη από το χαρακτήρα του πολιτεύματος (ο επαινετικός λόγος εκφωνείται ως ισόποση απόδοση τιμής προς όλους τους νεκρούς: Πλ. *Μενέξ.* 234c)¹²⁷ και ενδεικτική της ασκούμενης στη δημοκρατική πόλη ρητορικής. Συνεπώς, η στάση του Πλάτωνα απέναντι στο

¹²⁶ Σύμφωνα με τον Irwin (1979): 234, «η ιστορία του Σωκράτη διαστρέφει τις ιστορικές συνθήκες». Ο Σωκράτης, όμως, δεν ενδιαφέρεται για μια ακριβή απόδοση των ιστορικών συνθηκών (για το αν οι πολίτες εξαγριώθηκαν δίκαια, για το πόσο εξαγριώθηκαν). Γι' αυτόν, το γεγονός και μόνο ότι οι ηγέτες, με τον τρόπο που πολιτεύτηκαν, οδήγησαν στην εξαγρίωση των συμπολιτών τους, δηλώνει κακή άσκηση διαπαιδαγώγησης, δηλαδή κακή άσκηση πολιτικής.

¹²⁷ Loraux (1986) 314-315

συγκεκριμένο είδος λόγου δεν μπορεί παρά να είναι διαφωτιστική και για τη στάση του απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα.¹²⁸

Ο Μενέξενος έχει προβληματίσει ιδιαίτερα τους μελετητές,¹²⁹ και μέχρι σήμερα το ζήτημα της ερμηνείας του παραμένει ανοικτό.¹³⁰ Οι δύο κύριες ερμηνευτικές τάσεις είναι: α. αυτών που θεωρούν ότι ο Πλάτων εννοεί σοβαρά τα λεγόμενα στον επιτάφιο και β. αυτών που θεωρούν ότι παρουσιάζει μια παρωδία ή μια παιγνιώδη απόδοση του ρητορικού αυτού είδους.¹³¹ Θεωρώ ότι μια προσεκτική εξέταση των ενδοκειμενικών ενδείξεων αλλά και των στοιχείων που μας παρέχουν τα υπόλοιπα πλατωνικά έργα μας οδηγεί σε μια ερμηνεία που εντάσσεται στην δεύτερη τάση.

Ξεκινώντας από τον εισαγωγικό διάλογο μεταξύ Σωκράτη και Μενέξενου, εύκολα διακρίνουμε τον ειρωνικό τόνο στα σχόλια του Σωκράτη για τους επιταφίους λόγους (234c-235c). Οι νεκροί του πολέμου είναι κατ' αυτόν ευτυχείς, γιατί θα εξυμνηθούν ακόμα κι αν είναι φαύλοι (234c2) από άνδρες σοφούς, ικανούς να επαινούν εξίσου όμορφα υπαρκτές και ανύπαρκτες αρετές (234c4-6: καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ). Εκτός από τους νεκρούς, στους λόγους αυτούς εγκωμιάζεται η πόλη, οι πρόγονοι αλλά και όλοι οι Αθηναίοι που ζούνε ακόμα, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό ώστε ο ίδιος να νιώθει ψηλότερος, ευγενέστερος και ομορφότερος στο άκουσμά τους (235a4-b2). Αυτό το αίσθημα μεγαλείου (*σεμνότης*) παραμένει μέσα του περισσότερο από τρεις μέρες, και μόλις την τέταρτη ή πέμπτη μέρα συνέρχεται από τη μαγευτική επίδραση των λόγων των ρητόρων και επανέρχεται στην πραγματικότητα (235b-c). Η ειρωνεία γίνεται αμέσως αντιληπτή από τον Μενέξeno, ο οποίος απαντά στον Σωκράτη ότι πάντα περιπαίζει τους ρήτορες (235c5).

Βλέπει άραγε με συμπάθεια ο Πλάτων την ικανότητα των ρητόρων να σαγηνεύουν αδιαφορώντας για την αλήθεια και ωραιοποιώντας την πραγματικότητα, πράγμα που θα μας επέτρεπε να εκλάβουμε την ειρωνεία του χωρίου ως ακίνδυνο αστεϊσμό χωρίς πρόθεση απαξίωσης; Η απάντηση είναι αρνητική, αν λάβουμε υπόψη μας σχετικά χωρία από άλλα πλατωνικά έργα στα οποία ο φιλόσοφος αναμφίβολα σοβαρολογεί.

¹²⁸ Δυστυχώς, μια σχετικά μακρά πραγμάτευση, δυσανάλογη με την έκταση του έργου, είναι αναγκαία προκειμένου να προσδιοριστεί ο τόνος του επιταφίου, ο οποίος όμως αποτελεί το ερμηνευτικό κλειδί για την νοηματική προσέγγιση του κειμένου.

¹²⁹ Ο Kahn [1963] 9 τον χαρακτηρίζει ως το πιο αινιγματικό πλατωνικό έργο.

¹³⁰ Parker – Robitzsch (2018) 3

¹³¹ Βλ. Clavaud (1980) 17-77 για μια επισκόπηση των διαφόρων ερμηνευτικών προσεγγίσεων.

Στον *Γοργία*, ο οποίος γράφτηκε πιθανότατα αμέσως πριν τον *Μενέξενο*,¹³² η ρητορική επικρίνεται ως τέχνη που αποσκοπεί στην πειθώ ερήμην της αλήθειας (454e-455a), ως λαϊκή κολακεία (463a6) επιβλαβής για το ήθος των πολιτών (465b). Στο *Συμπόσιο*, πάλι, ο Πλάτων ψέγει τους επαινετικούς λόγους που, ενώ θα έπρεπε να βασίζονται στα αληθινά χαρακτηριστικά του εγκωμιαζομένου αντικειμένου (*δεῖν τάληθῆ λέγειν*), αποδίδουν σε αυτό τις λαμπρότερες δυνατές ιδιότητες, ασχέτως του αν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα ή όχι. Το αποτέλεσμα, όσο εντυπωσιακό κι αν είναι, αποτελεί εντύπωση εγκωμίου (*ἐγκωμιιάζειν δόξει*) και όχι πραγματικό εγκώμιο, καθώς δεν αντλεί τη δύναμή του από πραγματικές αρετές (198d-e). Διαπιστώνουμε ότι ο Πλάτων διόλου δεν θαυμάζει μια ρητορική που γοητεύει δημιουργώντας ψευδαισθήσεις. Απεναντίας τη θεωρεί απατηλή, βλαβερή και κατώτερης ποιότητας δραστηριότητα.¹³³

Κάποιος, βέβαια, θα μπορούσε να αντιτείνει ότι ο επιτάφιος του *Μενέξενου* δεν ανήκει στην παραπάνω κατηγορία ρητορικής, την οποία ο Πλάτων ειρωνεύεται ως απορριπτέα, αλλά αποτελεί προσπάθεια διόρθωσής της όπως συμβαίνει για παράδειγμα στο *Συμπόσιο* και στον *Φαίδρο* όπου ο Πλάτων παρουσιάζει ένα είδος φιλοσοφικής ρητορικής. Κάτι τέτοιο δεν φαίνεται πιθανό: Στα προαναφερθέντα έργα ο Σωκράτης μιλάει για λογαριασμό του εαυτού του,¹³⁴ σε αντίθεση με τον *Μενέξενο*, όπου αποστασιοποιείται από τον επιτάφιο που θα εκφωνήσει, αποδίδοντάς τον στην Ασπασία (236a7-b1), δηλώνοντας με κωμικότητα πόσο δυσκολεύτηκε να τον απομνημονεύσει (236b7-c1: υπονοείται ότι ένας τέτοιος λόγος είναι ξένος προς το πνεύμα του, πρβλ: Πλ. *Συμπ.* 199a10) και τέλος χαρακτηρίζοντας την εκφώνησή του από έναν άνδρα της ηλικίας του ως παιχνίδι (236c7) ή εξαλλοσύνη (236c9-d1). Εκτός αυτού, ο επιτάφιος του *Μενέξενου* έχει αυτό ακριβώς το ελάττωμα το οποίο ο φιλόσοφος σαρκάζει στο 234c-235e και καταδικάζει με πάθος σε άλλα έργα του: Παρουσιάζει μια διαστρεβλωμένη εικόνα της πραγματικότητας, η οποία απέχει κατά

¹³² Dodds (1959) 24. Κατά τον Dodds ο *Μενέξενος* αποτελεί συνέχεια του *Γοργία*. Κατά την Loraux (1986) 315 σημ.238 ο *Γοργίας* παρέχει το ερμηνευτικό πλέγμα για την προσέγγιση του *Μενέξενου*.

¹³³ Άλλα στοιχεία από το υπόλοιπο πλατωνικό έργο που δείχνουν ότι η ειρωνεία του χωρίου λειτουργεί ως αποδοκιμασία και απαξίωση: 235a1 *ποικίλλοντες*: Η *ποικιλία* έχει αρνητικές συνδηλώσεις στην *Πολιτεία* (557b-c) και παραπέμπει στην ηδονή, την ασυδοσία και την αταξία. 235b3, b6 *σεμνότερος*, *σεμνότης*: Η λέξη έχει μειωτική σημασία στον Πλάτωνα και συνδέεται με την αλαζονεία (*χαυνότητα*) (Loraux 1986: 320). 235a *γοητεύουσι*: Η *γοητεία* συνδέεται στον Πλάτωνα με την εξαπάτηση (*Πολ.* 381e, 413c). 235c *ἐναυλος ὁ λόγος*: Ο Πλάτων μάλλον αντιπαθεί τον αυλό (*Πλ. Πολ.* 411a-b, 561c) και τον απαγορεύει στην *Πολιτεία* (399d) (βλ. κ. Morrow 1960: 342)

¹³⁴ Ακόμα και στο *Συμπόσιο*, όπου μεταφέρει τα λεγόμενα της Διοτίμας, μας βεβαιώνει ότι συμφωνεί με αυτά και υπονοεί ότι δια του μεταφερόμενου διαλόγου παρουσιάζει στην ουσία την πορεία της δικής του σκέψης (201e) (βλ. κ. Taylor 1937⁴: 267).

πολύ από την αλήθεια. Η αφήγηση της ιστορίας της Αθήνας από τα Περσικά μέχρι την υπογραφή της Ανταλκιδείου Ειρήνης βρίθκει από ιστορικές ανακρίβειες,¹³⁵ που εξυπηρετούν την ανάδειξη της ηθικής και στρατιωτικής υπεροχής της πόλης.

Φιλοτεχνώντας το πορτραίτο μιας πόλης ανίκητης στις μάχες και εμπορούμενης από τα ευγενέστερα κίνητρα, ο Πλάτων προβαίνει σε μια σειρά τόσων και τέτοιων ιστορικών λαθών, που όχι μόνο δίνουν στο έργο τη σφραγίδα ενός τυπικού επιταφίου,¹³⁶ αλλά ακόμα εγείρουν υποψίες για εσκεμμένη προσπάθεια του φιλοσόφου να υπονομεύσει την αξιοπιστία του είδους.¹³⁷ Οι παρακάτω παραποιήσεις αναφέρονται ως οι πλέον χαρακτηριστικές.

Αρχικά, δεν αναφέρεται σχεδόν τίποτα για την ίδρυση της Αθηναϊκής Ηγεμονίας, την αύξηση της δύναμής της και την επεκτατική πολιτική της (παρά μόνο η φράση: *ειρήνης δὲ γενομένης καὶ τῆς πόλεως τιμωμένης* [242a1-2]). Έτσι, η Αθήνα παρουσιάζεται ως μια πόλη που πραγματοποιεί μόνο δίκαιους πολέμους, είτε για να αμυνθεί είτε για να υπερασπιστεί τους καταπιεσμένους (242b4-c2). Ως εκ τούτου, ο Πελοποννησιακός Πόλεμος ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα του φθόνου των Ελλήνων εναντίον της Αθήνας (242a3-4) και επομένως ως αδικία τους εις βάρος της πόλης.¹³⁸ Όσον αφορά στους Σπαρτιάτες αιχμαλώτους στη Σφακτηρία, ο Πλάτων λέει ότι, ενώ οι Αθηναίοι θα μπορούσαν να τους θανατώσουν, τους χάρισαν τη ζωή, τους ελευθέρωσαν και έκλεισαν ειρήνη (242c5-d1). Η αλήθεια όμως είναι ότι οι αιχμάλωτοι κρατήθηκαν ως όμηροι, ώστε να θανατωθούν αν οι Σπαρτιάτες εισέβαλλαν ξανά στην Αττική (Θουκ. 4.41) και δόθηκαν πίσω μόνο όταν υπογράφηκε η Νικίειος Ειρήνη, σχεδόν τέσσερα χρόνια αργότερα (Θουκ. 5.18.7).¹³⁹ Στο ίδιο σημείο, ο Πλάτων αναφέρει ότι η Αθήνα έκλεισε ειρήνη, γιατί θεωρούσε ότι εναντίον των ομοεθνών της δεν έπρεπε να πολεμάει παρά μονάχα ώσπου να κερδίσει τη νίκη (242d). Ωστόσο, η Αθήνα είχε αρνηθεί την πρόταση ειρήνης της Σπάρτης

¹³⁵ Για τις ιστορικές ανακρίβειες στον *Μενέξενο*: Henderson (1975) 39-45, Pownall (2004) 49-59, Kahn [1963] 16-21

¹³⁶ Για την παραποίηση της ιστορίας στους επιταφίους λόγους βλ. Pownall 2004: 38-45. Για την υποταγή του πλατωνικού επιταφίου στις συμβάσεις των επιταφίων βλ. Pownall (2004) 58, όπου επισημαίνεται ότι στον *Μενέξενο* απαντούν 35 από τους 39 κοινούς τόπους του είδους.

¹³⁷ Pownall (2004) 49-50

¹³⁸ Ο φόβος των Ελλήνων για την αυξανόμενη δύναμη της Αθήνας (Θουκ. 1.23.6), θα ήταν ένα δικαιολογημένο κίνητρο πολέμου, το ίδιο και η οργή για την χρήση της εις βάρος τους (Θουκ. 2.8.5). Αντιθέτως, ο φθόνος ως κίνητρο επιθετικότητας στοχεύει στην ηθική τους μείωση και τη θυματοποίηση της Αθήνας.

¹³⁹ Pownall (2004) 53

μετά την αθηναϊκή νίκη στην Πύλο και ¹⁴⁰οδηγήθηκε στη σύναψη ειρήνης του 421 π.Χ. μόνο εξαιτίας μιας σειράς ηττών.¹⁴¹ Η Σικελική Εκστρατεία αποδίδεται στον αλτρουισμό των Αθηναίων, χωρίς καμία αναφορά στις ηγεμονικές της βλέψεις (243a πρβλ. Θουκ. 6.18.4). Αναφερόμενος στη νίκη στις Αργινούσες, ο Πλάτων σχολιάζει ότι οι Αθηναίοι κέρδισαν όχι μόνο τη ναυμαχία αλλά και τον υπόλοιπο πόλεμο (!) (243d1-2). Η καθοριστική για την έκβαση του πολέμου ήττα στους Αιγός Ποταμούς δεν αναφέρεται καν.¹⁴² Κλείνοντας την εξιστόρηση του Πελοποννησιακού Πολέμου, ο Πλάτων λέει ότι οι Αθηναίοι εξήλθαν από αυτόν αήττητοι από άλλους, νικημένοι μόνο από τον ίδιο τους τον εαυτό (243d4-6)¹⁴³ και ότι ακόμα (ἔτι και νῦν) παραμένουν αήττητοι (!) (243d5). Τέλος, όσον αφορά στον Κορινθιακό πόλεμο, ο Πλάτων παρουσιάζει την Αθήνα να ανταποκρίνεται στο αίτημα των Περσών για βοήθεια (244d-e), αποσιωπώντας το γεγονός ότι η Αθήνα ήταν εκείνη που βοηθήθηκε από τους Πέρσες, καθώς ο Κόνων κράτησε τον στόλο που αυτοί του παραχώρησαν και με το χρήμα του Φαρνάβαζου ανοικοδόμησε τα αθηναϊκά τείχη (Ξεν. *Ελλ.* 4.8.9-10).

Βέβαια, κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ο Πλάτων παραποιεί την αθηναϊκή ιστορία έχοντας ευγενείς σκοπούς: να παρουσιάσει μια φιλοσοφική παραλλαγή της,¹⁴⁴ να προτρέψει τους συμπολίτες του να γίνουν συνεχιστές μιας εξιδανικευμένης εκδοχής της¹⁴⁵ ή να την χρησιμοποιήσει ως *ἐπ' ὠφελία ψεῦδος*, σαν αυτά της *Πολιτείας* (389b, 459c7-8). Για να συμβαίνει όμως αυτό, θα πρέπει όλα όσα αναφέρονται στον επιτάφιο του *Μενέξενου* να είναι ηθικώς αξιόπαινα και σύμφωνα με την πλατωνική ηθική θεώρηση. Όπως θα δείξουμε, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει.

Η καταστροφή στη Σικελία παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα ως αποτέλεσμα κακοτυχίας (243a4: *ἐδυστύχησαν*), το ίδιο και ο αθηναϊκός εμφύλιος πόλεμος (244a5: *ἀλλὰ δυστυχία*). Στον *Ευθύδημο*, όμως, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η καλή τύχη είναι ζήτημα σοφίας (279c-280b, ιδίως 279d6-7: *ἡ εὐτυχία σοφία ἐστίν*).¹⁴⁶ Προφανώς, ο

¹⁴⁰ Η παραποίηση είναι τόσο τρανταχτή, ώστε αναγκάζει τον Kahn, ο οποίος διακρίνει πατριωτικό και προτρεπτικό τόνο στον λόγο, να δεχτεί την παρείσφρηση παρωδίας σε αυτόν (Kahn [1963] 17 σημ.20).

¹⁴¹ Henderson (1975) 41

¹⁴² Αποσιωπάται και από τους ρήτορες (Henderson 1975: 42).

¹⁴³ Ίσως εδώ ο Πλάτων οδηγεί στα άκρα τον ισχυρισμό που διατυπώνεται στον Επιτάφιο του Λυσία ότι η σπαρτιατική νίκη δεν ήταν παρά απόρροια της έλλειψης ομοψυχίας από πλευράς Αθηναίων ([Λυσ.] 2.65-66) (Henderson 1975: 43).

¹⁴⁴ Η άποψη αυτή υποστηρίζεται από τους Pappas – Zelcer (2013).

¹⁴⁵ Kahn [1963]

¹⁴⁶ Henderson (1975) 42

Πλάτων δεν θα ήθελε να προτρέψει τους Αθηναίους να προφασίζονται την κακοτυχία για τις συμφορές τους. Στο 241a-c, εξαιρούνται οι νίκες στις ναυμαχίες του Αρτεμισίου και κυρίως της Σαλαμίνας, παρουσιάζονται μάλιστα ως ανάλογης αξίας με τη νίκη στον Μαραθώνα. Από τους *Νόμους*, ωστόσο, γνωρίζουμε ότι κατά τον Πλάτωνα οι συγκεκριμένες ναυμαχίες έκαναν τους Έλληνες χειρότερους (707c, βλ. κ. 706b κ.ε.). Θεωρώ ελάχιστα πιθανόν να θέλει ο Πλάτων να προτρέψει τους συμπολίτες του να γίνουν καλοί στον ναυτικό πόλεμο, ακολουθώντας το παράδειγμα των παλιών ναυμάχων. Στο 246a1-2, ο Πλάτων επαινεί τους Αθηναίους που ελευθέρωσαν τον βασιλιά των Περσών, πράγμα που αντιφάσκει με τις διακηρύξεις περί αθηναϊκού αντιβαρβαρισμού σε άλλα σημεία του λόγου (245a, c-d) αλλά και την εν γένει άποψη του φιλοσόφου για τη δέουσα στάση των Ελλήνων προς τους βαρβάρους (Πλ. *Πολ.* 470c: *φύσει πολέμιοι* μεταξύ τους). Είναι εξαιρετικά αμφίβολο να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων θέλει να προτρέψει τους συμπολίτες του να είναι κατά περίπτωση φιλοβάρβαροι και να ενδιαφέρονται περισσότερο για τα προσχήματα παρά για την ουσία (245a4-6: η πόλη φαινομενικά είναι ουδέτερη αλλά στην ουσία προσφέρει βοήθεια στους Πέρσες). Τέλος, ο Πλάτων, αναφερόμενος στην Ανταλκίδειο Ειρήνη και τους όρους της, επιχαιρεί για το ότι οι Αθηναίοι διατήρησαν τον στόλο, τα τείχη και τις αποικίες τους. Θεωρώ σχεδόν αδιανόητο το ενδεχόμενο ο Πλάτων να θέλει να παρουσιάσει ως αξιόπαινη τη συναίνεση της πόλης του στην υποδούλωση ελληνικών πόλεων σε βαρβάρους (πρβλ. Πλ. *Πολ.* 469b-c) και μάλιστα με αντάλλαγμα τα σύμβολα της αθηναϊκής ισχύος, τα οποία με τόσο πάθος αποδοκιμάζει στον *Γοργία* (517c).¹⁴⁷

Συνοψίζοντας τις ως εδώ παρατηρήσεις μας, θα λέγαμε ότι ο Πλάτων ειρωνεύεται και αποδοκιμάζει την ασκούμενη στην πόλη του επαινετική ρητορική των επιταφίων και ότι εκφωνεί τον εν λόγω επιτάφιο ως χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της κολακευτικής ρητορικής των ψευδών εντυπώσεων και όχι ως προσπάθεια διόρθωσής της ή παρουσίασης ενός προτρεπτικού ωφέλιμου ψεύδους. Έχοντας πλέον προσδιορίσει τον τόνο του πλατωνικού επιταφίου, διαθέτουμε το πλαίσιο εντός του οποίου πρέπει να εξεταστεί και η αναφορά που γίνεται στο αθηναϊκό πολίτευμα (239c-239a).

¹⁴⁷ Βλ. και Dodds (1959) 24 σημ.2

Συγκεκριμένα, το αθηναϊκό πολίτευμα επαινείται, χαρακτηριζόμενο ως μετ' *εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία* (238d1-2), δηλαδή ως διακυβέρνηση των αρίστων, στους οποίους η εξουσία παραχωρείται με την επιδοκίμασία του πλήθους και η εκλογή¹⁴⁸ τους γίνεται βάσει της ορθής κρίσης του. Έτσι, επιτυγχάνεται μια αγαστή σύνθεση δημοκρατίας και αριστοκρατίας, όπου η εξουσία πηγάζει από το πλήθος και καταλήγει αξιοκρατικά στους θεωρούμενους ως αρίστους ως προς την αρετή και τη σοφία (238d3-e1). Τα παραπάνω, βέβαια, συνθέτουν για τον Πλάτωνα μια ψευδή και ωραιοποιημένη εικόνα της πραγματικότητας, αφού: α. Αποσιωπάται ο θεσμός της κλήρωσης, με τον οποίον απονέμονταν τα περισσότερα αξιώματα και αφήνεται να εννοηθεί ότι όλοι οι άρχοντες είναι αιρετοί. β. Υπονοείται ότι η *εὐδοξία* του πλήθους εξασφαλίζει την απονομή της εξουσίας στους αρίστους. Όμως, στον *Μένωνα*, ο οποίος γράφτηκε πολύ κοντά στον *Μενέξενο*, ο Πλάτων θεωρεί την *εὐδοξίαν* (με την έννοια της σωστής γνώμης) ως προνόμιο των επιφανών πολιτικών και όχι του πλήθους των πολιτών (99b11-c1). Αν πάλι η *εὐδοξία* εδώ σημαίνει απλώς την έγκριση ή την επιδοκίμασία, στον *Γοργία* ο Πλάτων αμφισβητεί ότι οι Αθηναίοι της εποχής του έχουν την ικανότητα, μεταξύ του πολιτικού-μάγειρα και του πολιτικού-ιατρού να επιλέξουν τον πιο ενάρετο (521e). Συνεπώς, κατ' αυτόν, ούτε *εὐδοξία* (=ευθυκρισία) του πλήθους υπάρχει στο αθηναϊκό πολίτευμα, ούτε *ἀριστοκρατία*, ούτε η *εὐδοξία* (=επιδοκίμασία) του πλήθους μπορεί να οδηγήσει στην ανάδειξη των αρίστων. Είναι, λοιπόν, φανερό ότι εδώ ο Πλάτων προσπαθεί να αναπαραγάγει την απατηλή κατ' αυτόν ρητορική της αθηναϊκής δημοκρατίας, μια ρητορική που δημιουργεί ευχάριστες ψευδαισθήσεις, αποδίδοντας στο πολίτευμα ανύπαρκτες αρετές και εναρμονίζοντας στοιχεία (αριστοκρατία + λαϊκή κυριαρχία: 238d1, γνώση + γνώμη: 238d6: *ὁ δόξας σοφός*) που μόνο ως λέξεις μπορούν να συνυπάρξουν, δεδομένων των συνθηκών της εποχής του.¹⁴⁹

Όπως έχει επισημανθεί, ο Πλάτων εδώ έχει πιθανότατα ως στόχο τον θουκυδίδειο επιτάφιο του Περικλή (2.37.1) και ίσως την θουκυδίδεια θεώρηση της υπό τον Περικλή διακυβέρνησης (2.65.9: *λόγω μὲν δημοκρατία, ἔργω δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή*).¹⁵⁰ Λαμβάνοντας υπόψη μας την κριτική που ασκεί ο Πλάτων στον Περικλή στον *Μένωνα* και στον *Γοργία*, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε τα

¹⁴⁸ Για την σύνδεση του ρήματος *δοκεῖ* με την εκλογή βλ. Vlastos (1964) 31 σημ. 131.

¹⁴⁹ Τέτοια στοιχεία εναρμονίζει ο Πλάτων στο πολίτευμα των *Νόμων*, το οποίο όμως δημιουργείται σε τελείως διαφορετική βάση.

¹⁵⁰ Kahn [1963] 10-13: Η επιλογή της Ασπασίας εξυπηρετεί αυτή τη σύνδεση. Βλ. κ. Vlastos (1964) 28-31.

λεγόμενα ως πλατωνική μίμηση μιας παραπλανητικής ρητορικής, η οποία παρουσιάζει τους Αθηναίους πολιτικούς ως σοφούς ενώ διαθέτουν απλώς *εὐδοξίαν*,¹⁵¹ το πλήθος ως φορέα *εὐδοξίας* ενώ χαρακτηρίζεται από ακρισία και το πολίτευμα ως σύνθεση στοιχείων τα οποία στη δεδομένη πραγματικότητα είναι αλληλοαποκλειόμενα (ακόμα κι αν υπήρχαν οι άριστοι, ο λαός δεν θα μπορούσε στην παρούσα φάση να τους επιλέξει).

Στο ίδιο πλαίσιο μιας ψευδούς ρητορικής που ωραιοποιεί καταστάσεις θα πρέπει να εξεταστεί και η αναφορά στη θεμελίωση της αθηναϊκής *ίσονομίας* επί της *ίσογονίας* (238e1-239a4). Καταρχάς, ο Πλάτων δεν πίστευε σοβαρά ότι η μακρινή καταγωγή προδιαγράφει τη φύση (βλ. Πλ. *Θεαίτ.* 174e4-175b) και επομένως δεν θα μπορούσε να δεχτεί ότι οι σύγχρονοί του Αθηναίοι ήταν φύσει ίσοι μόνο και μόνο επειδή ίσοι ήταν και οι γεννημένοι από τη γη πρόγονοί τους. Αν πάλι ήθελε να προβάλλει ένα *γενναῖον ψεῦδος*, ως τέτοιο θα χρησιμοποιούσε κάποιο που να αξιολογεί την αυτοχθονία για να τη συνδέσει με την ανισότητα (όπως στην *Πολιτεία*: 414c κ.ε.), όχι πάντως –όπως εδώ– με την πολιτική ισότητα. Ο ώριμος Πλάτων δεν πιστεύει στη φυσική ισότητα των ανθρώπων ως προς την ικανότητα για διακυβέρνηση, γι' αυτό στην *Πολιτεία* αποκλείει την πιθανότητα μιας αριστοκρατίας του δήμου, θεωρώντας δυνατή μόνο μια αριστοκρατία του ενός ή των ολίγων (445d). Ακόμα και στους *Νόμους*, όπου περιλαμβάνει (όπως θα δούμε) πολλά δημοκρατικά στοιχεία, θεωρεί τις φυσικές ανισότητες δεδομένες και καθοριστικές για την πολιτική ικανότητα.¹⁵² Αν πάλι υποθέσουμε ότι εδώ έχουμε τον πιο φιλοδημοκρατικό σωκρατικό Πλάτωνα (της έως τον *Μένωνα* και τον *Γοργία* περιόδου), το πιθανότερο είναι ότι θα χρησιμοποιούσε τον έλεγχο και όχι την κολακεία της *ίσογονίας* για να ωθήσει στην αρετή.

Το συμπέρασμα είναι ότι και εδώ ο Πλάτων αναπαράγει τα μεγάλα λόγια των επιταφίων με επικριτική πρόθεση: ο φιλόσοφος θέλει να δείξει το πώς η ασκούμενη στην πόλη ρητορική χρησιμοποιεί τον κοινό τόπο της αυτοχθονίας των Αθηναίων¹⁵³

¹⁵¹ Η οποία, όπως είδαμε στον *Μένωνα* (97e-98a, 100a) υπολείπεται της γνώσης.

¹⁵² Πλ. *Νόμοι* 709e, 710b, e, 757d, 818a, 851e, 870a6, 875c, 908b, 965a-b

¹⁵³ Βλ. Ίσοκρ. 12.124, 4.24, 4.28-9, Ύπερ. 6.4-5, 6.7, [Λυσ.] 2.17, Λυκ. *Λεωκρ.* 41, 47, Θουκ. 2.36.1. Βέβαια, μόνο στον *Μενέξενο* η αυτοχθονία χρησιμοποιείται ως μέσο υποστήριξης της πολιτικής ισότητας, μέσω του ευρήματος της *ίσογονίας*. Μου φαίνεται απίθανο ο Πλάτων να επινόησε ο ίδιος την *ίσογονία*, προσφέροντας έτσι ένα ισχυρό προπαγανδιστικό όπλο στα χέρια των δημοκρατικών. Θεωρώ ότι μάλλον ο Πλάτων ειρωνεύεται ένα ήδη υπάρχον προ του *Μενέξενου*, μη σωζόμενο σε εμάς, σλόγκαν των ρητόρων.

όχι μόνο ως μέσο πατριωτικής και ιδεολογικής προπαγάνδας¹⁵⁴ αλλά ακόμα ως μέσο λαϊκής κολακείας. Ο έπαινος των ίσων και ευγενών πολιτών (βλ. κ. 237b: τὴν εὐγένειαν [...] ἐγκωμιάζομεν) ενισχύεται από τον έπαινο του πολιτεύματος και το αντίστροφο, με αποτέλεσμα η ψευδαίσθηση να οδηγεί το ακροατήριο στα πρόθυρα της μεγαλομανίας (235a-c).

Καταλήγοντας, θα λέγαμε ότι ο Πλάτων, επιλέγοντας συνειδητά να παίζει¹⁵⁵ τον ρόλο¹⁵⁶ του συγγραφέα επιταφίου λόγου, επιχειρεί να πλήξει τόσο την εξυμνούμενη πολιτική, όσο και την ωραιοποίησή της από τη δημοκρατική ρητορική των επιταφίων:¹⁵⁷ Αν η αθηναϊκή δημοκρατία ψέγεται για τις πολιτικές της αστοχίες, τις ηγεμονικές της τάσεις και την ιδιοτέλειά της, άλλο τόσο ψέγεται και η δημοκρατική ρητορική, η οποία αποσιωπά και δικαιολογεί τα παραπάνω, και παραδίδοντας τους Αθηναίους σε μια ψευδαίσθηση μεγαλείου, τους απομακρύνει από κάθε προσπάθεια αυτοκριτικής και κατάκτησης της πραγματικής αρετής. Αν ο αθηναϊκός δήμος θεωρείται υπεύθυνος για την ακρισία του και οι Αθηναίοι πολιτικοί υπεύθυνοι για το ότι αρκούνται στη δωρεά της *άνευ γνώσεως εὐδοξίας*, η αθηναϊκή ρητορική ευθύνεται γιατί ωραιοποιεί την εικόνα της πολιτικής ζωής, αποδίδοντας στους Αθηναίους ευθυκρισία (*εὐδοξία*), στους πολιτικούς σοφία και στο πολίτευμα συναρμογή στοιχείων που μόνο εντός λεκτικών συνεκφορών μπορούν να σταθούν μαζί (*εὐδοξία + πλῆθος, πλῆθος + ἀριστοκρατία, δόξα + σοφία*). Βέβαια, φορείς αυτής της διεφθαρμένης, κατά Πλάτωνα, ρητορικής είναι οι ίδιοι οι πολιτικοί, ακόμα και οι πιο επιφανείς (όπως οι υπαινιγμοί στον Περικλή αφήνουν να διαφανεί), καθώς αυτή αποτελεί αδιάσπαστο στοιχείο της κολακευτικής πολιτικής τους.

¹⁵⁴ Rosivach (1987) ιδίως 302-305

¹⁵⁵ Και να παίζει με τον ρόλο (236c7: *ἔτι παίζειν*). Όπως επισημαίνει η Loraux (1986) 324, το παιχνίδι είναι σοβαρή υπόθεση για τον Πλάτωνα (*Νόμοι* 803c-e).

¹⁵⁶ Η σάτιρα του Πλάτωνα έγκειται στην ακριβή μίμηση και την πλήρη αφομοίωση του ύφους των επιταφίων λόγων και όχι στη γελοιογράφησή τους (ακόμα και κάποιες εξόφθαλμες υπερβολές [243a4-6, d, e2-3], που μάλλον ξεπερνούν τα όρια, δεν μετατρέπουν το όλον σε καρικατούρα, δικαιολογούμενες στο πλαίσιο των συμβάσεων του είδους). Πρόθεση του Πλάτωνα ήταν να προκαλέσει κωμικό αποτέλεσμα, παρουσιάζοντας έναν επιτάφιο πιο αντιπροσωπευτικό από όλους τους επιταφίους (και αποκαλύπτοντας έτσι την τεχνητότητα [βλ. κ. 236b], την ευκολία σύνθεσης [βλ. κ. 235d] και τις αδυναμίες του είδους), πράγμα που σημαίνει ότι η λεπτή αυτή σάτιρα θα μπορούσε να γίνει εύκολα αντιληπτή μόνο από ένα μνημένο στη σκέψη του φιλοσόφου κοινό. Αυτός είναι πιθανότατα ο λόγος για τον οποίο στην αρχαιότητα ο πλατωνικός επιτάφιος συχνά εκλαμβάνονταν ως σοβαρός (για την ετυμολογία της αρχαιότητας βλ. Guthrie 1975: 320-1 και Pownall 2004: 63). Όπως παρατηρεί ο Luchaire (1899) ix, ο Πλάτων δεν θα ήταν ικανοποιημένος αν είχε φτιάξει μια καταφανή καρικατούρα που δεν θα είχε ξεγελάσει κανέναν. Αντίθετη είναι η άποψη του Trivigno (2009) 38, που όμως, θεωρώντας ότι οι υπερβολές φτάνουν μέχρι τον παραλογισμό, δεν εξηγεί την ετυμολογία της αρχαιότητας.

¹⁵⁷ Συμφωνώ απόλυτα με την παρατήρηση του Cherniss στο Kahn [1963] 21-22 σημ.26.

Η αλήθεια είναι ότι το είδος γραφής του Πλάτωνα στον *Μενέξενο* δεν μας βοηθάει ώστε να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τη στάση του φιλοσόφου απέναντι στο πολίτευμα. Τα προηγούμενα έργα παρείχαν ενδείξεις ότι οι πλατωνικές επικρίσεις απέβλεπαν στη βελτίωση του πολιτεύματος, καθώς δεν στρέφονταν εναντίον ουσιαστικών για την ύπαρξή του στοιχείων, ούτε προτεινόταν αντικατάστασή του. Όταν όμως κάποιος παρωδεί κάτι, δεν ξέρεις αν το κάνει γιατί το έχει απορρίψει ή με σκοπό να το βελτιώσει. Γνώμη μου είναι ότι εδώ ο Πλάτων, αν και είναι αινιγματικός, σηματοδοτεί την μεγάλη αντιδημοκρατική του στροφή που θα γίνει ξεκάθαρα αντιληπτή στην *Πολιτεία*, αλλά την οποία ήδη έχει πραγματοποιήσει μέσα του. Το γεγονός αυτό υποσημαίνεται ίσως από την επιλογή του να αλλάξει προσωπείο, εμφανίζοντας στον *Μενέξενο* τον Σωκράτη ως φάντασμα.¹⁵⁸ Ίσως στο εξής ο Πλάτων αναλαμβάνει να μιλήσει ως ένας παλίνζωος Σωκράτης, που έχοντας πλέον γνώση ανώτερων μεταφυσικών αληθειών αλλά και μια πικρή πολιτική πείρα αναθεωρεί τη στάση του απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα.¹⁵⁹

5. Η δεύτερη φάση της πλατωνικής κριτικής

α. *Πολιτεία*

Η δεύτερη φάση της πλατωνικής κριτικής εγκαινιάζεται με τις βαρυσήμαντες για την πολιτική φιλοσοφία αποφάνσεις της *Πολιτείας*. Όπως στα προηγούμενα, η στάση του Πλάτωνα προς το αθηναϊκό πολίτευμα θα εκτιμηθεί βάσει του ευρύτερου πλαισίου του έργου. Ωστόσο, οι επικρίσεις του συγκεντρώνονται στο όγδοο βιβλίο, πράγμα που μας αναγκάζει να ξεκινήσουμε από εκεί. Γίνονται μάλιστα διά στόματος ενός Σωκράτη πολύ περισσότερο πλατωνικού σε σχέση με εκείνον που έχουμε δει έως

¹⁵⁸ Ο λόγος εκφωνείται λίγο μετά το 387 π.Χ. (Guthrie 1975: 313), ενώ ο Σωκράτης έχει πεθάνει ήδη το 399 π.Χ. Για τον Σωκράτη ως φάντασμα στον *Μενέξενο* βλ. Rosenstock (1994) ιδίως 346-7, όπου ο αρθρογράφος επισημαίνει τις συνέπειες μιας τέτοιας θεώρησης στην ερμηνεία της πλατωνικής σκέψης. Ο Rosenstock δεν διακρίνει τις προεκτάσεις της θεώρησης αυτής στην ερμηνεία της αντιδημοκρατικής στροφής του Πλάτωνα.

¹⁵⁹ Η παραπάνω ερμηνεία του αναχρονισμού είναι πολύ θελκτική για να την απορρίψω –αλλά και πολύ τολμηρή για να την θεωρήσω ως δεδομένη. Την κρατώ ως υπόθεση. Μια πιο προσγειωμένη ερμηνεία είναι αυτή που προτείνει η Pownall (2004) 58-9: Ο Πλάτων δεν ήταν διατεθειμένος να μιλήσει παρά μόνο ως Σωκράτης. Έτσι, η ζωή του Σωκράτη προεκτείνεται και μετά τον θάνατό του ώστε να συμπεριλάβει τα γεγονότα του Κορινθιακού Πολέμου και να παρωδηθεί η αθηναϊκή προπαγάνδα της περιόδου. Φυσικά, αυτή η ερμηνεία δεν αποκλείει την άλλη.

τώρα. Σε αυτό, η δημοκρατία παρουσιάζεται ως το τρίτο κατά σειρά¹⁶⁰ πολίτευμα (μετά την τιμοκρατία και την ολιγαρχία) στην πορεία παρακμής των πολιτευμάτων, καθώς βαδίζουμε από το άριστο πολίτευμα της ιδεώδους Πολιτείας προς το χειρίστο, που είναι η τυραννία.

Σύμφωνα με την περιγραφή που μας δίνεται, η δημοκρατία επιβάλλεται με την επικράτηση των πενήτων, οι οποίοι σκοτώνουν ή εξορίζουν τους αντιπάλους τους και παίρνουν την εξουσία, αναθέτοντας τα αξιώματα με κλήρο (557a). Ο τρόπος ζωής των πολιτών χαρακτηρίζεται από υπερβολική ελευθερία και «πολυχρωμία» (557b-c), σε τέτοιο βαθμό που θα μπορούσε να βρει κανείς σε μια τέτοια πόλη όλα τα είδη των πολιτευμάτων (557d). Η ανεκτικότητα είναι τόσο μεγάλη, ώστε οι πολίτες δεν έχουν καμία υποχρέωση (557e), οι κατάδικοι κυκλοφορούν ελεύθεροι (558a) και δεν απαιτείται κανένα προσόν από τους πολιτευόμενους εκτός από τη δεδηλωμένη αφοσίωση στο πλήθος (558b).

Παρουσιάζοντας, μέσω της περιγραφής του δημοκρατικού ανθρώπου, το ψυχολογικό υπόβαθρο της δημοκρατίας, ο Πλάτων αποδίδει στο πολίτευμα την κυριαρχία των *μη αναγκαίων επιθυμιών*, όπως είναι η επιθυμία για ποικιλία και το κυνήγι της ηδονής (558d-559d). Ο δημοκρατικός άνθρωπος καταλαμβάνεται από πολλές και ποικίλες επιθυμίες και τελικά υποτάσσεται σε αυτές. Την ευθύνη γι' αυτό έχει ο *απαίδευτος πατέρας* του (ο χρηματιστικός-ολιγαρχικός τύπος ανθρώπου), που δεν του έδωσε την *πρέπουσα αγωγή* (560b-c). Έτσι, μέσα του θα επικρατήσει το ελευθεριάζον-δημοκρατικό στοιχείο, παρά την προσπάθεια του μετρημένου-ολιγαρχικού στοιχείου να επιβάλει στην ψυχή του μία τάξη (560a). Ο κώδικας αξιών αντιστρέφεται, έτσι ώστε να εξυπηρετείται η ικανοποίηση όλων των επιθυμιών αδιακρίτως (560d-561a). Στην καλύτερη περίπτωση και καθώς θα ωριμάζει, ο δημοκρατικός άνθρωπος θα εξισορροπεί τις επιθυμίες μέσα του και θα παραδίδεται σε μία κάθε φορά, διάγοντας *ισότιμα*¹⁶¹ και κατά τυχαία διαδοχή όλα τα είδη ζωής (561b-d).

Αιτία της καταστροφής της δημοκρατίας είναι η υπερβολική ελευθερία (562b-c), με χαρακτηριστική εκδήλωσή της την απουσία διάκρισης: μεταξύ αρχόντων-αρχομένων,

¹⁶⁰ Πρόκειται για περιγραφή μιας λογικής -και όχι ιστορικής- πορείας φθοράς (Adam 1963:195-6, 250) ή αυξανόμενης διάσπασης της ενότητας (Annas 1981: 302), αντίστοιχης με αυτή που συμβαίνει στην ψυχή του δίκαιου ανθρώπου ώστε να καταλήξουμε στον άδικο.

¹⁶¹ Ισότητα των επιθυμιών, αναγκαίων και μη (Adam 1963: 234)

νέων-ηλικιωμένων, πατέρων-παιδιών, πολιτών-ξένων, ελεύθερων-δούλων, ανδρών-γυναικών, ανθρώπων-ζώων (562d-563d). Η απόλυτη ελευθερία, οδηγεί στην αναρχία (562e4) και την περιφρόνηση των νόμων, γραπτών και άγραφων (563d). Η υπερβολική ελευθερία μοιραία κάποτε θα οδηγήσει σε υπερβολική δουλεία, με αποτέλεσμα την καταστροφή της δημοκρατίας και την επιβολή της τυραννίας (563e-564a). Η διαδικασία της μεταβολής περιγράφεται ως εξής: Από τις τρεις τάξεις που παρατηρούνται στο πολίτευμα, η πρώτη, αυτή των οκνηρών και σπάταλων *κηφώνων* και η τρίτη, αυτή του λαού απομυζούν από κοινού τη δεύτερη τάξη, αυτή των πλουσίων. Οι *κηφώνες* λαϊκοί ηγέτες παίρνουν το μεγαλύτερο μερίδιο στη μοιρασιά¹⁶² (564b-565b). Οι *κηφώνες*, θέλοντας να δημεύσουν τις περιουσίες των πλουσίων, τους συκοφαντούν στο λαό ως εχθρούς της δημοκρατίας, με αποτέλεσμα εκείνοι όντως να γίνουν, μη μπορώντας να αμυνθούν αλλιώς (565b-c). Έτσι, στην πόλη επικρατούν η εχθρότητα και η διάσπαση της ενότητας, που τελικά θα οδηγήσει στην έλευση της τυραννίας (565c κ.ε.).

Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι με τις επικρίσεις της παραπάνω περιγραφής ο Πλάτων αναφέρεται στην αρχαία Αθήνα της εποχής του (βάσει κυρίως του 563d), σε κάποια πόλη της Ιταλίας ή της Σικελίας¹⁶³ ή σε μια υποθετική πόλη, προϊόν ενός συμπιλήματος ιστορικών δεδομένων από διάφορες δημοκρατικές πόλεις. Κάποιες εξόφθαλμες ιστορικές ανακρίβειες¹⁶⁴ (π.χ. βίαιη επιβολή δημοκρατίας, πολίτες χωρίς υποχρεώσεις, ισότητα ανδρών-γυναικών) μάλλον αποκλείουν την πρώτη περίπτωση. Η διάθεση για υπερβολή¹⁶⁵ (ενδεικτική η «ισότητα ανθρώπων-ζώων») αλλά και ο γενικευτικός χαρακτήρας της περιγραφής των *ήμαρτημένων* πολιτειών¹⁶⁶ μάλλον αποκλείει και τις άλλες δύο περιπτώσεις. Φαίνεται ότι η δημοκρατία που περιγράφει ο Πλάτων είναι ένα νοητικό κατασκευάσμα, για τη δόμηση του οποίου ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί ελεύθερα –έως αυθαίρετα– το ιστορικό υλικό, προκειμένου να αναδείξει «το εσώτερο νόημα των δημοκρατικών αρχών»¹⁶⁷. Αν ο Θουκυδίδης στον Επιτάφιο παρουσιάζει μια δημοκρατία που συνεχώς υπερβαίνει τον εαυτό της,¹⁶⁸ ο

¹⁶² Εννοείται ο *έκκλησιαστικός μισθός* (Adam 1963: 253), ο οποίος καθιερώθηκε με μεταρρύθμιση που ολοκληρώθηκε το 392 π.Χ. (Glantz 1977²: 450).

¹⁶³ Field (1948²) 127-8

¹⁶⁴ Field (1948²) 130: για τους κατάδικους, Annas (1981) 300: για την ποικιλία, την απείθεια στους νόμους και την ισότητα ανδρών-γυναικών, Λεντάκης (2010) 77: για τη θέση των δούλων

¹⁶⁵ Adam (1963) 240

¹⁶⁶ Adam (1963) 195-6

¹⁶⁷ Rosen (2005) 316

¹⁶⁸ Hornblower (1991) 299

Πλάτων στο όγδοο βιβλίο παρουσιάζει πώς θα ήταν μια δημοκρατία αμιγής, απόλυτα πιστή στις αρχές της (και μάλιστα στην ακραία τους μορφή) και χωρίς καμιά διάθεση να τις μετριάσει.

Είναι προφανές ότι ο Πλάτων δεν συμπαθεί αυτές τις αρχές (ελευθερία, ισότητα, κυριαρχία της πλειοψηφίας), καθώς συγκρούονται με τις δικές του.¹⁶⁹ Αμιγείς και μεγεθυμένες παρουσιάζονται οι πλατωνικές αρχές στην νοερή κατασκευή του δικού του ιδεατού –όχι όμως και ουτοπιστικού–¹⁷⁰ πολιτεύματος: Ο Πλάτων θεωρεί ότι η αλήθεια είναι μία και αναλλοίωτη (505a-e: πηγή των όντων το Αγαθό) και προς αυτήν πρέπει να προσαρμοστεί ολόκληρη η ζωή της πόλης (462c-e: η πόλη ως ενιαίο ανθρώπινο ον, 397e: ενιαίος ανθρώπινος τύπος). Πρόσβαση σε αυτή την ανώτερη αλήθεια έχουν μόνο λίγοι (429a, 415a-c, 503b-c), προικισμένοι από τη φύση να φτάσουν σε αυτή (432a7-9, 415a-c, 590c) και που, εφοδιασμένοι με την κατάλληλη παιδεία, θα οδηγήσουν όλη την πόλη προς το αγαθό (590d).¹⁷¹ Αυτό θα συμβεί, αν η πόλη διευθετηθεί με βάση την αρχή της δικαιοσύνης, η οποία απαιτεί την αφοσίωση του καθενός στο έργο που κάνει καλύτερα (434c).

Είναι, λοιπόν, προφανές ότι ο Πλάτων δεν θα μπορούσε να δεχτεί ούτε την ελευθερία, η οποία οδηγεί στην ποικιλία, διασπά την ενότητα και επιτρέπει την πολυπραγμοσύνη και τη μεταβολή-φθορά,¹⁷² ούτε την ισότητα, η οποία αφήνει

¹⁶⁹ Roberts (1994) 83-84, Annas (1981) 300

¹⁷⁰ Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι ο Πλάτων σχεδιάζει το πολίτευμα της *Πολιτείας* ως κάτι που μπορεί να υλοποιηθεί –τουλάχιστον μερικώς– στην πράξη. Αυτό φαίνεται από τη δήλωση του Σωκράτη ότι η κατά προσέγγιση εφαρμογή (473a) του προγράμματος της *Πολιτείας* είναι δύσκολη αλλά όχι ανέφικτη (499-502, 540d-541). Φυσικά, ο πρωταρχικός σκοπός της *Πολιτείας* είναι η παρουσίαση μιας μεγέθυνσης της δίκαιης ψυχής, ώστε αυτή να γίνει ευδιάκριτη (434d-e), η δε αξία της έγκειται κυρίως στη λειτουργία της ως παραδειγματικού προτύπου για την ορθή ρύθμιση της ανθρώπινης ψυχής (592). Αυτό όμως δεν αναιρεί την επιδίωξη του Πλάτωνα να σχεδιάσει ένα πολίτευμα, το οποίο – λειτουργώντας ως πρότυπο– θα μπορούσε να γίνει η αφετηρία μιας εφικτής αναμόρφωσης του πολιτικού βίου. Η αντίθετη άποψη (ότι δηλαδή σχεδιάζεται ως μια δόλου εφαρμόσιμη ουτοπία, πράγμα που ο Πλάτων φροντίζει να υποδηλώσει) διατυπώθηκε από τον Strauss (1964: 50-138) και πιο πρόσφατα από τον Roachnik (2003: 51-77, 2009: 171-176). Θεωρώ ότι οι προσεγγίσεις αυτές δίνουν περισσότερο βάρος σε εύλογες εικασίες από ό, τι σε όσα ρητώς δηλώνονται στο κείμενο.

¹⁷¹ Για αυτό τον λόγο ο Πλάτων θεωρεί ότι το άριστο πολίτευμα μπορεί να λάβει τη μορφή της βασιλείας (αν ο άριστος άρχοντας είναι ένας) ή της αριστοκρατίας (αν αυτοί είναι περισσότεροι) (445d). Η πιθανότητα μιας αριστοκρατίας του δήμου ούτε καν τίθεται προς συζήτηση, ως κάτι για αυτόν αδιανόητο.

¹⁷² Η μεταβολή που προκαλεί η ελευθερία (στο χαρακτήρα του ανθρώπου ή στη ζωή της πόλης) συνιστά κατά τον Πλάτωνα φθορά, απομάκρυνση από το ιδανικό πρότυπο. Αυτό γιατί νοεί την ελευθερία ως δουλεία στις επιθυμίες (559c-d), ενώ τη δικαιοσύνη ως δουλεία στη λογική (590c-d). Στην ουσία για αυτόν, πραγματική ελευθερία δεν υπάρχει, επομένως το να προτιμήσεις την ελευθερία αντί της δικαιοσύνης σημαίνει ότι προτιμάς να υποδουλωθείς στον χειρότερο από τους δύο κυρίους (βλ. και Hansen 2010: 23 κ.ε.). Η τραγική, κατ' αυτόν, συνέπεια της προτίμησης της ελευθερίας έναντι της δικαιοσύνης είναι ότι, επειδή δεν θέλησες να υποδουλωθείς στο ισχυρό λογιστικό κάποιου άλλου

ανεκμετάλλευτη την έμφυτη πνευματική υπεροχή των ολίγων, ούτε την κυριαρχία της πλειοψηφίας, η οποία είναι κατ' αυτόν εκ φύσεως ακατάλληλη για να κυβερνά. Οι δημοκρατικές αρχές είναι για αυτόν αρνήσεις αρχών, καθώς βρίσκονται στον αντίποδα της τάξης, της ιεραρχίας και της ηθικοπλαστικής παιδείας.¹⁷³

Κάτω από αυτή τη σκοπιά, θα πρέπει να δούμε τη γενικότερη αντιδημοκρατική στάση του Πλάτωνα στην «Πολιτεία»: Η κυρίαρχη δημοκρατική ιδεολογία, που διαμορφώνεται από το κλίμα των λαϊκών συνελεύσεων (492b-d) και ενισχύεται από τη σοφιστική παιδεία (292e) και τους πολιτικούς (494a) καταστρέφει ή παροπλίζει τις φιλοσοφικές φύσεις.¹⁷⁴ Ως υπηρέτης της ιδεολογίας αυτής καταδικάζεται και το αθηναϊκό δράμα, καθώς αναπαράγει τις προκαταλήψεις του πλήθους (602b), πέφτει στο επίπεδό του (604e) και προβάλλει το δημοκρατικό –όπως είδαμε– *ποικίλον ἦθος* (395d-396c, 605a).¹⁷⁵

Για να εκκαθαρίσει την πόλη (501a) από την βλαβερή κυρίαρχη ιδεολογία και να την αντικαταστήσει με μια άλλη που θα επιτρέπει στους πνευματικά αρίστους να κυβερνήσουν, ο Πλάτων προτείνει μια σειρά μέτρων (μεταξύ αυτών: χωρισμός του πληθυσμού σε τάξεις αρχόντων-αρχομένων, ευρεία χρήση της ευγονικής, χρήση προπαγανδιστικών αφηγημάτων όπως είναι το *γενναῖον ψεῦδος*, κοινοκτημοσύνη αγαθών, γυναικών και παιδιών και απαγόρευση οικονομικής δραστηριότητας στην κάστα των αρχόντων, απέλαση ενηλίκων, εξορισμός ποιητών). Όσο και αν μέτρα σαν αυτά δεν θα πρέπει να ληφθούν τοις μετρητοῖς,¹⁷⁶ σε κάθε περίπτωση είναι διαφωτιστικά για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στη δημοκρατία. Το οικοδόμημα της πλατωνικής πολιτείας θα μπορούσαμε να πούμε ότι απορρέει απευθείας από τις πλατωνικές αρχές και μέσω μιας ριζοσπαστικής πρότασης να υλοποιηθούν αυτές στην πράξη. Οι αρχές αυτές είναι ξεκάθαρα αντιδημοκρατικές.

(του φιλοσόφου), θα υποδουλωθείς εν τέλει στο ισχυρό επιθυμητικό κάποιου άλλου (του τυράννου)(564a).

¹⁷³ Barker (1960⁵) 296-7, Adam (1963) 244

¹⁷⁴ Ober (1998) 235, 237

¹⁷⁵ Ober (1998) 224

¹⁷⁶ Ο Σωκράτης δηλώνει ρητά ότι η πόλη είναι ένα λεκτικό σχέδιασμα, που δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί έτσι ακριβώς στην πράξη (472d-473a). Επίσης, έχει φτιαχτεί ώστε να χρησιμεύει ως μεγέθυνση της ψυχής του δίκαιου ανθρώπου (434d-e, 592a-b), πράγμα που επιβάλλει μια σχηματικότητα στο σχεδιασμό της. Επίσης από τη *Ζ' Επιστολή* προκύπτει ότι ο Πλάτων δεν τάσσεται υπέρ μιας βίαιης μεταρρύθμισης για την εφαρμογή του πολιτικού του σχεδίου. Οι συμβουλές και η συνδρομή του θα ήθελε να του ζητηθούν από κυβερνώντες πρόθυμους να τις εφαρμόσουν (Πλ. *Ζ' Επ.* 331a-d), έτσι ώστε, μετά την επιτυχία τους, να εφαρμοστούν από όλες τις πόλεις της εποχής (βλ. κ. 335d).

Βέβαια, δεν πρέπει να παραβλέψουμε δύο θετικές νύξεις του Πλάτωνα ως προς το αθηναϊκό πολίτευμα. Στην πρώτη, η δημοκρατία χαρακτηρίζεται ως «παντοπωλείο πολιτευμάτων», στο οποίο είναι αναγκαίο να προσέλθει κανείς αν θέλει να σχεδιάσει μια πολιτεία (554d4-9). Εδώ φαίνεται ότι ο Πλάτων θεωρεί ευνοϊκή για μια φιλοσοφική διάνοια τη δημοκρατική ελευθερία: Η ποικιλία που συναντά ένας φιλόσοφος σε μια δημοκρατία του παρέχει το απαραίτητο εμπειρικό υλικό ώστε να αξιολογήσει τα υπάρχοντα στοιχεία και να επιλέξει το καλύτερο (ή ώστε να δημιουργήσει ο ίδιος κάτι νέο και αξιολογικά ανώτερο).¹⁷⁷ Ωστόσο, κατ' αυτόν, η δημοκρατία ακυρώνει αυτό της το πλεονέκτημα, παροπλίζοντας όπως είδαμε τον φιλόσοφο, και προκρίνοντας την ελευθερία έναντι της επικράτησης ενός ποιοτικά ανώτερου προτύπου.

Η δεύτερη θετική νύξη αφορά στην επικράτηση της αρχής της ισότητας στην ψυχή του δημοκρατικού ανθρώπου (561b-d). Όταν ο άνθρωπος αυτός ωριμάσει, θα χαλιναγωγήσει κάπως την ελευθεριότητά του προς τις επιθυμίες, επιβάλλοντας στον εαυτό του τον περιορισμό να τις εκπληρώνει όλες ισότιμα (561e1: *βίος ίσονομικοῦ ἀνδρὸς*). Έτσι, η ισχύς των *μη ἀναγκαίων ἐπιθυμιῶν* περιορίζεται και εμποδίζεται η κατακυριάρχισή τους στην ψυχή,¹⁷⁸ πράγμα που αποτρέπει την εμφάνιση του τυράννου.¹⁷⁹ Ωστόσο, το ίδιο περιορίζονται και οι «καλές επιθυμίες», καθώς βάσει της αρχής της ισότητας καμία ανωτερότητα δεν αναγνωρίζεται σε αυτές (561b7-c4) (π.χ. ο δημοκρατικός άνθρωπος ασχολείται με τη φιλοσοφία αλλά περιστασιακά και επιφανειακά: 561d2). Συνεπώς, κατά τον Πλάτωνα, η ελευθερία ακυρώνει τα πλεονεκτήματα που η ίδια δημιουργεί, ενώ η ισότητα αποτελεί μια σκιά της πραγματικής δικαιοσύνης. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι και οι λιγοστές αυτές φιλοφρονήσεις του Πλάτωνα προς τις δημοκρατικές αρχές συνοδεύονται από μια σκληρή ειρωνεία.

Οφείλεται όμως η αντιδημοκρατικότητα του Πλάτωνα μόνο σε θεωρητικές παραδοχές (εμπειρικές, μεταφυσικές, επιστημολογικές κ.α.)¹⁸⁰ ή μπορούμε να

¹⁷⁷ Η σημασία της ποικιλίας των εμπειριών για την εκλογή του αρίστου στοιχείου δηλώνεται από τον Πλάτωνα στο 621c-d2: Ο πολύπειρος Οδυσσέας, ο οποίος έχει δοκιμάσει όλα τα είδη ζωής, επιλέγει το καλύτερο (Roachnik 2009: 174-5).

¹⁷⁸ Βλ. και Hitz (2010) 116-7

¹⁷⁹ Όπως εύλωττα διατυπώνει ο Rosen (2005: 326), «το “Όλα Επιτρέπονται” είναι για αυτόν (ενν. τον δημοκρατικό τύπο ανθρώπου) ένα μόντο ειρήνης και όχι πολέμου. Με άλλα λόγια, ο δημοκρατικός δεν είναι ακόμα ο τύραννος».

¹⁸⁰ Επιστημολογικού και μεταφυσικού χαρακτήρα είναι α. η διάκριση αρχικά: της γνωσιολογικής περιοχής σε τρεις βαθμίδες, την *γνώσιν* την *ἀγνωσίαν* και την *δόξαν* (475c-480), και στη συνέχεια της

διακρίνουμε σε αυτή και στοιχεία ταξικής προκατάληψης και κομματικής προτίμησης; Φαίνεται ότι αυτό το στοιχείο παρεισφρεί –και κάποιες φορές εμφατικά. Η υποτίμηση που εκφράζει ο Πλάτων προς τους τεχνίτες, όταν λέει ότι το επάγγελμά τους «τσακίζει την ψυχή τους»¹⁸¹ (495d-e) ή ότι προδίδει την ελαττωματική φύση της (590c), δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη. Αλλού πάλι (φαίνεται να) θεωρεί την ολιγαρχία ως ηθικά ανώτερη από τη δημοκρατία (559c-d: δεν είναι δούλη των μη αναγκαίων επιθυμιών, 560a: ανακαλεί τη δημοκρατία στην αιδώ και την τάξη), συνδέει τον πλουτισμό των ολίγων με ένα είδος ηθικής ευταξίας (564e: *οί κοσμιώτατοι φύσει*) και παρουσιάζει τους πλούσιους ως θύματα των πολλών (564e)¹⁸² και την ανατρεπτική τους δράση ως δικαιολογημένη (565b-c).

Ωστόσο, θα ήταν λάθος να υπερτιμήσουμε τη σημασία των παραπάνω πλατωνικών κρίσεων. Όσο και αν η προκατάληψη του Πλάτωνα προς τους τεχνίτες δεν κρύβεται, σκοπός του είναι να δημιουργήσει μια κοινωνία όπου τέτοιες προκαταλήψεις δεν θα έχουν κανένα νόημα (καθώς οι τεχνίτες μέσω της οικειοπραγίας θα συμβάλλουν τα μέγιστα στο καλό του συνόλου) και όπου η ψυχή του τεχνίτη θα μπορεί να είναι εξίσου «καλοφτιαγμένη» με εκείνη του φιλοσόφου-βασιλιά, αν βέβαια ο τεχνίτης ακολουθεί τις υποδείξεις του φιλοσόφου (590c-d). Από την άλλη, τα σποραδικά θετικά σχόλια του Πλάτωνα προς την ολιγαρχία δεν σημαίνουν ότι την επιδοκιμάζει, αλλά μόνο ότι αναγνωρίζει σε αυτήν την ύπαρξη ενός σαφούς στόχου (553c2-e1: του πλουτισμού), ο οποίος την αναγκάζει να επιβάλλει στον εαυτό της την τήρηση κάποιων ηθικών αρχών (προκειμένου ο πλούτος να διαφυλάσσεται και να αυξάνεται). Τονίζεται, όμως, ότι οι αρχές αυτές τηρούνται υποκριτικά και απρόθυμα (554c4-d2, e3-5), πράγμα που επιφέρει διχασμό στην ψυχή του «ολιγαρχικού ανθρώπου»

οντολογικής περιοχής σε τέσσερις βαθμίδες (507-511), εκ των οποίων οι δύο ανώτερες (νοητός τόπος) απαιτούν μεγάλη ευφυΐα και υψηλή εκπαίδευση για την πρόσβαση του ανθρώπου σε αυτές. β. η παραδοχή ότι όλα τα όντα γίνονται γνωστά άλλα και υπάρχουν χάρη στην ιδέα του Αγαθού (509b), της οποίας τη γνώση θεωρεί ο Πλάτων εξαιρετικά δύσκολη (ούτε ο ίδιος τη γνωρίζει με ακρίβεια: 506c2-3), πλην όμως απολύτως απαραίτητη (π.χ. 505a-b). Από τα παραπάνω προκύπτει ότι οι επιστημολογικές και οντολογικές παραδοχές του φιλοσόφου, καθιστούν την κατ' αυτόν απαιτούμενη γνώση για τη διακυβέρνηση της πόλης εξαιρετικά δύσκολη (Santas 2010: 165-7). Εμπειρικού χαρακτήρα είναι η παραδοχή του ότι την ικανότητα για εξαιρετικά δύσκολα πράγματα η φύση την δίνει σε ελάχιστους (429a, 415a-c, 503b-c, πρβλ. και Πλ. *Πολιτικ.* 297b7-c1). Ψυχολογικού χαρακτήρα είναι η παραδοχή του ότι η ευτυχία του ατόμου μπορεί να προκύψει από την υποταγή των επιθυμιών του στο ορθολογικό στοιχείο και μάλιστα σε αυτό κάποιου άλλου (590c-d), κυβερνωμένου από αυτό.

¹⁸¹ Σκουτερόπουλος (2002) 457, την ταξικότητα του χαριού επισημαίνει η Roberts (1994) 84-5

¹⁸² Σε αυτό το πλαίσιο παρουσιάζεται και ο θεσμός του εκκλησιαστικού μισθού, ως μέτρο καταλήστευσης των πλουσίων και όχι ως μέτρο που αποσκοπούσε στην συμμετοχή του φτωχού λαού στην εξουσία (Jones 1958: 4-5, 49-50). Λόγω των φιλοσοφικών του παραδοχών (οι άριστοι εκ φύσεως ολίγοι), ο Πλάτων ούτως ή άλλως θεωρεί απορριπτέα τη διακυβέρνηση του πλήθους. Εδώ όμως παρεισφρεί και το ταξικό στοιχείο (οι πλούσιοι παρουσιάζονται ως ηθικά ανώτεροι).

(554d10: *διπλοῦς*), ο οποίος μετά βίας συγκρατεί τις κατώτερες επιθυμίες του (554d βλ. κ. 556c4-6). Εξάλλου, ο Πλάτων καταδικάζει απερίφραστα τον πλούτο (416e-417a, 421d-422a) και θεωρεί τις οικονομικές ανισότητες (τις οποίες γεννά η συγκέντρωσή του) ως στοιχείο διαλυτικό για την ενότητα της πόλης (422e-423a, 556c κ.ε.).¹⁸³ Τέλος, η αποστασιοποίηση του Πλάτωνα από τις κοινωνικές προκαταλήψεις της εποχής του φαίνεται από το γεγονός ότι στη δική του ιδανική πόλη η διάκριση των μελών της σε τάξεις γίνεται με γνώμονα τις φυσικές προδιαθέσεις τους και όχι τον πλούτο, την καταγωγή ή το επάγγελμα –και ότι αν μάλιστα διαπιστωθεί λάθος, αυτό διορθώνεται μέσω της κοινωνικής κινητικότητας (415a-c).¹⁸⁴

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η *Πολιτεία* σηματοδοτεί μια εμφανή στροφή του Πλάτωνα προς σαφώς αντιδημοκρατικές θέσεις. Αυτό δεν οφείλεται τόσο σε εξέλιξη των πολιτικών του ιδεών, όσο στο γεγονός ότι εδώ ο Πλάτων απομακρύνεται ακόμα περισσότερο από τον ιστορικό Σωκράτη και εκφράζει αυθεντικότερα τη δική του σκέψη. Η αρνητική του στάση απέναντι στη δημοκρατία (όχι μόνο την αθηναϊκή αλλά την οποιαδήποτε) οφείλεται κατά βάση στις φιλοσοφικές του αρχές, με κάποια σποραδικά στοιχεία που προδίδουν κοινωνική προκατάληψη να παρεισφρέουν, χωρίς όμως να δίνουν το στίγμα της πλατωνικής κριτικής. Είναι φανερό ότι το πολιτικό ιδανικό του Πλάτωνα είναι μια πόλη διαμετρικά αντίθετη από την Αθήνα της εποχής του.

β. Πολιτικός

Το επόμενο καθαρά πολιτικό έργο του Πλάτωνα είναι ο *Πολιτικός*, ο οποίος ευρισκόμενος μεταξύ *Πολιτείας* και *Νόμων* έχει θεωρηθεί ως ένα είδος γέφυρας μεταξύ των δύο διαλόγων.¹⁸⁵ Πριν εξετάσουμε τη θέση της αθηναϊκής δημοκρατίας¹⁸⁶ στο έργο αυτό, θα εκθέσουμε συνοπτικά την πολιτική θεωρία που αναπτύσσεται σε αυτό, ώστε να έχουμε το γενικότερο πλαίσιο.

¹⁸³ Μάλιστα, η καταγγελία των οικονομικών ανισοτήτων από πλευράς Πλάτωνα στην *Πολιτεία* –και η προσπάθειά του να τις μειώσει δραστικά στο πλαίσιο του ιδανικού του πολιτεύματος– τον φέρνει αντιμέτωπο με την αθηναϊκή δημοκρατία (η οποία αναγνώριζε μόνο την πολιτική ισότητα) αλλά κοντά στα σύγχρονα δημοκρατικά αιτήματα για προσπάθεια επίτευξης μιας οικονομικής ισότητας στο μέτρο του δυνατού (π.χ. Rawls 1971: 242-51) (βλ. και Santas 2010: 163-5, Vlastos 1953: 355).

¹⁸⁴ Για την κοινωνική κινητικότητα στην *Πολιτεία* (δυνατότητα μεταπήδησης από την ανώτερη στην κατώτερη τάξη και αντιστρόφως) βλ. Farris (1950) 38-43, όπου καταρρίπτονται πειστικά οι ενστάσεις του Popper για την ύπαρξή της (1945: 123-4, 195-7).

¹⁸⁵ Rowe (2000) 233, Kahn (2013) 233

¹⁸⁶ Ο Πλάτων δεν αναφέρεται ρητά στο αθηναϊκό πολίτευμα στο έργο αυτό. Ότι όμως αυτό έχει κυρίως κατά νου όταν μιλάει για «δημοκρατία» και «πλήθος» φαίνεται από τον υπαινιγμό στη δίωξη εναντίον του Σωκράτη (299b-c).

Στον *Πολιτικό*, ο Πλάτων δίνει την εντύπωση ενός φιλοσόφου ο οποίος παλεύει με τις σκέψεις του και λογομαχεί με τον εαυτό του,¹⁸⁷ ταλαντευόμενος μεταξύ δύο διαφορετικών θέσεων: Η πρώτη είναι ότι την εξουσία πρέπει να ασκεί υπεράνω των νόμων ένας ειδήμων και ενάρετος πολιτικός (292d-297c), η δεύτερη ότι κυρίαρχοι πρέπει να είναι οι νόμοι, ακόμα και οι ατελείς νόμοι¹⁸⁸ των κακών πολιτευμάτων¹⁸⁹ της εποχής του (300a-c). Ωστόσο, η αμφιταλάντευση είναι φαινομενική: Στην πραγματικότητα, ο φιλόσοφος θέτει ένα ιδανικό, το οποίο αν και δεν αποκλείεται ως κάτι εντελώς ανέφικτο, θεωρείται ελάχιστα πιθανό να πραγματοποιηθεί σύντομα,¹⁹⁰ και αυτό είναι η πέραν των νόμων διακυβέρνηση του αληθινού πολιτικού. Ελλείψει όμως ενός τέτοιου πολιτικού και για όσο αυτός δεν εμφανίζεται, η καλύτερη επιλογή είναι η ευλαβική προσήλωση των κυβερνώντων στους υπάρχοντες νόμους των πόλεών τους. Αυτή είναι και η πιο ρεαλιστική πολιτική πρόταση του Πλάτωνα σε ολόκληρο το έργο του, υπό την έννοια ότι αφορά στο τι πρέπει και τι μπορεί να γίνει εδώ και τώρα, χωρίς φιλοσοφική παρέμβαση (πολιτειακή, νομοθετική, κοινωνική,

¹⁸⁷ Kahn (1995) 52

¹⁸⁸ Η αλληγορική περιγραφή της διαδικασίας θέσπισης νόμων (298c-e) δείχνει ότι ο Πλάτων θεωρούσε τις νομοθεσίες των πολιτευμάτων της εποχής του ατελείς (298e-299a): Οι νόμοι δεν θεσπίζονται από τους ειδικούς αλλά από ανθρώπους άσχετους με τις απαιτήσεις αυτού του καθήκοντος. Το ίδιο φαίνεται και από την κυριολεκτική περιγραφή στο 300b1-3, όπου οι νομοθεσίες της εποχής παρουσιάζονται ως προϊόντα μακροχρόνιου εμπειρικού πειραματισμού και ελκυστικής πειθούς (συμφωνώ με την ερμηνεία και την μετάφραση του χωρίου από τον Rowe 1995: 16-7, 2000: 248, 2001: 71-2). Τέλος, το ίδιο νόημα έχει και η απαξιωτική προς τις ισχύουσες νομοθεσίες αναφορά στο 301e6-302a1.

¹⁸⁹ Το ότι τα θεωρεί κακά φαίνεται: α. από το ότι τα αποκαλεί μιμήσεις του ιδανικού πολιτεύματος της διακυβέρνησης του αληθινού πολιτικού (300e11-301a2) β. από το ότι θεωρεί ότι απέχουν κατά πολύ από αυτό (303b3-5: *οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων*) και κυρίως γ. από το ότι λίγο πολύ χαρακτηρίζει τους συγχρόνους του πολιτικούς ως απατεώνες (303c-d: *στασιαστικούς, γόητας, μιμητὰς, τῶν σοφιστῶν σοφιστὰς, Κενταυρικὸν [...] καὶ Σατυρικὸν τινα θίασον*, βλ. και Rowe 2000: 247).

¹⁹⁰ Η εξαιρετική δυσκολία μιας τέτοιας προοπτικής φαίνεται: α. από την διαπίστωσή του για δικαιολογημένη δυσπιστία των ανθρώπων προς τους απόλυτους μονάρχες και την απέχθειά τους για την ιδέα μιας πέραν των νόμων ηγεσίας (301c6-d6), λόγω της πικρής πείρας του παρελθόντος (298a-b), η οποία τους δίδαξε ότι η ανεξέλεγκτη εξουσία αυθαίρετεί εις βάρος των πολιτών. β. από την παρατήρησή του (303d8-e2) ότι δεν υπάρχει στην εποχή του ένας πολιτικός που να διαφέρει αισθητά από τους υπόλοιπους ανθρώπους (όπως ο βασιλιάς της κυψέλης από τις υπόλοιπες μέλισσες), ώστε η υπεροχή του και να υφίσταται αλλά και να γίνεται αμέσως αισθητή, πράγμα που θα ήρε την όποια δυσπιστία τους για την καταλληλότητά του. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Πλάτων δείχνει ανάγλυφα το πόσο δύσκολη θεωρούσε μια τέτοια προοπτική. γ. από την δήλωση ότι το άριστο πολίτευμα διαφέρει από τα υπαρκτά όπως ο θεός από τους ανθρώπους (303b3-5). (Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων συνδέει εδώ τον αληθινό πολιτικό με τον θεό. Ο Πλάτων διαχωρίζει στο έργο αυτό σαφώς την θεϊκή α-πολιτική διακυβέρνηση από την πολιτική τέχνη, η οποία εντάσσεται αυστηρά στο πεδίο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων: 276d5-6) (αντίθετη είναι η θεώρηση του Kahn 2013: 233-4). Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι: ο αληθινός πολιτικός πρέπει να διαφέρει τόσο πολύ και τόσο ευδιάκριτα από τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, ώστε η απονομή της εξουσίας σε αυτόν να θεωρείται όχι απλώς λογική αλλά φυσική, αναιώντας κάθε επιφύλαξη για την καταλληλότητά του. Είναι βέβαιο ότι ακόμα και ένας υπεραισιόδοξος για τις δυνατότητες της φιλοσοφίας Πλάτων θα απέκλειε αυτήν την πιθανότητα για το άμεσο μέλλον.

εκπαιδευτική) στην πραγματικότητα. Στο πλαίσιο (και βάσει) της πραγματιστικής¹⁹¹ αυτής προσέγγισης, ο Πλάτων κατατάσσει αξιολογικά τα διάφορα πολιτεύματα της εποχής του (303a-b), από το περισσότερο στο λιγότερο υποφερτό (302b5-6), και μάλιστα δηλώνει ότι θεωρεί το συγκεκριμένο ζήτημα άκρως σημαντικό (302b8-9).

Προτού όμως δούμε πώς αξιολογεί εδώ ο Πλάτων την δημοκρατία σε σύγκριση με τα άλλα πολιτεύματα της εποχής του, είναι σημαντικό να εξετάσουμε τη στάση του απέναντί της, έχοντας ως κριτήριο τα πρότυπα που θέτει: Αρχικά, το ιδανικό του τέλειου πολιτεύματος (καθώς, όπως είπαμε, δεν το έχει εγκαταλείψει τελείως) και ύστερα το πιο πραγματιστικό πρότυπο της τυφλής προσήλωσης των αρχόντων στους νόμους. Το απόλυτο ιδανικό του Πλάτωνα στον *Πολιτικό* είναι ένα πολίτευμα στο οποίο θα κυβερνούν όσοι κατέχουν άριστα μια συγκεκριμένη γνώση (292c8: *ἐπιστήμη*), και μάλιστα την πιο σπουδαία και την πιο δύσκολη (292d2-4). Η άριστη αυτή πολιτική γνώση δεν είναι δυνατόν, κατά τον Πλάτωνα, να αποκτηθεί από τους πολλούς (297b7-c1), ούτε καν από ένα ποσοστό της τάξης του 5-10% του πληθυσμού μιας πόλης, καθώς εμπειρικά διαπιστώνεται ότι η άριστη γνώση ακόμα και πολύ ευκολότερων τεχνών (όπως αυτής του *πεπτευτοῦ*) απαντά σε πολύ λίγους. Επομένως, είναι λογικό, κατ' αυτόν, ότι η αληθινή πολιτική τέχνη πρέπει να αναζητηθεί σε ένα, δύο ή τέλος πάντων σε εξαιρετικά μικρό αριθμό ατόμων (293a1-4).¹⁹²

Είναι εμφανές ότι εδώ εκφράζονται παρόμοιες απόψεις με εκείνες της *Πολιτείας* σε ό, τι αφορά στην καταλληλότητα των πολλών για την ιδανική διακυβέρνηση. Οι πολλοί θα πρέπει να αποκλειστούν από αυτήν, καθώς δεν διαθέτουν την απαιτούμενη φυσική προδιάθεση για την απόκτηση της απαιτούμενης πολιτικής γνώσης. Συνεπώς, υπό το φως του απόλυτου ιδανικού του, ο Πλάτων αντιτίθεται στις δημοκρατίες της εποχής του (μεταξύ των οποίων και στην αθηναϊκή), θεωρώντας τις ως εξαιρετικά ατελή πολιτεύματα. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι οι τέχνες του ρήτορα και του στρατηγού (304c-305a) –δηλαδή των πολιτικών ηγετών της αθηναϊκής δημοκρατίας– υπάγονται στον *Πολιτικό* στη δικαιοδοσία της τέχνης του αληθινού πολιτικού, ο οποίος τις διευθύνει (305e2-6).¹⁹³

¹⁹¹ Hitz (2009) 369

¹⁹² Μάλιστα, στο 297c1-3 υπονοείται ότι, αφού το απόλυτο ιδανικό δεν μπορεί παρά να είναι ένα, στο ιδανικό πολίτευμα την εξουσία πρέπει να ασκεί ένας, ο άριστος μεταξύ των ολιγάριθμων άριστων (θυμίζει έντονα το υπέρ της μοναρχίας επιχείρημα του Δαρείουου: Ηρόδ. 3.82.1-2).

¹⁹³ Rowe (1995) 18

Η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία πρέπει όμως να διερευνηθεί και βάσει του δεύτερου προτύπου που εκείνος θέτει, της πραγματιστικής πρότασης για απόλυτη υποταγή των αρχόντων στους ισχύοντες νόμους. Η αξίωση αυτή του φιλοσόφου δείχνει ότι αναμφίβολα αυτός θα συμφωνούσε με τη δημοκρατική αντίληψη ότι οι νόμοι χρησιμεύουν ως αποτελεσματικό ανάχωμα ενάντια στην αυθαιρεσία των αρχόντων.¹⁹⁴ Εξίσου όμως δείχνει ότι θα καταδικάζε την εν ονόματι της λαϊκής βούλησης περιφρόνηση του νόμου (300d4: *ἢ πλῆθος ὀτιοῦν*) –όταν μάλιστα αυτή (η λαϊκή βούληση) διαμορφώνεται υπό την επήρεια των παθών της στιγμής. (Χαρακτηριστική η περίπτωση της παράνομης διαδικασίας με την οποία καταδικάστηκαν από τον αθηναϊκό δήμο οι Αθηναίοι στρατηγοί, μετά την ναυμαχία των Αργινουσών [Ξεν. *Ελλ.* 1.7.11-35]. Η εναντίωση του Σωκράτη και η απόφασή του να ακολουθήσει τον νόμο [1.7.15] με κίνδυνο της ζωής του [Πλ. *Απολ.* 32b-c] θα είχε μείνει χαραγμένη στη μνήμη του Πλάτωνα).¹⁹⁵

Όπως έχει παρατηρηθεί,¹⁹⁶ στην αθηναϊκή δημοκρατία η κυριαρχία του νόμου συνυπήρχε με την κυριαρχία του δήμου. Η πρακτική της αθηναϊκής δημοκρατίας να παρακάμπτει τους νόμους και να νομοθετεί δια ψηφισμάτων,¹⁹⁷ καθώς επίσης να ασκεί πολιτική μέσω των αποφάσεων της Εκκλησίας του Δήμου, σίγουρα θα προβληματίζε τον Πλάτωνα, ο οποίος εξάλλου στην *Πολιτεία* καταλογίζει στη δημοκρατία περιφρόνηση στους νόμους (563d).¹⁹⁸ Στους ισχύοντες νόμους φαίνεται ότι ο Πλάτων αναγνωρίζει μια κάποια αξία, η οποία ακόμα και αν δεν είναι απόλυτη (καθώς δεν έχει προκύψει από *ἐπιστήμην*), είναι υπολογίσιμη: Οι νόμοι αυτοί έχουν προκύψει από μακρόχρονο πειραματισμό (*ἐκ πείρας πολλῆς*), κατόπιν υπόδειξης κάποιων συμβούλων (οι οποίοι παρότι ανεπιστήμονες θα κρίνουν κατ' αυτόν

¹⁹⁴ Βλ. και Εισαγωγή για την αρχή της κυριαρχίας του νόμου ως μέρους της αθηναϊκής δημοκρατικής ιδεολογίας.

¹⁹⁵ Η προσήλωση του Πλάτωνα στους νόμους στον *Πολιτικό* και τους *Νόμους* συνδέεται με την σωκρατική νομιμοφροσύνη της *Απολογία* και του *Κρίτωνα* και ίσως εμπνέεται από αυτήν. Ο Σωκράτης τηρεί πιστά τους νόμους της πόλης και, ακόμα και όταν δηλώνει «ανυπακοή» σε αυτούς–θεωρώντας τους άδικους ή ανυπόφορους για τον ίδιο, όπως στην περίπτωση που θα του απαγορευθεί να φιλοσοφεί (Πλάτ. *Απολ.* 29d3-6)– αναγνωρίζει την κυριαρχία τους πάνω σε αυτόν, καθώς δέχεται τις νόμιμες συνέπειες της στάσης του και υφίσταται την ποινή (βλ. και Slings – De Struycker 1994: 158 για την μη ύπαρξη αντίφασης μεταξύ της νομιμοφροσύνης του *Κρίτωνα* και της «ανυπακοής» της *Απολογία*).

¹⁹⁶ Ober (1989) 299-304

¹⁹⁷ Glotz (1953²) 177

¹⁹⁸ Ο Πλάτων δεν διατυπώνει ρητά εδώ την επίκριση ότι η αθηναϊκή δημοκρατία δεν τηρεί τους νόμους (υπάρχει μόνο ο υπαινιγμός του 300d4), όμως είναι βάσιμο να υποθέσουμε ότι η έμφαση που δίνει στην ανάγκη για απόλυτα νομιμόφρονα διακυβέρνηση υποδηλώνει τη δυσαρέσκειά του για την αθηναϊκή δημοκρατία, της οποίας η πρακτική δεν χαρακτηριζόταν από τυφλή υποταγή στους νόμους.

σωστότερα από το πλήθος) και μέσω ελκυστικής πειθούς, με την οποία εξασφαλίστηκε η συγκατάθεση του πλήθους σε αυτούς (330b). Εξασφαλίζουν επίσης μια σταθερότητα (*μόνιμοί τέ είσι*) στα πολιτεύματα που τους τηρούν (302a3-b3) Είναι βέβαιο λοιπόν ότι ο Πλάτων θα δυσανασχετούσε με περιπτώσεις παράκαμψης ή καταπάτησής τους, φαινόμενο όχι σπάνιο στο πολίτευμα της πόλης του.¹⁹⁹

Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, μπορούμε να περάσουμε στην εξέταση του χωρίου 303a-b και να δούμε ποια είναι η θέση της δημοκρατίας στο πλαίσιο της πλατωνικής αξιολόγησης των πολιτευμάτων αλλά και της γενικότερης πολιτικής θεώρησης του *Πολιτικού*. Στο εν λόγω χωρίο, ως το καλύτερο από τα υπάρχοντα πολιτεύματα χαρακτηρίζεται η μοναρχία, αρκεί να είναι νόμιμη (δηλαδή ο μονάρχης να υπακούει τυφλά στους νόμους). Αν αυτό δεν συμβαίνει, τότε η μοναρχία γίνεται το χειρότερο πολίτευμα. Το ακριβώς αντίθετο ισχύει για τη δημοκρατία: Αν όλα τα πολιτεύματα είναι νόμιμα, αυτή είναι το χειρότερο. Αν όλα είναι παράνομα (δηλαδή οι άρχοντες δεν τηρούν τους νόμους), αυτή είναι το καλύτερο. Σε μια ενδιάμεση θέση βρίσκεται το πολίτευμα των ολίγων. Τα πολιτεύματα, λοιπόν, κατατάσσονται αξιολογικά ως εξής: 1. Νόμιμη μοναρχία 2. Νόμιμη ολιγαρχία 3. Νόμιμη δημοκρατία 4. Παράνομη δημοκρατία 5. Παράνομη ολιγαρχία 6. Παράνομη μοναρχία. Τι μπορούμε να συμπεράνουμε από το παραπάνω σχήμα για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα, πρέπει πρώτα να εξετάσουμε πώς προκύπτει το παραπάνω σχήμα. Το κλειδί βρίσκεται στο 303a4-7, όπου λέγεται ότι «το πολίτευμα των πολλών είναι ασθενές σε όλα και χωρίς μεγάλη δύναμη ούτε για το καλό ούτε για το κακό, σε σύγκριση με τα άλλα πολιτεύματα, γιατί η εξουσία σε αυτό έχει κατανεμηθεί σε μικρά μέρη και τα αξιώματα έχουν μοιραστεί σε πολλά πρόσωπα». Συνεπώς, τα καλύτερα πολιτεύματα προκύπτουν όταν η αγαθότητα του νόμου συναντιέται με την ισχύ του άρχοντα που θα τους εφαρμόσει.²⁰⁰ Η αγαθή (και επωφελής για την πόλη) αυτή ισχύς διασπάται και εξασθενεί όσο περισσότεροι είναι οι άρχοντες, και γι' αυτό τον λόγο η δημοκρατία είναι γι' αυτόν το χειρότερο από τα

¹⁹⁹ Πολύ επιφυλακτικός είναι ο Πλάτων και απέναντι σε διαδικασίες νομοθετικής αναθεώρησης (δηλώνεται με σαφήνεια στο 298e2-3 και υπαινικτικά στο 300b1-2 με την αναφορά στην *πειραν*), ίσως και εντελώς αντίθετος (βλ. Ferrari 1995:395 σημ. 21). Σε κάθε περίπτωση, αν ο Πλάτων ενέκρινε μια τέτοια διαδικασία, αυτή θα ήταν πολύ περιορισμένη, ανάλογη με εκείνη των *Νόμων* (772a-d, 770b-c).

²⁰⁰ Εδώ δεν έχουμε παρά μια παραλλαγή της πλατωνικής αξίωσης για σύζευξη πολιτικής σοφίας και ισχυρής ηγεσίας (Πλάτ. *Ζ'Επιστ.* 326a8-b4). Εδώ η πολιτική σοφία, σε μια υποδεέστερη εκδοχή της, αντιπροσωπεύεται από τον νόμο.

νόμιμα πολιτεύματα. Με το ίδιο σκεπτικό, η ισχύς του κακού, το οποίο αντιπροσωπεύεται από την παράνομη διακυβέρνηση, εξασθενεί όσο περισσότεροι είναι οι άρχοντες, και έτσι η δημοκρατία είναι το καλύτερο από τα παράνομα πολιτεύματα.

Αυτό που παρατηρούμε εδώ είναι ότι ο Πλάτων δέχεται τη δημοκρατική αρχή, σύμφωνα με την οποία ο κατακερματισμός της ισχύος μειώνει τον κίνδυνο (και το μέγεθος) της αυθαιρεσίας του κυβερνώντος.²⁰¹ Ωστόσο, θεωρεί ως πολύ καλύτερη λύση για την αντιμετώπιση του παραπάνω προβλήματος την υποταγή της εξουσίας του άρχοντα στην εξουσία των νόμων (και ως ιδανική λύση την απόλυτη ηθικοποίηση ενός άρχοντα με πολιτική επιστήμη –αν και θεωρεί αυτή την πιθανότητα εξαιρετικά ισχυρή). Συνεπώς, βλέπει την πρακτική της αθηναϊκής δημοκρατίας ως μια αποτελεσματική λύση στο πρόβλημα, αλλά ως τη λιγότερο αποδοτική, με την έννοια ότι απλώς ελαχιστοποιεί το κακό αντί να μεγιστοποιεί το καλό.

Βάσει των παραπάνω, το γεγονός ότι ο Πλάτων βλέπει τη δημοκρατία ως το ασφαλέστερο από τα υπάρχοντα πολιτεύματα (αν όλα εκπέσουν, θα είναι το λιγότερο κακό) δεν συνιστά τόσο έπαινο όσο επίκριση,²⁰² δεδομένου ότι περιγράφεται ως το πολίτευμα με τα μικρότερα περιθώρια βελτίωσης²⁰³ (αν όλα γίνουν απολύτως νομοταγή, θα είναι το χειρότερο). Σκοπός του Πλάτωνα είναι η βελτίωση της ηθικής και πολιτικής ζωής, βελτίωση που κατ' αυτόν προκύπτει μέσω της προσπάθειας προσέγγισης ενός προτύπου, εδώ του προτύπου της απόλυτης κυριαρχίας του νόμου μέσω μιας ισχυρής ηγεσίας. Από τη στιγμή που κατ' αυτόν το αθηναϊκό πολίτευμα: α. δεν τηρεί τυφλά τους νόμους β. λόγω της μειωμένης πολιτικής του ισχύος, ακόμα και αν τους τηρεί θα εξασφαλίζει τη μικρότερη –σε σύγκριση με τα άλλα πολιτεύματα– ωφέλεια για την πόλη, πρόκειται για ένα πολίτευμα που βρίσκεται πολύ χαμηλά στην κλίμακα αξιολόγησής του.

²⁰¹ Βλ. και Εισαγωγή (αρχή της κυριαρχίας των πολλών, αρχή της ισότητας).

²⁰² Η αντίθετη άποψη έχει διατυπωθεί από κάποιους μελετητές, κυρίως τους Griswold (1989: 158-161) και Rochnik (2005: 10-13), οι οποίοι θεωρούν ότι εδώ ο Πλάτων τίθεται υπέρ της δημοκρατίας. Τον ισχυρισμό τους θεμελιώνουν σε μια εσφαλμένη, κατά τη γνώμη μου, ερμηνεία του μύθου του *Πολιτικού*: Κατ' αυτούς, βάσει των λεγομένων στον μύθο, οι νόμοι κάποτε θα ξεχαστούν και θα επικρατήσει η ανομία, επειδή το ίδιο συμβαίνει και στο σύμπαν. Όμως, στον μύθο, το σύμπαν παρακαμάζει και γίνεται άδικο, όχι άνομο (273c1). Η φθορά του οφείλεται στο ότι αποσύρεται από το πηδάλιο ο δημιουργός του και στο ότι ξεχάστηκε το παράδειγμά του (273c-d), όχι στο ότι παραβιάστηκαν οι οδηγίες του. Απεναντίας, αν υπονοεί ο μύθος κάτι σχετικό με τους νόμους, αυτό δεν είναι ότι αργά ή γρήγορα θα παραμεριστούν, αλλά αντιθέτως ότι η προσήλωση σε αυτούς είναι η μόνη ρεαλιστική προοπτική σωτηρίας του ανθρώπου σε έναν διαρκώς εκφυλιζόμενο κόσμο.

²⁰³ Βλ. και Miller (1980) 102, όπου υποστηρίζεται ότι, αν η δημοκρατία αποκαθίσταται, αποκαθίσταται μόνο ως σχετική αξία και μέσω της συνειδητοποίησης ότι υπάρχουν ανώτερες δυνατότητες.

Εξάλλου, η αρνητική στάση του *Πολιτικού* απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία διατυπώνεται ρητά στο 299b-c6, όπου ο φιλόσοφος καθώς παρουσιάζει αλληγορικά το πόσο παράδοξο είναι (298e4: *εἴρηκας ἄτοπα*) να κυβερνά ο νόμος όταν υπάρχει ένας ειδήμων πολιτικός (πολιτικός-ιατρός, πολιτικός-κυβερνήτης πλοίου), ξαφνικά αναφέρει ως κραυγαλέα τέτοια παραδοξότητα μια δικαστική δίωξη, που στην ουσία «φωτογραφίζει» την υπόθεση του Σωκράτη: Όποιος αναζητεί την πολιτική τέχνη, παρακινεί και άλλους στην αναζήτησή της και τους ωθεί σε παραβίαση των νόμων διώκεται δικαστικά (299b-c6).²⁰⁴ Στη συνέχεια, ο Πλάτων θα παρουσιάσει όλη αυτή την «παραδοξότητα» της διακυβέρνησης του νόμου (τυφλή τήρηση γραπτών οδηγιών παρότι έχουν συνταχθεί από ανεπιστήμονες) ως κάτι δικαιολογημένο και απαιτητό (301d8-e4), εφόσον ο αληθινός πολιτικός δεν υπάρχει. Όμως, στο σημείο αυτό, η έμφαση δίνεται στην αναγκαιότητα υποταγής των αρχόντων στους νόμους (βλ. κ. 301a-c), ενώ τίποτα δεν λέγεται για την ανάγκη απαγόρευσης της φιλοσοφικής έρευνας.²⁰⁵ Συνεπώς, για την περίπτωση όπου, στο όνομα της προστασίας του νόμου, διώκεται η φιλοσοφική έρευνα, η πλατωνική επίκριση δεν ανακαλείται, πράγμα που υποδηλώνει τη δυσαρέσκεια του φιλοσόφου για την απόφαση της αθηναϊκής δημοκρατίας να διώξει και να καταδικάσει τον Σωκράτη.

Σε γενικές γραμμές, η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία στον *Πολιτικό* δεν σημειώνει κάποια εντυπωσιακή διαφοροποίηση σε σύγκριση με την αντίστοιχη της *Πολιτείας*, έχοντας και εδώ αρνητικό πρόσημο.²⁰⁶ Αυτή αντιμετωπίζεται ως ένα ατελές πολίτευμα, που υστερεί σημαντικά σε σχέση με όλα τα πρότυπα (standards) που θέτει ο φιλόσοφος (το ιδανικό του τέλειου πολιτικού, το πρότυπο του απολύτως σύννομου πολιτεύματος, το πρότυπο του σύννομου πολιτεύματος με ισχυρή ηγεσία).²⁰⁷ Η δημοκρατική αρχή της ισοδιανομής της

²⁰⁴ Βέβαια, όπως παρατηρεί η Zuckert (2009: 200-201), ο Σωκράτης δεν διώχθηκε για απείθεια προς τους νόμους αλλά για ασέβεια προς τους θεούς της πόλης. Ίσως το χωρίο αποκαλύπτει την γνώμη του Πλάτωνα σχετικά με τα βαθύτερα κίνητρα της δίωξης του Σωκράτη.

²⁰⁵ Εξάλλου, η φιλοσοφική έρευνα, όχι απλώς επιτρέπεται, αλλά και επιβάλλεται στο απόλυτα νομοταγές πολίτευμα που σχεδιάζει ο Πλάτων στους *Νόμους*, στο πλαίσιο της λειτουργίας του Νυκτερινού Συλλόγου (952a, 961a-968c).

²⁰⁶ Μια εξωτερική επιβεβαίωση αυτού έχουμε στον *Σοφιστή*, ο οποίος τοποθετείται χρονολογικά πολύ κοντά στον *Πολιτικό* (και θεματολογικά όπως και δραματικά αποτελεί prequel του δεύτερου, βλ. κ. Brann, Kalkavage, Salem 1996: 1). Εκεί ο δημόσιος ρήτορας (δηλαδή ο κλασικός τύπος του Αθηναίου πολιτικού) ορίζεται ως δημιουργός ψευδαισθήσεων, τις οποίες προσπαθεί να μεταδώσει ως αληθινές, προσποιούμενος τον γνώστη της αλήθειας, παρότι γνωρίζει την άγνοιά του για αυτήν (264d-268b, ιδίως 268b). Είναι εδώ προφανής η αντίθεση του Πλάτωνα με την ασκούμενη στην πόλη του πολιτική πρακτική.

²⁰⁷ Ο Havelock (1957: 40-43) αφήνει να εννοηθεί ότι ο Πλάτων θέτει ως πρότυπο και εκείνο του θεού-ποιμένα της ανθρώπινης αγέλης (Κρόνια περίοδος μύθου), και έτσι διακρίνει πολιτικό συντηρητισμό

εξουσίας (αρχή της κυριαρχίας των πολλών + αρχή της ισότητας) αντιμετωπίζεται με αμφιθυμία που μάλλον πλησιάζει τη δυσαρέσκεια: Το θετικότερο στοιχείο που βρίσκει ο φιλόσοφος σε αυτήν είναι ότι ελαχιστοποιεί το κακό (πράγμα που επίσης θυμίζει τη στάση της *Πολιτείας*: διά της ισονομικής εναλλαγής των επιθυμιών απλώς αποτρέπεται ο κίνδυνος της ολοκληρωτικής επικράτησης του κακού, δηλαδή των παράνομων, τυραννικών επιθυμιών στην ψυχή του δημοκρατικού ανθρώπινου τύπου [561b-d]), ενώ το επιθυμητό πολίτευμα θα έπρεπε να μεγιστοποιεί το καλό της πόλης. Τέλος, η αθηναϊκή δημοκρατία επικρίνεται για την αντιφιλοσοφική της στάση. Στην κριτική αυτή δεν ανιχνεύονται στοιχεία κοινωνικών ή πολιτικών προκαταλήψεων. Οι πλούσιοι δεν αντιμετωπίζονται ως ανώτεροι του δήμου (300e7-9), ενώ οι εκλεκτοί ολίγοι δεν αναζητούνται σε συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις αλλά μόνο βάσει του φυσικού χαρίσματος (292d2-293a4).

Καταλήγοντας, δεν πρέπει να παραβλέψουμε ότι στο πλαίσιο αυτής της πιο πραγματιστικής –σε σχέση με την *Πολιτεία*– προσέγγισης, ο Πλάτων ασπάζεται εδώ κάποια δημοκρατικά στοιχεία: τη συμμετοχή των πολιτών στη νομοθετική διαδικασία (301e2-3: *δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν*), τη συναίνεσή τους στην εξουσία των νόμων –και τη χρήση πειθούς για την επίτευξή της– (300b2-3: *χαριέντως συμβουλευσάντων καὶ πεισάντων θέσθαι τὸ πλῆθος*) και ακόμη τον έλεγχο των αρχόντων (298e11-a6).²⁰⁸ Τα στοιχεία αυτά προδιαγράφουν την εκλεκτική ενσωμάτωση κάποιων στοιχείων του αθηναϊκού πολιτεύματος στο μεικτό πολίτευμα των *Νόμων*.

στον μύθο του *Πολιτικού*. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, η ανθρώπινη ιστορία παρουσιάζεται σε αυτόν ως πορεία οπισθοδρόμησης και έκπτωσης από μια παραδείσια παλαιά περίοδο. Νομίζω ότι η ανίχνευση πολιτικού συντηρητισμού σε αυτή την περίπτωση δεν είναι ασφαλής: Πριν τον Πλάτωνα, έναν παρόμοιο μύθο είχε παρουσιάσει ο Εμπεδοκλής (DK fr.17), ο οποίος όμως σύμφωνα με τις αρχαίες μαρτυρίες είχε δημοκρατικές πολιτικές πεποιθήσεις (Wright 1981: 7-8 για τις αρχαίες αυτές μαρτυρίες).

²⁰⁸ Βέβαια, το τελευταίο χωρίο ανήκει στην ενότητα όπου η κυριαρχία του νόμου αντιμετωπίζεται ως παραδοξότητα. Ασφαλώς ο Πλάτων δεν θα συμφωνούσε με τη διενέργεια ελέγχου από δικαστήρια κληρωτών, όπως αυτά που αναφέρονται στο χωρίο. Ωστόσο, η έμφαση που δίνεται στην ανάγκη τυφλής τήρησης των νόμων στα επόμενα (300a-303b) δείχνει ότι ο φιλόσοφος συμφωνεί με την ιδέα του ελέγχου των αρχόντων, ώστε να μην παρανομούν. Εξάλλου, στους *Νόμους*, ο έλεγχος αυτός προβλέπεται, ανατίθεται όμως σε εκλεγμένους αξιωματούχους, τους *εὐθύνους* (945-948b).

γ. Ζ' Επιστολή

Η Ζ' Επιστολή, ως αυτοβιογραφικό έργο ενός γηραιού Πλάτωνα²⁰⁹ και ως ένα είδος απολογισμού της πολιτικής του σκέψης και δράσης, προσφέρει πολύτιμες πληροφορίες σχετικά με το θέμα μας: Μέσα από αυτήν, μπορούμε να δούμε αφ' ενός την πορεία της πολιτικής σκέψης του φιλοσόφου, συμπληρώνοντας την εικόνα που μας παρουσιάζουν οι διάλογοι, αφ' ετέρου να εξετάσουμε την πολιτική του δράση ως παράγοντα διαμόρφωσης αυτής της σκέψης αλλά και ως κλειδί για την ακριβέστερη ερμηνεία της. Η σχέση του Πλάτωνα με την αθηναϊκή δημοκρατία, θα ήταν, λοιπόν, χρήσιμο να εξεταστεί και σε αναφορά με τη Ζ' Επιστολή και την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα διαλεκτική θεωρίας και πράξης την οποία μας παρέχει.

Το πρόβλημα είναι ότι το ζήτημα της γνησιότητας της επιστολής δεν έχει μέχρι σήμερα λυθεί,²¹⁰ οπότε δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως βέβαιοι ότι οι πληροφορίες τις οποίες μας διασώζει είναι αυθεντικές και όχι ευλογοφανείς επίνοιες κάποιου ικανού πλαστογράφου. Βέβαια, η θαυμαστή εξοικείωση του συγγραφέα της με τα γεγονότα της Σικελίας, το πλατωνικό ύφος και την πλατωνική φιλοσοφία έχει πείσει τους περισσότερους μελετητές ότι, ακόμα και αν η επιστολή είναι νόθα, γράφτηκε πιθανότατα από έναν πλατωνιστή της πρώτης ή της δεύτερης γενιάς μετά τον θάνατο του φιλοσόφου, επομένως μας παρέχει πληροφορίες σχετικά αξιόπιστες.²¹¹ Συνεπώς, διατηρώντας κάποιες σημαντικές επιφυλάξεις,²¹² θα λάβουμε σοβαρά υπόψη μας τη μαρτυρία της Ζ' Επιστολής, θεωρώντας την ως ιδιαίτερα σπουδαία σχετικά με το θέμα μας.

Θα ξεκινήσουμε από την εξέταση του τμήματος της επιστολής, στο οποίο ο Πλάτων μας παρουσιάζει το πώς έφτασε στο να διαμορφώσει μια συγκεκριμένη πολιτική

²⁰⁹Γράφτηκε κατά την ίδια περίοδο που γράφονταν οι *Νόμοι*: Κορμπέτη (1997²) 16: Γράφτηκε περί το 353 π.Χ., Taylor (1937⁴) 527: Οι *Νόμοι* άρχισαν να γράφονται μετά το 360 π.Χ. και η συγγραφή τους συνεχιζόταν μέχρι το τέλος της ζωής του συγγραφέα.

²¹⁰ Οι γνώμες είναι μοιρασμένες, με αυτούς που τάσσονται υπέρ της γνησιότητας να είναι περισσότεροι. Για μία εξαιρετικά περιεκτική κατατόπιση στην σχετική βιβλιογραφία βλ. Huffman (2005) 42-43.

²¹¹ Χαρακτηριστικά: Brunt (1993) 319-25 αλλά και: Edelstein (1966) 59 κ.ε., Aalders (1972) 149. Ως αξιοσημείωτη εξαίρεση σε αυτή τη γραμμή σκέψης πρέπει να επισημανθεί το προσφάτως εκδοθέν έργο των Burnyeat - Frede (2015), όπου ο Burnyeat υποστηρίζει ότι η Ζ' Επιστολή αποτελεί μία πεζολογική τραγωδία, γραμμένη από έναν άσχετο με την Ακαδημία και την πλατωνική σκέψη συγγραφέα, με εξαιρετικές λογοτεχνικές ικανότητες (Burnyeat – Frede 2015: 125-192).

²¹² Οι επιφυλάξεις αφορούν κυρίως στα λεγόμενα σχετικά με τα κίνητρα δράσης του Πλάτωνα στη Σικελία και όχι τόσο στα μαρτυρούμενα σχετικά με τα γεγονότα (Schofield 2000: 302, Aalders 1972: 149). Ακόμα και ο εγγύτερος στα γεγονότα και στην σκέψη του Πλάτωνα ακαδημεικός είναι αμφίβολο αν θα μπορούσε να «μπει στο μυαλό του» και να μας δώσει με απόλυτη ακρίβεια τα κίνητρά του.

άποψη –η οποία όρισε και τη στάση του απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία– κατά τη μόλις προ της συγγραφής του *Μένωνα* και του *Γοργία* περίοδο.²¹³

Σύμφωνα με την επιστολή, ο νεαρός Πλάτων, φιλοδοξεί να αναμειχθεί στην πολιτική κατά την περίοδο που γίνεται η μεταπολίτευση των Τριάκοντα, μέσα σε ένα κλίμα κατακραυγής του δημοκρατικού πολιτεύματος (324b-c). Η διακυβέρνησή τους τον απογοητεύει οικτρά, και αποδεικνύεται πολύ χειρότερη από το προηγούμενο καθεστώς (324d-325a). Μετά την πτώση τους και την αποκατάσταση της δημοκρατίας, ο Πλάτων ανακτά κάπως την επιθυμία να ασχοληθεί με την πολιτική (324a-b). Παρά τις κάποιες ακρότητες, γενικά οι δημοκρατικοί δείχνουν μετριοπάθεια κατά την επάνοδό τους στην εξουσία (325b). Όμως τότε ο φίλος του ο Σωκράτης, ο δικαιότερος κατά τον συγγραφέα άνθρωπος της εποχής του (324e), καταγγέλλεται για ασέβεια και καταδικάζεται σε θάνατο. Αυτό έγινε με ευθύνη προσώπων με πολιτική επιρροή, που με τη στάση τους αδίκησαν το Σωκράτη και του έδειξαν αχαριστία (325b-c). Έτσι, η απογοήτευση από την ασκούμενη στην εποχή του πολιτική, η συνακόλουθη συνειδητοποίηση της δυσκολίας της πολιτικής διακυβέρνησης, η έλλειψη πολιτικών φίλων και η αυξανόμενη πολιτική διαφθορά (325c-e) κάνουν τον Πλάτωνα να τρομάζει (325e: *ίλιγγιᾶν*) στην ιδέα ανάληψης πολιτικής δράσης. Τότε συνειδητοποιεί ότι η μόνη λύση για την πολιτική κακοδαιμονία είναι η φιλοσοφία και ότι, αν δεν γίνουν οι φιλόσοφοι βασιλείς ή οι βασιλείς φιλόσοφοι, δεν θα παύσουν τα κακά για τους ανθρώπους (326a-b).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία είναι, εδώ, σαφώς αρνητική. Η εξιστόρηση παρουσιάζει έναν Πλάτωνα, ο οποίος κατά την προ της συγγραφής του *Μένωνα* και του *Γοργία* περίοδο θεωρεί το αθηναϊκό πολίτευμα ως ένα κακό πολίτευμα. Το γεγονός ότι το χαρακτηρίζει ως χρυσάφι σε σχέση με το καθεστώς των Τριάκοντα (324d-e: *χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν*), δεν συνιστά έπαινο για τη δημοκρατία όσο σκληρή επίκριση για την τυραννία.²¹⁴ Η αποτίμηση αυτή της δημοκρατίας ως ενός κακού πολιτεύματος, καλύτερου όμως από την τυραννία και την παράνομη διακυβέρνηση

²¹³ Πλ. *Ζ' Έπιστ.* 326a-b: Ο Πλάτων είχε ήδη διαμορφώσει την ιδέα για την ανάγκη ένωσης φιλοσοφίας και πολιτικής δύναμης πριν αναχωρήσει για το πρώτο ταξίδι στη Σικελία. Dodds (1959) 25-6: Ο *Γοργίας* γράφτηκε μετά την επιστροφή του Πλάτωνα από το πρώτο ταξίδι. Υιοθετώ την άποψη του Scott (2005:194-208) ότι ο *Μένων* γράφτηκε αμέσως πριν τον *Γοργία*.

άδικων ηγετών, συμφωνεί απόλυτα με εκείνη της *Πολιτείας* και του *Πολιτικού*. Αν εμπιστευθούμε τη μαρτυρία της *Ζ'Επιστολής*, φαίνεται ότι ο Πλάτων είχε ήδη ενστερνιστεί αυτή την άποψη αρκετά νωρίτερα και ότι στην διαμόρφωσή της σημαντικό ρόλο έπαιξαν τα πεπραγμένα των Τριάκοντα.

Η εν λόγω αναφορά της *Ζ'Επιστολής* είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική και σχετικά με τα αίτια της αρνητικής αυτής προς τη δημοκρατία στάσης. Το πρώτο φαίνεται ότι ήταν η ιστορική συγκυρία της εποχής, με τις αντιδημοκρατικές φωνές να αυξάνονται και ένα κλίμα έντονης κριτικής προς το πολίτευμα να καλλιεργείται, στον απόηχο της ήττας της Αθήνας στον Πελοποννησιακό Πόλεμο (323c2-3). Το κλίμα αυτό, θα πρέπει να επέδρασε σημαντικά στον Πλάτωνα, ο οποίος βρισκόταν σε μια ηλικία κατά την οποία αναζητούσε την πολιτική του ταυτότητα.

Το δεύτερο φαίνεται ότι ήταν οι πολιτικές του καταβολές: Παρακινείται να συμμετάσχει στην ολιγαρχική μεταπολίτευση από συγγενείς και γνωστούς του «σε κάτι που δικαιωματικά μπορούσε να συμμερισθεί»²¹⁵ (324d), αρχικά φαίνεται να πιστεύει στην επιτυχία του ολιγαρχικού εγχειρήματος (324d5-7), ενώ αργότερα δυσκολεύεται να βρει πολιτικούς φίλους (*εταίρους πιστούς*) κατά την περίοδο της αποκατάστασης της δημοκρατίας (325b). Ωστόσο, οι ολιγαρχικές οικογενειακές του καταβολές δεν δεσμεύουν την σκέψη ούτε αναστέλλουν την κρίση του: Παρά τις πιέσεις που του ασκούνται για να συμμετάσχει στο καθεστώς, εκείνος τηρεί μια επιφυλακτική στάση, περιμένει να δει τι θα κάνουν (324d7-8). Η αρχική του συμπάθεια μετατρέπεται γρήγορα σε απέχθεια, όταν εκείνος αντιλαμβάνεται την φαυλότητα της διακυβέρνησης των Τριάκοντα. Εξάλλου, στο όνομα μιας φιλοσοφικής διακυβέρνησης, τελικά θα απορρίψει και την ολιγαρχία. Γενικά, ο Πλάτων παρουσιάζεται, στην επιστολή, ως μια προσωπικότητα με ικανότητα αυτονόμησης από τις πολιτικές πεποιθήσεις του περιβάλλοντός του. Συνεπώς, δεν μπορούμε, βάσει της επιστολής, να θεωρήσουμε ότι αυτές έπαιξαν τον καθοριστικό ρόλο για την εκ μέρους του απόρριψη της αθηναϊκής δημοκρατίας.

²¹⁵ Κορμπέτη (1997²) 23, Edelstein (1966) 9-10. Ενδιαφέρουσα είναι η άποψη του Burnyeat, ο οποίος αμφισβητεί την αξιοπιστία της πληροφορίας, θεωρώντας την ως έκφραση ενός λογοτεχνικού μοτίβου του ευφάνταστου συγγραφέα της επιστολής. Το μοτίβο αυτό είναι ότι η τυραννία προσπαθεί να καταστήσει συνένοχο στα εγκλήματά της τη φιλοσοφία. Αυτό προσπαθούν να κάνουν οι Τριάκοντα με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, αυτό προσπαθεί να κάνει και ο Διονύσιος Β' με τον Πλάτωνα (Burnyeat – Frede 2015: 141-142).

Πολύ σημαντικότερο ρόλο φαίνεται ότι έπαιξε η διαπίστωσή του ότι, στην πόλη του, η διαφθορά των νόμων, γραπτών και εθιμικών, προχωρούσε με καταπληκτικό ρυθμό (325d4-e1). Για αυτόν, η αθηναϊκή νομοθεσία –όπως όμως και όλες οι σύγχρονές του– βρισκόταν σε τόσο κακή κατάσταση, ώστε δεν επιδεχόταν καν θεραπεία (π.χ. μέσω κάποιων μεταρρυθμίσεων), αλλά έχρηζε ριζικής αναμόρφωσης (326a). Η θεώρηση αυτή δικαιολογεί απόλυτα –και ως εκ τούτου προαναγγέλλει σε αυτό το πρώιμο ήδη στάδιο– την φιλοδοξία του Πλάτωνα να προβεί σε μια επαναστατική και ριζική αναμόρφωση της πολιτικής ζωής (στο πλαίσιο της *Πολιτείας*) και στην θέσπιση μίας σοφής νομοθεσίας (στο πλαίσιο των *Νόμων*).

Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα της πολιτικής κατάπτωσης στην πόλη του, ο Πλάτων αναφέρει την εκ μέρους των δημοκρατικών δικαστική δίωξη του Σωκράτη και την θανατική καταδίκη του από το δημοκρατικό κράτος. Η συμπεριφορά απέναντι στο Σωκράτη φαίνεται ότι επηρέασε δραματικά τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στη δημοκρατία.²¹⁶ Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο Σωκράτης χαρακτηρίζεται στην επιστολή ως φίλος του και ως ο δικαιότερος άνθρωπος της εποχής και όχι ως φιλόσοφος ή πνευματικός καθοδηγητής του.²¹⁷ Έτσι, ο Πλάτων παρουσιάζει τη θανάτωση του Σωκράτη από τη δημοκρατία όχι ως έγκλημα κατά της φιλοσοφίας και της παιδείας αλλά ως κατάφωρη αδικία που έπληξε και τον ίδιο προσωπικά, εν τέλει ως κάτι που στη δική του ψυχολογία επέδρασε ως τραυματικό βίωμα. Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η αρνητική στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία παρουσιάζεται εδώ ως απόρροια της ιστορικής συγκυρίας, της χαμηλής εκ μέρους του αποτίμησης της νομοθεσίας της, της καταδίκης του Σωκράτη και –πολύ λιγότερο– των πολιτικών του καταβολών.

Για να προσδιορίσουμε, όμως, ακριβέστερα τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία στο έργο αυτό, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας την πολιτική θεωρία που αναπτύσσεται εκεί. Αυτή δεν είναι στατική αλλά τροποποιείται, επηρεαζόμενη από την αναμέτρηση του φιλοσόφου με την πραγματικότητα και την προσπάθειά του να την εφαρμόσει στην πράξη. Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις διαδοχικές εκδοχές της:

²¹⁶ Και όχι μόνο: η κακομεταχείριση του Σωκράτη αναφέρεται και ως χαρακτηριστικό παράδειγμα της αδικοπραγίας των Τριάκοντα.

²¹⁷ Edelstein (1966) 8-9

Κατά την πρώτη, οι αληθινοί φιλόσοφοι πρέπει να γίνουν πολιτικοί ηγέτες και το αντίστροφο (326b). Η θεώρηση αυτή διαμορφώθηκε από τον Πλάτωνα περί το 388 π.Χ., πριν από το πρώτο του ταξίδι στη Σικελία, και πολύ γενικόλογα παραπέμπει στο πολίτευμα της *Πολιτείας*. Η αλήθεια είναι ότι η συγκεκριμένη διατύπωση δεν μας επιτρέπει να αντιληφθούμε το πώς ο Πλάτων εννοούσε και το πώς και κατά πόσο θεωρούσε εφικτή αυτή τη φιλοσοφική διακυβέρνηση, κατά την προ της συγγραφής του *Μένωνα* και του *Γοργία* περίοδο .

Κατά τη δεύτερη, το καλύτερο πολίτευμα θα προέκυπτε όταν μια ισχυρή ηγεσία συνδεόταν με τη φιλοσοφία και υπαγόταν σε άριστους νόμους. Τη σύνδεση αυτή επεδίωξε ο Πλάτων να πετύχει, προσπαθώντας κατά τη διάρκεια της δεύτερης του επίσκεψης στη Σικελία (367 π.Χ.) να διδάξει στον τύραννο των Συρακουσών Διονύσιο Β΄ τη φιλοσοφία (328a, 330a-b) και να ασκήσει ένα ρόλο πολιτικού συμβούλου, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις αρχές διακυβέρνησης (334c-d). Ο Πλάτων δίνει μεγάλη έμφαση στην ανάγκη υπαγωγής της εξουσίας στην κυριαρχία των νόμων (334c-d), ει δυνατόν μάλιστα των αρίστων νόμων (324b1-3, 336a), μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι θα φιλοδοξούσε να αναλάβει ο ίδιος τη σύνταξη μιας τέτοιας άριστης νομοθεσίας, σε συνεργασία με τον Διονύσιο Β΄. Γενικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό που επεχείρησε ο Πλάτων στη Σικελία, μοιάζει με αυτό που εύχεται αργότερα στους *Νόμους*, προκειμένου να αναμορφωθεί η πολιτική ζωή: τη στενή συνεργασία ενός ισχυρού και χαρισματικού τυράννου με ένα σοφό νομοθέτη (709e-711a).²¹⁸ Το πολίτευμα που θα προέκυπτε από μια τέτοια νομοθεσία μάλλον θα έμοιαζε με μια συνταγματική μοναρχία,²¹⁹ και επομένως θα απείχε κατά πολύ από το μεικτό πολίτευμα των *Νόμων*.

Κατά την τρίτη εκδοχή, το καλύτερο πολίτευμα που θα μπορούσε να προκύψει μετά από μια βίαιη ανατροπή προηγούμενου καθεστώτος, θα έπρεπε να εξασφαλίζει την ίση μεταχείριση νικητών και ηττημένων από το νέο καθεστώς (336d9-337b3). Αυτό θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω της κυριαρχίας αμερόληπτων νόμων (337a2: *νόμους κοινούς*, c6: *τὸ δὲ ἴσον καὶ κοινόν*), γραμμένων από μία ομάδα επιλέκτων²²⁰ από όλη την Ελλάδα νομοθετών. Αυτά προτρέπει ο Πλάτων να κάνουν

²¹⁸ Aalders (1972) 157

²¹⁹ Gulley (1972) 121

²²⁰ Είναι ενδιαφέρον ότι, ελλείπει ενός φιλοσόφου-νομοθέτη, ο Πλάτων θεωρεί ως εγγυήσεις της αρετής των επιλέκτων νομοθετών την ηλικία (εγγύηση πείρας), την ευγενική καταγωγή (εγγύηση αγαθής φύσεως) και την περιουσία (εγγύηση *σχολῆς*) (337b5-c1). Βλέπουμε και εδώ (όπως επίσης

οι οπαδοί του φονευθέντος πια Δίωνα, οι οποίοι με αρχηγό τον Ιππαρίνο γίνονται το 353 π.Χ. κυρίαρχοι στα πολιτικά πράγματα των Συρακουσών.

Το γεγονός, όμως, ότι στο πλαίσιο των παραπάνω προτροπών ο Πλάτων αναφέρεται στην ανάγκη για *ισονομίαν* (336d5, βλ. κ. 337c6), δεν σημαίνει ότι προτείνει την εισαγωγή της δημοκρατικής ισότητας, ούτε ότι καταφάσκει στην αθηναϊκή δημοκρατία.²²¹ Λέγοντας *ἴσοι νόμοι*, ο Πλάτων εδώ εννοεί ισότητα ανεξαρτήτως του αν ανήκεις στους νικητές ή τους ηττημένους, όχι ισότητα ανεξαρτήτως της αξίας σου. Εξάλλου, στους *Νόμους*, οι οποίοι γράφονται την ίδια περίπου περίοδο, ο Πλάτων δηλώνει την προτίμησή του για μια αριστοκρατικού τύπου αναλογική ισότητα (757d), ενώ ήδη στον *Μενέξενο* συνδέει τον όρο *ισονομία* με την αξιοκρατία (239a3-5: *καὶ μηδενὶ ἄλλω ὑπέικειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως*), την ανάδειξη του συνετού και του ενάρετου. Η *Ζ' Επιστολή* πρεσβεύει το ιδανικό της αρετής (336b1-5),²²² ενώ δεν είναι τυχαίο ότι η *ισονομία*, και τις δύο φορές που απαντά στο έργο (326d6, 336d5) συνδέεται με την αποκήρυξη του τρυφηλού βίου, το *δωριστὶ ζῆν*, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη. *Ἰσονομία*, εδώ, λοιπόν, σημαίνει την υιοθέτηση ενός λιτού και μετρημένου τρόπου ζωής, την εξασφάλιση ισότητας δικαιωμάτων για νικητές και ηττημένους, την πολιτική ανάδειξη των αρίστων και την κατοχύρωση όλων των παραπάνω με νόμους, οι οποίοι θα είναι κυρίαρχοι. Είναι φανερό ότι ο Πλάτων υποστηρίζει εδώ μία ισονομία πολύ διαφορετική από εκείνη των Αθηναίων δημοκρατικών, την οποία άλλωστε έχει αντιμετωπίσει με έντονο σαρκασμό στην *Πολιτεία* (558c).

Ούτε, λοιπόν, σε αυτή την τρίτη εκδοχή ο Πλάτων προτείνει ρητά και με σαφήνεια την εισαγωγή δημοκρατικών στοιχείων διακυβέρνησης (π.χ. συμμετοχή του πλήθους στη διακυβέρνηση, εκλογή των αρίστων από αυτό), ανάλογων με εκείνα που προτείνει στους *Νόμους*. Καταληκτικά, θα λέγαμε ότι η στάση του απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία είναι στην *Ζ' Επιστολή* ξεκάθαρα αρνητική. Αν κάτι, τη μετριάξει, αυτό είναι η απογοήτευσή του για την απροθυμία και την αδυναμία των

στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*) ότι στοιχεία κοινωνικής προκατάληψης παρεισφρύνουν στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα, χωρίς όμως να κυριαρχούν ή να την χαρακτηρίζουν. Ο Πλάτων θεωρεί ότι στις δεδομένες συνθήκες οι ενάρετοι είναι πιθανότερο να βρεθούν στις τάξεις των πλουσίων ευγενών, όμως δυνάμει ενός φιλοσοφικά σχεδιασμένου πολιτεύματος, τα κοινωνικά αυτά χαρακτηριστικά θα έπαιζαν πολύ μικρή (πολίτευμα *Νόμων*) έως μηδαμινή (πολίτευμα *Πολιτείας*) σημασία (βλ. και σχετικά κεφάλαια της παρούσας εργασίας).

²²¹ Για την στενή σύνδεση της *ισονομίας* με την αθηναϊκή δημοκρατία βλ. Vlastos (1953).

²²² Για τον αριστοκρατικό χαρακτήρα της πλατωνικής *ισονομίας* (ισονομία ως αξιοκρατία) βλ. και Ostwald (1969: 181-182).

βασιλέων να αναμορφωθούν ηθικοπνευματικά και να υλοποιήσουν το όραμα μιας φιλοσοφικής διακυβέρνησης (π.χ. 345d-e). Η πικρή αυτή συνειδητοποίηση (γύρω στο 360 π.Χ., με την επιστροφή του από το τρίτο και τελευταίο ταξίδι στη Σικελία) φαίνεται ότι οδηγεί τον φιλόσοφο στην αναζήτηση άλλων δρόμων για την επίτευξη της δίκαιης πόλης. Ένας από αυτούς είναι η λελογισμένη ενσωμάτωση του δημοκρατικού στοιχείου, πράγμα έκδηλο στους *Νόμους*, έργο που αρχίζει να γράφει ο Πλάτων κατά την ίδια περίοδο, συνεχίζοντάς το έως το τέλος της ζωής του.

δ. *Νόμοι*

Οι ευθείες επικρίσεις των *Νόμων* προς την αθηναϊκή δημοκρατία συγκεντρώνονται στο τέλος του τρίτου και στις αρχές του τέταρτου βιβλίου του έργου και εκφέρονται δια στόματος του ανώνυμου Αθηναίου ξένου.

Στο τρίτο βιβλίο, το αττικό πολίτευμα επικρίνεται ως αποτυχημένο και η αποτυχία του αποδίδεται στην υπερβολή ελευθερίας (698b). Καλό πολίτευμα είναι αυτό το οποίο αποφεύγει τόσο την ακραία δουλεία της περσικής μοναρχίας, όσο και την ακραία ελευθερία της αθηναϊκής δημοκρατίας (693d-e, 701e) και προκύπτει από τη σωστή μείξη πολιτειακών στοιχείων (693b). Πολύ καλύτερο πολίτευμα από την αμιγή δημοκρατία είναι ένα μετρημένο πολίτευμα, στο οποίο οι εξουσίες θα ασκούνται από αιρετούς άρχοντες (698b). Το παλαιό τιμοκρατικό πολίτευμα είχε αρετές (698b: *αίδώς* και υπακοή των πολιτών στους νόμους και στους άρχοντες, 698c: σύμπνοια, ομόνοια 699d: ενότητα), που εξέλιπαν από την ακραία δημοκρατία της εποχής του.

Υπεύθυνους για την επικράτηση της απόλυτης ελευθερίας, η οποία οδήγησε στην φθορά του αθηναϊκού πολιτεύματος, ο Πλάτων θεωρεί τους ποιητές. Αυτοί, παραβιάζοντας τους μουσικούς νόμους (700d) έδωσαν την εντύπωση ότι δεν υπάρχει αντικειμενική ορθότητα στη μουσική αλλά ο καθένας μπορεί να την κρίνει, ανάλογα με την ηδονή που του προκαλεί (700e), πράγμα που οδήγησε στην κατάπτωση των *θεάτρων*, δηλ. των ακροατηρίων των μουσικών και δραματικών αγώνων (700c2-4, 700e7-701a3). Οι πολλοί σχημάτισαν την εσφαλμένη πεποίθηση ότι τα ξέρουν όλα

(701a) και με θράσος έπαυσαν να σέβονται τη γνώμη του καλύτερού τους (701a-b).²²³ Η απόλυτη ελευθερία επεκτάθηκε σε όλες της πτυχές της αθηναϊκής ζωής, καταργώντας την οφειλόμενη υπακοή στους άρχοντες, τους γονείς, τους γεροντότερους, τους νόμους και τους θεούς (701b-c).

Στο τέταρτο βιβλίο, οι επικρίσεις στοχεύουν στο αττικό ναυτικό κράτος.²²⁴ Μία πόλη πρέπει να βρίσκεται σε απόσταση ασφαλείας από τη θάλασσα (704d). Η εμπορική και επιχειρηματική δραστηριότητα διαφθείρει ηθικά τους ανθρώπους και υπονομεύει τις σχέσεις των πολιτών μέσα στην πόλη αλλά και τις σχέσεις τους με τους πολίτες άλλων πόλεων (705a-b). Η ναυτική πολεμική τακτική κάνει τους πολίτες δειλούς, καθώς τους μαθαίνει να εγκαταλείπουν τη θέση τους και να καταφεύγουν στα πλοία (706c-d). Επίσης, δημιουργεί την εσφαλμένη εντύπωση ότι όλοι, ανεξαρτήτως της αξίας τους, είναι ίσοι και αξίζουν τις ίδιες τιμές (εννοείται και: αξιώματα, όπως επισημαίνει ο Morrow)²²⁵ (707a-b). Από τις μεγάλες νίκες στα Περσικά, μεγαλύτερη σημασία είχαν οι πεζομαχίες, γιατί, όπως τονίζεται, έκαναν τους Έλληνες καλύτερους, ενώ οι ναυμαχίες χειρότερους (707c-d).

Παρατηρούμε ότι οι παραπάνω επικρίσεις δεν εκπλήσσουν με βάση τη στάση του Πλάτωνα στα προηγούμενα έργα και ιδίως στην *Πολιτεία*. Οι μομφές του τρίτου βιβλίου επαναλαμβάνουν τις επικρίσεις της *Πολιτείας* για ελευθερία και έλλειψη διάκρισης. Οι μομφές του τέταρτου βιβλίου επαναλαμβάνουν την επίκριση της *Πολιτείας* για την δημοκρατική ισότητα και την έκκληση του *Γοργία* να γίνουν οι πολίτες καλύτεροι, κάτι που τα πλοία δεν μπορούν να εξασφαλίσουν. Η έμφαση στην αξία των ολίγων, όπως και ο συμφυρμός του αξιοκρατικού κριτηρίου με το ταξικό (στην ταύτιση των ναυτών με τους *φάυλους*: 707a7-b1) επίσης θυμίζουν την *Πολιτεία*. Νέα στοιχεία είναι η αναφορά στην ανάγκη μείζεως πολιτειακών στοιχείων και η προτίμηση ενός πολιτεύματος με αιρετούς άρχοντες. Όλα τα παραπάνω μας δίνουν ήδη μια γενική ιδέα για τη στάση των *Νόμων* απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία. Ωστόσο, μια πιο ολοκληρωμένη αποτίμησή της πρέπει να λάβει υπ' όψιν το πολίτευμα που ιδρύει ο Πλάτων στους *Νόμους*.

²²³ Ο αισθητικός ελιτισμός του Πλάτωνα στο σημείο αυτό θυμίζει την ανάλογη στάση των εκπροσώπων της «σχολής της Φραγκφούρτης» απέναντι στη «μαζική κουλτούρα» της εποχής τους (βλ. κ. Schuetz 1989 για μία περιεκτική περιγραφή και αξιολόγηση της στάσης αυτής).

²²⁴ Ότι ο Πλάτων αναφέρεται στην πόλη του φαίνεται από το 706a-b (Morrow 1960: 97)

²²⁵ Morrow (1960) 99

Ενδεικτικός του χαρακτήρα του πολιτεύματος είναι ο τρόπος που έχει θεσπιστεί η Εκκλησία του Δήμου. Τρία στοιχεία είναι αξιοπρόσεκτα: α) Από αυτήν δεν αποκλείονται οι οικονομικά ασθενέστεροι. Μέλη της είναι το άθροισμα των πολιτών (των 5040 κατόχων κλήρων γης) και των δυνάμει πολιτών (των γιων τους που έχουν αναλάβει στρατιωτικά καθήκοντα: 753b).²²⁶ β) Η συμμετοχή στις συνελεύσεις είναι υποχρεωτική για τις δύο ανώτερες οικονομικές τάξεις και προαιρετική για τις δύο κατώτερες. γ) Η συνέλευση έχει κυρίως εκλογικές αρμοδιότητες (εκλογή βουλευτών και άλλων αξιωματούχων).²²⁷

Χαρακτηριστικά είναι επίσης τα όσα λέγονται και προβλέπονται σχετικά με την Βουλή (εκλογή μελών, αρμοδιότητες): Εκλέγεται ίσος αριθμός αντιπροσώπων για κάθε φορολογική τάξη, πράγμα που ευνοεί τις, λογικά, πιο ολιγάριθμες δύο πλουσιότερες τάξεις.²²⁸ Για την εκλογή των αντιπροσώπων των δύο φτωχότερων τάξεων είναι υποχρεωτική μόνο η συμμετοχή όσων ανήκουν στις δύο πλουσιότερες τάξεις. Από τον τελικό αριθμό των εκλεγμένων, επιλέγονται οι μισοί μέσω κλήρωσης (756b-e). Η μείξη αυτή της εκλογής με την κλήρωση γίνεται, όπως λέγεται στη συνέχεια (756e-757a), στο πλαίσιο της μείξης του μοναρχικού με το δημοκρατικό στοιχείο, ώστε να επιτευχθεί το μέσον, που είναι το άριστο. Η εκλογή βρίσκεται πιο κοντά²²⁹ στην αναλογική ισότητα, που αποδίδει στον καθένα αυτά που του αξίζουν, ενώ η κλήρωση εξασφαλίζει την αριθμητική ισότητα, που αποδίδει σε όλους τα ίσα (757b-c). Καλύτερη από τις δύο ισότητες θεωρείται η πρώτη (757d), όμως σε κάποιες περιπτώσεις καλό είναι να χρησιμοποιείται η δεύτερη (η ισότητα του κλήρου) για να αποφευχθεί η δυσανεμία των πολλών (757e: *δυσκολίας τῶν πολλῶν ἔνεκα*). Όσον αφορά στις αρμοδιότητες των βουλευτών, αυτές περιλαμβάνουν τη φύλαξη της πόλης, την διεύθυνση των υποθέσεων της, τη σύγκληση της Εκκλησίας του Δήμου κ.α.,²³⁰ όχι όμως την προετοιμασία νομοθετημάτων (*προβουλεύματα*) και την έκδοση ψηφισμάτων, όπως στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Με αφορμή τα παραπάνω μπορούμε να προχωρήσουμε σε ορισμένες παρατηρήσεις. Ο Πλάτων δεν εμπιστεύεται το λαό για την άσκηση της διακυβέρνησης: Η Εκκλησία

²²⁶ Gernet (1951) cxvi, Morrow (1960) 113

²²⁷ Barker (1960⁵) 386, Stalley (1983) 186

²²⁸ Gernet (1951) cxii

²²⁹ Ωστόσο, δεν την εξασφαλίζει. Μόνο ο Δίας μπορεί να τη διακρίνει απόλυτα (757b). Υπό αυτή την έννοια ακόμα και ο αριστοκρατικός (Gernet 1951: cx) θεσμός της εκλογής είναι μια παραχώρηση σε σχέση με το ιδανικό.

²³⁰ Stalley (1983) 187

του Δήμου μετατρέπεται σε εκλογικό σώμα ανάδειξης αρχόντων, οι οποίοι θα ασκούν την εκτελεστική εξουσία. Η νομοθετική εξουσία επίσης αφαιρείται από την αυτήν (όπως και από τη Βουλή), αφού η νομοθεσία έχει θεσπιστεί *a priori* από τον φιλόσοφο, ενώ μελλοντικές νομοθετικές αναθεωρήσεις θα είναι ευθύνη των νομοφυλάκων (770b-771a). Επιπλέον, ο φιλόσοφος δεν ενδιαφέρεται για τη συμμετοχή του λαού, ακόμα και σε αυτή την υποβαθμισμένη συνέλευση.²³¹ Φαίνεται ότι ο Πλάτων, ενώ απαιτεί τη συμμετοχή των εχόντων *σχολήν* στην πολιτική ζωή, θα προτιμούσε οι φτωχότεροι να ασχολούνται κυρίως με τις δικές τους υποθέσεις,²³² προκρίνοντας ένα μοντέλο που μοιάζει με την αριστοτελική αγροτική δημοκρατία (Αριστ. *Πολ.* 1318b-1319a).²³³ Ως προς αυτό, η στάση του είναι απολύτως συνεπής με εκείνη της *Πολιτείας* απέναντι στον εκκλησιαστικό μισθό. Ο θεσμός των κληρωτών αρχόντων στην ουσία καταργείται: διατηρείται μόνο για την επιλογή των *ιερών* (758d-760a)²³⁴ και των λαϊκών δικαστών (768b) ενώ στις υπόλοιπες περιπτώσεις που χρησιμοποιείται (*βουλευταί, άστυνόμοι, άγορανόμοι, έξηγηταί, άθλοθέται*)²³⁵ υποβαθμίζεται αισθητά, καθώς οι κληρώσεις γίνονται από κατάλογο εκλεγμένων, πράγμα που ακυρώνει το νόημα του θεσμού. Τα σημαντικότερα αξιώματα (*νομοφύλακες, στρατηγοί, εϋθυνοί, έκλεκτοί δικασταί* και ο *έπιμελητής τής παιδείας*) απονέμονται με εκλογή.²³⁶

Στην περίπτωση μάλιστα των *εϋθύνων* και των *έκλεκτων δικαστών*, σημαντικές εξουσίες που στην αρχαία Αθήνα ασκούσε ο λαός μεταφέρονται στους άρχοντες. Πρώτον, η εξουσία του λαϊκού ελέγχου των αρχόντων: Ο Πλάτων διατηρεί τον αθηναϊκό θεσμό της *δοκιμασίας* των αρχόντων από τον λαό (751c)²³⁷ μεταφέρει όμως την εξουσία της *εϋθυνας* στα χέρια ολιγάριθμων εκλεγμένων αξιωματούχων (*εϋθυνοί*: 945-948b). Δεύτερον, η δικαστική εξουσία: Ο Πλάτων προβλέπει λαϊκά, φυλετικά δικαστήρια για την εκδίκαση των ιδιωτικών δικών (768b), όμως το δικαίωμα έφεσης σε ένα ανώτερο δικαστήριο (767c2: *πρώτον δικαστήριον*) *έκλεκτων δικαστών* (956c-d), αποτελούμενο από επίλεκτους αξιωματούχους της πόλης (767c-d), περιορίζει την εξουσία του λαϊκού δικαστή. Ο Πλάτων παραχωρεί την εκδίκαση των δημοσίων υποθέσεων στα λαϊκά δικαστήρια (767e-768a), όμως, απ' ενός αναθέτει το ενδιαμέσο

²³¹ Δεν προβλέπεται μισθοδοσία για τους φτωχότερους (Gernet 1951: cxii)

²³² Strauss (1977²) 85

²³³ Adam (1963) 238

²³⁴ Morrow (1960) 233

²³⁵ ό.π.

²³⁶ ό.π.

²³⁷ Gernet (1951) cix, Barker (1960⁵) 399

στάδιο της δικαστικής έρευνας σε τρεις αρχές (768a), αφ' ετέρου αναθέτει πολλές περιπτώσεις δημοσίων υποθέσεων (ιεροσυλία, προδοσία, ανθρωποκτονία, στάση) σε ένα ειδικό δικαστήριο (855c: *δικασταί θανάτου*), αποτελούμενο από τους *νομοφύλακες* και τους *έκλεκτούς δικαστάς*.²³⁸

Από τα παραπάνω είναι εμφανές ότι η εξουσία των πολλών περιστέλλεται σημαντικά στο πολίτευμα των *Νόμων*. Αυτό δεν φαίνεται να γίνεται για να ενισχυθεί το ολιγαρχικό στοιχείο, καθώς πρόθεση του Πλάτωνα είναι η ανάδειξη των πιο άξιων. Από όλα τα αξιώματα μόνο οι αστυνόμοι και οι αγορανόμοι προέρχονται από τις δύο πλουσιότερες τάξεις.²³⁹ Οι υπόλοιποι επιλέγονται από όλες τις τάξεις μέσω του αριστοκρατικού μέτρου της εκλογής (εγγύηση αρετής) και του προαπαιτούμενου μιας ηλικίας (εγγύηση πείρας και σοφίας).²⁴⁰ Εξάλλου, απώτερος σκοπός του Πλάτωνα (βλ. και *Πολιτεία*) είναι η εξαφάνιση των αντικρουόμενων συμφερόντων στην πόλη²⁴¹ και γι' αυτό στους *Νόμους* προβλέπει ώστε οι οικονομικές ανισότητες να μην είναι πολύ μεγάλες (741b, 744e). Βέβαια, η αναλογική ενίσχυση των πλουσιότερων στη Βουλή και η μη θέσπιση μισθοδοσίας είναι αξιοπρόσεκτες ενδείξεις ενίσχυσης του ολιγαρχικού στοιχείου,²⁴² οπωσδήποτε όμως δεν χαρακτηρίζουν το πνεύμα του πολιτεύματος των *Νόμων*,²⁴³ που είναι περισσότερο μια αριστοκρατία με λαϊκή έγκριση.²⁴⁴

Παρ' όλο που το πολίτευμα των *Νόμων* είναι ένα ιδανικό (745e-746d), έχει αξιώσεις να πλησιάσει περισσότερο την πραγματικότητα (739e) σε σύγκριση με αυτό της *Πολιτείας*, πράγμα που εξηγείται βάσει της πραγματιστικής στροφής του Πλάτωνα στον *Πολιτικό*. Γι' αυτό και η εικόνα του θυμίζει πολύ αυτή της αθηναϊκής

²³⁸ Gernet (1951) cxxxiii

²³⁹ Barker (1960⁵) 394, Gernet (1951) cxii

²⁴⁰ Barker (1960⁵) 403: «γεροντοκρατία» των *Νόμων*

²⁴¹ Cornford (1941) xiv βλ. και Πλ. *Πολ.* 422e-423a, *Νόμ.* 832b-c (*οὐ πολιτεῖται [...] στασιωτεῖται*).

²⁴² Και εδώ, όπως και στην *Πολιτεία*, το ταξικό στοιχείο παρεισφρέει, χωρίς να κυριαρχεί.

²⁴³ Ακόμα και αν δεχόμασταν ότι το σύστημα των *Νόμων* ευνοεί τους έχοντες *σχολήν*, η κυριαρχία του νόμου, η αυστηρότητα του εκπαιδευτικού συστήματος, η ηθική διδασχία των προοιμίων των νόμων και οι ποικίλες ασφαλιστικές δικλείδες (δοκιμασία και λογοδοσία όλων των αρχόντων, ακόμα και των δικαστών) αποσκοπούν στην χρήση της εξουσίας τους για το κοινό καλό και όχι για ίδιον όφελος (βλ. και Morrow 1960: 231).

²⁴⁴ Morrow (1960) 229. Να σημειωθεί εδώ ότι η ίδρυση μιας αριστοκρατίας με λαϊκή έγκριση στους *Νόμους*, σηματοδοτεί την επιστροφή του Πλάτωνα στην *μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία* του *Μενέξενου* (238d1-2). Εδώ όμως η κίβδηλη διακήρυξη των ρητόρων, παρουσιάζεται ως εφικτό ιδανικό, καθώς στην πολιτεία των *Νόμων*: α. το πλήθος όντως θα διαθέτει *εὐδοξίαν* (ευθυκρισία), αφού θα έχει ανατραφεί σε μια πόλη με καλούς νόμους και σοφά σχεδιασμένη (για την ικανότητα των πολιτών της πολιτείας των *Νόμων* να εκλέξουν σωστά βλ. Bobonic 2002: 444-5), β. όντως θα κυβερνούν οι άριστοι, αναδεικνυόμενοι δια της εκλογής.

δημοκρατίας. Βέβαια, κατά κανόνα η μεγάλη αυτή ομοιότητα είναι εξωτερική. Το δικαστικό σύστημα εμπνέεται από τους αθηναϊκούς θεσμούς, οι οποίοι όμως προσαρμόζονται στο πλατωνικό αριστοκρατικό πνεύμα²⁴⁵ (ενεργός ρόλος του δικαστή στη διαδικασία,²⁴⁶ δικαστής-αξιωματούχος, με προσόντα και υπεύθυνος για τις αποφάσεις του,²⁴⁷ δικαστήρια επιλέκτων). Η Εκκλησία του Δήμου, στερημένη από τις εκτελεστικές της αρμοδιότητες, θυμίζει περισσότερο τη σολώνεια συνέλευση.²⁴⁸ Τα περισσότερα αξιώματα είναι αθηναϊκά, όμως δεν είναι πια κληρωτά,²⁴⁹ ούτε προβλέπεται για αυτά χρηματική αποζημίωση. Εξάλλου, το ήθος και ο τρόπος ζωής της πόλης (πειθαρχία, αυτάρκεια, αποχή από το εμπόριο και τη ναυτιλία, πολίτες-γαιοκτήμονες, κοινά γεύματα, υποχρεωτική δημόσια εκπαίδευση) οφείλουν πολλά στο δωρικό πρότυπο.²⁵⁰ Γενικά, η πόλη των *Νόμων* προκύπτει από μια μείξη στοιχείων, αττικών και δωρικών²⁵¹, δημοκρατικών και μη δημοκρατικών, που συνθέτουν ένα αριστοκρατικό πολίτευμα γνήσια πλατωνικό.

Το πολίτευμα αυτό είναι πιστό στις αρχές του Πλάτωνα, που όπως είδαμε, διατυπώνονται ξεκάθαρα στην *Πολιτεία*. Το ότι οι αρχές αυτές δεν έχουν μεταβληθεί φαίνεται από μια σειρά χωρίων (709e, 710b, 710e, 757d, 831e, 870a6, 875c, 908b, 818a, 965a-b) στα οποία τονίζεται η σημασία της φύσης για την ηθικο-πνευματική ανωτερότητα και για την πολιτική ικανότητα. Ο Πλάτων δεν έχει παύσει να θεωρεί κατάλληλους για τη διακυβέρνηση τους φύσει προικισμένους ολίγους. Το ότι μετριάζει τις αρχές του για να πλάσει μια «δεύτερη πόλη» (739e), πιο συμβατή στις απαιτήσεις της πραγματικότητας, δεν σημαίνει ότι έχει χάσει την πίστη του σε αυτές. Απλώς, προσπαθεί να βρει πώς θα μπορούσαν να λειτουργήσουν σε πραγματικές συνθήκες.²⁵²

²⁴⁵ Gernet (1951) cxxxii

²⁴⁶ Gernet (1951) cxl-cxli, cxliii, Morrow (1960) 251, 280, 296

²⁴⁷ Gernet (1951) cxxxiii-cxxxiv, Morrow (1960) 271-2

²⁴⁸ Barker (1960⁵) 391

²⁴⁹ Για τον Πλάτωνα δεν αρκούν οι ασφαλιστικές δικλείδες της αθηναϊκής δημοκρατίας, χάρη στις οποίες «αποκλείονταν οι απατεώνες και οι ηλίθιοι» (Jones 1958: 48) από τις θέσεις ευθύνης. Για τις θέσεις εξουσίας θέλει τους καλύτερους και όχι απλώς να αποκλείονται οι χειρότεροι, εξ ου και η αρνητική του στάση προς το θεσμό της κλήρωσης στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*.

²⁵⁰ Morrow (1960) 533-4. Γενικά, από την *Πολιτεία* και μετά ο Πλάτων απορρίπτει τον αθηναϊκό τρόπο ζωής (βλ. και την εκ μέρους του αποκήρυξη του τρυφηλού Σικελικού βίου στη *Ζ' Επιστολή*, όπου επαινεί το *Δωριστι ζήν*: 336c-d, 326b-d).

²⁵¹ Morrow (1960) 534-5

²⁵² Αυτό επιβάλλεται και από το πλαίσιο του διαλόγου. Εδώ συζητείται η επικείμενη ίδρυση μιας πραγματικής πόλης, όχι μιας Λογόπολης/μεγεθυμένης ψυχής. Για την συμπλήρωση και αναθεώρηση του σχεδίου της *Πολιτείας* λόγω της ανάγκης για εφαρμογή του (και της κατάβασης σε ένα εγγύτερο προς την πραγματικότητα επίπεδο) βλ. και Laks (2000: 267-275).

Έτσι, ενώ στην *Πολιτεία* η εξουσία παραδίδεται αυτόματα στους φύσει αρίστους, στους *Νόμους* αναμένεται ότι μέσω της εκλογής –και με το προαπαιτούμενο της ωριμότητας του μεσήλικα– θα αναδειχθούν οι άριστοι.²⁵³ Ενώ στην *Πολιτεία* οι φιλόσοφοι-βασιλείς έχουν σχετικά μεγάλη ελευθερία για να κυβερνήσουν,²⁵⁴ στους *Νόμους* –από τη σκοπιά της νέας, πραγματιστικής θεώρησης του *Πολιτικού*– όλοι οι άρχοντες, ως άνθρωποι με αδυναμίες, περιορίζονται από νομικές διατάξεις (875c) και η εξουσία τους υπάγεται σε αυτές. Ενώ στην *Πολιτεία* θεωρείται φυσικό και δεδομένο ότι οι αρχόμενοι θα υπακούουν πρόθυμα στους άρχοντες (432a, 463a-b, 590c-d), στους *Νόμους* εισάγονται δημοκρατικά στοιχεία, ώστε να εξασφαλιστεί η συγκατάθεση του πλήθους στην διακυβέρνηση των αρχόντων²⁵⁵ (η ανάγκη συναίνεσης των αρχομένων στην εξουσία που τους ασκείται έχει επίσης προετοιμαστεί από την θεώρηση του *Πολιτικού*: 300b2-3).

Είναι, επίσης, ευδιάκριτο ότι στόχος του Πλάτωνα είναι κυρίως να αισθάνεται ο λαός κυρίαρχος και όχι απαραιτήτως να είναι. Δύο παραδείγματα –θεσμών που ήδη αναφέρθηκαν– είναι χαρακτηριστικά: α. Στο 757e, ο Πλάτων εισηγείται τη μείξη της εκλογής με την κλήρωση, στο πλαίσιο μιας αναγκαίας (757d5) μείξης της μοναρχίας με την δημοκρατία. Ο φιλόσοφος θεωρεί την κλήρωση (και την αριθμητική ισότητα) ως κατώτερη από την εκλογή (και την αναλογική ισότητα) (757d8-e2), και ο λόγος για τον οποίο τη δέχεται είναι η αποφυγή της δυσαρέσκειας των πολλών (757e: *δυσκολίας τῶν πολλῶν ἔνεκα*). Ο τρόπος, όμως, με τον οποίο εφαρμόζεται η μείξη (προηγείται η εκλογή και η κλήρωση γίνεται επί των εκλεγέντων: π.χ. 756e αλλά και σε όλες της περιπτώσεις της μείξης),²⁵⁶ σχεδόν ακυρώνει το δημοκρατικό νόημα της κλήρωσης. β. Στο 768b, ο Πλάτων δέχεται το θεσμό του λαϊκού δικαστή, με το σκεπτικό ότι όποιος δεν μετέχει στη δικαστική εξουσία θα αισθάνεται ότι δεν έχει πια μερίδιο στην πόλη (*ἡγεῖται τὸ παράπαν τῆς πόλεως οὐ μέτοχος εἶναι*). Στη συνέχεια, όμως, αναθέτει την εκδίκαση της έφεσης σε ένα ανώτερο δικαστήριο επιλέκτων (767c-d). Και οι δύο αυτές περιπτώσεις φανερώνουν ότι ο Πλάτων δίνει μεγαλύτερη σημασία στα συναισθήματα και τις εντυπώσεις των πολλών (σε σχέση με τον ρόλο τους στο πολίτευμα) παρά στο πόσο ουσιαστική είναι η εξουσία που κατέχουν.

²⁵³ Κι εδώ όμως διακρίνεται σαφώς το «στημόνι» (οι άρχοντες) από το «υφάδι» (τους αρχομένους) στο πλαίσιο της σωστής συνύφανσης των διαφορετικών «νημάτων» (πολιτειακών στοιχείων) (734e-735a).

²⁵⁴ Όχι όμως απόλυτη: βλ. Morrow (1960): 578-9

²⁵⁵ Ο Πλάτων ξέρει ότι η πειθὸ των φυλάκων (399a-c, 411d-e, 414b, 499d-502a) και το *γενναῖον ψεῦδος* της *Πολιτείας* δεν αρκούν για τη συναίνεση των πολιτών σε πραγματικές συνθήκες. Τη σημασία της συναίνεσης των πολιτών στους *Νόμους* τονίζει ο Barker (1960⁵) 362-3

²⁵⁶ Morrow (1960) 233

Περισσότερο ενδιαφέρεται για τη συμμετοχή τους στην πολιτική ζωή και πολύ λιγότερο για την άσκηση πραγματικής διακυβέρνησης από αυτούς. Γενικότερα, θα λέγαμε ότι στην πλατωνική μείξη το δημοκρατικό στοιχείο εισάγεται μετρημένα (758a1-2) και κάπως απρόθυμα,²⁵⁷ για χάρη της συναίνεσης των πολλών –και κατ’ επέκταση– της *φιλίας*, αναγκαίου όρου για την εύρυθμη λειτουργία της πόλης (693 d-e).

Το παραπάνω, νομίζω ότι ενισχύεται από θέσεις που εκφράζονται στον *Τίμαιο* και τον *Φίληβο*, δύο έργα που, γενικά, κατατάσσονται στην ίδια περίοδο συγγραφής με εκείνη των *Νόμων*²⁵⁸ και στα οποία γίνεται επίσης χρήση της θεωρίας της μείξεως. Στον *Τίμαιο* ο κόσμος δημιουργείται από μείξη του Νου με την Ανάγκη. Στη μείξη αυτή, η Ανάγκη παρουσιάζεται ως το κατώτερο από τα δύο στοιχεία, το άτακτο και ασταθές (*πλανωμένης* [...] *αίτίας*), αυτό που τελικά θα υποταχθεί στο ανώτερο, τον Νου, ο οποίος και θα προσδώσει στο τελικό μείγμα την έλλογη τάξη (48a-b). Στον *Φίληβο* πάλι, ο άριστος ανθρώπινος βίος πρέπει να περιέχει το συστατικό της ανώτερης γνώσης και ηδονής (61c-d), αναγκαστικά όμως πρέπει να αναμειξουμε σε αυτό και μια ποσότητα κατώτερης γνώσης και ηδονής (62a-d), επιλεκτικά βέβαια (63a-c), ώστε να υπηρετείται ο υψηλός σκοπός εντός των απαιτήσεων της πραγματικότητας. Θεωρώ ότι παρόμοιο χαρακτήρα έχει η μείξη του μοναρχικού με το δημοκρατικό στοιχείο στο πολίτευμα των *Νόμων*, με το πρώτο να θεωρείται ως το ανώτερο και το δεύτερο ως το κατώτερο (π.χ. 757d, 767c-d) –όμως αναγκαίο– στοιχείο του μείγματος. Υπό αυτή την έννοια, στην θεωρία της μείξεως ο Πλάτων βρίσκει το κατάλληλο θεωρητικό υπόβαθρο για να θεμελιώσει φιλοσοφικά τη νέα του αυτή σαφώς πιο πραγματιστική πολιτική πρόταση, στην οποία το δημοκρατικό στοιχείο εισάγεται με φειδώ και κάποια δύσθυμη συγκατάβαση στην αδήριτη πραγματικότητα.

Συμπερασματικά, η μετάβαση από την *Πολιτεία* στους *Νόμους* –με τον ενδιάμεσο σταθμό του *Πολιτικού*– δεν σηματοδοτεί κάποια σοβαρή μετακίνηση στη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία. Οι διαφορές των δύο πλατωνικών πολιτευμάτων οφείλονται αφενός στη διαφορετική στόχευση και το διαφορετικό πλαίσιο του κάθε διαλόγου, αφετέρου στην πραγματιστική θεώρηση της ανθρώπινης

²⁵⁸ Nails (1998) 168-174

φύσης, που είδαμε στον *Πολιτικό*. Σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση αυτής της θεώρησης πρέπει να έπαιξε και η πικρή πείρα του φιλοσόφου από την ανάμειξή του στα πολιτικά πράγματα των Συρακουσών και η απογοήτευσή του για τη δυνατότητα και την προθυμία των ισχυρών ηγετών να προωθήσουν μια φιλοσοφική διακυβέρνηση (*Ζ'Επιστολή*).

Δεν πρέπει να παραβλέψουμε, όμως, ότι πίσω από όλα τα παραπάνω έργα βρίσκεται ο ίδιος πολιτικός στοχαστής: ένας αριστοκράτης που θεωρεί ότι σε ιδανικές συνθήκες η εξουσία πρέπει να ασκείται από τους εκλεκτούς ολίγους, σε πραγματικές συνθήκες από τους εκλεκτούς ολίγους με την έγκριση και τη συναίνεση των πολλών και υπό τον αυστηρή επιτήρηση των νόμων. Συνεπώς, η στάση του Πλάτωνα απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία στο τελευταίο του αυτό έργο παραμένει αρνητική, ακολουθώντας το πνεύμα της *Πολιτείας* και του *Πολιτικού*.

ΣΥΝΟΛΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Φτάνοντας στο τέλος της μελέτης μας, μπορούμε να συνοψίσουμε τα εξαχθέντα συμπεράσματα αλλά και να εξετάσουμε εκ νέου κάποια επιμέρους στοιχεία, έχοντας πλέον μια συνολικότερη εποπτεία της πλατωνικής στάσης απέναντι στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Η πρώτη προφανής διαπίστωση είναι ότι ο φιλόσοφος τηρεί σταθερά μία έντονα (επι)κριτική στάση απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα, καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας του από την *Απολογία* έως τους *Νόμους*. Σε αυτήν θα μπορούσαμε, όμως, να διακρίνουμε δύο φάσεις:

Στην πρώτη (*Απολογία-Κρίτων, Μένων-Γοργίας*), ο Πλάτων, επηρεασμένος από τη σωκρατική σκέψη ή θέλοντας να την παρουσιάσει σε ένα βαθμό πιστά, επικρίνει το πολίτευμα καλοπροαίρετα, με ένα είδος σκληρότητας που ακόμα δεν έχει τον χαρακτήρα της εχθρότητας. Οι δημοκρατικοί θεσμοί και η εξωτερική μορφή του πολιτεύματος παραμένουν άθικτα από αυτήν την κριτική, η οποία στοχεύει στην ανηθικότητα της δημοκρατικής πόλης (πολιτικών και πολιτών) και στις εσφαλμένες κυρίαρχες αντιλήψεις. Ως αιτία της πολιτικής παθογένειας θεωρεί ο φιλόσοφος την παγίωση των αντιλήψεων αυτών και την αδιαφορία για την επιμέλεια της ψυχής μέσω της αυτοεξέτασης, της γόνιμης διαλεκτικής και γενικώς της ενεργοποίησης του έλλογου στοιχείου (*Απολογία-Κρίτων*). Την ευθύνη για την κατάσταση αυτή ο φιλόσοφος επιρρίπτει τόσο στους πολιτικούς (*Μένων, Γοργίας*) και στους φορείς της νέας, σοφιστικής παιδείας (*Πρωταγόρας*) όσο και στους ίδιους τους πολίτες, καθώς ενώ θα μπορούσαν να δημιουργήσουν τις συνθήκες για την μελλοντική κατάκτηση της γνώσης και της πραγματικής αρετής, εμφανίζονται απρόθυμοι να κινηθούν προς αυτήν, προσκολλημένοι στη συνήθεια και σε ένα έωλο ηθικό σύστημα θεμελιωμένο σε *απαξίες* (άμεση ηδονή, ισχύς, επιτυχία).

Ο ηθικός, γενικά, χαρακτήρας αυτής της κριτικής δεν αναιρεί όμως τις πολιτικές της προεκτάσεις: Η αμφισβήτηση της σοφίας των πολλών και της αρετής των επιφανών Αθηναίων πολιτικών, η έμφαση στην ηθικοποίηση έναντι της πολιτικοποίησης και η τοποθέτηση του λαού στο ρόλο του υπό μαθητεία αρχομένου πλήττουν καιρικές αρχές

της αθηναϊκής ιδεολογίας (σύμφωνα με την οποία οι πολλοί είναι σοφοί, εξ ορισμού κατάλληλοι για τη διακυβέρνηση και διαρκώς βελτιούμενοι ηθικο-πνευματικά δια της ενεργού συμμετοχής στα πολιτικά πράγματα). Ο φιλόσοφος, παρότι δεν απορρίπτει το πολίτευμα και τους θεσμούς του, επιτίθεται με διαβρωτική οξύτητα στο πνεύμα που το διέπει, πράγμα που καθιστά την εν πολλοίς καλοπροαίρετη και εποικοδομητική κριτική του εύκολα παρεξηγήσιμη και αντιληπτή ως πολιτική απειλή. Ο Πλάτων αντιλαμβάνεται τους κινδύνους (για τον φιλόσοφο) αλλά και τις δυσκολίες υλοποίησης του σοκρατικού εγχειρήματος στο δεδομένο πνευματικό κλίμα και στο τελικό στάδιο αυτής της φάσης (*Μένων - Γοργίας*) υποδηλώνει την δική του αποστασιοποίηση από αυτό.

Στη δεύτερη φάση της (*Πολιτεία, Πολιτικός, Ζ' Επιστολή, Νόμοι*) η –αμιγώς πλέον– πλατωνική στάση του φιλοσόφου απέναντι στο αθηναϊκό πολίτευμα είναι ξεκάθαρα αρνητική. Οι αιτιάσεις δεν γίνονται εδώ εν όψει μιας ηθικής αναμόρφωσης της δημοκρατίας αλλά εν όψει της πρόδηλης προτίμησης του φιλοσόφου για ένα αριστοκρατικό πολίτευμα. Οι πολλοί θεωρούνται πλέον ακατάλληλοι για την διακυβέρνηση, καθώς τα απαιτούμενα για την άσκηση ενάρετης διακυβέρνησης πνευματικά χαρίσματα θεωρούνται πλέον ως φύσει δοσμένα σε εκλεκτούς μόνο ολίγους. Ο φιλόσοφος, τώρα, αποκηρύσσει τις πλέον εξέχουσες αρχές της αθηναϊκής ιδεολογίας, αυτές της ελευθερίας και της ισότητας, προκρίνοντας πολιτεύματα στα οποία οι άριστοι άρχουν και οι υπόλοιποι άρχονται.

Έτσι, στο πλαίσιο του παραδειγματικού προτύπου της *Πολιτείας* αλλά και της ιδανιστικής προσέγγισης της *Πολιτικού*, η δημοκρατία απορρίπτεται, θεωρούμενη ως ένα κακό πολίτευμα. Το γεγονός ότι στο πλαίσιο της πραγματιστικής προσέγγισης του *Πολιτικού* (σε συνθήκες ανομίας) και του μεικτού πολιτεύματος των *Νόμων* ο Πλάτων αποδέχεται τη δημοκρατία δεν συνιστά αντίφαση ούτε σηματοδοτεί συμφιλίωσή του με εκείνη. Ο φιλόσοφος τονίζει την κατ' αυτόν εγγενή αδυναμία της να εξασφαλίσει το μέγιστο κοινό καλό (*Πολιτικός*) και εισάγει αθηναϊκές αρχές και θεσμούς επιλεκτικά, με φειδώ και κάπως απρόθυμα (*Νόμοι*), λόγω της διαφορετικής (σε σχέση με την *Πολιτεία*) στόχευσης του διαλόγου και της ανάγκης να κάνει το ιδανικό του να λειτουργήσει σε πραγματικές συνθήκες. Οι αρχές της αριθμητικής ισότητας και της λαϊκής κυριαρχίας γίνονται αποδεκτές στο πολίτευμα των *Νόμων* περισσότερο για ψυχολογικούς λόγους και δεν εφαρμόζονται ουσιαστικά (όπως συνέβαινε στην αθηναϊκή δημοκρατία). Φαίνεται ότι ο κύριος ρόλος τους είναι να

δοθεί μία εντύπωση λαϊκής κυριαρχίας, ώστε να αποσπαστεί η συναίνεση των πολλών για την διακυβέρνηση των ολίγων και να εξασφαλιστεί η τόσο επιθυμητή για τον φιλόσοφο *φιλία* μεταξύ των πολιτών, αναγκαίος για αυτόν όρος για την επιβίωση της πολιτικής κοινότητας. Από την άλλη, η ομοιότητα του πολιτεύματος των *Νόμων* με την αθηναϊκή δημοκρατία είναι περισσότερο εξωτερική, καθώς αυτό που το χαρακτηρίζει είναι ένα γνήσια πλατωνικό, αριστοκρατικό πνεύμα.

Λαμβάνοντας, με επιφύλαξη, αλλά σοβαρά υπόψη μας τις πληροφορίες της *Ζ'Επιστολής*, υποθέτουμε ότι κάποιο ρόλο στην –έστω περιορισμένη– αποδοχή αυτή της αθηναϊκής δημοκρατίας από τον Πλάτωνα έπαιξε πιθανότατα η εμπειρία του από την ανάμειξή του στα πολιτικά πράγματα των Συρακουσών. Ο Πλάτων αντιλαμβάνεται τη δυσκολία του να γίνουν οι βασιλείς φιλόσοφοι (ή έστω να δεχτούν τον φιλόσοφο ως πολιτικό τους συνεργάτη), και άρα το πόσο δύσκολο είναι να υλοποιηθεί στην πράξη η ένωση της φιλοσοφίας με την ισχυρή ηγεσία, δηλαδή το πολιτικό όραμα της *Πολιτείας*. Η πικρή αυτή συνειδητοποίηση είναι ίσως ένας ακόμα παράγοντας που τον οδηγεί στην αναζήτηση εναλλακτικών δρόμων για την υλοποίηση του πολιτικού του σχεδίου και στην εκλεκτική ενσωμάτωση στοιχείων της αθηναϊκής δημοκρατίας.²⁵⁹

Βέβαια, η ιδέα ενός αριστοκρατικού πολιτεύματος με λαϊκή έγκριση πρέπει να είχε απασχολήσει τον φιλόσοφο αρκετά νωρίτερα, ήδη την εποχή του *Μενέξενου*, στο μεταίχμιο μεταξύ των δύο φάσεων που διακρίναμε. Στους *Νόμους* όμως δείχνει πότε ένα τέτοιο πολίτευμα θα ήταν για αυτόν ενάρετο. Σχεδιάζοντας ένα πολίτευμα στο οποίο το πλήθος όντως θα διαθέτει *εὐδοξίαν* (ευθυκρισία), αφού θα έχει ανατραφεί σε μία πόλη με καλούς νόμους και σοφά διευθετημένη, και στο οποίο όντως θα κυβερνούν οι άριστοι, αναδεικνυόμενοι διά της εκλογής, υποδεικνύει τους όρους υπό τους οποίους θα ενέκρινε μια *μετ' εὐδοξίας πλήθους άριστοκρατίαν*. Την εποχή του *Μενέξενου* φαίνεται ότι ο Πλάτων καταδικάζει έντονα τις κίβδηλες, για αυτόν, διακηρύξεις των Αθηναίων πολιτικών, οι οποίοι παρουσιάζουν τόσο την *μετ' εὐδοξίας πλήθους άριστοκρατίαν* (το όραμα του σωκρατικού Πλάτωνα της πρώτης φάσεως για ένα [ένδοξο] πλήθος αρίστων) όσο και την *μετ' εὐδοξίας πλήθους άριστοκρατίαν* (το

²⁵⁹ Η ανάπτυξη της θεωρίας της μείξεως στον *Φίληβο* παρέχει στον Πλάτωνα και το θεωρητικό υπόβαθρο για να αποδεχθεί την δημοκρατία ως συστατικό του πολιτικού μείγματος του πολιτεύματος των *Νόμων* (βλ. κ. Γεωργούλης 1975:134-6). Βλέπουμε πώς προσωπικό βίωμα και αφηρημένη διάνοηση αλληλεπιδρούν και συνδιαμορφώνουν την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα οδηγώντας τον στην τελική –έστω περιορισμένη– αποδοχή της αθηναϊκής δημοκρατίας.

ήδη υπό σκέψιν σχέδιο του Πλάτωνα της δεύτερης φάσεως για μια αριστοκρατία με λαϊκή έγκριση) ως πραγματοποιήσιμες στο αθηναϊκό πολίτευμα, πράγμα που διόλου κατ' αυτόν δεν συνέβαινε. Φαίνεται ότι η συγκεκριμένη συνεκφορά του *Μενέξενου* έχει προσεκτικά και σκόπιμα διατυπωθεί, για να γίνουν όλοι οι παραπάνω επικριτικοί προς την αθηναϊκή δημοκρατία υπαινιγμοί και να παρουσιαστεί η αθηναϊκή ρητορική ως ένα είδος λόγου που χρησιμοποιεί –αποσπασματικά και χωρίς συνέπεια– τα ιδανικά της φιλοσοφίας στην υπηρεσία των δικών της κολακευτικών και εξωραϊστικών σκοπών.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι οι παρατηρούμενες μεταπτώσεις στην στάση του φιλοσόφου προς την αθηναϊκή δημοκρατία δεν αντικατοπτρίζουν σοβαρή μεταβολή της πραγματικής του γνώμης για αυτό, η οποία πρέπει να ήταν σταθερά αρνητική. Η πιο ευνοϊκή προς το πολίτευμα στάση της πρώτης φάσης οφείλεται εν πολλοίς στην προσπάθειά του να εκφράσει κατά το δυνατόν πιστά τη σωκρατική σκέψη, από την οποία αποδεσμεύεται σταδιακά ήδη στα τελευταία έργα αυτής της φάσης (*Μένων-Γοργίας*). Από την άλλη, η επιλεκτική αποδοχή στοιχείων της αθηναϊκής δημοκρατίας στους *Νόμους*, γίνεται όπως είπαμε απρόθυμα, τυπικά και για ψυχολογικούς λόγους, από την ανάγκη να βρεθεί ένας τρόπος να λειτουργήσει σε πραγματικές συνθήκες το ιδανικό, αριστοκρατικό πολίτευμα που είχε πάντα κατά νου ο φιλόσοφος.

Φαίνεται ότι η γνώμη του πραγματικού προσώπου που κρύβεται πίσω από όλα τα εξεταζόμενα έργα είναι ότι η αθηναϊκή δημοκρατία είναι ένα κακό πολίτευμα, το οποίο όμως διαθέτει στοιχεία τα οποία θα ήταν απαραίτητα να ενσωματωθούν –με μέτρο– σε ένα γνήσια αριστοκρατικό πολίτευμα, για να το καταστήσουν εφικτό. Έτσι, οι διάφορες διακυμάνσεις στη στάση του φιλοσόφου, εξηγούνται περισσότερο λόγω της διαφοράς στόχευσης από έργο σε έργο (σωκρατικός ή πλατωνικός; έμφαση στο ιδανικό ή στην υλοποίησή του;) και λιγότερο σε αναθεώρηση της πραγματικής του γνώμης. Φυσικά, η σικελική εμπειρία πρέπει να ενέτεινε την ανάγκη του Πλάτωνα να ασχοληθεί συστηματικότερα με ένα πιο πραγματιστικό πολιτικό σχέδιο, όμως θα ήταν λάθος να αποδώσουμε την στροφή του Πλάτωνα στον πραγματισμό (και τη μερική αποδοχή της δημοκρατίας) μόνο σε αυτή.

Στην απορριπτική δεύτερη φάση της κριτικής του φιλοσόφου εντοπίσαμε κάποια αξιοσημείωτα στοιχεία που υποδηλώνουν εκ μέρους του ταξική προκατάληψη ή πολιτική μεροληψία και που πιθανότατα οφείλονται στις ολιγαρχικές οικογενειακές

καταβολές του, όπως τις είδαμε στη *Z' Επιστολή*. Η υποτίμηση των τεχνιτών (*Πολιτεία*), η απόρριψη της μισθοδοσίας (*Πολιτεία, Νόμοι*), η θεώρηση της ολιγαρχίας ως ηθικά κοσμιότερης από τη δημοκρατία (*Πολιτεία*) και η προσδοκία του ότι οι άριστοι νομοθέτες είναι πιθανότερο να βρεθούν στις τάξεις των πλουσίων και των ευγενών (*Z' Επιστολή*) δείχνουν ότι σε ένα βαθμό ο Πλάτων ήταν επηρεασμένος από τις αντιλήψεις της δικής του κοινωνικής τάξης και ότι συνέδεε την αξία με τη δυνατότητα για *σχολήν*.

Ωστόσο, διαπιστώσαμε ότι το στοιχείο αυτό παρεισφρεί περιστασιακά και δεν ορίζει τον χαρακτήρα της απορριπτικής στάσης του φιλοσόφου. Πρώτον, γιατί αυτή πηγάζει από θεωρητικές παραδοχές και εμπειρικές παρατηρήσεις του: Ο Πλάτων θεωρεί την ικανότητα διακυβέρνησης εξαιρετικά δυσαπόκτητη, καθώς κατ' αυτόν προϋποθέτει την κατοχή μιας πολύ υψηλής γνώσης και μιας εξαιρετικά ανεπτυγμένης αφηρημένης σκέψης. Παρατηρεί, επίσης, ότι πολύ λίγοι άνθρωποι διαθέτουν την απαιτούμενη για τα παραπάνω ξεχωριστή ευφυΐα. Τέλος, κρίνει καλύτερο (για το άτομο και για την πόλη) το να κυβερνάται κανείς καλά από τον ηθικοπνευματικά ανώτερο από το να κυβερνάται κακά από τον εαυτό του, θεωρώντας έτσι την ελευθερία πολύ κατώτερη της δικαιοσύνης. Βάσει ενός φιλοσοφικού λοιπόν σκεπτικού, η υπακοή (*Πολιτεία*) και η συναίνεση (*Νόμοι* –καθώς το ιδανικό μετριάζεται) των πολλών στην εξουσία των αξίων ολίγων, είναι κατ' αυτόν ηθικά δικαιολογημένη.

Δεύτερον, γιατί όπως φαίνεται από τη *Z' Επιστολή* –αλλά και από το σύνολο των έργων που εξετάσαμε– ο Πλάτων εμφανίζεται σαν μια προσωπικότητα ικανή να αυτονομηθεί από τις αντιλήψεις του οικογενειακού και κοινωνικού κύκλου. Ο Πλάτων αποδοκιμάζει έντονα την χρηματιστική ολιγαρχία (*Πολιτεία*), θεωρεί τις οικονομικές ανισότητες διαλυτικές για την πόλη και προσπαθεί να τις μειώσει δραστικά, περιφρονεί τον πλούτο ως ιδανικό και γενικά στα πολιτεύματά του δεν απονέμει τα αξιώματα βάσει του οικονομικού κριτηρίου (*Πολιτεία, Νόμοι*). Εξίσου ασήμαντο ρόλο παίζει για αυτόν η ευγενική καταγωγή καθώς θεωρεί την προσωπική αξία ως προερχόμενη από τον συνδυασμό φυσικών χαρισμάτων²⁶⁰ και μιας κρατικής παιδείας και έτσι την αποσυνδέει από τις επιφανείς παραδοσιακές οικογένειες. Σε ό,

²⁶⁰ Αυτά θεωρείται ότι μεταβιβάζονται κληρονομικά (*Πολιτεία*), όχι όμως από γονείς που ανήκουν στις παραδοσιακές επιφανείς οικογένειες. Το χρυσό γένος της *Πολιτείας* δεν ταυτίζεται με –ούτε κατάγεται από– τους παλιούς ευγενείς.

τι αφορά τις διακρίσεις εις βάρος των τεχνιτών, αυτές φαίνεται ότι απορροφώνται, σε κάποιον τουλάχιστον βαθμό, εντός των πλατωνικών πολιτευμάτων (ιδίως της *Πολιτείας*), όπου όλα τα μέλη αντιμετωπίζονται ως υπηρέτες του κοινού καλού και όπου ο τεχνίτης μπορεί να είναι το ίδιο περίπου ευδαίμων με τον φιλόσοφο, αν είναι βέβαια υπάκουος σε αυτόν.

Τέλος, η αποστροφή του Πλάτωνα για την συσσώρευση ισχύος μέσω αδικίας (βλ. στάση προς Αρχέλαο στον *Γοργία*), για το δίκαιο της πυγμής (*Γοργίας*, *Πολιτεία*) και για την καμουφλαρισμένη σε αριστοκρατία τυραννία (*Z' Επιστολή*) δείχνει το πόσο απείχε το δικό του πολιτικό όραμα από εκείνο κάποιων φιλόδοξων μελών της κοινωνικής του τάξης. Γενικά, θα λέγαμε ότι τα στοιχεία προκατάληψης που εντοπίζονται στο έργο του παρεισφρέουν ως κατάλοιπα της επιρροής του περιβάλλοντός του, από την οποία όμως ο ίδιος σε μεγάλο βαθμό αυτονομείται, ασκώντας κριτική στο αθηναϊκό πολίτευμα ως φιλόσοφος και όχι ως φιλο-ολιγαρχικός ή ως αρχομανής γόνος επιφανούς οικογενείας.

Πολύ σημαντικότερο ρόλο στην τόσο αρνητική αυτή τοποθέτηση του φιλοσόφου απέναντι στη δημοκρατία φαίνεται ότι έπαιξε η προσωπική του σχέση με τον Σωκράτη αλλά και η μετέπειτα δική του στράτευση στη φιλοσοφία. Για τον Πλάτωνα, η δημοκρατία είναι το πολίτευμα που καταδίκασε τον Σωκράτη σε θάνατο, γεγονός το οποίο τονίζει στη *Z' Επιστολή* αλλά και υπαινίσσεται στον *Μένωνα*, τον *Γοργία* και τον *Πολιτικό*. Το γεγονός αυτό αφενός επέδρασε ως τραυματικό βίωμα στην ψυχή του φιλοσόφου, προκαταλαμβάνοντας τον αρνητικά απέναντί της (η δημοκρατία σκότωσε τον αγαπημένο του φίλο), αφετέρου την απαξίωσε σε μεγάλο βαθμό στη συνείδησή του (η δημοκρατία σκότωσε τον δικαιότερο άνθρωπο που είχε γνωρίσει).

Έτσι, ο Πλάτων εκφράζει, γενικότερα, τη δυσαρέσκειά του για την εχθρότητα της αθηναϊκής δημοκρατίας απέναντι στη φιλοσοφία (σε *Μένωνα*, *Γοργία* και *Πολιτικό* η φιλοσοφία απειλείται, στην *Πολιτεία* διαφθείρεται ή παροπλίζεται), την στιγμή που ο ίδιος αποδίδει σε αυτήν και τους εκπροσώπους της καίριο ρόλο στα πολιτικά πράγματα: Από την *Απολογία* έως τον *Γοργία* ο φιλόσοφος παρουσιάζεται ως εκείνος που με τη διαλεκτική του κάνει τους πολίτες καλύτερους και τροφοδοτεί έναν δημόσιο διάλογο εξυγιαντικό για την πόλη. Στην *Πολιτεία* του ανατίθεται η διακυβέρνηση και η προετοιμασία των μελλοντικών ηγετών (βλ. και *Z' Επιστολή*),

ενώ ακόμα και στο –πιο πραγματιστικό, μη φιλοσοφικό πολίτευμα– πολίτευμα των *Νόμων* οι άρχοντες προβλέπεται ότι θα φιλοσοφούν στο πλαίσιο της λειτουργίας του Νυκτερινού Συλλόγου του οποίου αποτελούν μέλη (952a, 961a-968c).

Φτάνοντας στο τέλος της πραγμάτευσής μας, διαπιστώνουμε ότι η μόνη ιδεολογική αρχή της αθηναϊκής δημοκρατίας την οποία ο Πλάτων σταθερά αποδέχεται είναι αυτή της κυριαρχίας του νόμου. Από την *Απολογία* και τον *Κρίτωνα* μέχρι την *Πολιτεία*,²⁶¹ τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους*, ο φιλόσοφος θεωρεί την ανθρώπινη φύση ως ηθικά αδύναμη²⁶² και θέτει τον νόμο ως ανάχωμα στην αυθαιρεσία των κυβερνώντων και ως εγγύηση πολιτικής δικαιοσύνης. Παρ' όλο που γενικά τάσσεται υπέρ μιας σοφής νομοθεσίας (*Πολιτεία*, *Νόμοι*, *Ζ' Επιστολή*), δηλώνει κατηγορηματικά ότι θα προτιμούσε την τυφλή τήρηση μιας ατελούς, θεσπισμένης από τους πολίτες νομοθεσίας από την υπεράνω νόμων διακυβέρνηση ενός –κατά φαντασίαν– τέλειου πολιτικού (*Πολιτικός*), αφού εν τέλει τέτοιος δεν μπορεί να υπάρξει (*Νόμοι*).

Καταληκτικά, θα λέγαμε ότι η μελέτη της πλατωνικής κριτικής προς την αθηναϊκή δημοκρατία μπορεί να είναι πολλαπλώς χρήσιμη, όσο υπάρχει πολιτική και όσο υπάρχουν πολιτεύματα φερόνυμα της δημοκρατίας. Πρώτον, γιατί μας προσφέρει μια βαθύτερη γνώση του σκεπτικού που αποτελεί το υπόβαθρο της σύγχρονης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, παρουσιάζοντάς το μάλιστα στην πρώτη θεωρητικά ανεπτυγμένη μορφή του στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Δεύτερον, γιατί παρότι προερχόμενη από έναν σκληρό επικριτή (αν όχι πολέμιό της), η κριτική αυτή εμπεριέχει στοιχεία γόνιμα για την αναβάθμιση της σύγχρονης δημοκρατίας, είτε στις πιο συμμετοχικές είτε στις πιο αριστοκρατικές εκδοχές της. Οι αξιώσεις του Πλάτωνα για κυριαρχία του νόμου, άμβλυνση των οικονομικών ανισοτήτων, πνευματική και ηθική εξύψωση πολιτικών και πολιτών και για ανάδειξη των πραγματικά άριστων – και ταγμένων στην υπηρεσία του κοινού καλού– στην εξουσία παραμένουν μέχρι σήμερα επίκαιρες.

²⁶¹ Η παραδοσιακή αντίληψη ότι στο πολίτευμα της *Πολιτείας* δεν υπάρχουν νόμοι (βλ. π.χ. Gomperz 1902: 415) δεν φαίνεται να ισχύει. Όπως σωστά παρατηρεί ο Μοργου (1960: 578-9), το πολίτευμα βρίθκει νόμων και θέτει ως ηθικό πρόταγμα τη νομιμοφροσύνη. Όπως, επίσης, βάσιμα υποστηρίζει ο Brown (2000:1-17) η ιδανική Πολιτεία τίθεται σε εφαρμογή βάσει ενός νόμου.

²⁶² Αυτό ισχύει ακόμα και για το ιδανικό πολίτευμα της *Πολιτείας*. Ο Πλάτων στερεί από την άρχουσα τάξη την ιδιωτική περιουσία και οικογένεια για να αποτρέψει την διαφθορά τους και να εξαλείψει την πιθανότητα να θέσουν το προσωπικό τους συμφέρον υπεράνω του κοινού (βλ. κ. Santas 2010: 159). Ακόμα και οι φύλακες, οι οποίοι διαθέτουν άριστη φύση και παιδεία, θεωρούνται από τον Πλάτωνα επιρρεπείς στην ηθική διάβρωση και την ιδιοτέλεια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aalders, G. J. D. (1972), «Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles» στο von Fritz K. (επιμ.), *Pseudepigrapha*, Berne, 147-175.
- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, τόμ. 2, Cambridge.
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Archie, A. (2015), *Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, Cham.
- Balme, M. (1984), «Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece», *G&R* 31: 140-152.
- Barker, E. (1960⁵), *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London.
- Berlin, I. (2002), «Two Concepts of Liberty» [1958] στο Hardy H. (επιμ.), *Liberty*, Oxford: 166-217.
- Bickford, S. (2009), «"This Way of Life, This Contest": Rethinking Socratic Citizenship» στο Salkever S. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge: 126-155.
- Bobonich, C. (2002), *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford & New York.
- Brann E., Kalkavage P., Salem E. (1996), *Plato: Sophist: The Professor of Wisdom: With Translation, Introduction and Glossary*, Indianapolis & Cambridge.
- Brickhouse, T. – Smith, N. (1989), *Socrates on Trial*, Princeton.
- Brock, R. (1991), «The Emergence of Democratic Ideology», *Historia* 40: 160-169.
- Brown, E. (2000), «Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers» *AncPhil* 20: 1-17.

- Brunt, P. A. (1993), *Studies in Greek History and Thought*, Oxford.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*, London.
- Burnet, J. (1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford.
- Burnyeat, M. – Frede, M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, Scott D. (επιμ.), Oxford.
- Γεωργούλης, Κ.Δ. (1975), «Εισαγωγή» [1963] στο Φίλιππας Κ. (επιμ.), *Πλάτωνος Νόμοι*, Αθήνα, 3-176.
- Γεωργούλης, Κ.Δ. (1948), «Σωκράτης» στο Πασσάς Ι.Δ. (επιμ.), *Τό Αρχαίον Ἑλληνικόν Πνεῦμα* (αυτοτελής τόμος από το *Νεώτερον Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν "Ἡλίου"*), Αθήνα, 253-272.
- Calvert, B. (1984), «The Politicians of Athens in the *Gorgias* and *Meno*», *HPTH* 5: 1-15
- Cartledge, P. – Edge, M. (2009), «“Rights”, Individuals and Communities in Ancient Greece» στο Balot R. K. (επιμ.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: 149-163.
- Clavaud, R. (1980), *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris.
- Cooper, J.M. (1997), «Introduction» στο Cooper J.M. (επιμ.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis & Cambridge: vii-xxvi.
- Cornford, F.M. (1941), *The Republic of Plato: Translated with Introduction and Notes*, London.
- Denyer, N. (2008), *Plato: Protagoras*, Cambridge (ελλ. έκδοση: *Πλάτωνος Πρωταγόρας*, μετάφρ. Φ. Αδαμίδη. Αθήνα 2010).
- Dodds, E.R. (1959), *Plato. Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Edelstein, L. (1966), *Plato's Seventh Letter*, Leiden.
- Euben, J.P. (1997), *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton.

- Faris, J.A. (1950), «Is Plato's a Caste State, Based on Racial Differences?», *CQ* 44: 38-43.
- Farrar, C. (2007), «Power to the People» στο Raaflaub K.A. – Ober J. – Wallace R.W. (επιμ.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley: 170-195.
- _____ (1988), *The origins of democratic thinking: The invention of politics in classical Athens*, Cambridge.
- Ferrari, G.R.F. (1995), «Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*» στο C.J. Rowe (επιμ.), *Reading the Statesman: Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: 389-397.
- Field, G.C. (1948²), *Plato and His Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*, London.
- Finley, M.I. (1981), *Economy and Society in Ancient Greece*, London.
- Gernet, L. (1951), «Les Lois et le droit positif» στην Εισαγωγή του τόμ. 11 της έκδοσης Budé του Πλάτωνα, Paris.
- Glitz, G. (1953²), *La cité grecque*, Paris (ελλ. έκδοση: *Η Ελληνική «πόλις»*, μετάφρ. Α. Σακελλαρίου, Αθήνα 1978).
- Gomperz, T. (1902), *Griechische Denker*, τόμ.2: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Akademie*, Leipzig.
- Griswold, C.L., Jr. (1989), «Politikē Epistimē in Plato's *Statesman*» στο Anton J. – Preus A. (επιμ.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, Albany & NY: 141-168.
- Gulley, N. (1972), «The Authenticity of the Platonic Epistles» στο von Fritz K. (επιμ.), *Pseudepigrapha*, Berne: 103-43.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, τόμ.4, Cambridge.
- _____ (1971), *Socrates*, Cambridge (ελλ. έκδοση: *Σωκράτης*, μετάφρ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα 1990).

Hansen, M. (2010), «Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle» *GRBS* 50: 1-27.

Havelock, E.A. (1957), *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven.

Henderson, M.M. (1975), «Plato's Menexenus and the Distortions of History», *Acta Classica* 18: 25-46

Hitz, Z. (2010), «Degenerate Regimes in Plato's *Republic*» στο McPherran M.L. (επιμ.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge: 103-131

_____ (2009), «Plato on the Sovereignty of Law» στο Balot R. K. (επιμ.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: 367-381.

Huffman, C.A. (2005), *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge.

Irwin, T. (1979), *Plato's Gorgias: Translated with Notes*, Oxford.

Hornblower, S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, τόμ. 1, Oxford.

Jaeger, W. (1959⁴), *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, τόμ.2, Berlin (ελλ. έκδοση: *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*, τόμ.2, μετάφρ. Γ.Π. Βέρροιος, Αθήνα 1971³).

Joël, K. (1893-1901), *Der echte und der xenophontische Sokrates*, τόμ.1-3, Berlin.

Jones, A.H.M. (1958), *Athenian Democracy*, New York.

Kahn, C.H. (2013), *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge.

_____ (1996), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.

_____ (2018), «Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus» [1963] στο Parker H. – Robitzsch J.M. (επιμ.), *Speeches for the Dead: Essays on Plato's Menexenus*, Berlin & Boston: 9-27.

_____ (1995), «The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work» στο στο C.J. Rowe (επιμ.), *Reading the Statesman: Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: 49-60.

Klein, J. (1965), *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago.

Klosko, G. (2006²), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford.

Kraut, R. (1984), *Socrates and the State*, Princeton.

Κορμπέτη, Η. Ε. (1997²), *Πλάτωνος Επιστολή Ζ' [1938]*, Αθήνα.

Laks, A. (2000), «The *Laws*» στο Rowe C. – Schofield M. (επιμ.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: 258-292.

Ledger, G.R. (1989), *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford.

Liddel, P. (2009), «Democracy Ancient and Modern» στο Balot R. K. (επιμ.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: 133-148.

Loraux, N. (1986), *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge.

Louchaire, J. (1899), *Ménexène ou Oraison Funèbre*, Paris.

Λεντάκης, Β. (2010), *[Ξενοφώντας] Αθηναίων Πολιτεία*, Αθήνα.

MacDowell, D.M. (1978), *The Law in Classical Athens*, London.

Michelini, A. (1994), «Political Themes in Euripides' *Suppliants*» *AJPh* 115: 219-252.

Miller, M.H., Jr. (1980), *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague.

Monoson, S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practices of Philosophy*, Princeton.

Morrow, G.R. (1960), *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton.

- Nails, D. (1998), «The Early Middle Late Consensus: How Deep? How Broad?» [1995] στο Smith N.D. (επιμ.), *Plato: Critical Assessments*, τόμ.1, New York: 164-179.
- Ξηροτύρης, Ι.Ν. (1969), *Η Κοινωνιολογική Σκέψη και ο Πλάτων*, Θεσσαλονίκη.
- Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton.
- _____ (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton.
- Ostwald, M. (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
- Pappas, N. – Zelcer, M. (2013), «Plato’s *Menexenus* as a History that Falls into Patterns», *AncPhil* 33: 19-31.
- Parker, H. – Robitzsch, J.M. (2018), *Speeches for the Dead: Essays on Plato’s Menexenus*, Berlin & Boston.
- Penner, T. (2000), «Socrates» στο Rowe C. & Schofield M. (επιμ.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: 164-189.
- Pole, J.R. (2005), *The Federalist*. Cambridge/Indianapolis.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and its Enemies*, τόμ.1, London.
- Pownall, F. (2004), *Lessons from the Past: The Moral Use of History in Fourth Century Prose*, Michigan.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge.
- Reeve, C.D.C. (1989), *Socrates in the Apology*, Indianapolis & Cambridge.
- Rhodes, P.J. (1981), *A Commentary in the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- Roberts, J.T. (1994), *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton.
- Romilly, J. de (1986²), *Problèmes de la démocratie grecque* [1975], Paris (ελλ. έκδοση: *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, μετάφρ. Ν. Αγκαβανάκης, Αθήνα 1992).

Roochnik, D. (2003), *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca.

_____ (2005), «Residual Ambiguity in Plato's *Statesman*», *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society* 5: 1-13.

_____ (2009), «The Political Drama of Plato's *Republic*» στο Salkever S. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge: 156-177.

Rosen, S. (2005), *Plato's Republic: A Study*, New Haven & London.

Rosenstock, B. (1994), «Socrates as Revenant: A Reading of the *Menexenus*», *Phoenix* 48: 331-347.

Rosivach, V. (1987), «Autochthony and the Athenians», *CQ* 37: 294-306.

Rowe, C.J. (1995), *Plato's Statesman: With Translation and Commentary*, Warminster.

_____ (2001), «Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy» *JHS* 121: 63-76.

_____ (2000), «The *Politicus* and Other Dialogues» στο Rowe C. – Schofield M. (επιμ.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: 233-257.

Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, Malden, Oxford, Chichester.

Saxonhouse, A. W. (2009), «Freedom, Tyranny, and the Political Man: Plato's *Republic* and *Gorgias*, a Study in Contrasts» στο Balot R. K. (επιμ.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: 353-366.

Schofield, M. (2000), «Plato and Practical Politics» στο Rowe C. & Schofield M. (επιμ.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: 293-302.

Schuetz, A. (1989), «The Frankfurt School and Popular Culture», *Studies in Popular Culture* 12: 1-14.

- Scott, D. (2006), *Plato's Meno*, Cambridge.
- Sharples, R.W. (1985), *Plato's Meno*, Warminster.
- Slings, S.R. – De Strycker, S.J. (1994), *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden, New York, Köln.
- Snell, B. (1975), *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen (ελλ. έκδοση: *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μετάφρ. Δ. Ιακώβ, Αθήνα 1984).
- Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford.
- Ste. Croix, G.E.M. de (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London.
- Strauss, L. (1977²), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago.
- _____ (1964), *The City and Man*, Chicago & London
- Σκουτερόπουλος, N.M. (2002), *Πλάτων. Πολιτεία*, Αθήνα.
- Taylor, A. E. (1937⁴), *Plato. The Man and his Work*. London (ελλ. έκδοση: *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μετάφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα 1990).
- Taylor, A. E. (1911), *Varia Socratica*, Oxford.
- Taylor, C.C.W. (1976), *Plato: Protagoras*, Oxford.
- Trivigno, F. (2009), «The Rhetoric of Parody in Plato's *Menexenus*», *Ph&Rh* 42: 29-58.
- Vlastos, G. (1947), «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *CP* 42: 156-178.
- _____ (1953), «Isonomia», *AJPh* 74: 337-366.
- _____ (1964), «Isonomia Politikē» στο Mau J. - Schmidt E.G. (επιμ.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin: 1-35.
- _____ (1994), *Socratic Studies*, Cambridge.
- Wardy, R. (1996), *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors*, London & New York.

Weiss, R. (1998), *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, Oxford.

Wright, M.R. (1981), *Empedocles: The Extant Fragments: Edited, with an Introduction, Commentary and Concordance*, New Haven and London.

Zuckert, C. (2009), «Practical Plato» στο Salkever S. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge: 178-208

