



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
**ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΣΕΡΡΑΣ**

**Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΤΙΜΩΡΙΑΣ**  
**ΣΤΗ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016**

**Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΤΙΜΩΡΙΑΣ  
ΣΤΗ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ**





**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
**ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΣΕΡΡΑΣ**

**Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΤΙΜΩΡΙΑΣ  
ΣΤΗ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016**

### Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Βασιλική Σολωμού - Παπανικολάου**, Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Επιβλέπουσα).
2. **Ιωάννης Πρελορέντζος**, Καθηγητής Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Μέλος).
3. **Ελένη Λεοντσίνη**, Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Μέλος).

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

*Στην αγαπημένη μου  
Μελίνα*

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

	Σελ.
ΠΡΟΛΟΓΟΣ .....	8
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	11

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

1. Σωκρατικός και σοφιστικός ανθρωποκεντρισμός .....	23
2. Η σωκρατική διδασκαλία περί ψυχής και σώματος .....	27

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΟΙ ΚΟΙΝΕΣ ΠΕΡΙ ΤΙΜΩΡΙΑΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ Η ΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

1. Η αρχή της ανταπόδοσης .....	35
2. Η διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης .....	40
3. Η σωκρατική απόρριψη της ανταπόδοσης .....	47

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ Η ΤΙΜΩΡΙΑ ΥΠΟ ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΗΣ ΝΟΗΣΙΑΡΧΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

1. Σωκρατικά παράδοξα και τιμωρία .....	57
2. Αρετή, ευδαιμονία και τιμωρία .....	66
3. Η αναλογία μεταξύ ιατρικού παραδείγματος και τιμωρίας .....	86

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ .....	92
--------------------	----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	95
--------------------	----

The Function of Punishment in Socrates' Moral Philosophy (Summary) .....	112
---	-----

Βιογραφικό Σημείωμα .....	114
---------------------------	-----

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Κατά τη διάρκεια των προπτυχιακών μου σπουδών εκείνο το οποίο κέντρισε ιδιαίτερα το ενδιαφέρον μου ήταν η ηθική φιλοσοφία. Το ενδιαφέρον αυτό διατηρήθηκε ζωντανό και κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών, καθώς η πλειονότητα των μεταπτυχιακών μαθημάτων που παρακολούθησα άπτονταν της φιλοσοφικής ηθικής. Με δεδομένο ότι στα πλαίσια της αρχαίας ελληνικής ηθικής δεσπόζει η μορφή του Σωκράτη, ήταν πρόκληση για εμένα να επιχειρήσω να προσεγγίσω τη σκέψη του κορυφαίου αυτού φιλοσόφου και να μελετήσω διεξοδικά τις διάφορες εκφάνσεις της ηθικής του φιλοσοφίας, όπως αυτή μπορεί να ανασυγκροτηθεί με βάση τις αρχαίες πηγές. Έτσι, λοιπόν, όταν μου προτάθηκε από την Επιβλέπουσα Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Σολωμού - Παπανικολάου ως αντικείμενο της Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας μου η διερεύνηση του προβλήματος της τιμωρίας στη σωκρατική ηθική, συμφώνησα χωρίς κανένα δισταγμό, διότι το εν λόγω θέμα σχετίζεται, εκτός των άλλων, και με τα επαγγελματικά μου ενδιαφέροντα, ως δικαστικού γραμματέα της στρατιωτικής δικαιοσύνης. Ήδη από τον τίτλο της εργασίας, ήτοι «Η λειτουργία της τιμωρίας στη σωκρατική ηθική», γίνεται φανερό ότι ο στόχος του παρόντος πονήματος είναι η διερεύνηση των θέσεων του Σωκράτη για το ζήτημα της τιμωρίας, ώστε να αναδειχθεί ο ρόλος που η τιμωρία διαδραματίζει εντός των πλαισίων της ηθικής του φιλοσοφία.

Με την ολοκλήρωση της εκπόνησης της εργασίας αυτής θα ήθελα να εκφράσω εγκάρδιες ευχαριστίες προς όλους όσοι μου



συμπαραστάθηκαν κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών και ειδικότερα κατά το δύσκολο στάδιο της έρευνας και της συγγραφής.

Επιθυμώ πρωτίστως να εκφράσω τις πιο θερμές ευχαριστίες μου προς την Επιβλέπουσα Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Σολωμού - Παπανικολάου για την υπόδειξη του θέματος, για τη μεθοδική της καθοδήγηση, για την αμέριστη συμπαράσταση και τον χρόνο που διέθεσε, καθώς και για τις πολύτιμες συμβουλές και παρατηρήσεις της, που συνέβαλαν καθοριστικά, ώστε η εργασία να λάβει αυτή τη μορφή.

Οφείλω επίσης να εκφράσω ειλικρινείς ευχαριστίες και προς τα άλλα δύο μέλη της Συμβουλευτικής Επιτροπής, τον Καθηγητή κ. Ιωάννη Πρελορέντζο και την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ελένη Λεοντσίνη για τις σημαντικές και καίριες υποδείξεις τους, καθώς και για τη συμπαράστασή τους.

Θα ήταν παράλειψη να μην ευχαριστήσω τους διδάσκοντες του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών, των οποίων τα μαθήματα παρακολούθησα και από τα οποία αποκόμισα πολύτιμες γνώσεις. Ιδιαίτερα θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επί πολλά έτη διατελέσαντα Πρόεδρο του Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών» Καθηγητή κ. Παναγιώτη Νούτσο για τις σημαντικές και χρήσιμες κατευθύνσεις που μας έδωσε σε θέματα ερευνητικής μεθοδολογίας, κατευθύνσεις που άνοιξαν καινούργιους ορίζοντες στη σκέψη μας.

Θα ήθελα επίσης να εκφράσω τις ευχαριστίες μου προς τη Διοικητική υπάλληλο κ. Παναγιώτα Σιούλα, υπεύθυνη για το Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών, που υλοποιείται στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, για το μεγάλο ενδιαφέρον της, τη σημαντική βοήθειά της και την άψογη υπηρεσιακή της συμπεριφορά, καθώς επίσης και προς την Γραμματέα του Τομέα

Φιλοσοφίας κ. Μαρία Παππά για τη βοήθειά της και την εν γένει φιλική της διάθεση.

Κλείνοντας θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τη σύζυγό μου Μελίνα για την πολύπλευρη στήριξη και την ηθική της συμπαράσταση και βεβαίως τις κόρες μου Ειρήνη και Καλλιόπη για την εμπιστοσύνη και την αγάπη τους, καθώς και για την τεχνική υποστήριξη που μου προσέφεραν.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ\*

Ο Σωκράτης (469 - 399 π.Χ.) αποτελεί αδιαμφισβήτητα εμβληματική μορφή στο χώρο της φιλοσοφίας. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι περισσότερες φιλοσοφικές σχολές της αρχαιότητας, που ιδρύθηκαν μετά το θάνατο του Σωκράτη, «έβλεπαν σ' αυτόν είτε τόν πραγματικό τους ιδρυτή, είτε τό ανθρώπινο πρότυπο προς τό όποιο θά έπρεπε νά προσβλέπουν οί όπαδοί τους»<sup>1</sup>, καθώς και ότι σπουδαίοι φιλόσοφοι κατά τη διαδρομή της ιστορίας ανά τους αιώνες δεν δίστασαν να εστιάσουν την προσοχή τους στη γοητευτική και συνάμα αινιγματική προσωπικότητα του Σωκράτη και να προσφέρει ο καθένας τη δική του ερμηνεία γι' αυτόν<sup>2</sup>.

Με τον Σωκράτη και τους Σοφιστές αρχίζει, ως γνωστόν, μία νέα περίοδος του φιλοσοφικού στοχασμού. Η φιλοσοφική έρευνα εγκαταλείπει τώρα την ενασχόληση με τη φύση και στρέφεται προς τον άνθρωπο και τα προβλήματά του ως πολίτη. Το πρόβλημα της πράξης

---

\* Πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία δίδονται μόνο κατά την πρώτη αναφορά βιβλίου ή άρθρου, καθώς και στο μέρος Βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας.

Στα παραθέματα, καθώς και στους τίτλους των ελληνόγλωσσων βιβλίων και άρθρων, τηρείται η ορθογραφία των συγγραφέων ή των μεταφραστών τους.

<sup>1</sup> Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Είρωνευτής και ήθικός φιλόσοφος*, μτφρ.: Π. Καλλιγᾶς, Προλεγόμενα - Επιμέλεια μετάφρασης Ά. Νεχαμᾶς (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον τῆς «Ἐστίας», Ί.Δ. Κολλάρου καί Σίας Α.Ε., 2008<sup>5η</sup>) σ. 24. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (I. 18) ο Σωκράτης είναι ο ιδρυτής του ηθικού κλάδου της φιλοσοφίας και από αυτόν γεννήθηκαν δέκα σχολές («γεγόνασιν αίρέσεις δέκα»): «Ακαδημαϊκή, Κυρηναϊκή, Ηλιακή, Μεγαρική, Κυνική, Έρετρική, Διαλεκτική, Περιπατητική, Στωϊκή, Ἐπικούρειος». Πβ. Διογ. Λ., II. 47.

<sup>2</sup> Για φιλόσοφους, για παράδειγμα, του 20<sup>ου</sup> αιώνα στη σκέψη των οποίων άσκησε επίδραση ο Σωκράτης βλ. I. Πρελορέντζος, «Ο Σωκράτης στο έργο του σύγχρονου Γάλλου φιλοσόφου Eric Weil», στο: *Ξανά για τον Σωκράτη (Αφιέρωμα στον Ομότιμο καθηγητή Νίκο Κ. Ψημμένο)*, 'Δωδώνη, Παράρτ. αρ. 72' (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, 2004), 111 - 172, και συγκεκριμένα σ. 114 - 115.

έτσι βρίσκεται στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι το ενδιαφέρον για τα ανθρωπολογικά προβλήματα απουσιάζει παντελώς από την προσωκρατική σκέψη. Αποσπάσματα από το έργο, για παράδειγμα, του Ξενοφάνη, των Πυθαγορείων, του Ηράκλειτου και του Δημόκριτου δείχνουν ότι οι φιλόσοφοι αυτοί είχαν ασχοληθεί με ηθικοπολιτικά ζητήματα. Ο Σωκράτης όμως εστιάζει την προσοχή του αποκλειστικά σε ό,τι έχει σχέση με τον άνθρωπο («αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο»)<sup>3</sup>, καθώς, λόγω της πολύπλευρης κρίσης που μάστιζε την σύγχρονη του πολιτική κοινωνία, μονοπωλεί το ενδιαφέρον του το ερώτημα «πῶς βιωτέον»<sup>4</sup> ή «ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν»<sup>5</sup>. Ο έλεγχος της ανθρώπινης πράξης και ο χαρακτηρισμός της ως ορθής ή εσφαλμένης με όρους ορθολογικότητας αποτελούν βασικούς στόχους του Σωκράτη. Με αφετηρία επίσης το δελφικό πρόσταγμα «γνῶθι σαυτὸν», θέτει ως έργο ζωής την ανακάλυψη των ουσιαστικών γνωρισμάτων της ανθρώπινης φύσης, προκειμένου να κατανοήσει ποιο είδος βίου αρμόζει στον άνθρωπο.

Ο Σωκράτης φρονούσε ότι βασική μέριμνα του ανθρώπου πρέπει να είναι η διαρκής προσπάθεια για την ηθική του ολοκλήρωση. Κατά τη γνώμη του ό,τι πολυτιμότερο και κυριαρχικότερο διαθέτει ο άνθρωπος

<sup>3</sup> Ξεν., *Απομν.* I. 1. 16. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα ο Σωκράτης ήταν «ο πρώτος που κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό και την έφερε στην πόλη, την έβαλε στα σπίτια και την ανάγκασε να διερευνήσει τη ζωή, την ηθική, το καλό και το κακό» (*Tusculanae Disputationes*, V.4.10: «Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere»· πβ. Cic., *Academica* I.4.15). Για την ανθρωπολογική στροφή του φιλοσοφείν με τον Σωκράτη βλ. επίσης Ξεν., *Απομν.* I. 1. 11, IV. 7. 5 - 6, και Άριστ., *Μ.τ.φ.* 987 b 1 - 2: «Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν»· πβ. 1078 b 17-19. Και ο Διογένης Λαέρτιος παραδίδει ότι ο Σωκράτης «πρώτος περὶ βίου διελέχθη» (II. 20).

<sup>4</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 492 d 5

<sup>5</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 500 c 3· πβ. Πλάτ., *Πολιτ.* 352 d: «Οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρὴ ζῆν».

είναι η ψυχή, η οποία συγγενεύει με το θείο<sup>6</sup>, γι' αυτό και υποστήριζε ότι οι άνθρωποι οφείλουν να φροντίζουν συνεχώς για την καλή κατάσταση της ψυχής τους<sup>7</sup>. Ο Σωκράτης, όπως διατείνεται ο J. Burnet<sup>8</sup>, ήταν εκείνος ο οποίος δημιούργησε μία νέα αντίληψη περί ψυχής, σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι ηθικής και διανοητικής υφής, αφού σε αυτή εδράζεται η γνώση και η άγνοια, η αρετή και η κακία. Με την άποψη αυτή συντάσσεται και ο A.E. Taylor<sup>9</sup>, ο οποίος μάλιστα υποστηρίζει ότι η συγκεκριμένη αντίληψη κυριαρχεί μέχρι σήμερα στην ευρωπαϊκή σκέψη.

Εκείνο όμως το οποίο είναι άξιο ιδιαίτερου θαυμασμού και μοναδικό ίσως στην περίπτωση του Σωκράτη είναι το γεγονός ότι η φιλοσοφία του ταυτίζεται με τον τρόπο ζωής του. Έχουμε πλήρη συνέπεια λόγων και έργων τόσο κατά τη διάρκεια της ζωής του όσο και ενώπιον του επικείμενου θανάτου του. Ποια όμως ήταν η ιστορική αυτή μορφή, η οποία κυριάρχησε και εξακολουθεί να κατέχει περίοπτη θέση στον φιλοσοφικό χώρο; Είναι δυνατή η ανασυγκρότηση της προσωπικότητας και της φιλοσοφίας του Σωκράτη της ιστορίας ή κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο, αφού, όπως υποστηρίζει ο Αλέξανδρος

---

<sup>6</sup> Για τη συγγένεια της ψυχής με το θεϊκό στοιχείο βλ. Πλάτ. *Αлк.* 133 c. Πβ. *Ξεν., Απομν.* IV. 3. 14.

<sup>7</sup> Για χωρία από του πλατωνικούς διαλόγους και τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, που αναφέρονται στην προτροπή του Σωκράτη για επιμέλεια της ψυχής, βλ. Β.Π. Σολωμού – Παπανικολάου, «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», *Ευδικία*, τεύχ. 9 (2009), 51 - 62, σ. 57, σημ. 5.

<sup>8</sup> Βλ. «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, 7 (1916), 235 - 259, σ. 256· πβ. του ίδιου «Socrates», στο J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XI. (New York: Charles Scribner's Sons, 1908 - 1926), σ. 670. Ενδιαφέροντα σχόλια για τις σημασίες που είχε ο όρος ψυχή πριν από τον Σωκράτη βλ. W.K.C. Guthrie, *Ο Σωκράτης*, μτφρ.: Τ. Νικολαΐδης (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2005'), σ. 204 - 205.

<sup>9</sup> Βλ. το έργο του *Socrates* (Boston: The Bacon Press, 1951), σ. 139 - 140.

Νεχαμάς<sup>10</sup> «η βασική κληρονομιά του Σωκράτη» είναι η σιωπή, η οποία δίδει λαβή σε όσους τον «περιτριγουρίζουν» να μιλήσουν για λογαριασμό του και να κατασκευάσει ο καθένας τον δικό του ξεχωριστό Σωκράτη; Τα ερωτήματα αυτά συνιστούν εκφάνσεις του λεγόμενου «σωκρατικού προβλήματος ή ζητήματος», απέναντι στο οποίο είμαστε υποχρεωμένοι να πάρουμε θέση κάθε φορά που κάνουμε λόγο για τον Σωκράτη<sup>11</sup> και το οποίο έχει τις ρίζες του στο γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν άφησε γραπτό έργο και ότι μεταξύ των πηγών, που αναφέρονται στο πρόσωπό του και τη διδασκαλία του, υπάρχουν σημαντικές διαφορές<sup>12</sup>. Οι κυριότερες από τις αρχαίες πηγές που διαθέτουμε για τον Σωκράτη και τη φιλοσοφία του είναι ο Αριστοφάνης, ο Πλάτων, ο Ξενοφών, οι Ελάσσονες Σωκρατικοί φιλόσοφοι<sup>13</sup>, καθώς και ο Αριστοτέλης<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, μτφρ.: Β. Σπυροπούλου, επιμ.: Σ. Βιρβιδάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2001), σ. 34.

<sup>11</sup> Για την ανάγκη να πάρει θέση ο ερευνητής απέναντι στο «σωκρατικό πρόβλημα» βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 90 - 91. Πβ. Χ.Α. Τέζας, «Δυνατότητα και όρια της γνώσης κατά τον Σωκράτη», στο: *Ξανά για τον Σωκράτη*, 59 - 94, και συγκεκριμένα σ. 59 - 63. Για το «σωκρατικό πρόβλημα» γενικότερα βλ. πχ. C.J. De Vogel, "The Present State of the Socratic Problem", *Phronesis*, 1 (1955), 26 - 35· E.A. Havelock, "The Socratic Problem: Some Second Thoughts", στο: J.P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II (Albany: State University of New York Press, 1983), 147 - 173· A. Patzer (Hrsg.) *Der historische Sokrates*, 'Wege der Forschung, Bd. 585' (Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1987)· L.A. Dorion, "The Rise and Fall of the Socratic Problem", στο: D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1 - 23· R. Waterfield, "The Quest for the Historical Socrates", στο: J. Bussanich and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (London and New York: Bloomsbury Publishing, 2013), 1-19.

<sup>12</sup> Οι διαφορές αυτές οφείλονται, εκτός των άλλων, και στους διαφορετικούς στόχους, τους οποίους οι αρχαίοι συγγραφείς που αναφέρονται στον Σωκράτη υπηρετούν, και στις σκοπιμότητές τους.

<sup>13</sup> Για τα αποσπάσματα, που έχουν σωθεί από το έργο τους, βλ. G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae. Collegit, Disposuit, Apparatus Notisque Instruxit*, 4 Vols. (Roma: Bibliopolis, 1983 [Vol. I, II], 1985 [Vol. III, IV]).

<sup>14</sup> Για μία λεπτομερή παρουσίαση των πηγών, μέσω των οποίων οι φιλόσοφοι και οι στοχαστές των νεότερων χρόνων ήλθαν σε επαφή με τον Σωκράτη, βλ. Γ.

Οι απόψεις γενικά των μελετητών ως προς το πρόβλημα της αξιοπιστίας των πηγών δίστανται. Επικρατέστερη όμως άποψη στις μέρες μας φαίνεται ότι είναι αυτή του Γρηγόρη Βλαστού (G. Vlastos), σύμφωνα με την οποία οι πρώιμοι διάλογοι του Πλάτωνα αποτελούν την εγκυρότερη και τη σημαντικότερη πηγή πληροφοριών για την ανασυγκρότηση της σωκρατικής φιλοσοφίας<sup>15</sup>. Κατά τον Βλαστό νομιμοποιούμεθα να χρησιμοποιήσουμε πληροφορίες για τον Σωκράτη και τη διδασκαλία του τόσο από τον Ξενοφώντα όσο και από τον Αριστοτέλη, όταν οι πληροφορίες αυτές δεν παρεκκλίνουν από όσα αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη στους πρώιμους διαλόγους του<sup>16</sup>. Στην παρούσα εργασία θα ακολουθήσουμε σε γενικές γραμμές την κατεύθυνση που χάραξε ο Βλαστός στις σωκρατικές σπουδές. Προκειμένου, δηλαδή, να διερευνηθεί το πρόβλημα της λειτουργίας της τιμωρίας στη σωκρατική ηθική, θα στηριχθούμε πρωτίστως στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους. Θα λάβουμε όμως υπόψη και χωρία από τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, καθώς και χωρία από το έργο του Αριστοτέλη, όταν αυτά φωτίζουν και ενισχύουν τις πλατωνικές μαρτυρίες για τις περί τιμωρίας και γενικότερα για τις περί ηθικής απόψεις του Σωκράτη.

---

Πρελορέντζος, «Το παράδειγμα του Σωκράτη στη Νεότερη φιλοσοφία», στο: Κ. Ιεροδιακόνου (επιμ.), *Η χρήση παραδειγμάτων στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκκρεμές, 2005), 157 - 215, και συγκεκριμένα σ. 162 - 168.

<sup>15</sup> Βλ. σχετ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 90 - 171. Για κριτική στάση απέναντι στη θέση αυτή του Βλαστού βλ. πχ. C.H. Kahn "Vlastos's Socrates", *Phronesis*, 37 (1992), σ. 233 - 258 (ελλ. μτφρ.: Σ. Μεϊνατόπουλος: C.H. Kahn, «Ο Σωκράτης του Βλαστοῦ», *Δευκαλίων*, 12 [1993], 123 - 151)· Α. Νεχαμάς, *Η τέχνη του βίου*, ιδιαίτερα σ. 45 - 141. Για θετική στάση βλ. πχ. S. Ahbel - Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (Oxford: B. Blackwell, 2006), σ. xiv· Χ.Α. Τέζας, Βιβλιοκρισία του έργου *Σωκράτης: Είρωνευτής και ήθικός φιλόσοφος*, υπό Γ. Βλαστοῦ, μτφρ.: Π. Καλλιγᾶ, *Δωδώνη* (Μέρος Τρίτο), 22 (1993), 321 - 342· Π. Καλλιγᾶς, «Ο Σωκράτης του Γρηγόρη Βλαστού: Μια παρουσίαση», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 11, (1994), 107 - 113.

<sup>16</sup> Για το θέμα αυτό βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 138 - 171.

Ο Σωκράτης έζησε σε μία εποχή, όπου στο κοινό περί δικαιοσύνης αίσθημα περιοπτη θέση κατείχε το δίκαιο της ανταπόδοσης, όπως έχει δείξει ο Βλαστός<sup>17</sup>, αλλά και άλλοι ερευνητές. Κατά τον Wilhelm Nestle η ανταπόδοση «έχει τις ρίζες της στη θρησκεία και ένεργεί με βάση την αρχή: «Ό,τι έκανες θα πάθεις!»<sup>18</sup>. Η απόρριψη εκ μέρους του Σωκράτη του δικαίου της ανταπόδοσης, η οποία με ιδιαίτερη έμφαση προβάλλεται στον διάλογο *Κρίτων*, συνδέεται ευθέως, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, με μία διαφορετική αντίληψη του Σωκράτη για την τιμωρία και τον ρόλο που αυτή διαδραματίζει στη διαδικασία της ηθικής επανόρθωσης.

Προκειμένου να προχωρήσουμε στη διερεύνηση του προβλήματος της τιμωρίας στη σωκρατική θεώρηση, θα πρέπει να αναφερθούμε στη σωκρατική ηθική γενικότερα, διότι αυτό θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πληρέστερα τη στάση του Σωκράτη απέναντι στο σημαντικό ζήτημα της τιμωρίας. Πρώτα από όλα όμως οφείλουμε να αναφερθούμε στη σωκρατική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση, γιατί η ανθρωπολογία του Σωκράτη αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, τη βάση επάνω στην οποία αναπτύσσονται οι θέσεις του για την τιμωρία και το ρόλο που αυτή διαδραματίζει στην ηθική ζωή του ανθρώπου, ατομική και κοινωνική. Επίσης ιδιαίτερη αναφορά θα γίνει στις κοινές περί δικαίου απόψεις που επικρατούσαν στην Αθήνα κατά την εποχή που έζησε ο Σωκράτης, ώστε να αναδειχθεί ο ριζοσπαστισμός της διδασκαλίας του ως προς το τρίπτυχο δικαιοσύνη, αδικία και τιμωρία.

<sup>17</sup> Βλ. σχετ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 272 - 280.

<sup>18</sup> W. Nestle, *Από τον μύθο στον Λόγο. Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και τον Σωκράτη*, Τόμ. Β', μτφρ.: Ά. Γεωργίου, Έπιμ. Π. Κονδύλης (Αθήνα: Έκδόσεις «Γνώση», 1999), σ. 446· πβ. Αίσχ., *Χοηφ.* 310 κ.ε.



Αν και το ζήτημα της τιμωρίας δεν αποτελεί το κεντρικό θέμα συζήτησης σε κάποιον πλατωνικό διάλογο, ωστόσο απαντά σε αρκετούς από αυτούς, όπως στην *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Γοργία*, που ανήκουν στα πρώιμα πλατωνικά έργα, αλλά και στον τελευταίο διάλογο τους *Νόμους*, ο οποίος όμως δεν θα συμπεριληφθεί στην έρευνά μας, λόγω του ότι απηχούνται σε αυτόν πρωτίστως οι απόψεις του ίδιου του Πλάτωνα, έστω και αν σε ορισμένα σημεία οι απόψεις αυτές δεν απομακρύνονται ουσιαστικά από τις αντίστοιχες απόψεις του Σωκράτη. Για τον λόγο αυτόν θα εστιάσουμε την προσοχή μας στους πρώιμους διαλόγους, στους οποίους γίνεται αναφορά στο θέμα που διερευνούμε, προκειμένου να ανασυγκροτήσουμε την περί τιμωρίας διδασκαλία του Σωκράτη. Ειδικότερα θα επιχειρήσουμε να δούμε ποιος είναι ο σκοπός της τιμωρίας κατά τον Σωκράτη, με ποια είδη τιμωρίας συμφωνεί και ποιοι έχουν την αρμοδιότητα επιλογής αλλά και επιβολής της τιμωρίας. Θα επιχειρήσουμε επίσης να δώσουμε απάντηση στο εύλογο ερώτημα πώς μπορεί η τιμωρία να έχει θέση στη σωκρατική φιλοσοφία, όταν ο Σωκράτης απορρίπτει την αρχή της ανταπόδοσης, αλλά και τη χρήση βίας γενικότερα. Θα καταβληθεί επίσης προσπάθεια να καταδειχθεί ότι οι απόψεις του Σωκράτη για την τιμωρία συνδέονται άμεσα με τις απόψεις του για το τι όντως συνιστά βλάβη για τον άνθρωπο.

Στόχος, επιπλέον, αυτής της εργασίας είναι να εξετασθεί το θέμα της τιμωρίας στον Σωκράτη σε σχέση με δύο βασικές διδασκαλίες που του έχουν αποδοθεί και οι οποίες έχουν χαρακτηριστεί παράδοξα, ήτοι α) τη διδασκαλία σύμφωνα με την οποία η αρετή είναι γνώση, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι, όσοι διαπράττουν αδικίες ή σφάλματα στη ζωή τους, ενεργούν ακούσια, ευρισκόμενοι σε

κατάσταση άγνοιας, και β) τη διδασκαλία «οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει»<sup>19</sup>, η οποία υποδηλώνει ότι το κακό δεν μπορεί να είναι ποτέ προθετικό αντικείμενο της βούλησης.

Οι ανωτέρω διδασκαλίες του Σωκράτη θέτουν το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να δικαιολογηθεί ο κολασμός των αδικοπραγούντων, όταν δεν μπορούμε να καταλογίσουμε στο υποκείμενο της εσφαλμένης δράσης τη γνώση του τι είναι πράγματι κακό ή άδικο. Με άλλα λόγια, όταν στην ηθική φιλοσοφία του Σωκράτη το ηθικό σφάλμα ανάγεται σε γνωστικό σφάλμα, πώς νομιμοποιούμεθα να κάνουμε χρήση τιμωριών για ακουσίως διαπραττόμενα αδικήματα; Προκειμένου να απαντηθούν τα ανωτέρω ερωτήματα θα επιχειρήσουμε να δούμε με ποιόν τρόπο πρέπει να εννοηθεί ο κολασμός των εσφαλμένων πράξεων, εντός των πλαισίων της σωκρατικής ηθικής, ώστε να αρθεί η μομφή για αντιφατικότητα, που συχνά προσάπτεται στον Σωκράτη, όσον αφορά αφενός τη σταθερή του πίστη στον ακούσιο χαρακτήρα της αδικοπραγίας και αφετέρου την εμμονή του στη απόδοση τιμωρίας.

Στο σημείο αυτό θα ήταν σκόπιμο να διευκρινισθεί ο λόγος για τον οποίο επελέγη στον τίτλο της εργασίας ο όρος «τιμωρία» και όχι ο όρος «ποινή». Είναι αλήθεια ότι σημασιολογική διαφορά των δύο αυτών όρων είναι πολύ λεπτή και ότι συχνά θεωρούνται ως όροι ταυτόσημοι. Στην πραγματικότητα όμως η ταύτιση αυτή δεν είναι ορθή, διότι η τιμωρία αποτελεί μία γενικότερη έννοια, η οποία περιλαμβάνει στο εύρος της την έννοια της ποινής ως εξειδίκευσης της τιμωρίας, υπό την μορφή των ειδικών κυρώσεων, που επιβάλλονται σε αυτόν που παραβαίνει κάποιον κανόνα, όπως για παράδειγμα είναι οι ποινές που προβλέπει ρητά, για κάθε ξεχωριστό έγκλημα, το ποινικό δίκαιο. Για

---

<sup>19</sup> Για τα σωκρατικά αυτά δόγματα Βλ. πχ. Πλάτ., *Μεν.* 77 b - 78 b· *Πρωτ.* 345 c, 358 c 7, 360 d· *Γοργ.* 460 b - d, 468 c, 509 e.

τον λόγο αυτόν σε όλα τα δικανικά συστήματα περιγράφονται τα είδη των ποινών και όχι τα είδη των τιμωριών. Η ποινή αφορά ένα είδος τιμωρίας, η οποία εκδηλώνεται ως η ρυθμισμένη αντίδραση της οργανωμένης κοινωνίας στην προσβολή των έννομων αγαθών και αποτελεί την τελική φάση του ποινικού φαινομένου, δηλαδή, της ακολουθίας έννομο αγαθό - έγκλημα - ποινή<sup>20</sup>. Αντίθετα η τιμωρία δεν έχει μόνο κοινωνική διάσταση, αλλά διαθέτει επιπλέον και μία εσωτερική - ψυχολογική διάσταση. Στην τιμωρία περιλαμβάνονται επίσης και οι άτυπες μορφές κολασμού, όπως είναι για παράδειγμα, διάφορα είδη «τιμωρίας», που επιβάλλονται από ένα αυταρχικό μοντέλο εκπαίδευσης, και γενικότερα τιμωρίες που προβλέπονται από τα κανονιστικά πλαίσια θεσμών και φορέων, όπως είναι, λόγου χάριν, η οικογένεια, η εκκλησία και ο στρατός.

Η έννοια της τιμωρίας, ως γενικότερη έννοια από την έννοια της ποινής, καλύπτει όλες τις διαστάσεις του φαινομένου του κολασμού, συμπεριλαμβανομένης και της ηθική διάστασης, που είναι ιδιαίτερα σημαντική στη σωκρατική θεωρία περί τιμωρίας, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε. Η επιλογή επίσης του όρου τιμωρία οφείλεται και στο γεγονός ότι τόσο ο ίδιος ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών, αλλά και ο Αριστοτέλης, όταν αναφέρονται στο ζήτημα του κολασμού, χρησιμοποιούν στα έργα τους κατά κύριο λόγο τον όρο τιμωρία και σπανιότατα τον όρο ποινή<sup>21</sup>. Επιπλέον, οι περισσότεροι

---

<sup>20</sup> Βλ. σχετ. Α. Μαργαρίτης και Ν. Παρασκευόπουλος, *Ποινολογία*, Τόμος 3<sup>ος</sup> (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2005<sup>6η</sup>), Κεφ.: Ι «Φύση και στόχοι της ποινής», σ. 1, πβ. Ι. Μανωλεδάκης, *Γενική θεωρία του ποινικού δικαίου* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 1976), σ. 13.

<sup>21</sup> Ο Πλάτων χρησιμοποιεί μία φορά τον όρο ποινή στον *Μένωνα* (81 b8): «Φερσεφόνα ποινάν παλαιού πένθεος δέξεται». Απαντούν επίσης οι όροι «ἄποινα» (*Πολιτ.* 393 e3) και «ἀποίνοις» (*Νόμ.* 862 c2), οι οποίοι στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα δεν σχετίζονται ακριβώς με την έννοια της τιμωρίας. Ο όρος ποινή σχεδόν απουσιάζει και από τα κείμενα του Αριστοτέλη.

σύγχρονοι μελετητές της σωκρατικής και πλατωνικής ηθικής μεταχειρίζονται τον όρο «τιμωρία» και όχι «ποινή», όταν πραγματεύονται το εν λόγω ζήτημα. Για τους λόγους αυτούς υιοθετήσαμε και εμείς με τη σειρά μας τη χρήση του όρου *τιμωρία*, προκειμένου να είμαστε πιο κοντά στον πνεύμα του Σωκράτη, αλλά και ταυτόχρονα στο πνεύμα της σύγχρονης σημασιολογικής χροιάς του όρου.

Κατά την εκπόνηση της εργασίας αυτής επικεντρώθηκα στην προσεκτική μελέτη των σωκρατικών διαλόγων του Πλάτωνα, δίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην *Απολογία*, τον *Κρίτωνα*, τον *Γοργία*, και τον *Πρωταγόρα*, αλλά και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους της πρώιμης συγγραφικής περιόδου. Μελέτησα επίσης τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, τα χωρία από τα έργα του Αριστοτέλη *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, *Ἠθικὰ Μεγάλα*, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* και *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, στα οποία γίνεται αναφορά στη σωκρατική διδασκαλία, καθώς και ορισμένα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας ως την εποχή που έζησε ο Σωκράτης, στα οποία διατυπώνονται απόψεις σχετικά με το δίκαιο της ανταπόδοσης. Επιχείρησα ακόμη να συνδυάσω την μελέτη των πηγών με τα πορίσματα της σύγχρονης αναφορικά προς το θέμα μας έρευνας, προκειμένου να οδηγηθώ σε όσο το δυνατόν ασφαλέστερα συμπεράσματα.

Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία αποτελείται από Πρόλογο, Εισαγωγή, τρία Κεφάλαια, Συμπεράσματα, Βιβλιογραφία και περίληψη στα Αγγλικά (Summary).

Στο πρώτο Κεφάλαιο, το οποίο φέρει τον τίτλο «*Η ανθρωπολογία του Σωκράτη*» και αποτελείται από δύο ενότητες, γίνεται αρχικά αναφορά στη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στον ανθρωποκεντρισμό

του Σωκράτη και τον ανθρωποκεντρισμό των Σοφιστών και επιχειρείται η τεκμηρίωση της θέσης, σύμφωνα με την οποία ο ανθρωποκεντρισμός του Σωκράτη δεν οδηγεί σε ακραίο υποκειμενισμό που έχει ως συνέπεια τον σχετικισμό. Ακολουθεί η προσπάθεια ανασύνθεσης της σωκρατικής ανθρωπολογίας, στην οποία καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει η έννοια της ψυχής, ανασύνθεση η οποία θα συμβάλει, κατά τη γνώμη μας, στην ουσιαστικότερη κατανόηση των περί τιμωρίας απόψεων του Σωκράτη.

Στο δεύτερο Κεφάλαιο με τίτλο «Οι κοινές περί τιμωρίας αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων και η στάση του Σωκράτη» το οποίο διαρθρώνεται σε τρεις ενότητες, γίνεται αναφορά στις κοινές περί δικαίου αντιλήψεις που επικρατούσαν ως την εποχή του Σωκράτη, και ειδικότερα γίνεται εκτενής αναφορά στο δίκαιο της ανταπόδοσης, την απόρριψη του οποίου εισηγήθηκε ο Σωκράτης, συνθέτοντας έτσι μία επαναστατική θεωρία στο χώρο της ηθικής.

Στο τρίτο Κεφάλαιο, που επιγράφεται «Η τιμωρία υπό το πρίσμα της νοησιαρχικής ηθικής του Σωκράτη» και το οποίο συγκροτείται και αυτό από τρεις ενότητες, επιχειρείται η εξέταση της τιμωρίας επί τη βάση της σωκρατικής νοησιαρχίας, μέρος της οποίας αποτελούν τα αποκαλούμενα σωκρατικά παράδοξα. Εξετάζεται επίσης η θέση του Σωκράτη, σύμφωνα με την οποία αυτός που αδικεί και παραμένει ατιμώρητος για την πράξη του είναι δυστυχέστερος από αυτόν που διέπραξε αδικία και έλαβε την πρέπουσα τιμωρία και δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στην εκ μέρους του Σωκράτη σύνδεση της δίκαιης τιμωρίας με την ευδαιμονία και της ατιμωρησίας με τη δυστυχία. Στο Κεφάλαιο αυτό παρουσιάζονται επίσης και σχολιάζονται οι σχετικές με την τιμωρία θέσεις του Σωκράτη, όπως αυτές αναπτύσσονται στον διάλογο

*Γοργίας*, και γίνεται διεξοδική ανάλυση της προβαλλόμενης από τον Σωκράτη αναλογίας μεταξύ ιατρικού παραδείγματος και τιμωρίας.

Ακολουθούν Συμπεράσματα, παράθεση της βιβλιογραφίας που χρησιμοποιήθηκε και περίληψη στα Αγγλικά.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

#### 1. Σωκρατικός και σοφιστικός ανθρωποκεντρισμός

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της σωκρατικής φιλοσοφίας είναι ο ανθρωποκεντρισμός της, στοιχείο το οποίο χαρακτηρίζει και τη σκέψη των Σοφιστών. Τόσο ο Σωκράτης όσο και οι Σοφιστές περιβάλλουν με εκτίμηση το ανθρώπινο ον και τρέφουν εμπιστοσύνη στον λόγο, που τον θεωρούν ως το ειδοποιό γνώρισμα του ανθρώπου. Η μεγάλη διαφορά όμως μεταξύ Σωκράτη και Σοφιστών είναι ότι ο Σωκράτης δεν αποδέχεται ότι ο άνθρωπος αποτελεί το μέτρο όλων των πραγμάτων, αλλά φρονεί ότι ο ανθρώπινος λόγος μπορεί να είναι ο τελικός κριτής της αλήθειας μόνο στον τομέα της ηθικής δραστηριότητας<sup>22</sup>. Δεν φθάνει δηλαδή στον ακραίο υποκειμενισμό των Σοφιστών, όπως αυτός αποτυπώνεται στη χαρακτηριστική ρήση του Πρωταγόρα «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν»<sup>23</sup>. Η επικρατέστερη ερμηνεία

---

<sup>22</sup> Αυτό συνάγεται από τον τρόπο που ερμηνεύει το χωρίο I. 1. 6-9 των *Απομνημονευμάτων* του Ξενοφώντα ο Β.Ν. Τατάκης στο έργο του *Ο Σωκράτης. Η ζωή του, ή διδασκαλία του* (Αθήνα: Άσπρη, 1983), σ. 80 - 82.

<sup>23</sup> Βλ. DK 80 B 1· πβ. Πλάτ., *Θεαίτ.* 152 d - e. Για την διάφορες ερμηνείες της πολυσυζητημένης αυτής ρήσης που αποδίδεται στον Πρωταγόρα βλ. ενδεικτικά W. Nestle, *Από τὸν μύθο στὸν Λόγο*, τόμ. Β', σ. 402 - 414· A. Levi, "Studies on Protagoras. The Man-measure Principle: Its Meaning and Applications", *Philosophy*, 15 (1940), 147 - 167· W. K. C. Guthrie, *Οί Σοφιστές*, μτφρ.: Δ. Τσεκουράκης (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1989), σ. 227-239· G.B. Kerferd, *Η σοφιστική κίνηση*, μτφρ.: Π. Φαναράς (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1996) σ. 138· Γ. Άλατζόγλου - Θέμελη, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Η πλατωνική και ἡ ἀριστοτελική μαρτυρία*, Διδακτ. Διατρ. (Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός», 1976), σ. 123 - 137· Β. Κύρκος, *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 1986).

του πολυσυζητημένου αυτού αποσπάσματος είναι ότι συνεπάγεται γνωσιολογικό και ηθικό σχετικισμό και, επιπλέον, σκεπτικισμό και μηδενισμό, που ως στάσεις ζωής απορρίπτονται από τον Σωκράτη. Σύμφωνα με την διδασκαλία αυτή του Πρωταγόρα δεν υπάρχουν ηθικές αξίες καθολικά αποδεκτές, αλλά ηθικά ορθό θεωρείται αυτό το οποίο ο κάθε άνθρωπος αποδέχεται ως ορθό. Το ορθό και το λάθος για τους Σοφιστές είναι έννοιες απολύτως σχετικές. Μέσα στα πλαίσια του ακραίου αυτού υποκειμενισμού εξοβελίζεται ουσιαστικά η έννοια του ψεύδους και κλονίζεται το ηθικό κύρος της παράδοσης, του εθίμου και των θεσμών.

Στον σοφιστικό σχετικισμό αντιτέθηκε σθεναρά ο Σωκράτης (όπως επίσης και ο Πλάτων), αναζητώντας επίμονα ορισμούς καθολικής ισχύος για τις ηθικές έννοιες, ορισμούς επάνω στους οποίους θα μπορούσε να θεμελιωθεί η εγκυρότητα των ηθικών κανόνων. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Σωκράτης ήταν ο πρώτος ο οποίος αναζήτησε ουσιολογικούς ορισμούς των εννοιών<sup>24</sup> και μάλιστα έστρεψε ιδιαίτερα την προσοχή του στην αναζήτηση ορισμών των ηθικών εννοιών<sup>25</sup>. Αυτό άλλωστε καταδεικνύεται και από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους.

Αφορμή για την ανάπτυξη της σωκρατικής ανθρωπολογίας υπήρξε η εργαλειακή χρήση του λόγου εντός του σοφιστικού κινήματος. Ο λόγος κατά τους Σοφιστές είχε ως στόχο, αφενός τη χειραγώγηση των ανθρώπων, απευθυνόμενος στο θυμικό τους στοιχείο, και αφετέρου την ικανοποίηση των παθών, των επιθυμιών και της ατομικής ιδιοτέλειας, αντλώντας έτσι το κύρος του, όχι από κάποια

<sup>24</sup> Βλ. Αριστ., Μ.τ.φ. 1078 b 27 - 29: «*δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου*».

<sup>25</sup> Βλ. Αριστ., Μ.τ.φ. 1078 b 17 - 19: «*Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου*».



θεική καταγωγή, αλλά από το βαθμό αποτελεσματικότητας επίτευξης των ανωτέρω στόχων<sup>26</sup>. Ο λόγος ως ομιλία, σύμφωνα με τον J. Brun, εξελίχθηκε στα χέρια των Σοφιστών σε όργανο επίτευξης εγωιστικών και χρησιμοθηρικών σκοπών. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά «Η ὀρθοέπεια κι' ἡ ρητορική εἶναι τέχνες τοῦ λόγου ποῦ ἔχουν γιά σκοπό νά κάνουν τὸ ρήτορα πειστικό, χωρὶς νά ὑπάρχει ἀνάγκη νά εἶναι πρῶτα αὐτὸς πεπεισμένος γι' αὐτὸ ποῦ λέει»<sup>27</sup>.

Οι Σοφιστές δεν κάνουν σαφή διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής, πράγμα που σημαίνει ότι στην ανθρωπολογία τους δεν διακρίνεται το στοιχείο του δυϊσμού<sup>28</sup>. Αντίθετα ο Σωκράτης φαίνεται ότι πρεσβεύει, όσον αφορά τον άνθρωπο, έναν ιδιότυπο δυϊσμό, που κατ' άλλους θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και μονισμός, αφού στον διάλογο *Αλκιβιάδης [ἡ περὶ ἀνθρώπου φύσεως, μαιευτικὸς]*<sup>29</sup> στο ερώτημα: «Τί ποτ' οὔν ὁ ἄνθρωπος;» (129 e9), «Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον» (130 a9), η απάντησή του είναι «οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφότερόν ἐστὶν ἄνθρωπος» αλλά «μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν» (130 c). Η ταύτιση του ανθρώπου με την ψυχή είναι

<sup>26</sup> Κατά τον W.K.C. Guthrie, με τους Σοφιστές «εγκαταλείπεται ο έλεγχος της αλήθειας ή του ψεύδους για ένα πράγμα και αντικαθίσταται από τον έλεγχο της χρησιμότητάς του» [*Οι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ.: Αντ. Η. Σακελλαρίου (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1987), σ. 72]. Για την εργαλειακή χρήση του λόγου εντός του σοφιστικού κινήματος βλ. επίσης Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου, «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», σ. 53 - 55.

<sup>27</sup> Βλ. το έργο του *Ο Σωκράτης*, μτφρ.: Τ. Τεγοπούλου, «Τι πρέπει να ξέρω;», άρ. 69' (Αθήνα: Ί.Ν. Ζαχαρόπουλος, 1965), σ. 89 - 90.

<sup>28</sup> Για τη θέση αυτή βλ. Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», σ. 54. Βλ. όμως G. Reale, *Σωκράτης Πρὸς Ἀνακάλυψιν τῆς Ἀρχαίας Σοφίας*, μτφρ.: Μ. Οικονόμου (Αθήνα: Ακαδημία Ἀθηνῶν, Κ.Ε.Ε.Φ., 2008), σ. 199, όπου σύμφωνα με τον συγγραφέα ο σοφιστής Γοργίας στο έργο του *Ἐλένης Ἐγκώμιον* χρησιμοποιεί τον όρο ψυχή δεκατέσσερις φορές, θεωρώντας την ψυχή ως την έδρα των νοητικών και συγκινησιακών ικανοτήτων, γεγονός που ενδεχομένως υποδηλώνει ότι υπήρχε στην σκέψη του μία μορφή δυϊσμού.

<sup>29</sup> Για τον υπότιτλο του *Αλκιβιάδη* βλ. Διογ. Λ., ΙΙΙ. 59.

ουσιώδες στοιχείο της σωκρατικής ανθρωπολογίας<sup>30</sup> και μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα τα ανθρωπολογικά θεμέλια της νοησιαρχικής ηθικής του Σωκράτη. Στα πλαίσια της σωκρατικής αυτής της αντίληψης το σώμα προβάλλει ως το πολύτιμο εργαλείο του ανθρώπου, δηλαδή της ψυχής, και η σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής είναι μια σχέση ιεραρχίας, όπου η ψυχή χρησιμοποιεί και διευθύνει το σώμα, προκειμένου να πραγματοποιηθούν οι στόχοι του ανθρώπου, όπως ο τεχνίτης χρησιμοποιεί τα εργαλεία του, προκειμένου να επιτελέσει τα έργα που έχει θέσει ως σκοπό<sup>31</sup>. Το σώμα λοιπόν είναι ένα εργαλείο στην υπηρεσία του ανθρώπου και μάλιστα είναι φτιαγμένο με τέτοιο τρόπο, ώστε να ανταποκρίνεται στις δυνατότητες της ψυχής. Όπως παραδίδει ο Ξενοφών (*Άπομν.* I. 4. 7) το ανθρώπινο σώμα κατά τον Σωκράτη αποτελεί δημιούργημα «σοφοῦ τινὸς δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου», για αυτό και θα πρέπει να τυγχάνει σεβασμού και φροντίδας.

---

<sup>30</sup> Ο G. Reale ασκεί κριτική στον Γ. Βλαστό, ο οποίος, στο σπουδαίο έργο του για τον Σωκράτη, δεν αναφέρεται στη σωκρατική διδασκαλία για ταύτιση του ανθρώπου με την ψυχή (*Σωκράτης*, σ. 245, σημ. 34).

<sup>31</sup> Ενδιαφέροντα σχόλια για το σώμα ως εργαλείο της ψυχής στη σωκρατική θεώρηση βλ. πχ. W.K.C. Guthrie, *Ο Σωκράτης*, σ. 206 - 207· Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου, «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», σ. 58 - 61.

## 2. Η σωκρατική διδασκαλία περί ψυχής και σώματος

Στη σωκρατική διδασκαλία για τον άνθρωπο είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι ψυχή και σώμα συνιστούν δύο διακριτές οντότητες, όπου υπάρχει ανάμεσά τους εξουσιαστική σχέση, καθώς η ψυχή θα πρέπει να άρχει του σώματος. Προκειμένου ο άνθρωπος να οδηγηθεί στην επίτευξη της ευδαιμονίας, που συνιστά το ύψιστο αγαθό προς το οποίο κατευθύνεται με την έλλογη δράση του<sup>32</sup>, θα πρέπει η ψυχή, η οποία είναι λόγος<sup>33</sup>, να μην απολέσει ποτέ τον αρχηγικό της χαρακτήρα και υποδουλωθεί στο σώμα. Στην ανθρώπινη φύση έχουμε, αν ερμηνεύουμε ορθά τη σωκρατική σκέψη, απόλυτη πρωτοκαθεδρία της ψυχής<sup>34</sup>.

Ταυτίζοντας ο Σωκράτης τον άνθρωπο με την ψυχή, η οποία είναι λόγος, εκλαμβάνει την ουσία του ανθρώπινου όντος, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο W. Jaeger<sup>35</sup>, ως «σκεπτόμενο πνεῦμα» και «ἠθικὸ λόγος». Η ηθική διάσταση του λόγου απορρέει από την πεποίθηση του Σωκράτη ότι η ψυχή «εἶπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων,

---

<sup>32</sup> Η ευδαιμονία κατά την αντίληψη του Σωκράτη δεν ταυτίζεται με την υλική ευημερία, γι' αυτό μέμφεται τους πολιτικούς της εποχής του, οι οποίοι φροντίζουν περισσότερο για τα δημόσια έργα και την τεχνική πρόοδο παρά για την ηθική πρόοδο των συμπολιτών τους (Πλάτ., *Ἀλκ.* 134 b και e· *Γοργ.* 517 b - c, 518 e και 519 b).

<sup>33</sup> Ο W.K.C. Guthrie επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι η ψυχή κατά τον Σωκράτη «είναι ὁ νοῦς» (*Ο Σωκράτης*, σ. 206 και σ. 304, σημ. 101).

<sup>34</sup> Η ψυχή κατέχει τόσο σημαντική θέση στη σωκρατική φιλοσοφία γενικά, ώστε εύστοχα ο A. Gottlieb παρατηρεί ότι «η θεωρία του Σωκράτη αρχίζει και τελειώνει με την ψυχή» [*Σωκράτης. Ο μάρτυρας της φιλοσοφίας*, μτφρ.: Μ. Σκάρα (Αθήνα: Εκδόσεις Ενάλιος, 2001<sup>2η</sup>), σ. 60]. Η σπουδαιότητα που κατέχει η έννοια της ψυχής στη διάνοηση του Σωκράτη μαρτυρείται κατά τον G. Reale ακόμη και από τον Αριστοφάνη, ο οποίος, ως γνωστόν, διακωμωδεί το Σωκράτη (*Σωκράτης*, σ. 211 - 216).

<sup>35</sup> *Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνα ανθρώπου*, τόμ. I - III, μτφρ.: Γ.Π. Βέρροιος (Αθήνα: Παιδεία, 1968 - 1974), τόμ. II, σ. 100 - 101.

του̅ θείου μετέχει»<sup>36</sup> και από την πίστη του ότι ο Θεός είναι αγαθός και δεν έχει καμία σχέση με το κακό<sup>37</sup>. Ο άνθρωπος οφείλει κατά τον Σωκράτη να συνειδητοποιήσει το θεϊκό στοιχείο που φέρει εντός της η ψυχή, γιατί μόνον έτσι θα κατανοήσει την πραγματική του φύση. Η δελφική εντολή για αυτογνωσία (*γνώθι σαυτὸν*) είναι η εντολή να γνωρίσουμε την ψυχή μας, ήτοι τον αληθινό μας εαυτό. Η ψυχή είναι για τον Σωκράτη ό,τι πολυτιμότερο διαθέτει ο άνθρωπος και αυτός ακριβώς είναι ο λόγος, για τον οποίο ο φιλόσοφος προτρέπει τους συμπολίτες του να φροντίζουν για την ψυχή τους («ψυχῆς ἐπιμελητέον»<sup>38</sup>). Χάρη στη διδασκαλία του για την ψυχή ο Σωκράτης διαμορφώνει έναν καινούργιο κώδικα αξιών, που συνιστά την επανάστασή του στην περιοχή της ηθικής.

Για τον Σωκράτη η αυτογνωσία επιτυγχάνεται εντός των πλαισίων του διαλόγου<sup>39</sup>. Ο ίδιος, άλλωστε, προτρέποντας για αυτογνωσία και θεωρώντας ότι η επίτευξή της συνιστά ύψιστο στόχο του ανθρώπου, δεν δίστασε να αφιερωθεί στον διαλογικό βίο, διότι πίστευε ότι η κατάκτηση της αλήθειας, η οποία συνδέεται άρρηκτα με την αυτογνωσία, απαιτεί το «κοινῆ βουλευέσθαι»<sup>40</sup>, το «κοινῆ σκέπτεσθαι»<sup>41</sup>, το «κοινῆ ζητεῖν»<sup>42</sup> και το «κοινῆ συζητεῖν»<sup>43</sup>. Η αλήθεια,

<sup>36</sup> Ξεν., *Απομν.* IV.3.14. Βλ. επίσης Πλάτ., *Άλκ.* 133 c, όπου το μέρος εκείνο της ψυχῆς, το οποίο σχετίζεται στο «εἰδέναι» και το «φρονεῖν», βρίσκεται πιο κοντά στον θεό. Για το πως αντιλαμβάνεται ο Σωκράτης την έννοια της θεότητας βλ. πχ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Εἰρωνευτής καί ἠθικός φιλόσοφος*, σ. 240 – 269· W.K.C. Guthrie, *Ὁ Σωκράτης*, σ. 211 - 215· M.L. McPherran, *The Religion of Socrates* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996), ιδιαίτερα σ. 272 κ.ε.

<sup>37</sup> Βλ. Πλάτ., *Πολιτ.* 379 b - c. Για την ηθική φύση της θεότητας στη σκέψη του Σωκράτη βλ. πχ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 247 - 248.

<sup>38</sup> Πλάτ., *Άλκ.* 132 c 1. Πβ. Πλάτ., *Άπολ.* 29 b - 30b· *Λάχ.* 185 e· *Φαίδ.* 107c· Ξεν., *Απομν.* I. 2. 4 - 5.

<sup>39</sup> Για τη σχέση αυτογνωσίας και διαλόγου βλ. Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου, «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», σ. 57.

<sup>40</sup> Ξεν., *Απομν.* IV. 5. 12.

<sup>41</sup> Πλάτ., *Πρωτ.* 330 b, *Θεαίτ.* 151 e.

λοιπόν, και η αυτογνωσία είναι καρποί της διαλογικής αναζήτησης. Κατακτώντας ο άνθρωπος την αυτογνωσία και συνειδητοποιώντας ότι η φύση του έχει ηθικό και λογικό περιεχόμενο, κατανοεί ότι κάθε συνειδητή του επιλογή δεν μπορεί παρά να είναι το καλό και το δίκαιο. Η απουσία αυτογνωσίας οδηγεί στην ακούσια διάπραξη του κακού. Ο Σωκράτης, έχοντας οδηγηθεί στην αυτογνωσία, είναι σε θέση να αποφανθεί ότι «οὐδείς ἐκὼν κακός» και «οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει».

Ο Σωκράτης θεωρούσε ότι με τον τρόπο ζωής του εκτελούσε ένα είδος διατεταγμένης υπηρεσίας προς τον θεό<sup>44</sup>. Πίστευε μάλιστα, όπως αυτό καθίσταται σαφές από την κατά Πλάτωνος *Απολογία* Σωκράτους, ότι σημαντικότερη πτυχή της υπηρεσίας αυτής αποτελούσε τόσο η εκ μέρους του εξέταση και ο έλεγχος<sup>45</sup> εκείνων, οι οποίοι εθεωρούντο σοφοί, όσο και η εξέταση του ίδιου του εαυτού του<sup>46</sup>. Στόχος του επίσης ήταν να συνειδητοποιήσουν οι συμπολίτες του ότι βρίσκονται σε κατάσταση άγνοιας, προκειμένου να επιχειρήσουν το ταξίδι προς την αυτογνωσία και την αλήθεια. Ο Σωκράτης παρομοιάζει τον εαυτό του στην πλατωνική *Απολογία* με αλογόμυγα (30 e5), που παρενοχλεί με τις ερωτήσεις του τους Αθηναίους, αλλά και τους ξένους, προτρέποντάς τους ταυτόχρονα να γνωρίσουν τον αληθινό τους εαυτό, που ταυτίζεται με την ψυχή τους, και να φροντίσουν με κάθε τρόπο για τη βελτίωση της ηθικής και γνωστική κατάστασης της ψυχής<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Πλάτ., *Γοργ.* 506 a, *Μέν.* 89 e.

<sup>43</sup> Πλάτ., *Κρατ.* 384 b.

<sup>44</sup> Βλ. Πλάτ., *Απολ.* 23 b - c 1, 28 e 4 - 5 και 30 a 5 - 7.

<sup>45</sup> Για τον σωκρατικό έλεγχο και τη σπουδαιότητά του από ηθική άποψη βλ. το άκρως ενδιαφέρον άρθρο του G. Vlastos, "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), 27 - 58.

<sup>46</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Απολ.* 23 b, 28 e 5-6 και 30 a - b.

<sup>47</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Απολ.* 29 e 31 b.

Όσα αναφέρονται στον διάλογο *Άλκιβιάδης* σχετικά με την καθ' ολοκληρίαν (in toto) ταύτιση ανθρώπου και ψυχής, όπως επίσης και όσα αναφέρονται στην *Άπολογία* σχετικά με την ανάγκη επιμέλειας της ψυχής, δείχνουν ότι τα ανωτέρω έργα του Πλάτωνα σχετίζονται στενά μεταξύ τους, από την άποψη ότι αναδεικνύεται μέσα από αυτά ο πυρήνας της σωκρατικής ανθρωπολογίας, επί τη βάση της οποίας είναι δυνατόν να ερμηνευθεί και να κατανοηθεί το σύνολο της διδασκαλίας του Σωκράτη, καθώς και η όλη στάση ζωής του.

Ένα ερώτημα που έχει απασχολήσει και εξακολουθεί να απασχολεί την έρευνα, είναι αν ο Σωκράτης πίστευε στη μετά θάνατον ζωή και, κατ' επέκταση, στην αθανασία της ψυχής<sup>48</sup>. Αν βασισθούμε στην *Άπολογία*, και ειδικότερα στο τελευταίο χωρίο της (42 a), θα μπορούσαμε ενδεχομένως να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης ήταν αγνωστικιστής<sup>49</sup>, όσον αφορά το ζήτημα αυτό, διότι, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, δεν γνωρίζει κανείς, εκτός από τον θεό, ποιος κατευθύνεται «ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα», οι δικαστές που θα ζήσουν ή αυτός που θα πεθάνει<sup>50</sup>. Το γεγονός ότι ο Σωκράτης παραδέχεται ότι μόνον ο θεός είναι σε θέση να γνωρίζει αν ο θάνατος είναι κάτι καλό ή κακό, φανερώνει, εμμέσως πλην σαφώς, την πίστη του στην ύπαρξη θεού, πίστη για την οποία παρέχουν μαρτυρίες τόσο ο Πλάτων<sup>51</sup> όσο και από το *Ξενοφών*<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Η πίστη στην αθανασία της ψυχής αποτελεί κεντρική θέση του Πλάτωνα, στους διαλόγους *Μένων*, *Φαίδων* και *Φαίδρος*.

<sup>49</sup> Υπέρ της άποψης αυτής τάσσεται ο M.L. McPherran, στο άρθρο του "Socrates on the Immortality of the Soul", *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), 1-22, και ιδιαίτερα σ. 21.

<sup>50</sup> Πβ. Πλάτ., *Άπολ.* 29 a 4 - b 2.

<sup>51</sup> Βλ. πχ. *Άπολ.* 28 e, 29 d, 30 e, 41 d· *Κρίτ.* 54 e 2· *Πρωτ.* 344 c 2 - 3· *Άлк.* 133 c 4 - 6.

<sup>52</sup> Βλ. πχ. *Άπομν.* I. 1. 9, I. 4. 17 και 18, IV. 3. 13· *Άπολ.* I. 5. 2 - 3 και I. 9. 3.

Σύμφωνα με τον W.K.C. Guthrie<sup>53</sup>, ο Σωκράτης έχει την άποψη ότι, επειδή η φύση της ψυχής είναι από κάθε άποψη ανώτερη από τη φύση του σώματος, θα πρέπει η ψυχή να επιβιώνει και μετά την έλευση του θανάτου. Κατά τη γνώμη του θα ήταν τουλάχιστον «άσυνήθιστο» κάποιος με τις αντιλήψεις του Σωκράτη, όσον αφορά τον άνθρωπο και τον θεό, να πιστεύει ότι με τον φυσικό θάνατο η ψυχή χάνεται μαζί με το σώμα. Ο Guthrie συντάσσεται ως προς το θέμα αυτό με τη θέση του A.E. Taylor, σύμφωνα με την οποία «μόνο ένας εξαιρετικά ανόητος και άκριτος αναγνώστης δεν θα έβλεπε ότι αυτό που συμμεριζόταν ο Σωκράτης ήταν η ελπίδα μιας μακάριας αθανασίας»<sup>54</sup>. Ο G. Reale υποστηρίζει ότι «ο Σωκράτης δέν άμφισβητούσε τήν άθανασία τής ψυχής· άπλώς έδήλωνε ότι δέν διαθέτει τὰ έργαλεία για να έπιλύσει τὸ πρόβλημα σὲ καθαρὰ ὀρθολογικὸ επίπεδο»<sup>55</sup>. Αν δεχθούμε ως ορθή την θέση ότι ο Σωκράτης δεν απέκλειε την αθανασία της ψυχής, θα μπορούσαμε εύλογα να υποστηρίξουμε ότι ο άνθρωπος στη θεώρηση του Σωκράτη δεν μετέχει στην αθανασία απλώς μέσω της διαίωσης του είδους, αλλά είναι φορέας ατομικής αθανασίας, άποψη που περιποιεί στο ανθρώπινο ον εξαιρετική τιμή.

Ο Σωκράτης δεν εκτιμά μόνο την ψυχή, δηλαδή αυτό που είναι ο άνθρωπος, αλλά εκτιμά και το σώμα, δηλαδή αυτό που ο άνθρωπος έχει και το οποίο βρίσκεται στην υπηρεσία της ψυχής<sup>56</sup>. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο Σωκράτης θεωρούσε το ανθρώπινο σώμα ως έργο κάποιου σοφού και φιλάνθρωπου δημιουργού, ο οποίος φρόντισε να το κατασκευάσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να ανταποκρίνεται στις

---

<sup>53</sup> Ο Σωκράτης, σ. 221. Για το θέμα της αθανασίας της ψυχής ως μέρος της διδασκαλίας του ιστορικού Σωκράτη βλ. και σ. 219 - 224 του ίδιου έργου.

<sup>54</sup> *Varia Socratica*, First series (Oxford: Parker and Co, 1911), σ. 31.

<sup>55</sup> Βλ. σχετ. G. Reale, *Σωκράτης*, σ. 207.

<sup>56</sup> Βλ. Ξεν., *Απομν.* I. 4. 17. 1-2: «ὠγαθέ, ἔφη, κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνῶν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται».

δυνατότητες της ψυχής<sup>57</sup>. Το γεγονός επίσης ότι ο Σωκράτης εκτιμά τη γυμναστική και την ιατρική, που φροντίζουν για τη σωματική ευρωστία, φανερώνει τη θετική του στάση απέναντι στο σώμα<sup>58</sup>. Η ψυχή οφείλει κατά τον Σωκράτη να φροντίζει για την καλή κατάσταση του σώματος, γιατί η παραμέληση της υγείας του σώματος έχει σοβαρές επιπτώσεις στις διανοητικές λειτουργίες και προκαλεί σοβαρή βλάβη στην ψυχή<sup>59</sup>.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι κατά την αντίληψη του Σωκράτη υπάρχει αμφίδρομη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής, καθώς το ένα ασκεί επίδραση στο άλλο. Θα πρέπει εδώ να υπογραμμισθεί ότι ήταν ιδιαίτερα σημαντικό για τον Σωκράτη να μην υποδουλωθεί ποτέ η ψυχή στο σώμα και χάσει κατ' αυτόν τον τρόπο τον αρχηγικό της χαρακτήρα<sup>60</sup>. Η υποδούλωση της ψυχής στο σώμα μπορεί να επέλθει από την κατάχρηση στις σωματικές ηδονές και απολαύσεις. Ο Σωκράτης, χωρίς να εμφορείται από το πνεύμα του ασηκτισμού<sup>61</sup>, θεωρεί ότι η έλλειψη μέτρου στις απολαύσεις, έχει ως συνέπεια όχι μόνο την παρακμή του σώματος, αλλά και την υποδούλωση του

---

<sup>57</sup> Βλ. Ξεν., *Απομν.* I. 4. 7 - 11 και 14. Γενικότερα η όλη δημιουργία του σύμπαντος και των πραγμάτων που περιέχονται σε αυτό θεωρούνται από τον Σωκράτη του Ξενοφώντα έργα προνοίας και θεϊκής φιλανθρωπίας. Ο Σωκράτης μάλιστα φαίνεται ότι εμφορείται από το πνεύμα της επονομαζόμενης «ανθρωπικής αρχής», καθώς φέρεται να υποστηρίζει ότι τα πάντα έχουν δημιουργηθεί για χάρη των ανθρώπων (*Απομν.* IV. 3. 8 - 9: «καὶ ταῦτα παντάπασιν ἔοικεν ἀνθρώπων ἕνεκα γιγνομένοις»).

<sup>58</sup> Στον διάλογο *Γοργίας* (464 b) η γυμναστική και η ιατρική κατατάσσονται στις γνήσιες τέχνες, που έχουν ως αντικείμενό τους τη φροντίδα του σώματος.

<sup>59</sup> Βλ. Ξεν., *Απομν.* III. 12. 6: «καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐπίπτουσιν οὕτως ὥστε καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν».

<sup>60</sup> Για τον αρχηγικό χαρακτήρα της ψυχής έναντι του σώματος, σύμφωνα με τον Σωκράτη, βλ. π.χ. Πλάτ., *Αλκ.* 130 a 3. Ξεν., *Απομν.* I. 4. 9 και 17, IV. 3. 14.

<sup>61</sup> Για την άποψη ότι ο Σωκράτης δεν εμφορείται από το πνεύμα του ασηκτισμού βλ. π.χ. C. De Vogel, "Who Was Socrates?", *Journal of The History of Philosophy*, 1 (1963), 143 - 161, και ιδιαίτερα σ. 157.



ψυχικού στοιχείου στο σωματικό. Μια τέτοια κατάσταση συνεπάγεται την πλήρη ανελευθερία του ανθρώπου και του στερεί τη δυνατότητα για το «εὖ ζῆν»<sup>62</sup>.

Η εγκράτεια, η οποία κατά τον Σωκράτη είναι ταυτόσημη με την ατομική αυτοκυριαρχία και ελευθερία και αποτελεί το θεμέλιο της αρετής, είναι «ἄριστον» πράγμα για τον άνθρωπο (*Απομν.* IV. 5. 8). Η έλλειψή της καθιστά το ανθρώπινο ον όμοιο με τα άγρια θηρία: «τί γὰρ διαφέρει, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἄνθρωπος ἀκρατῆς θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου;» (*Απομν.* IV 5. 11). Παρόμοια θέση εκφράζεται και στον πλατωνικό *Γοργία* (494 b), όπου ο άνθρωπος χωρίς εγκράτεια παρομοιάζεται με το αδηφάγο πτηνό «χαραδριός», το οποίο έχει την αποκρουστική ιδιαιτερότητα της ταυτόχρονης λήψης τροφής και κένωσης. Σύμφωνα με τον G. Reale, ο Σωκράτης ταυτίζοντας την εγκράτεια με την ελευθερία, η οποία μέχρι τότε ήταν «μία ἔννοια ἀπολύτως νομική καὶ πολιτική», προσέδωσε στην εγκράτεια «τὴν ἠθικὴ ἔννοια τῆς κυριαρχίας τῆς ὀρθολογικότητας ἐπὶ τοῦ ζώδους στοιχείου»<sup>63</sup>.

Από όσα έως τώρα αναφέρθηκαν, κατέστη νομίζουμε σαφές, ότι η ταύτιση του ανθρώπου με την ψυχή, στην οποία προέβη ο Σωκράτης, αποτελεί κομβικό σημείο της διδασκαλίας του, στο οποίο τέμνονται όλες οι άλλες θεωρήσεις του για το «πῶς βιωτέον»<sup>64</sup>. Η ψυχή με τις νοητικές και τις ηθικές της ικανότητες παρέχει τη δυνατότητα στον

<sup>62</sup> Βλ. σχετ. Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου, *Ανθρώπινος βίος και ηδονή κατά τον Πλάτωνα*, σ. 61.

<sup>63</sup> Βλ. σχετ. G. Reale, *Σωκράτης*, σ. 240. Όπως μας πληροφορεί ο Ξενοφών, ο Σωκράτης απευθυνόμενος στον δοκησίσοφο νεαρό Ευθύδημο διατείνεται ότι, όσοι δεν δύνανται να είναι κύριοι των παθών τους, βιώνουν την «κακίστην» μορφή δουλείας (*Απομν.* IV. 5. 5) και ότι «τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι» (*Απομν.* IV. 5. 11 - 12).

<sup>64</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 492 d 5.

άνθρωπο, που έχει οδηγηθεί στην αυτογνωσία, να διακρίνει το ορθό και το λάθος. Αυτό σε τελευταία ανάλυση συνεπάγεται ότι ο άνθρωπος δύναται να είναι υπεύθυνος για τις επιλογές του και την όλη δράση του.

Μέσα από την οπτική γωνία της ανθρωπολογίας του Σωκράτη, την οποία επιχειρήσαμε να ανασυνθέσουμε, θα πρέπει να ιδωθεί και η έννοια της τιμωρίας, η οποία κατέχει σημαντική θέση στην σωκρατική ηθική διδασκαλία. Η τιμωρία, όπως θα φανεί κατά την πορεία της εργασίας, αποτελεί για τον Σωκράτη έναν από τους τρόπους της επιμέλειας της ψυχής, ο οποίος συμβάλλει στην κατάκτηση της ευδαιμονίας. Στόχος μας είναι να εξετάσουμε τη λειτουργία της τιμωρίας εντός της νοησιαρχικής ηθικής του Σωκράτη, αλλά και να προσδιορίσουμε το νόημα της νοησιαρχικής αυτής ηθικής. Εφόσον η ηθική διδασκαλία του Σωκράτη έχει θεωρηθεί επαναστατική και οι απόψεις του περί τιμωρίας αποτελούν μέρος αυτής της διδασκαλίας, θα πρέπει να αναφερθούμε στις παραδεδομένες και ισχύουσες αντιλήψεις περί τιμωρίας κατά την εποχή που έζησε ο Σωκράτης, προκειμένου να καταστεί σαφές σε τι συνίσταται ο ριζοσπαστισμός του στον τομέα της τιμωρίας.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

### ΟΙ ΚΟΙΝΕΣ ΠΕΡΙ ΤΙΜΩΡΙΑΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ Η ΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

#### 1. Η αρχή της ανταπόδοσης

Κατά την εποχή που έζησε ο Σωκράτης το κοινό περί δικαίου αίσθημα κυριαρχείται σε μεγάλο βαθμό από την αρχή της ανταπόδοσης (ταυτοπάθειας), η οποία επιτάσσει την εντός ορίων τιμωρία του αδικοπραγήσαντα, επί τη βάση της προσβολής ή της βλάβης που προκάλεσε η πράξη του σε ένα συγκεκριμένο αγαθό. Στο περιεχόμενο της εν λόγω αρχής συμπεριλαμβάνεται και η ικανοποίηση των εκδικητικών συναισθημάτων του θύματος. Πλήθος αρχαίων πηγών μαρτυρούν ότι τόσο οι κοινές περί δικαίου αντιλήψεις όσο και το θετικό δίκαιο της εποχής κινούνταν επάνω στον άξονα της *lex talionis*<sup>65</sup>. Η ανταπόδοση της βλάβης που υπέστη κάποιος, αποτελούσε το θεμέλιο για την απόδοση του δικαίου. Σύμφωνα με την καθιερωμένη ηθική η αρμόζουσα τιμωρία του δράστη συνδεόταν άμεσα με το μέγεθος του κακού που προξένησε. Ανεξάρτητα από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των δικονομικών συστημάτων που ίσχυαν σε κάθε πόλη, όλα είχαν ως κοινή βάση την αρχή της ανταπόδοσης. Η αρχή αυτή ήταν σχεδόν ταυτόσημη με την έννοια της δικαιοσύνης. Οι Πυθαγόρειοι, όπως μας

---

<sup>65</sup> Βλ. σχετ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 272. Βλ. επίσης R. Seaford, *Ανταπόδοση και τελετουργία. Ο Όμηρος και η τραγωδία στην αναπτυσσόμενη πόλη-κράτος*, μτφρ.: Β. Λιάπης (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2003), όπου αναπτύσσονται ενδιαφέρουσες απόψεις για τις διάφορες εκφάνσεις της ανταπόδοσης στον αρχαίο κόσμο.

πληροφορεί ο Αριστοτέλης, θεωρούσαν το «ἀντιπεπονθὸς δίκαιον», το δίκαιο δηλαδή της ανταπόδοσης, ως αυτό τούτο το δίκαιο<sup>66</sup>.

Όπως επισημαίνεται από τον Βλαστό, στη συνείδηση των αρχαίων Ελλήνων το να ανταποδώσει κάποιος τη βλάβη που υπέστη από τον εχθρό του και να επιδιώξει τη μεγαλύτερη δυνατή τιμωρία του δράστη, εντός των πλαισίων του νόμου, «δέν ἦταν κάτι ἀπλῶς ἀποδεκτό, ἀλλὰ ἀξιέπαινο»<sup>67</sup>. Με την αντίληψη αυτή συνδέεται στενά και η άποψη σύμφωνα με την οποία ένα από τα στοιχεία της αρετής του άνδρα είναι να ευεργετεί τους φίλους του και να τιμωρεί τους εχθρούς του<sup>68</sup>. Στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα (332 d) αναφέρεται επίσης ότι ο ποιητής Σιμωνίδης αποκαλούσε δικαιοσύνη «Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς», πράγμα που σημαίνει ότι δικαιοσύνη είναι η «τέχνη πὸν ἀποδίδει στοὺς φίλους ὠφέλεια καὶ στοὺς ἐχθροὺς βλάβη»<sup>69</sup>.

Μπορούμε επίσης να αντλήσουμε πολύτιμες πληροφορίες και από τις τραγωδίες, όσον αφορά την ταύτιση της αρχής της ανταπόδοσης με το κοινό περί δικαίου αίσθημα. Στη *Μήδεια*, για

<sup>66</sup> Βλ. Αριστ., *Ηθ. Νικ.* 1132 b 21 - 23: «Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὠρίζοντο γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλω».

<sup>67</sup> Σωκράτης, σ. 272. Ο Βλαστός προς υπεράσπιση της θέσης του παραθέτει χαρακτηριστικά χωρία από αρχαίες πηγές. Βλ. σχετ. σ. 275 - 276 και 286 - 292.

<sup>68</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Μέν.* 71 e. Για την ευρύτητα διαδεδομένη στον αρχαίο ελληνικό κόσμο αρχή «να βοηθάς τους φίλους σου και να κάνεις κακό στους εχθρούς σου» βλ. την εξαιρετική ανάλυση και τις πηγές που παραθέτει η M.W. Blundell στο έργο της *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ιδιαίτερα κεφ. 2, σ. 26 - 59. Βλ. επίσης K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974), σ. 180 - 184.

<sup>69</sup> Μτφρ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος (Πλάτ., *Πολιτ.* 332 d 4 - 6: «Εἰ μὲν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὧ Σώκρατες, τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις, ἢ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα»). Ο Πλάτων βέβαια δεν συμφωνεί με τον Σιμωνίδη και αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του εναντίον της ανταπόδοσης του κακού, ακόμα και όταν το κακό προέρχεται από τους εχθρούς (*Πολιτ.* 335 b - e).

παράδειγμα, του Ευριπίδη η ηρωίδα αναφέρει με έμφαση ότι θα είναι ευμενής απέναντι στους φίλους της και σκληρή με τους εχθρούς της.<sup>70</sup> Παρατηρούμε ακόμη, ότι και σε άκρως ειδεχθείς πράξεις, όπως είναι η πράξη της μητροκτονίας, το δίκαιο της ανταπόδοσης υπερισχύει, αφού ο Ορέστης στην τραγωδία του Αισχύλου *Χοηφόροι* (930) λέγει στη μητέρα του, την Κλυταιμνήστρα: «*Ἀφοῦ σκότωσες αὐτόν ποῦ δὲν ἔπρεπε, πάθε τώρα αὐτὸ ποῦ δὲν πρέπει*»<sup>71</sup>. Στα λόγια αυτά του Ορέστη διακρίνουμε τον κλονισμό του ήρωα ως προς την ηθική ορθότητα της πράξης του, καθώς η μητροκτονία είναι κάτι το οποίο «δὲν πρέπει» να γίνεται. Με βάση όμως το καθιερωμένο δίκαιο της ανταπόδοσης η τιμωρία, την οποία καλείται να εκτελέσει ο Ορέστης, θα πρέπει να είναι η ίδια ή ανάλογη με την πράξη της Κλυταιμνήστρας, που ήταν το έγκλημα της ανθρωποκτονίας. Όπως ρητά αναφέρει ο χορός στην ίδια τραγωδία (309 - 314), για να αποδοθεί δικαιοσύνη πρέπει ο δράστης να «*ἔξοφλᾶ*» για το κακό που έκανε, πληρώνοντας με το ίδιο κακό που προξένησε<sup>72</sup>.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η ικανοποίηση του μίσους που το θύμα αισθάνεται για τον δράστη θα πρέπει να είναι τυφλή, και ότι ο αδικημένος θα πρέπει να επιδιώκει να πάθει ο δράστης πολύ μεγαλύτερη βλάβη από όση προξένησε, γιατί έτσι καταλύεται ο «φραγμός της αντιστοιχίας»<sup>73</sup> μεταξύ ζημίας και αποπληρωμής της. Ο φραγμός αυτός εμπεριέχει έναν ψήγμα σοφίας, καθώς εκλογικεύει ως ένα βαθμό την αντεκδίκηση με τον να επιδιώκει, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Βλαστός, «νά συγκρατήσει κάπως τίς υπερβολές τοῦ

<sup>70</sup> Βλ. Ευριπίδης, *Μήδ.* 807- 810.

<sup>71</sup> Μτφρ.: Ι.Ν. Γρυπάρης (*Χοηφ.* 930: «ἔκανες ὄν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε»).  
<sup>72</sup> Βλ. Αἰσχ., *Χοηφ.* 309 - 314: «ἀντὶ μὲν ἔχθρᾶς γλώσσης ἔχθρᾶ γλῶσσα τελείσθω  
 τοῦφειλόμενον πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ· ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν  
 πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ».

<sup>73</sup> Βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 275.

πάθους, ορίζοντας ότι για κάθε βλάβη δέν πρέπει νά ανταποδοθεῖ μία μεγαλύτερη»<sup>74</sup>. Το χαρακτηριστικό αυτό της αρχής της ανταπόδοσης έχει μία εσωτερική οικονομία, αφού αποτρέπει την εκδήλωση φαινομένων κοινωνικής διάλυσης, που συχνά προκαλούνται από την χωρίς όρια εφαρμογή της αντεκδίκησης. Είναι άξιο προσοχής ότι ακόμη και η αρχή της ανταπόδοσης διαπνέεται από την αρχή του μέτρου, η οποία ήταν ένα από τα χαρακτηριστικότερα γνωρίσματα του πολιτικού πολιτισμού της αρχαίας Ελλάδας.

Από τα προαναφερθέντα το ερώτημα που ανακύπτει είναι για ποιο λόγο η *lex talionis* ως η πλέον χαρακτηριστική έκφραση της τιμωρίας έτυχε τέτοιας ευρείας αποδοχής στον αρχαίο κόσμο και εξακολουθεί ακόμη και σήμερα να έχει βαθιές ρίζες στην ατομική και συλλογική ηθική συνείδηση και γενικότερα στο κοινό περί δικαίου αίσθημα. Η απάντηση του Γρηγόρη Βλαστού<sup>75</sup> στο ερώτημα αυτό, την οποία ενστερνιζόμαστε, είναι ότι η μεγάλη απήχηση της αρχής της ανταπόδοσης οφείλεται στο γεγονός του συσχετισμού και της επικάλυψης της ανταπόδοσης με τις έννοιες της αποκατάστασης, της αυτοάμυνας και του κολασμού, οι οποίες όμως είναι έννοιες διαφορετικές μεταξύ τους. Σύμφωνα με τον Γρηγόρη Βλαστό η μεγαλύτερη νοηματική σύγχυση παρατηρείται μεταξύ των εννοιών της ανταπόδοσης και της αποκατάστασης. Αν πράγματι η ανταπόδοση ήταν αποκατάσταση, τότε η ανταπόδοση θα συνιστούσε παραδειγματική περίπτωση δικαιοσύνης, πράγμα όμως το οποίο δεν ισχύει. Όσον αφορά τη σύγχυση της ανταπόδοσης με την έννοια της αυτοάμυνας, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα, διότι πολλές φορές η ανταπόδοση δεν περιορίζεται στα όρια της φυσικής αντίδρασης χάριν

---

<sup>74</sup> Σωκράτης, σ. 274.

<sup>75</sup> Βλ. σχετ. Σωκράτης, σ. 280 - 283.

της αυτοπροστασίας, αλλά τα όρια αυτά υπερβαίνονται, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της «προληπτικής» ανταπόδοσης σε μελλοντικό υποτιθέμενο πλήγμα εκ μέρους του αντιπάλου, με αποτέλεσμα η αυτοάμυνα να μην έχει σχέση με τον βασικό κανόνα της ανταπόδοσης, που είναι να ανταποδίδεις ακριβώς αυτό που έπαθες και όχι αυτό που φαντάζεσαι ότι μπορεί να πάθεις. Στην περίπτωση της συσχέτισης μεταξύ ανταπόδοσης και κολασμού «ό γλωσσικός δεσμός είναι πίο ισχυρός» και επιτείνει τη σύγχυση κατά τον Βλαστό<sup>76</sup>. Όπως επισημαίνει, ως και τις τελευταίες δεκαετίες του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα ο όρος τιμωρία, που κατ' ουσίαν σήμαινε εκδίκηση - ανταπόδοση, δεν διακρινόταν από την έννοια του κολασμού, που ως ειδικός όρος καθιερώθηκε από τον Θουκυδίδη και ύστερα. Κολασμός όμως και εκδίκηση δεν είναι ταυτόσημοι όροι, καθώς το νοηματικό περιεχόμενό τους διαφέρει σημαντικά<sup>77</sup>.

Η έννοια του κολασμού με τη σημασία που απέκτησε στη συνέχεια, η οποία ισχύει εν πολλοίς και σήμερα, έχει ποινική διάσταση και αφορά μία ποινή που προβλέπεται μέσα από το καθιερωμένο κανονιστικό πλαίσιο μιας κοινωνίας για την προστασία των έννομων αγαθών. Υπό το πρίσμα αυτό ο κολασμός διαφέρει από την εκδίκηση, τόσο ως προς τον απρόσωπο χαρακτήρα του όσο και ως προς το σκοπό, αλλά και τους φορείς επιβολής του.

---

<sup>76</sup> Σωκράτης, σ. 280.

<sup>77</sup> Για τους λόγους για τους οποίους τιμωρία - εκδίκηση και κολασμός δεν πρέπει να ταυτίζονται βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση του Βλαστού (Σωκράτης, σ. 281 - 282).

## 2. Η διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης

Από τον Βλαστό<sup>78</sup>, την D.S. Allen<sup>79</sup> και τον R.F. Stalley<sup>80</sup> επισημαίνεται ότι σαφής διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης γίνεται από τον σοφιστή Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, όπου ο Πρωταγόρας φέρεται να προβάλλει τον προληπτικό - αποτρεπτικό χαρακτήρα του κολασμού και όχι τον εκδικητικό<sup>81</sup>. Ο Βλαστός ασκεί κριτική στη θέση αυτή του Πρωταγόρα, διότι κατά την άποψή του έχει μονόπλευρο χαρακτήρα. Όποιος αποδίδει δικαιοσύνη πρέπει να αποβλέπει όχι μόνο στη μελλοντική αποτροπή μιας άδικης πράξης<sup>82</sup>, αλλά οφείλει να στρέφεται και στο παρελθόν, επιδιώκοντας την αποκατάσταση της βλάβης που υπέστη ο αδικηθείς και τιμωρώντας δίκαια τον αδικοπραγήσαντα για αυτό ακριβώς που διέπραξε.

<sup>78</sup> Βλ. Σωκράτης, σ. 282 - 284.

<sup>79</sup> Βλ. *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton: Princeton University Press, 2003), σ. 246, όπου σύμφωνα με τη συγγραφέα ο Πλάτων, δια στόματος Πρωταγόρα, απορρίπτει τις ανταποδοτικές περί τιμωρίας αρχές των Αθηναίων και προσφέρει την αρχαιότερη αναμορφωτική θεωρία περί ποινής στη δυτική πνευματική παράδοση.

<sup>80</sup> Βλ. *An Introduction to Plato's Laws* (Oxford: B. Blackwell, 1983), σ. 140.

<sup>81</sup> Βλ. Πλάτ., Πρωτ. 324 b 1-7: «ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται - οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη - ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα ... ἀποτροπῆς γοῦν ἔνεκα κολάζει». Παρατηρούμε στο χωρίο αυτό ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τους όρους τιμωρεῖν και κολάζειν με μεγάλη προσοχή, αποδίδοντας στον όρο κολάζειν τη διαδικασία επιβολής μιας ποινής, ενώ στον όρο τιμωρεῖν το συνολικό κοινωνικό φαινόμενο της τιμωρίας. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση των περί τιμωρίας απόψεων του Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο βλ. D. Cohen, "Theories of Punishment" στο: M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 170 - 190, και ιδιαίτερα σ. 173 - 178.

<sup>82</sup> Για τον μελλοντικό προσανατολισμό της τιμωρίας στον Πρωταγόρα βλ. και T.J. Saunders, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* (New York: Clarendon Press, 1991), σ. 133.



Η εννοιολογική διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης χαρακτηρίζεται από πολλούς μελετητές ως μία από τις σημαντικότερες και πλέον φωτισμένες εννοιολογικές κατακτήσεις, που έκανε ο άνθρωπος στην πορεία του προς τον πολιτισμό<sup>83</sup>. Ο Πρωταγόρας ολοκληρώνοντας την εξιστόρηση του περιώνυμου μύθου του, σχετικά με την πολιτιστική εξέλιξη του ανθρώπου, αναφέρεται εν συνεχεία στη χρησιμότητα του κολασμού για την αποτροπή διάπραξης νέων αδικημάτων στο μέλλον, καθώς επίσης και στη σπουδαιότητα του κολασμού για την αρμονική κοινωνική συμβίωση<sup>84</sup>. Ανεξάρτητα από τον σκοπό που υπηρετεί η συγκεκριμένη διδασκαλία του Πρωταγόρα, θα πρέπει να σημειωθεί ότι στη φιλοσοφία του δικαίου η διδασκαλία αυτή κατέχει εξαιρετικά σημαντική θέση, διότι θεμελιώνει μια νέα προσέγγιση του κολασμού, ο οποίος εμφανίζεται απαλλαγμένος από το πάθος της εκδίκησης, τουλάχιστον σε θεωρητικό επίπεδο.

Οι απόψεις του Πρωταγόρα για την τιμωρία συμφωνούν ως ένα βαθμό με σύγχρονες θεωρίες περί ποινής, καθώς στις απόψεις αυτές θα μπορούσαμε να διακρίνουμε ό,τι στη σύγχρονη ποινολογία ορίζεται ως γενική και ειδική πρόληψη μέσω της ποινής. Ο όρος γενική πρόληψη σημαίνει τον παραδειγματισμό του συνόλου της κοινωνίας μέσω του εκφοβισμού από την ποινική δίωξη και την απειλή τιμωρίας. Η γενική πρόληψη διακρίνεται σε αρνητική και θετική. Ως αρνητική πρόληψη νοείται ο εκφοβισμός από την επαπειλούμενη ποινή, ενώ ως θετική η διαπαιδαγώγηση του πολίτη. Η ειδική πρόληψη έχει τη σημασία της

---

<sup>83</sup> Για τη σπουδαιότητα της διάκρισης μεταξύ κολασμού και εκδίκησης βλ. ενδεικτικά W.K.C. Guthrie, *Οί Σοφιστές*, σ. 94· Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 282.

<sup>84</sup> Βλ. σχετ. T. J. Saunders, *Plato's Penal Code*, σ. 133 - 136.

παρεμπόδισης και αποτροπής του συγκεκριμένου δράστη ως ατόμου από την τέλεση νέων αδικημάτων<sup>85</sup>.

Ο Πρωταγόρας κατά τον Βλαστό, με την περί τιμωρίας θεωρία του, μπορεί να επιτυγχάνει τη διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης, αλλά δεν προβαίνει στο αμέσως επόμενο βήμα, να καταδικάσει δηλαδή την εκδίκηση ως «ήθικα απαράδεκτη», όπως το έκανε ο Σωκράτης. Το ζήτημα της ηθικής αποδοχής της εκδίκησης παραμένει ανέγγιχτο από τον Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον Βλαστό<sup>86</sup>. Η θέση όμως αυτή του Βλαστού ίσως είναι υπερβολικά αυστηρή, αν ληφθεί υπόψη ότι ο Πρωταγόρας φέρεται να αποδέχεται ότι, όποιος εκδικείται αλόγιστα, συμπεριφέρεται σαν θηρίο<sup>87</sup>, πράγμα που μας οδηγεί εμμέσως στο συμπέρασμα ότι η άμετρη εκδίκηση δεν καταξιώνεται στη συνείδησή του. Θα πρέπει όμως να σημειωθεί ότι παρά την πρόοδο που συνεπάγεται η θέση του Πρωταγόρα για τον διαχωρισμό εκδίκησης και τιμωρίας, το δίκαιο της ανταπόδοσης συνυφασμένο με το πάθος για εκδίκηση, παραμένει κυρίαρχο τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια ζωή της αρχαίας Ελλάδας.

Μέσα σε μια τέτοια περιρρέουσα ατμόσφαιρα περί δικαίου έζησε ο Σωκράτης. Η Αθήνα μάλιστα, ως υπερδύναμη της εποχής, εφάρμοζε την αρχή της ανταπόδοσης στους αντιπάλους της, υπερβαίνοντας συχνά τα όρια, όπως αυτό συνέβη για παράδειγμα στην περίπτωση της Μήλου, της Τορώνης και της Σκιώνης<sup>88</sup>. Επικαλούμενοι την αρχή της δια των ίσων τιμωρίας, οι Αθηναίοι νομιμοποιούσαν στη συνείδησή τους τις στρατηγικές επιλογές τους, ακόμη και για προληπτικά

<sup>85</sup> Για τη διάκριση μεταξύ γενικής και ειδικής πρόληψης βλ. Α. Μαργαρίτης και Ν. Παρασκευόπουλος, *Ποινολογία*, Τόμος 3<sup>ος</sup>, σ. 20 - 26, όπου, επιπλέον, περιγράφονται και σύγχρονες θεωρίες περί ποινής.

<sup>86</sup> Βλ. Σωκράτης, σ. 283 - 284.

<sup>87</sup> Βλ. Πλάτ., *Πρωτ.* 324 a - b.

<sup>88</sup> Βλ. Θουκ. V 32·1-2· V 116 4· V 3 4· πβ. VII 27 1· VII 29 4· VII 29 5· VII 87.

πλήγματα και δικαιολογούσαν τις ωμότητες και τις ακρότητες, τις οποίες διέπρατταν κατά τη διάρκεια των πολεμικών τους επιχειρήσεων.

Ένα ερώτημα που έχει ιδιαίτερα απασχολήσει την έρευνα είναι αν ο Σωκράτης συμφωνούσε με τις στρατιωτικές τακτικές που ακολουθούσε η Αθήνα, στις οποίες κυρίαρχη θέση κατείχε ο νόμος της αντεκδίκησης. Όπως γνωρίζουμε, ο ίδιος είχε συμμετάσχει σε αρκετές πολεμικές επιχειρήσεις της πατρίδας του<sup>89</sup> και υπάρχουν αναφορές για τη γενναιότητά του ως οπλίτη. Σύμφωνα με τον M. Anderson<sup>90</sup> ο Σωκράτης δεν αντιτίθεται στη σύγχρονή του αθηναϊκή στρατιωτική κουλτούρα και δεν είναι ο αντιμιλιταριστής ή ο ειρηνόφιλος, όπως τον παρουσιάζει ο Βλαστός. Ο Anderson<sup>91</sup> ασκεί κριτική σε εκείνους (Nietzsche, Βλαστός, T. Brickhouse και N. Smith) που υπερτονίζουν ότι ο Σωκράτης υπήρξε ένας ηθικός επαναστάτης, ο οποίος αρνήθηκε την επιθετικότητα και τη βία, αφού η διακήρυξή του για την απόρριψη της αντεκδίκησης δεν μπορεί να έχει καθολική εφαρμογή. Κατά τον Anderson ο Σωκράτης παρέμεινε πιστός στο παραδοσιακό ιδεώδες του Αθηναίου οπλίτη, αφού θεωρούσε ότι ο τρόπος ζωής των οπλιτών βρίσκεται πιο κοντά στον αγαθό βίο<sup>92</sup>.

Η κριτική του M. Anderson απέναντι σε όσους προσπάθησαν να αναδείξουν το επαναστατικό πνεύμα του Σωκράτη στον τομέα της ηθικής, αλλά και η κριτική του προς το ίδιο το πρόσωπο του Σωκράτη, είναι, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, υπερβολικά αυστηρή, διότι ο μελετητής αυτός παραβλέπει το γεγονός ότι στις αρχαίες πηγές, εκτός

---

<sup>89</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Απολ.* 28 e, *Λάχ.* 181 a, *Συμπ.* 219 e και 220 e, *Χαρμ.* 153 a.

<sup>90</sup> "Socrates as Hoplite", *Ancient Philosophy*, 25 (2005), 273 - 289.

<sup>91</sup> *Οπ. π.*, σ. 274 - 277.

<sup>92</sup> M. Anderson, "Socrates as Hoplite", σ. 287 - 288.

από ελάχιστες εξαιρέσεις<sup>93</sup>, προβάλλεται με έμφαση ο ηθικός ριζοσπαστισμός του Σωκράτη και η ηθική του ακεραιότητα. Είναι άλλωστε γνωστό ότι ο Πλάτων στο τέλος του *Φαίδωνα* αναφέρει χωρίς περιστροφές ότι ο Σωκράτης για όσους τον γνώρισαν ήταν ο πιο καλός αλλά και ο πιο φρόνιμος και δίκαιος άνθρωπος του καιρού του<sup>94</sup>.

Θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη τις πληροφορίες που σώζονται για τη συμμετοχή του Σωκράτη σε εκστρατείες της Αθήνας εναντίον άλλων ελληνικών πόλεων, πληροφορίες από τις οποίες δεν προκύπτει ότι ο Σωκράτης προέβη σε πράξεις βίας. Οι μαρτυρίες δίδουν έμφαση στην εξαιρετικά μεγάλη σωματική και ψυχική του αντοχή στις κακουχίες, καθώς επίσης και στη γενναιότητά του (*Συμπ.* 219e - 220b). Η γενναιότητα, η οποία του αποδίδεται, αφορά κυρίως τη φροντίδα που επέδειξε για τους συμπολεμιστές του, όπως αυτό συνέβη στην περίπτωση του Αλκιβιάδη (*Συμπ.* 220 d 5 - 221 c 1), και το ότι δεν διακατεχόταν από τον φόβο του θανάτου. Δεν πρέπει επίσης να μας διαφεύγει και το γεγονός ότι η ηλικία του Σωκράτη, όταν έλαβαν χώρα οι στρατιωτικές επιχειρήσεις, στις οποίες συμμετείχε, σύμφωνα με τις μαρτυρίες που διαθέτουμε, ήταν τέτοια, που δύσκολα θα επέτρεπε την ένταξή του στις πρώτες γραμμές της μάχης, όπου η βία εκδηλώνεται στον μέγιστο βαθμό της.

Ανεξάρτητα από το αν η στρατολόγησή του ήταν υποχρεωτική ή εθελοντική<sup>95</sup>, η συμμετοχή του Σωκράτη σε πολεμικές επιχειρήσεις της

---

<sup>93</sup> Στους κόλπους της περιπατητικής παράδοσης, για παράδειγμα, αναπτύχθηκε ένα αντισωκρατικό ρεύμα. Βλ. σχετ. L.A. Dorion, *Σωκράτης*, μτφρ.: Μ. Μουρκούση (Αθήνα: Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2007), σ. 137 -138.

<sup>94</sup> Βλ. Πλάτ., *Φαίδ.* 118 a 15 - 17: «Ἦδε ἡ τελευταία, ᾧ Ἐχέκρατες, τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου» πβ. Ἐπ. Ζ 324 e 1 - 2.

<sup>95</sup> Κατά τον Anderson η συμμετοχή του Σωκράτη ως οπλίτη στις εκστρατείες της Αθήνας ήταν εθελοντική και όχι υποχρεωτική (*"Socrates as Hoplite"*, σ. 282 - 283.)

πατρίδας του θα πρέπει να συνδεθεί με την αντίληψή του ότι η πόλις βρίσκεται πάνω από τον πολίτη<sup>96</sup> και ότι η ύπαρξή της δεν πρέπει ποτέ να τίθεται σε κίνδυνο και όχι με τη δήθεν φιλοπόλεμη στάση του. Είναι γνωστός άλλωστε ο σεβασμός που τρέφει για τη γενέτειρά του, όπως αυτό προκύπτει από τη φερόμενη ρήση του, σύμφωνα με την οποία «μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρίς καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρα καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι»<sup>97</sup>.

Η συμμετοχή του Σωκράτη σε πολεμικές επιχειρήσεις δεν συνεπάγεται υποχρεωτικά την άκριτη αποδοχή εκ μέρους του των σκληρών πρακτικών του πολέμου και γενικότερα των στρατηγικών πολεμικών επιλογών της Αθηναϊκής πολιτείας. Εξάλλου θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι πολεμικές επιχειρήσεις αφορούν τη δημόσια ζωή και αποτελούν προϊόν συλλογικής απόφασης και όχι ατομικής επιλογής. Η συλλογική απόφαση επιβάλλεται στο ατομικό πράττειν σε θέματα που αφορούν τον δημόσιο βίο.

Όταν όμως ο Σωκράτης κλήθηκε ως άτομο από τους ασκούντες την εξουσία να προβεί σε πράξεις, οι οποίες στη συνείδησή του ήταν άδικες και παράνομες, δεν υπάκουσε. Για παράδειγμα, δεν υπέκυψε στον εκφοβισμό και δεν υποχώρησε στην απαίτηση για ομαδική δίκη των στρατηγών, που δεν κατόρθωσαν να περισυλλέξουν τους ναυαγούς μετά τη ναυμαχία των Αργινουσών, μένοντας πιστός στη

---

<sup>96</sup> Ήταν κοινή πίστη στη συνείδηση των αρχαίων Ελλήνων ότι η πόλις βρίσκεται πάνω από τον πολίτη. Βλ. σχετ. V. Solomou - Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*, 'Δωδώνη, Suppl. no. 40' (Ioannina: University of Ioannina, 1989), σ. 15 - 16.

<sup>97</sup> Βλ. Πλάτ., *Κρίτ.* 51 a8 - 51 b2. Ενδιαφέροντα σχόλια για το χωρίο αυτό, στο οποίο διατρανώνεται ο πατριωτισμός του Σωκράτη, βλ. Ε.Ν. Πλατῆς, «Ἑρμηνευτικά στὸν πλατωνικὸ Κρίτωνα. Τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενον τοῦ διαλόγου», *Φιλοσοφία*, 2 (1972), 235 - 265, και συγκεκριμένα σ. 254 - 257.

θέση ότι πρέπει να διεξαχθούν δίκες για τον καθένα στρατηγό χωριστά, όπως απαιτούσε ο νόμος (Απολ. 32 b - 32 c2). Όταν επίσης διετάχθη από τους Τριάκοντα μαζί με άλλους τέσσερις Αθηναίους να φέρουν στην Αθήνα από τη Σαλαμίνα τον Λέοντα τον Σαλαμίνιο, για να τον θανατώσουν, αυτός διακινδυνεύοντας τη ζωή του, δεν εκτέλεσε την εντολή τους<sup>98</sup>.

Με βάση τα ανωτέρω δύσκολα θα μπορούσαμε να δεχθούμε τη θέση του Anderson ότι ο Σωκράτης υπήρξε οπαδός της αθηναϊκής κουλτούρας του οπλίτη, στα πλαίσια της οποίας η *lex talionis* διαδραμάτιζε κυρίαρχο ρόλο και να απορρίψουμε, συνακόλουθα, τη θέση του Βλαστού καθώς και άλλων μελετητών<sup>99</sup>, ότι ο Σωκράτης είναι ένας ηθικός επαναστάτης, λόγω του ότι, ως ο δεδηλωμένος εχθρός της αδικίας, απέρριψε την αρχή της ανταπόδοσης και αποκήρυξε τη βία. Η αποκήρυξη της βίας εκ μέρους του Σωκράτη μαρτυρείται και από τον Ξενοφώντα, σύμφωνα με τον οποίο η σωκρατική διδασκαλία δεν καλλιεργούσε το πνεύμα της επαναστατικότητας στους νέους και δεν τους εξωθούσε σε βίαιη συμπεριφορά εναντίον της «καθεστώσης πολιτείας», όπως διατείνονταν οι κατήγοροί του, αφού σταθερή πίστη του ήταν ότι *«τῆ μὲν βία πρόσεισιν ἔχθραι καὶ κίνδυνοι, διὰ δὲ τοῦ πείθειν ἀκινδύνως τε καὶ μετὰ φιλίας ταῦτὰ γίγνεται. οἱ μὲν γὰρ βιασθέντες ὡς ἀφαιρεθέντες μισοῦσιν, οἱ δὲ πεισθέντες ὡς κεχαρισμένοι φιλοῦσιν»*<sup>100</sup>. Από το χωρίο αυτό συνάγεται ότι στην ηθική επανάσταση του Σωκράτη η πειθώ διαδραμάτιζε ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο. Όπως εύστοχα

<sup>98</sup> Βλ. Πλάτ., *Απολ.* 32c 4 - 32 e 1·πβ. *Ἐπ.* Ζ 324e 2 - 325a 3.

<sup>99</sup> Ο G. Reale, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι «Ο Σωκράτης ... ὄχι μόνον διέπραξε μία ἐπανάσταση μὴ-βίας, ἀλλὰ ὑπῆρξε ἀνοιχτὰ καὶ ὁ θεωρητικὸς τῆς» (*Σωκράτης*, σ. 252). Πβ. Α. Μπωντάρ, *Σωκράτης καὶ Ἰησοῦς*, μτφρ.: Μ. Κατσιμίτσης (Αθήνα: Εκδόσεις Φιλίστωρ, 2001), σ. 139 - 144.

<sup>100</sup> Βλ. Ξεν., *Απομν.* Ι. 2. 9 - 11.

επισημαίνει ο G. Reale<sup>101</sup>, η πειθώ ήταν το όπλο του Σωκράτη στην «επανάσταση τῆς μῆ - βίας». Η άρνηση διάπραξης της αδικίας και του κακού γενικότερα εκ μέρους του Σωκράτη, κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες, συνιστά τη μεγάλη συνεισφορά του στον τομέα της ηθικής<sup>102</sup>.

### 3. Η σωκρατική απόρριψη της ανταπόδοσης

Κανένας μέχρι τότε δεν είχε έλθει αντιμέτωπος, στο βαθμό που το έκανε ο Σωκράτης, με θεμελιώδεις κανόνες της παραδοσιακής ηθικής<sup>103</sup>, έχοντας μάλιστα συναίσθηση ότι είναι πρωτοπόρος στην προβολή της άποψης ότι «οὔτε ... ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν»<sup>104</sup>, καθώς επίσης και επίγνωση ότι είναι εξαιρετικά λίγοι εκείνοι που θα συμφωνούσαν με τη θέση του αυτή, τόσο στην εποχή του όσο και στο μέλλον (Κρίτ. 49 c10 - d2)<sup>105</sup>. Δικαιολογημένα ο Βλαστός διατείνεται ότι ο Σωκράτης είναι

<sup>101</sup> Σωκράτης, σ. 253.

<sup>102</sup> Πβ. Χ.Α. Τέζας, «Ο Σωκράτης σήμερα», *Ενδικία*, τεύχ. 9 (2009), 62 - 69, σ. 64.

<sup>103</sup> Ενδιαφέρουσες προσπάθειες ανασυγκρότησης της παραδοσιακής ηθικής στον αρχαίο ελληνικό κόσμο βλ. ενδεικτικά L. Pearson, "Popular Ethics in the World of Thucydides", *Classical Philology*, 52 (1957), 228 - 244· J.L. Creed, "Moral Values in the Age of the Thucydides", *The Classical Quarterly*, 23, 1973, 213 - 231· J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (1958; rpt., New York: Arno Press, 1979). A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960)· K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*.

<sup>104</sup> Ενδιαφέροντα σχόλια για τη θέση αυτή του Σωκράτη βλ. Ν.Δ. Βασιλόπουλος, *Πλάτωνος Κρίτων, Εισαγωγή - Κείμενον - Μετάφρασις - Ποικίλαι Ερμηνευτικά Σημειώσεις* (Αθήναι, 1953), σ. 173 - 177.

<sup>105</sup> Στον διάλογο *Κρίτων* ο Σωκράτης συχνά διαφοροποιείται από ό,τι φέρεται ότι πιστεύουν οι «πολλοί». Για το περιεχόμενο της ηθικής συνείδησης των πολλών, για τους οποίους ο Σωκράτης εκδηλώνει περιφρονητική στάση, βλ. Ι.Α. Παπαρίζος, *Ο Σωκράτης στην Απολογία και τὸν Κρίτωνα*, Δεύτερη ἔκδοση βελτιωμένη (Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κωνσταντινίδη, 1983), σ. 201 - 202. Για το ποιοι συμπεριλαμβάνονται κατά τον Σωκράτη στην έννοια των «πολλών» βλ. πχ. V.J. Rosivach, "Hoi Polloi in the Crito (44 b 5 - d 10)", *The Classical Journal*, 76 (1980 - 81), 289 - 297.

ο πρώτος ο οποίος αντιλήφθηκε ότι το δίκαιο της ανταπόδοσης είναι ηθικά απαράδεκτο, διότι «άν κάποιος μου κάνει ένα κακό, αυτό δεν μου παρέχει την παραμικρή ήθικη δικαιολογία για να τοῦ κάνω τό ἴδιο, ἢ ὅποιοδήποτε ἄλλο κακό»<sup>106</sup>.

Στη συνείδηση των αρχαίων Ελλήνων η αρχή της ανταπόδοσης φάνταζε τόσο φυσική και αυτονόητη, ώστε δεν είχε διανοηθεί ποτέ κανείς να την αμφισβητήσει. Οι όποιες αμφιβολίες για την καθολική ισχύ της αφορούσαν κατά κύριο λόγο τα συγγενικά ή φιλικά πρόσωπα, καθώς και λόγους σκοπιμότητας<sup>107</sup>. Όσον αφορά τους εχθρούς, δεν υπήρχε κανένας ενδοιασμός για την εφαρμογή της ανταπόδοσης. Εδώ ακριβώς έγκειται η πρωτοτυπία του Σωκράτη. Η θεωρία του δεν κάνει διακρίσεις μεταξύ φίλων ή εχθρών. Το δίκαιο της ανταπόδοσης απορρίπτεται συνολικά και καθολικά: «ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς»<sup>108</sup>.

Στη δραματουργική σκηνοθεσία του διαλόγου *Κρίτων* τίθεται το ζήτημα της ορθότητας ή μη του δικαίου της ανταπόδοσης σε μια οριακή στιγμή για τον Σωκράτη, καθώς επίκειται η εκτέλεση της απόφασης του λαϊκού δικαστηρίου της Ηλιαίας για την θανάτωσή του, απόφαση η οποία τόσο κατά τον φιλόσοφο όσο και κατά τους εταίρους του ήταν παντελώς άδικη. Λίγες ώρες πριν την εκτέλεση της θανατικής του ποινής, ο Σωκράτης απορρίπτει απερίφραστα την ανταπόδοση της

<sup>106</sup> Σωκράτης, σ. 286. Πβ. Α. Μπωντάρ, *Σωκράτης και Ιησούς*, σ. 139, όπου προβάλλεται η άποψη ότι ο Σωκράτης είναι ο «πρώτος Έλληνας που με το παράδειγμά του πολέμησε το νόμο της ανταπόδοσης».

<sup>107</sup> Βλ. Θουκ., IV 19 2 - 3, όπου οι Σπαρτιάτες ζητούν από τους Αθηναίους να μην εφαρμόσουν την αρχή της ανταπόδοσης και εξολοθρεύσουν τα αποκλεισμένα στη Σφακτηρία στρατεύματά τους, αλλά να δείξουν μεγαλοψυχία, γιατί αυτό θα ήταν προς το συμφέρον των Αθηναίων. Δηλαδή ζητούν να μην εφαρμοσθεί η talio για λόγους σκοπιμότητας και όχι επειδή θεωρούσαν ότι ήταν ηθικά απαράδεκτη.

<sup>108</sup> Πλάτ., *Κρίτ.* 49 d 7 - 9.



αδικίας, αρνούμενος την πρόταση του Κρίτωνα να αποδράσει, προκειμένου να αμυνθεί με αυτό τον τρόπο έναντι της κατάφορης αδικίας που υπέστη από την εξοντωτική προς το πρόσωπό του απόφαση του σώματος των δικαστών. Η κατηγορηματική άρνησή του να δεχθεί τη δίκαιη, κατά τον Κρίτωνα, πρόταση να αποδράσει και να εκπατριωθεί βασίζεται στην ακλόνητη πίστη του ότι μια τέτοια συμπεριφορά εκ μέρους του θα συνιστούσε πράξη βίας και αντεκδίκησης εναντίον της πατρίδας του.

Ο Σωκράτης ήταν πεπεισμένος ότι μια από τις σημαντικότερες προϋποθέσεις επιβίωσης της πόλεως, η οποία ως θεσμός βρισκόταν στην κορυφή της ιεραρχίας των κοινωνικών αξιών στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων, ήταν και η συμμόρφωση των πολιτών στους νόμους, και γενικότερα η τήρηση του σιωπηρού συμβολαίου<sup>109</sup>, το οποίο ο κάθε πολίτης είχε συνάψει με την πατρίδα του, συμβόλαιο που τον υποχρέωνε να αποδέχεται το θεσμικό της σύστημα και, επιπλέον, να σέβεται τις αποφάσεις των νομίμως συγκροτημένων δικαστηρίων. Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, η τήρηση των νόμων ήταν για τον

---

<sup>109</sup> Ότι οι νόμοι είναι κατά τον Σωκράτη *θέσει και όχι φύσει*, δηλαδή ότι είναι συμβάσεις που αντικατοπτρίζουν τη βούληση των μελών της πολιτικής κοινότητας και αποτελούν προϊόν κοινής συμφωνίας βλ. Ξεν., *Απομν.* IV. 4. 4. 12 - 13. Πβ. Πλάτ., *Νόμ.* 644 d. Σύμφωνα με την J. de Romilly ο Σωκράτης δεν διαφοροποιείται από τους Σοφιστές ως προς το ότι οι νόμοι της πολιτείας είναι *θέσει και όχι φύσει*. Η αντίθεσή του προς τους Σοφιστές συνίσταται στο γεγονός ότι προσέδωσε στους νόμους δεσμευτικό χαρακτήρα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η J. de Romilly, κατά τους Σοφιστές «ο νόμος δεν είναι παρά μία σύμβαση. Ο Σωκράτης απαντά: ο νόμος είναι σύμβαση, συμβόλαιο. Και γι' αυτό ακριβώς μας δεσμεύει.» [*Ο νόμος στην ελληνική σκέψη. Από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, μτφρ.: Μπ. Αθανασίου και Κ. Μηλιαρέση (Αθήνα: ΤΟ ΑΣΤΥ, 1997), σ. 121]. Θα πρέπει επίσης να αναφερθεί ότι υπάρχουν κατά τον Σωκράτη και άγραφοι νόμοι, που έχουν θεσπισθεί από τους θεούς, νόμοι οι οποίοι έχουν καθολική ισχύ για κάθε κοινωνία και για κάθε εποχή και για τους οποίους δεν απαιτείται κοινωνικό συμβόλαιο (Ξεν., *Απομν.* IV. 4. 19 - 20).

Σωκράτη τόσο αναγκαία, ώστε «προείλετο μάλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν»<sup>110</sup>.

Κατά τον Σωκράτη, αν ένας πολίτης διαφωνεί με έναν νόμο ή με θεσμικά έγκυρες αποφάσεις της πατρίδας του, οφείλει αρχικά να επιχειρήσει να πείσει για το δίκαιο των δικών του απόψεων. Αν όμως δεν το κατορθώσει, θα πρέπει να υπακούσει. Η αντίληψη αυτή είναι γνωστή ως το σωκρατικό δόγμα «πείσε ή υπάκουσε»<sup>111</sup>, το οποίο συνάπτεται στενά με την εκπεφρασμένη πίστη του Σωκράτη ότι «τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι» (Ἀπομν. IV. 4. 12. 3-4). Εφόσον ο Σωκράτης ταυτίζει το νόμιμο με το δίκαιο, θα ήταν παράλογο να δεχθεί την καταστρατήγηση του νόμου, γιατί κάτι τέτοιο θα υπέσκαπτε τα θεμέλια της δικαιοσύνης, της οποίας υπήρξε υπέρμαχος, και θα ήταν έτσι ανακόλουθος και ασυνεπής προς τον εαυτό του και τις αρχές του<sup>112</sup>. Ο Σωκράτης θεωρεί επίσης ότι η παραβίαση των νόμων ή η ανυπακοή προς τις αποφάσεις της πολιτείας συνιστούν έναν είδος βίας στρεφόμενης εναντίον της πόλεως. Κατά την αντίληψή του οι αποφάσεις των θεσμικών φορέων απονομής δικαιοσύνης πρέπει να γίνονται σεβαστές από όλα τα μέλη της κοινότητας,

---

<sup>110</sup> Ἀπομν. IV. 4. 4.

<sup>111</sup> Βλ. Πλάτ., *Κρίτ.* 51 b 3 - 4: «ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ἃ ἂν κελεύῃ». Για τη γενικότερη προβληματική του Σωκράτη επί του θέματος αυτού βλ. *Κρίτ.* 51 b2 - c4. Ενδιαφέρουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του σωκρατικού δόγματος «πείσε ή υπάκουσε» βλ. ενδεικτικά R. Kraut, *Socrates and the State* (Princeton: Princeton University Press, 1984), σ. 54 - 90, T.C. Brickhouse and N.D. Smith, "The Socratic Doctrine of 'Persuade or Obey' ", στο: K.J. Boudouris (ed.) *The Philosophy of Socrates* (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991), 45 - 62, L. Brown, "Did Socrates Agree to Obey the Laws of Athens?", στο: L. Judson and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 72 - 87, M.S. Lane, "Argument and Agreement in Plato's *Crito*", *History of Political Thought*, 19 (1998), 313 - 330.

<sup>112</sup> Για τη νομιμοφροσύνη του Σωκράτη βλ. W.K.C. Guthrie, *Οί Σοφιστές*, σ. 97 - 98.

συμπεριλαμβανομένων και των μελών εκείνων που θεωρούν τις αποφάσεις αυτές άδικες.

Όσο και αν φαίνεται παράδοξο ο σωκρατικός έλεγχος δεν άπτεται του ηθικού περιεχομένου των νόμων και του θεσμικού πλαισίου λειτουργίας της πόλης γενικότερα, αλλά κινείται κατά κύριο λόγο μέσα στα όρια της ατομικής πράξης. Η κριτική του Σωκράτη απευθύνεται προς τους συμπολίτες του και όχι προς τους νόμους. Οι προσωποποιημένοι Νόμοι στον *Κρίτωνα*, ως υποθετικοί συνομιλητές του Σωκράτη, του επισημαίνουν ότι, αν εγκαταλείψει την Αθήνα, εξαιτίας του ότι αισθάνεται κατάφορα αδικημένος από την απόφαση του δικαστηρίου, με την πράξη του αυτή θα βλάψει τελικά τους ίδιους τους νόμους, οι οποίοι δεν ευθύνονται για την καταδίκη του. Την ευθύνη της καταδίκης του Σωκράτη τη φέρουν οι άνθρωποι, τα μέλη δηλαδή του δικαστηρίου, τα οποία προέβησαν σε λανθασμένη εκτίμηση και κρίση<sup>113</sup>. Καθίσταται έτσι σαφές ότι ο Σωκράτης αποδίδει την αδικία που υφίσταται στην κρίση του σώματος των δικαστών και όχι στη νομοθεσία της Αθήνας<sup>114</sup>.

Στο σημείο αυτό του διαλόγου ο Σωκράτης βρίσκει εκ νέου την ευκαιρία να αμφισβητήσει την αρχής της ανταπόδοσης δια στόματος των ομιλούντων Νόμων, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι, αν επιχειρήσει να αποδράσει, προκειμένου να ανταποδώσει με αυτόν τον τρόπο την αδικία που υπέστη από την άδικη κρίση των δικαστών, θα διαπράξει

---

<sup>113</sup> Βλ. Πλάτ., *Κρίτ.* 54 b 8-9: «ἀλλὰ νῦν μὲν ἠδίκημένος ἄπει, ἐὰν ἀπίης, οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων». Ο Ε.Ν. Πλατής σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο παρατηρεί ότι ο Σωκράτης είναι «ἀδύνατο λογικά νὰ μὴ διανοῆται ὅτι εὐθύνεται γιὰ τὴν καταδίκη του ἔμμεσα ὁ νόμος κατὰ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνται τὰ δικαστήρια τῆς πατρίδας του» («Ἑρμηνευτικὰ στὸν πλατωνικὸ *Κρίτωνα*. Τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενον τοῦ διαλόγου», σ. 258).

<sup>114</sup> Πβ. G. Vlastos, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory*, 11 (1983), 495 - 516, και συγκεκριμένα σ. 502.

κατ' ουσίαν πολύ μεγαλύτερο αδίκημα από το αδίκημα της ανταπόδοσης, αφού δεν θα στραφεί απλώς εναντίον εκείνων που πραγματικά τον έβλαψαν, πράγμα το οποίο ούτως ή άλλως είναι καταδικαστέο στη συνείδησή του, καθώς συνιστά πράξη ανταπόδοσης του κακού, αλλά θα στραφεί εναντίον εκείνων, δηλαδή των νόμων, που δεν φέρουν καμία ευθύνη για την εις βάρος του αδικία<sup>115</sup>.

Η προβολή εκ μέρους του Σωκράτη της θέσης ότι οι νόμοι δεν ευθύνονται για την αδικία, που μπορεί να υποστεί κάποιος, εξαιτίας μιας άδικης προς το πρόσωπό του δικαστικής απόφασης, καθιστά κατανοητό γιατί ο Σωκράτης επιδιώκει πάση θυσία την ηθική ακεραιότητα του ατόμου. Η ηθική ακεραιότητα των δικαστών συνιστά κατά τη γνώμη του προϋπόθεση *sine qua non* για την ορθή εφαρμογή των νόμων και τη λήψη ορθών αποφάσεων. Οι νόμοι αποτελούν το θεμέλιο της πολιτείας και η ανυπακοή προς τα κελεύσματά τους υπονομεύει την ύπαρξη της πόλεως. Αποτελούσε ακλόνητη πίστη του

---

<sup>115</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Κρίτ.* 54 c. Σύμφωνα με την ερμηνεία της R. Weiss οι προσωποποιημένοι Νόμοι δεν εκφράζουν τις απόψεις του Σωκράτη και το περιεχόμενό των όσων αναφέρουν είναι αντισωκρατικό. Η Weiss υποστηρίζει ότι η άρνηση του Σωκράτη να αποδράσει στηρίζεται αποκλειστικά και μόνο στην άποψή του ότι θα πρέπει να κάνουμε πάντα το ορθό και ότι είναι προτιμότερο να υφιστάμεθα το άδικο παρά να το διαπράττουμε. Κατά την Weiss η απόφαση του Σωκράτη να μην αποδράσει δεν οφείλεται στην πεποίθησή του ότι θα έβλαπτε τους νόμους ή θα κλόνηζε τη σταθερότητα της πατρίδας του, αλλά αυτό που κατά κύριο λόγο τον ενδιέφερε ήταν, αν κάνοντας πράξη όλα όσα του πρότεινε ο Κρίτων, θα διέπραττε αδικία. Όσον αφορά το περιεχόμενο των λόγων των Νόμων, η Weiss διατείνεται ότι αντικατοπτρίζουν τις απόψεις τους Πλάτωνα, ο οποίος επιχείρησε με αυτόν το τρόπο να δικαιολογήσει τη στάση του δασκάλου του. Η πλειονότητα όμως των ερευνητών θεωρεί ότι οι θέσεις που εκφράζουν οι προσωποποιημένοι Νόμοι στον *Κρίτωνα* απηχούν τις απόψεις του Σωκράτη και ότι το περιεχόμενό τους αποτελεί όντως μέρος της επιχειρηματολογίας του Σωκράτη για την άρνησή του να δραπετεύσει [*Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Oxford: Oxford University Press, 1998), σ. 5 και 168 - 169]. Ενδιαφέρουσα ανάλυση του τμήματος εκείνου του διαλόγου *Κρίτων*, στο οποίο παρεισάγονται στη διαλογική συζήτηση οι Νόμοι, βλ. π.χ. Ν.Δ. Βασιλόπουλος, *Πλάτωνος Κρίτων*, σ. 54 - 57.

Σωκράτη ότι η πόλις, της οποίας οι πολίτες παραβαίνουν τους νόμους, κατευθύνεται προς την καταστροφή<sup>116</sup>, γι' αυτό και προσπάθησε με το προσωπικό του παράδειγμα να πείσει τους συμπολίτες του να σέβονται και να τηρούν τους νόμους της Αθηναϊκής πολιτείας. Το κύρος γενικά των νόμων είχε κλονισθεί, εξαιτίας των ιστορικών γεγονότων, που έλαβαν χώρα κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα και της πολύπλευρης κρίσης<sup>117</sup> που τα γεγονότα αυτά επέφεραν, αλλά και εξαιτίας του γνωσιολογικού και ηθικού σχετικισμού, που έκανε την εμφάνισή του στον αρχαίο ελληνικό κόσμο με τις διδασκαλίες των Σοφιστών, οι οποίοι μεταξύ άλλων δεν δίστασαν να υπονομεύσουν και το κύρος του νόμου<sup>118</sup>.

Βασικό μέλημα στην όλη προβληματική του Σωκράτη στον *Κρίτωνα* είναι να υπερασπισθεί τη θέση ότι η διάπραξη της αδικίας βλάπτει την ψυχή και ότι με κατεστραμμένη ψυχή δεν αξίζει να ζει κανείς, διότι δεν δύναται να πραγματώσει το «εὖ ζῆν», το οποίο είναι ταυτόσημο με το «καλῶς καὶ δικαίως» ζῆν<sup>119</sup>. Η διδασκαλία του για τη μη ανταπόδοση της αδικίας θα πρέπει έτσι να ενταχθεί στο ευρύτερο πλαίσιο της αντίληψής του για την ηθική του «εὖ ζῆν», ηθική η οποία εδράζεται στον ορθό λόγο.

Ολοκληρώνοντας αυτό το Κεφάλαιο θα πρέπει να αναφερθούμε στη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στον Σωκράτη του Πλάτωνα και τον Σωκράτη του Ξενοφώντα, όσον αφορά το θέμα της απόρριψης της

---

<sup>116</sup> Βλ. Πλάτ., *Κρίτ.* 50 b 2 - 5.

<sup>117</sup> Για τα χαρακτηριστικά της κρίσης αυτής βλ. ενδεικτικά R. Waterfield, *Σωκράτης - Η ζωή του, ο θάνατός του*, μτφρ.: Θ. Δαρβίση (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2010), σ. 223 - 267.

<sup>118</sup> Βλ. σχετ. J. de Romilly, *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη*, σ. 111.

<sup>119</sup> Βλ. Πλάτ., *Κρίτ.* 48 b.

ανταπόδοσης του κακού. Χωρία, όπως το Π. 1. 19<sup>120</sup>, το Π. 3. 14<sup>121</sup> και το Π. 6. 35<sup>122</sup> των *Απομνημονευμάτων*, δείχνουν κατά τον Βλαστό<sup>123</sup>, ότι ο Σωκράτης του Ξενοφώντα όχι μόνο αποδέχεται την πρακτική της αντεκδίκησης, αλλά και την επικροτεί. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι γιατί θα πρέπει να υιοθετηθεί ως προς το ζήτημα αυτό η εκδοχή του Πλάτωνα και όχι του Ξενοφώντα, όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως εκφραστής της συμβατικής ηθικής, στα πλαίσια της οποίας η αρχή «να κάνεις καλό στους φίλους σου και κακό στους εχθρούς σου» είχε εξέχουσα θέση.

Πέραν του ότι ακολουθούμε σε γενικές γραμμές τη θέση του Βλαστού, σύμφωνα με την οποία η ασφαλέστερη πηγή για την ανασυγκρότηση της σωκρατικής διδασκαλίας είναι οι πρώιμοι πλατωνικοί διάλογοι, θεωρούμε όσα προσγράφει ο Ξενοφών στα προαναφερθέντα χωρία αναξιόπιστα, διότι έρχονται σε πλήρη αντίθεση με το όλο πνεύμα της φιλοσοφίας του Σωκράτη, το οποίο με τόση ενάργεια παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα στην *Απολογία*, τον *Κρίτωνα*, τον *Γοργία*, αλλά και σε άλλους διαλόγους. Δεν είναι δυνατόν ο Πλάτων, ο οποίος επί οκτώ έτη ήταν στον κύκλο του Σωκράτη<sup>124</sup>, να μην απέδωσε ορθά, τουλάχιστον στους πρώιμους διαλόγους του, που οι μνήμες του ήταν ακόμη νωπές, ουσιώδη στοιχεία της σωκρατικής φιλοσοφίας. Ασφαλέστερη κατά τη γνώμη μας είναι η πλατωνική

<sup>120</sup> «Τους δὲ πονοῦντας ἵνα φίλους ἀγαθοὺς κτήσωνται, ἢ ὅπως ἐχθροὺς χειρώσωνται, ἢ ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκῶσι καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιῶσι καὶ τὴν πατρίδα εὐεργετῶσι».

<sup>121</sup> «Καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὅς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν».

<sup>122</sup> «Καὶ ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιῶντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς».

<sup>123</sup> Βλ. σχετ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 293, σημ. 52 και σ. 427: «Πρόσθετες σημειώσεις», 7.1, σ. 426 - 430.

<sup>124</sup> Βλ. *Διογ. Λ.*, III. 6.

εκδοχή, στα πλαίσια της οποίας η απόρριψη της αρχής της ανταπόδοσης εκ μέρους του Σωκράτη συνιστά κεντρικό και οργανικό τμήμα της ηθικής του φιλοσοφίας. Υιοθετώντας την πλατωνική εκδοχή οι σωκρατικές διδασκαλίες, μεταξύ των οποίων υφίσταται αλληλεξάρτηση, φωτίζονται περισσότερο και αποκτούν πληρέστερο νόημα. Επιπλέον, γίνεται πιο κατανοητή η όλη στάση του Σωκράτη απέναντι στην άδικη θανατική του καταδίκη.

Με το να απορρίπτει ο Σωκράτης την αρχή της αντεκδίκησης δεν σημαίνει ότι, όποιος διαπράττει ένα αδίκημα, θα πρέπει να παραμείνει ατιμώρητος από τα θεσμοθετημένα προς τούτο όργανα της πόλεως<sup>125</sup>. Αυτό όμως είναι διαφορετικό από την αυτοδικία, την επιδίωξη δηλαδή της ατομικής ανταπόδοσης της βλάβης, η οποία τις περισσότερες φορές, αν όχι όλες, έχει ως βασικό της κίνητρο την εκδίκηση. Η θέση «οὐδαμῶς ἀνταδικεῖν» είναι ιδιαίτερα σημαντική στη σωκρατική ηθική, διότι αποσκοπεί στην αφαίρεση του στοιχείου της εκδίκησης από την διαδικασία επιβολής μιας τιμωρίας. Ο σκοπός της τιμωρίας αλλάζει ηθικό περιεχόμενο, όταν στοχεύει στον σωφρονισμό του δράστη και όχι στην ικανοποίηση των εκδικητικών αισθημάτων του θύματος.

Η «βλάβη» που προκαλείται από την εκτέλεση μιας δίκαιης τιμωρίας αποσκοπεί στην ηθική θεραπεία του αδικοπραγήσαντα, αλλά και στον παραδειγματισμό των υπόλοιπων μελών μιας κοινωνίας<sup>126</sup>. Οι ωδίνες και οι πόνοι που βιώνουν οι τιμωρούμενοι, σύμφωνα με όσα αναφέρονται στον *Γοργία*, έχουν σκοπό την απομάκρυνση της αδικίας

<sup>125</sup> Αυτό συνάγεται από την προσεκτική μελέτη του χωρίου 50 b του *Κρίτωνα*, από το οποίο προκύπτει ότι ο θεσμός του δικαστηρίου είναι θεμελιώδης για τη λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας και ότι η απόδοση της δικαιοσύνης αποτελεί αποκλειστική του αρμοδιότητα. Βλ. επίσης Πλάτ., *Εὐθ.* 8 e 1 - 2, όπου αναφέρεται ότι «οὐδεὶς οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων τολμᾷ λέγειν, ὡς οὐ τῷ γε ἀδικοῦντι δοτέον δίκην», άποψη που καθιστά σαφές ότι είναι αδιανόητο να μην τιμωρείται ο άδικος.

<sup>126</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 525 b.

από την ψυχή τους, όπως θα δούμε στο επόμενο Κεφάλαιο. Η αδικία θεωρείται από τον Σωκράτη νόσημα της ψυχής, το οποίο πρέπει να θεραπεύεται από τα όργανα απονομής της δικαιοσύνης, όπως οι σωματικές ασθένειες πρέπει να θεραπεύονται από τους κατέχοντες την τέχνη της ιατρικής<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Γοργ.* 480 a - d.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

### Η ΤΙΜΩΡΙΑ ΥΠΟ ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΗΣ ΝΟΗΣΙΑΡΧΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

#### 1. Σωκρατικά παράδοξα και τιμωρία

Το κυριότερο χαρακτηριστικό της ηθικής φιλοσοφίας του Σωκράτη είναι ο νοησιαρχικός της χαρακτήρας<sup>128</sup> και αυτό διότι συνδέεται ευθέως εντός των πλαισίων της το ηθικό σφάλμα με το γνωστικό σφάλμα. Για τον Σωκράτη κάθε ηθικά εσφαλμένη πράξη είναι αποτέλεσμα εσφαλμένης γνώσης σε ό,τι αφορά το πραγματικά καλό ή ωφέλιμο για το υποκείμενο της πράξης. Η γνώση ανάγεται σε αναγκαίο και επαρκή όρο για την αρετή και αντίστροφα η άγνοια είναι η μοναδική πηγή του κακού. Οι θέσεις αυτές συνιστούν κατά τη M.M. Mackenzie<sup>129</sup> την πιο ισχυρή εκδοχή της ηθικής νοησιαρχίας. Εφόσον όμως ο Σωκράτης αρνείται ότι οι άδικες πράξεις συνιστούν προθετικά

---

<sup>128</sup> Κατά τους T.C. Brickhouse και N.D. Smith στη νοησιαρχική ηθική του Σωκράτη συνυφάνονται δύο είδη νοησιαρχίας, η νοησιαρχία όσον αφορά τη φύση της αρετής και η νοησιαρχία που αναφέρεται στα ανθρώπινα κίνητρα. Για την τεκμηρίωση αυτής της θέσης βλ. το έργο τους *Socratic Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), σ. 153 - 192. Κατά τον H. Segvic, η σωκρατική αντίληψη περί ηθικής θα ήταν προτιμότερο να χαρακτηριστεί ορθολογική και όχι νοησιαρχική, διότι, όπως υποστηρίζει, στη σωκρατική θεώρηση «κάθε ενέργεια της ψυχής προϋποθέτει μία ενέργεια του λόγου» (“No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism”, στο: S. Ahbel - Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 171 - 185, και συγκεκριμένα σ. 171. Σωκρατική νοησιαρχία σύμφωνα με τη N. Reshotko καλείται «η αντίληψη, ότι όλη η επιθυμία είναι για το αγαθό και ως εκ τούτου όλη η εμπρόθετη συμπεριφορά είναι ορθολογική» [*Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), σ. 74].

<sup>129</sup> Βλ. *Plato on Punishment* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981), σ. 159.

αντικείμενα της ανθρώπινης επιθυμίας, προκύπτει αβίαστα το ερώτημα με ποιον τρόπο δικαιολογείται η τιμωρία του αδικοπραγήσαντα, όταν οι εσφαλμένες πράξεις του δεν αποτελούν προϊόν εμπρόθετης και συνειδητής συμπεριφοράς, αφού κατά τη σωκρατική αντίληψη ο αδικοπραγών δεν έχει συναίσθηση του ηθικού σφάλματος που διαπράττει. Το ζήτημα του ρόλου που διαδραματίζει η τιμωρία στη σωκρατική ηθική θα μας απασχολήσει κατά την ανάπτυξη αυτού του Κεφαλαίου, αφού πρώτα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε σε γενικές γραμμές ορισμένες θέσεις που προβάλλει ο Σωκράτης, οι οποίες συνήθως αποκαλούνται ηθικά παράδοξα, καθώς η αποδοχή εκ μέρους του Σωκράτη της επιβολής τιμωρίας σε άδικες πράξεις, οι οποίες, όπως διατείνεται, είναι πάντα ακούσιες, συνιστά, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, ένα ακόμη παράδοξο. Η θέση του Σωκράτη ότι ο άδικος άνθρωπος, ο οποίος διαφεύγει της δίκαιης τιμωρίας είναι σε χειρότερη μοίρα από τον άδικο, που έχει τιμωρηθεί για τις άδικες πράξεις του<sup>130</sup>, αποτελεί σύμφωνα με την ανάλυση της Mackenzie<sup>131</sup> επίσης παράδοξο, γιατί η τιμωρία παρουσιάζεται εντέλει ως κάτι το καλό και ωφέλιμο για τον δράστη, σε αντίθεση με την κοινή αντίληψη που θεωρεί ότι η τιμωρία είναι κάτι το κακό.

Οι απόψεις των ερευνητών δίστανται τόσο ως προς το ποιες ακριβώς διδασκαλίες του Σωκράτη και με ποιο τρόπο συνιστούν παράδοξα, όσο και ως προς τον αριθμό αυτών των παραδόξων. Ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι θέσεις «πάντες οί τὰ αισχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιούντες ἄκοντες ποιούσιν» (Πρωτ. 345 e 3-4) και «ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεις ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι» (Πρωτ. 358 c 6-7), επειδή αυτό δεν συνάδει με τη φύση του ανθρώπου («οὐδ' ἔστι τοῦτο,

<sup>130</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Γοργ.* 472 e 4 - 7.

<sup>131</sup> *Plato on Punishment*, σ. 179.

ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν» Πρωτ. 358 c7 - d2), αποτελούν τον ακρογωνιαίο λίθο των αποδιδόμενων στον Σωκράτη ηθικών παραδόξων. Οι θέσεις αυτές συνοπτικά αποδίδονται με τη φράση «οὐδείς ἐκὼν κακός», η οποία συγκρούεται με τα εμπειρικά δεδομένα, από τα οποία προκύπτει ότι συχνά οι άνθρωποι βλάπτουν τους εαυτούς τους ή τους άλλους έχοντας επίγνωση του κακού που κάνουν, δηλαδή του ηθικού σφάλματος που διαπράττουν. Σωκρατικά παράδοξα αποκαλούνται γενικά οι διδασκαλίες του Σωκράτη, που φαίνεται ότι έρχονται σε αντίθεση με την πραγματικότητα, δηλαδή με τις κοινές αντιλήψεις και εμπειρίες των καθημερινών ανθρώπων.

Ο W.K.C. Guthrie<sup>132</sup> αναλύει διεξοδικά το θεωρούμενο ως σωκρατικό παράδοξο «η αρετή είναι γνώση», εκλαμβάνοντάς το προφανώς ως το παράδοξο εκείνο από το οποίο απορρέουν οι υπόλοιπες «παραδοξολογίες» του Σωκράτη. Ο T.C. Brickhouse και ο N.D. Smith<sup>133</sup> επικεντρώνουν την προσοχή τους σε δύο άλλα σωκρατικά παράδοξα που αναφέρονται στην ενότητα της αρετής και στην αδυνατότητα της ακρασίας, γιατί πιστεύουν ότι η μελέτη των παραδόξων αυτών επιτρέπει να αποκτήσουμε βαθύτερη κατανόηση των ψυχολογικών θεμελίων της σωκρατικής ηθικής. Κατά τον L.A. Dorion<sup>134</sup> τα πρωταρχικά σωκρατικά παράδοξα είναι πέντε, ήτοι: «1) η αρετή είναι γνώση, 2) κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του, 3) οι αρετές συνιστούν μία ενότητα, 4) είναι προτιμότερο να αδικείται κανείς παρά να αδικεί (Γοργίας 469 b - c) και 5) δεν πρέπει ποτέ να απαντά

<sup>132</sup> Για την ανάλυση αυτή βλ. *Ο Σωκράτης*, σ. 179- 192.

<sup>133</sup> Βλ. το έργο τους *The Philosophy of Socrates* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), σ. 157 -158. Διεξοδική πραγμάτευση των δύο αυτών παραδόξων βλ. σ. 157 - 183 του ίδιου έργου.

<sup>134</sup> *Σωκράτης*, σ. 86 - 87.

κανείς σε μία αδικία με αδικία, ούτε να κάνει κακό στον διπλανό του, ούτε καν σε αυτόν που μπορεί να τον έχει βλάψει (*Κρίτων* 49 c - d)».

Ο Γεράσιμος Σάντας<sup>135</sup> αναφέρεται στο πρόβλημα των σωκρατικών παραδόξων και εστιάζει το ενδιαφέρον του σε δύο από αυτά. Το πρώτο είναι η σωκρατική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία τα κακά πράγματα δεν αποτελούν προθετικό αντικείμενο της επιθυμίας κανενός ανθρώπου, με αποτέλεσμα όσοι διαπράττουν το κακό να ενεργούν ακούσια. Το παράδοξο αυτό ο Σάντας το χαρακτηρίζει ως το «παράδοξο της φρόνησης». Το δεύτερο παράδοξο, το οποίο αποκαλεί «ηθικό παράδοξο», είναι η διδασκαλία του Σωκράτη ότι η αρετή είναι γνώση και, ως εκ τούτου, όσοι διαπράττουν άδικες πράξεις ή υποπίπτουν γενικότερα σε ηθικά σφάλματα δρουν, επίσης, ακούσια. Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθεί ότι ο Σάντας, μέσα από την δική του ερμηνευτική προσέγγιση, επιχειρεί να δείξει ότι τα δύο προαναφερθέντα παράδοξα κατ' ουσίαν δεν συνιστούν παράδοξα και ότι εσφαλμένα έχουν θεωρηθεί ως τέτοια.

Το παράδοξο της φρόνησης με βάση την επιχειρηματολογία του Σωκράτη που αναπτύσσεται στον *Μένωνα* (77 d - 78 b), οδηγεί, όπως διατείνεται ο Σάντας<sup>136</sup>, στο συμπέρασμα ότι η αθλιότητα είναι συνάρτηση της βλάβης που υφιστάμεθα από την επιθυμία κατοχής κακών πραγμάτων και ότι, επομένως, δεν είναι δυνατόν να επιδιώκει

---

<sup>135</sup> Βλ. Σωκράτης. *Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*, μτφρ.: Δ. Βούβαλη (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997), σ. 357 - 363. Για τα πλατωνικά χωρία, βάσει των οποίων συγκροτείται το πρώτο παράδοξο, βλ. σ. 357, σημ. 2, ενώ για τα χωρία που αφορούν το δεύτερο παράδοξο βλ. σ. 357, σημ. 3 του ίδιου έργου. Τους χαρακτηρισμούς «παράδοξο της φρόνησης» και «ηθικό παράδοξο» υιοθετούν και οι T.C. Brickhouse και N.D. Smith στο έργο τους *Socratic Moral Psychology*, σ. 63, ακολουθώντας τον Γ. Σάντα. Για επιπλέον κατηγοριοποιήσεις των σωκρατικών παραδόξων βλ. Έ. Λεοντσίνη, «Σωκρατικά ηθικά παράδοξα και άριστοτελική άκρασία», *Φιλοσοφία*, 37 (2007), 126 - 149, και συγκεκριμένα σ. 127 - 128, όπου και σχετική με το θέμα αυτό βιβλιογραφία.

<sup>136</sup> Βλ. σχετ. Σωκράτης, σ. 363 - 374.

κανείς κακά πράγματα έχοντας επίγνωση ότι θα τον καταστήσουν άθλιο, αφού «η αθλιότητα δε συνιστά το προθετικό αντικείμενο των επιθυμιών κανενός»<sup>137</sup>. Μέσα από αυτή την οπτική γωνία το παράδοξο της φρόνησης εσφαλμένα, κατά τον Σάντα, έχει θεωρηθεί από τους μελετητές ως παράδοξο. Έχοντας ως βάση την επιχειρηματολογία του για το παράδοξο της φρόνησης, ο Σάντας προβαίνει και στον αποχαρακτηρισμό του επονομαζόμενου ηθικού παραδόξου ως παραδόξου. Αφετηρία της ανάλυσης που προσφέρει ο Σάντας για το ηθικό παράδοξο είναι η πίστη του ότι ο Σωκράτης εμφορείται από το πνεύμα ενός ωφελμιστικού ευδαιμονισμού, ο οποίος προϋποθέτει μία εγωιστική θεωρία κινήτρων συμπεριφοράς ως λογικό θεμέλιο. Συγκεκριμένα ο Σωκράτης φέρεται να πιστεύει ότι ο άνθρωπος ενεργεί πάντα με βάση αυτό που θεωρεί ότι τον ωφελεί και επιζητεί την κατοχή των καλών και αγαθών, γιατί αυτά του εξασφαλίζουν την κατάκτηση της ευδαιμονίας, που συνιστά για το ανθρώπινο ον την ύψιστη ωφέλεια<sup>138</sup>. Υπ' αυτή την έννοια το ηθικό παράδοξο κατά τον Σάντα<sup>139</sup> δεν συνιστά παραδοξολογία.

Όσοι ασκούν κριτική στις θέσεις του Σωκράτη, που προβάλλουν ως παράδοξα, στηρίζονται κυρίως στην ευρέως διαδεδομένη άποψη ότι ο Σωκράτης διακατέχεται από έναν ακραίο διανοητισμό, ο οποίος δεν του επιτρέπει να δώσει τη δέουσα σημασία στο συναίσθημα, την επιθυμία και το ένστικτο ως εξηγητικά αίτια της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ο Σωκράτης φαίνεται έτσι ότι αγνοεί τον ρόλο που διαδραματίζουν τα άλογα στοιχεία της ανθρώπινης φύσης στην

---

<sup>137</sup> Σωκράτης, σ. 374.

<sup>138</sup> Η αντίληψη ότι η κατοχή των καλών και αγαθών επιφέρει στον κάτοχό τους την ευδαιμονία απαντά και στο Συμπόσιο του Πλάτωνα, στο οποίο αναφέρεται ότι ευδαίμονες είναι «οί τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένοι» (202 c, 205 a)

<sup>139</sup> Σωκράτης, σ. 374 - 387.

εκδήλωση του ηθικού ενεργήματος, καθώς πιστεύει ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι συνάρτηση αποκλειστικά του λόγου και της γνώσης. Αυτό έχει ως συνέπεια, όπως διατείνονται, να μην υπάρχει χώρος στην ηθική του για το φαινόμενο της *ἀκρασίας* ή της ηθικής αδυναμίας.

Ο πρώτος ο οποίος εναντιώθηκε κατηγορηματικά στη σωκρατική νοησιαρχία είναι ο Αριστοτέλης, ο οποίος στα *Ἠθικά Μεγάλα* (αν πρόκειται για αριστοτελικό έργο) ασκεί κριτική στον Σωκράτη, ο οποίος δίδασκε, όπως αναφέρει, ότι η ψυχή αποτελεί μια αδιαίρετη λογική ενότητα και ότι είναι ο τόπος όλων ανεξαιρέτως των αρετών, διανοητικών και ηθικών. Στην ενότητα αυτή «τὸ ἄλογον» δεν έχει καμία θέση, με αποτέλεσμα, κατά τον Αριστοτέλη, ο Σωκράτης να «ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος» (1182 a 19 - 23). Κεντρική θέση στην κριτική του Αριστοτέλη προς τον Σωκράτη κατέχει και η διδασκαλία του τελευταίου για την αδυνατότητα *ἀκρασίας*<sup>140</sup>, διδασκαλία που αποτελεί μια από τις σημαντικότερες εκφάνσεις του διανοητισμού του και στην οποία έχει αποδοθεί ο χαρακτηρισμός του παραδόξου. Η διδασκαλία αυτή θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

Η σωκρατική διδασκαλία περί *ἀκρασίας* είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την διδασκαλία του Σωκράτη ότι η αρετή είναι γνώση

---

<sup>140</sup> Βλ. πχ. *Ἀριστ., Ἠθ. Νικ.* 1145 a 15 -1147 b 21· *Ἠθ. Εὐδ.* 1216 b 2-9, 1230 a 7-8· *Ἠθ. Μεγ.*, 1182 a 15-17, 1183 b 8-9, 1190 b 28-29. Για μια ενδιαφέρουσα ερμηνευτική προσέγγιση της κριτικής του Αριστοτέλη στα σωκρατικά παράδοξα και της ανάπτυξης των δικών του θέσεων για την *ἀκρασία* βλ. Έ. Λεοντσίνη, «Σωκρατικά ἠθικά παράδοξα καὶ ἀριστοτελική ἀκρασία» σ. 130, 140 - 148. Ενδιαφέρουσα επίσης ανάλυση της κριτικής του Αριστοτέλη στη σωκρατική θέση «οὐδείς ἐκὼν κακός» βλ. Γ.Χ. Κουμάκης, *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη, Πρόλογος: Ε. Μουτσόπουλος, Ακαδημαϊκός* (Αθήνα: Εκδόσεις Αγγελάκη, 2015), σ. 80 - 83, όπου και τα σχετικά αριστοτελικά χωρία. Για την *ἀκρασία* στην αντίληψη του Αριστοτέλη βλ. επίσης J.J. Walsh, *Aristotle's Conception of Moral Weakness* (New York: Columbia University Press, 1960)· G. Santas, "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia", *Phronesis*, 14 (1969), 162 - 189.

και ότι η κακία οφείλεται σε άγνοια, πράγμα που συνεπάγεται ότι κανένας δεν είναι με τη θέλησή του κακός. Ακρασία σημαίνει, σύμφωνα τον Βλαστό<sup>141</sup>, «νά κάνει κανείς τό χειρότερο ενώ γνωρίζει τό καλύτερο». Ο Σωκράτης αρνείται ότι κάποιος μπορεί να διαπράξει το κακό έχοντας επίγνωση ότι αυτό που πρόκειται να κάνει είναι κακό. Οι άνθρωποι δεν επιλέγουν το κακό, επειδή επιθυμούν να το πράξουν, αλλά το επιλέγουν, επειδή θεωρούν εσφαλμένα ότι πρόκειται για καλό<sup>142</sup>. Η εκούσια ανηθικότητα για τον Σωκράτη των πρώιμων διαλόγων του Πλάτωνα φαίνεται ότι είναι αδύνατη<sup>143</sup>. Ο Αριστοτέλης δηλώνει κατηγορηματικά ότι ο Σωκράτης δεν δεχόταν τη δυνατότητα ύπαρξης της ακρασίας: «Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας» (*Ηθ. Νικ.* 1145 b 25 - 26). Τη θέση αυτή του Σωκράτη δεν τη συμμερίζεται ο Αριστοτέλης, διότι κατά τη γνώμη

---

<sup>141</sup> Σωκράτης, σ. 147. Κατά την Ε. Λεοντσίνη ακρασία είναι η κατάσταση εκείνη «κατὰ τὴν ὁποία κάποιος ἀποτυγχάνει νὰ πράξει κάτι πὸν γνωρίζει ὅτι πρέπει νὰ πράξει ἢ πράττει κάτι πὸν γνωρίζει ὅτι δὲν ἔπρεπε νὰ πράξει» («Σωκρατικά ἠθικὰ παράδοξα καὶ ἀριστοτελικὴ ἀκρασία», σ. 130 - 131. Διεξοδική παρουσίαση της διδασκαλίας του Σωκράτη για την αδυνατότητα της ακρασίας βλ. G. Vlastos, "Socrates on Acrasia", στο: D.W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, Vol. II: *Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 43 - 67. T.C. Brickhouse and N.D. Smith, "Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance," στο: C. Bobonich and P. Destree (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, 'Philosophia Antiqua Series vol. 106' (Boston: Brill, 2007), 1 - 17. Γενικότερα για το πρόβλημα της ακρασίας ή της αδυναμίας της βούλησης βλ. J.C.B. Gosling, *Weakness of the Will: The Problems of Philosophy: Their Past and Present* (London and New York: Routledge, 1990).

<sup>142</sup> Για τη θέση αυτή βλ. Πλάτ., *Μέν.* 77 e: «δῆλον ὅτι οὔτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἃ ᾤοντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακὰ ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν». Πβ. *Μέν.* 77 c - 78 b· *Πρωτ.* 358 c· *Γοργ.* 468 c, 509 e.

<sup>143</sup> Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση αυτής της θέσης βλ. K. McTighe, "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466 a - 468 e", *Phronesis*, 29, (1984), 193 - 236.

του έρχεται σε σύγκρουση με τα φαινόμενα και τα δεδομένα της εμπειρίας<sup>144</sup>.

Ο Ξενοφών παρά το γεγονός ότι προβάλλει τον νοησιαρχικό χαρακτήρα της σωκρατικής ηθικής<sup>145</sup>, δεν προσγράφει στον Σωκράτη τη θέση ότι δεν είναι δυνατή η ακρασία<sup>146</sup>. Αντίθετα τον παρουσιάζει ως υπέρμαχο της αρετής της εγκράτειας και εγκωμιάζει την εγκράτεια που επιδείκνυε ο Σωκράτης κατά τη διάρκεια της ζωής του. Αναφέρεται επίσης συχνά στις διαρκείς συστάσεις του Σωκράτη για την αναγκαιότητα της εγκράτειας στην κατάκτηση της αρετής<sup>147</sup>. Η εγκράτεια όμως δεν συμβιβάζεται, εκ πρώτης όψεως, με την αδυνατότητα της ακρασίας, διότι, εφόσον κατά τον Σωκράτη του πρώιμου Πλάτωνα και του Αριστοτέλη η ακρασία είναι αδύνατη, η αρετή της εγκράτειας δεν έχει λόγο ύπαρξης. Γενικά ο Ξενοφών θεωρεί ότι η εγκράτεια διαδραματίζει για τον Σωκράτη πρωταρχικό ρόλο στην ηθική συμπεριφορά, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο οποίος στους πρώιμους, τουλάχιστον, διαλόγους του δεν φαίνεται να της αποδίδει την ίδια βαρύτητα. Η εγκράτεια ως συνεπίκουρος της σωφροσύνης καθίσταται σημαντική για τον Πλάτωνα από τη στιγμή που αρχίζει να

---

<sup>144</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης προσγράφει τη διδασκαλία για την αδυνατότητα της ακρασίας στον ιστορικό Σωκράτη. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα στους πρώιμους διαλόγους αρνείται τη δυνατότητα ακρασίας· από την *Πολιτεία* όμως και ύστερα φαίνεται ότι την αποδέχεται. Για τη διαφορετική στάση του πλατωνικού Σωκράτη και του Σωκράτη ως ιστορικού προσώπου απέναντι στο πρόβλημα της ακρασίας βλ. ενδεικτικά T. Penner, "Socrates in the Early Dialogues," στο: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 121 -169, σ. 129. Έ. Λεοντοσίνη, «Σωκρατικά ήθικα παράδοξα και αριστοτελική ακρασία», σ. 131.

<sup>145</sup> Βλ. πχ. *Απομν.* III. 9. 5: «ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι».

<sup>146</sup> Βλ. σχετ. *Απομν.* IV. 5. 6.

<sup>147</sup> Βλ. W.K.C. Guthrie, *Ὁ Σωκράτης*, σ. 187 - 189. Για τη σπουδαιότητα της εγκράτειας στην ηθική διδασκαλία του Σωκράτη του Ξενοφώντα βλ. L.A. Dorion, *Σωκράτης*, σ. 116 - 127.



αποδέχεται τη δυνατότητα της ακρασίας στα πλαίσια της διδασκαλίας του για την τριμερή διαίρεση της ψυχής<sup>148</sup>. Η σπουδαιότητα της εγκράτειας για τον Σωκράτη του Ξενοφώντα είναι τόσο μεγάλη, ώστε δεν διστάζει να τη θεωρήσει θεμέλιο της αρετής («ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα» *Απομν.* I. 5. 4.) και να τονίσει «ἄριστον ἀνθρώπῳ ἐγκράτεια εἶναι» (*Απομν.* IV. 5. 8.). Η έλλειψη εγκράτειας αποτελεί εμπόδιο για την απόκτηση του ύψιστου αγαθού της σοφίας. Επιπλέον, παρασύρει τους ανθρώπους στις ηδονές και τους οδηγεί στην αφροσύνη με αποτέλεσμα αντί να επιδιώκουν το καλό να επιλέγουν το κακό<sup>149</sup>.

Σχολιάζοντας ο Guthrie, τον νοησιαρχικό χαρακτήρα της σωκρατικής ηθικής παρατηρεί ότι ο Σωκράτης δεν απορρίπτει ασφαλώς τη συμβολή της φυσικής προδιάθεσης, της μάθησης και της άσκησης στην απόκτηση της αρετής. Η πρωτοτυπία όμως του Σωκράτη, κατά τον Guthrie, όσον αφορά τη διδασκαλία του για την αρετή, συνίσταται στην πίστη του ότι «ή γνώση τῆς φύσεως τῆς ἀρετῆς καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀφ' ἑαυτῆς» επαρκεί για να γίνει κάποιος ενάρετος. Η γνώση όμως αυτή δεν θα μπορούσε ποτέ να επιτευχθεί χωρίς ένα είδος εγκράτειας, όσον αφορά τις σωματικές απολαύσεις και ηδονές και χωρίς εξάσκηση του νου «στην διαλεκτική, τὴν τέχνη τῶν διακρίσεων καὶ τῶν ὀρισμῶν»<sup>150</sup>. Η

<sup>148</sup> Βλ. σχετ. L.A. Dorion, *Σωκράτης*, σ. 98. Για την τριμερή διαίρεση της ψυχής στον Πλάτωνα βλ. *Πολιτ.* 436 a - 441 c, 580 d - 581b· *Φαίδρ.* 246 a - b, 253 c - 254 e και *Τίμ.* 69 c - 70 b, 89 e.

<sup>149</sup> Βλ. σχετ. Ξεν., *Απομν.* VI. 5. 6.

<sup>150</sup> Βλ. W.K.C. Guthrie, *Ο Σωκράτης*, σ. 189. Η διαλεκτική ως τέχνη των διακρίσεων και των ορισμών, στην οποία κάνει αναφορά ο Guthrie, χωρίς περαιτέρω εξήγηση, δεν θα πρέπει να εννοηθεί κατά τον Dorion ως η διχοτομική διαίρεση, που περιγράφεται στους διαλόγους *Σοφιστής* και *Πολιτικός* και προϋποθέτει την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, αλλά ως η «δεξιότητα να υπαγάγει κανείς μιαν έννοια ή μιαν ενέργεια στην μία ή την άλλη από τις δύο μεγάλες κατηγορίες του Αγαθού και του Κακού», όπως αυτό μπορεί να συναχθεί από το χωρίο IV. 5. 12. των *Απομνημονευμάτων* του Ξενοφώντα (*Σωκράτης*, σ. 122). Για διαφορά μεταξύ σωκρατικής και πλατωνικής διαλεκτικής από μια άλλη οπτική γωνία βλ. J.A. Ellias, " 'Socratic' vs 'Platonic' Dialectic", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968),

παρατήρηση αυτή του Guthrie, οδηγεί στο εύλογο συμπέρασμα ότι η εγκράτεια μπορεί να καταστήσει δυνατή την αδυνατότητα της ακρασίας, από την άποψη ότι η εγκράτεια αποτελεί προϋπόθεση *sine qua non* για να δυνηθεί κάποιος να φθάσει στην πραγματική γνώση της αρετής, που είναι συνυφασμένη με την αυτογνωσία, η οποία, όταν επιτευχθεί, συνεπάγεται το μη δυνατόν της ακρασίας.

## 2. Αρετή, ευδαιμονία και τιμωρία

Ένα σημαντικό στοιχείο της σωκρατικής ηθικής είναι η διασύνδεση της αρετής με την ευδαιμονία και της κακίας με την δυστυχία, όπως οι έννοιες αυτές νοηματοδοτούνται από τον Σωκράτη. Οι θέσεις του Σωκράτη ότι η αρετή είναι γνώση και ότι κανένας άνθρωπος δεν επιθυμεί κακά πράγματα για τον εαυτό του, αλλά και ούτε όταν διαπράττει το κακό το κάνει με τη θέλησή του, συνδέονται στενά με τη σταθερή πίστη του ότι η αρετή φέρει την ευδαιμονία και η κακία τη δυστυχία. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Σωκράτης στον *Γοργία* καταβάλλει άοκνες προσπάθειες, προκειμένου να πείσει τον Γοργία, τον Πώλο και τον Καλλικλή ότι είναι αδύνατον ένας άνθρωπος που αδικεί να είναι ευδαίμων και ένας που είναι δίκαιος να είναι δυστυχής<sup>151</sup>. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια σκέψης εντάσσονται και οι απόψεις του για την τιμωρία των εσφαλμένων πράξεων.

---

205 - 216. Κατά τον C. Natali επίσης η σωκρατική διαλεκτική έχει δύο πλευρές: «τον ορισμό των πραγμάτων και την κατάταξη των πραγμάτων σε είδη, το είδος του καλού και το είδος του κακού. Το πρώτο βήμα είναι προκαταρκτικό για το δεύτερο και είναι πιο διανοητικό· το δεύτερο συνδέεται αυστηρά με την πράξη και απαιτεί αυτοκυριαρχία ως αναγκαίο όρο» [“Socrates’ Dialectic in Xenophon’s Memorabilia”, στο: L. Judson and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, 3 - 19, και συγκεκριμένα σ. 19].

<sup>151</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 470 e 9 - 11 «Ὡς γε ἐγὼ λέγω, ὦ Πῶλε· τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναικα εὐδαίμονα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον».

Είναι γενικά αποδεκτό ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφική ηθική είναι ευδαιμονιστική, καθώς θεωρεί την ευδαιμονία ως το τελικό αγαθό προς το οποίο κατευθύνεται ο άνθρωπος<sup>152</sup>. Ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ηθικής αυτής είναι η ύπαρξη στενής σχέσης ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία, σχέση η οποία επιτρέπει να δοθεί απάντηση στο ερώτημα γιατί κάποιος οφείλει να είναι ενάρετος. Όπως παρατηρεί ο Βλαστός, η απάντηση των αρχαίων Ελλήνων ηθικών φιλοσόφων στο συγκεκριμένο ερώτημα, αρχής γενομένης από τον Σωκράτη, είναι ότι πρέπει να ασκώ την αρετή, διότι «ή ηθική συμπεριφορά μου προσφέρει τίς καλύτερες προοπτικές για ευδαιμονία»<sup>153</sup>. Σύμφωνα με την ερμηνευτική προσέγγιση του Βλαστού, στη σωκρατική ηθική φιλοσοφία η σχέση της αρετής με την ευδαιμονία, είναι η σχέση της επάρκειας<sup>154</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η αρετή παραμένει το αναλλοίωτο και κυρίαρχο αγαθό, που εξασφαλίζει από μόνο του την ευδαιμονία (αρχή της κυριαρχικότητας της αρετής<sup>155</sup>), αλλά ταυτόχρονα σημαίνει ότι δεν εκμηδενίζεται η ευδαιμονιστική αξία της κατοχής από τον άνθρωπο αγαθών μη ηθικού χαρακτήρα<sup>156</sup>. Τα μη ηθικού όμως χαρακτήρα αγαθά αποκτούν θετικό πρόσημο, όταν γίνεται ενάρετη

<sup>152</sup> Βλ. σχετ. Α. Μπαγιόνας, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία* (Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1978), σ. 18· Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 300.

<sup>153</sup> Ο Σωκράτης, κατά τον Βλαστό, υπήρξε ο εισηγητής του «ευδαιμονιστικού αξιώματος», σύμφωνα με το οποίο «τήν ευδαιμονία τήν επιθυμούν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὡς τόν ἔσχατο σκοπό (τέλος) ὅλων τῶν ἔλλογων ἐνεργειῶν τους». Όπως επισημαίνεται από τον Βλαστό, στο *Συμπόσιο* (205 a 2 - 3) δηλώνεται σαφώς για ποιο λόγο η ευδαιμονία συνιστά τελικό σκοπό (βλ. *Σωκράτης*, σ. 300 - 301). Για τον σωκρατικό ευδαιμονισμό βλ. επίσης Ν. Reshotko, "Socratic Eudaimonism" στο: J. Bussanich and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 156 - 184.

<sup>154</sup> Για την επιχειρηματολογία του Βλαστού, όσον αφορά τη σχέση της επάρκειας μεταξύ αρετής και ευδαιμονίας, βλ. το έργο του *Σωκράτης*, σ. 328 - 338.

<sup>155</sup> Για την αρχή αυτή βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης*, σ. 308 - 314.

<sup>156</sup> Τέτοια αγαθά, σύμφωνα τον πλατωνικό *Εὐθύδημο* (279 a - b), είναι, για παράδειγμα, ο πλούτος, η υγεία, το κάλλος, η ευγένεια, οι τιμές και τα αξιώματα.

χρήση τους, όταν δηλαδή δεν αντιδιαστέλλονται προς την αρετή<sup>157</sup>. Η ενάρετη κατοχή και χρήση αγαθών μη ηθικού χαρακτήρα αφήνει περιθώριο για μικρές προσαυξήσεις της ευδαιμονίας. Αυτό επιτρέπει, σύμφωνα με την ερμηνευτική προσέγγιση του Βλαστού, να θεωρήσουμε τον Σωκράτη ως εισηγητή ενός πολυσυστασιακού μοντέλου ευδαιμονίας. Το συμπέρασμα γενικά που συνάγεται από τις μαρτυρίες που διαθέτουμε είναι ότι σύμφωνα με την αντίληψη του Σωκράτη δεν μπορεί να υπάρξει η ευδαιμονία χωρίς την άσκηση της αρετής.

Στα πλαίσια της προβληματικής που αναπτύσσεται στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα για τη σχέση αρετής και ευδαιμονίας εντάσσεται και η συζήτηση για την ηθική αξία της δίκαιης τιμωρίας. Ο διάλογος στον οποίον αναλύεται διεξοδικά το ζήτημα της τιμωρίας και αναδεικνύεται ο ρόλος που διαδραματίζει η τιμωρία στη σωκρατική ηθική είναι ο *Γοργίας*. Σε πλήθος χωρίων του *Γοργία* γίνεται αναφορά στην τιμωρία<sup>158</sup> και στις διαφορετικές απόψεις που προβάλλονται από τον Σωκράτη και τους συνομιλητές του για αυτήν.

Το πρόβλημα που τίθεται αρχικά προς διερεύνηση στον *Γοργία* είναι η ρητορική και οι σκοποί τους οποίους η τέχνη αυτή υπηρετεί. Με αφετηρία το ερώτημα τι είναι ρητορική, δίδεται αφορμή στον Σωκράτη να παρουσιάσει τις απόψεις του επάνω σε διάφορα θέματα ηθικής και πολιτικής φύσης και να δώσει σαφή απάντηση στο ερώτημα «ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν»<sup>159</sup>. Ο Πλάτων στον διάλογο αυτόν δεν επιθυμεί απλώς να ασκήσει κριτική στη ρητορική και σε ό,τι γενικότερα αυτή

<sup>157</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Μέν.* 88 d- e. *Εὐθύδ.* 281 a - b.

<sup>158</sup> Βλ. ενδεικτικά Πλάτ., *Γοργ.*, 472 e· 473 b· 474 b· 476 a· 476 d 5· 477 a 2· 477 a 7· 477 e 7· 478 a 8· 478 d· 479 a· 479 c· 479 d· 479e· 480 a-d· 482 b· 505 d· 507 d· 525 b· 527 c.

<sup>159</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 500 c 3.

αντιπροσωπεύει, αλλά αποσκοπεί κατά κύριο λόγο «περι τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν», ὅπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Ολυμπιόδωρος, στο υπόμνημά του στον διάλογο *Γοργίας* (p. 3. 6. Norvin). Επειδή λοιπόν ο προσδιορισμός των αρχών που καθιστούν εφικτή την ευδαιμονία των πολιτών είναι κατ' ουσίαν το κεντρικό θέμα στον *Γοργία*, γίνεται κατανοητό γιατί ο Σωκράτης υπερασπίζεται στο έργο αυτό με πάθος τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, τις αρετές που κατά τη γνώμη του εγγυώνται τον ευδαίμονα βίο, και γιατί βάλλει εναντίον της αδικίας, που οδηγεί, ὅπως πιστεύει, στην αθλιότητα.

Ένας από τους κεντρικούς στόχους του Σωκράτη στον *Γοργία* είναι να δείξει ότι η διάπραξη της αδικίας επιφέρει τη δυστυχία και ότι ο άδικος άνθρωπος σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να είναι ευδαίμων. Για τον λόγο αυτόν δεν διστάζει να θεωρήσει τον βασιλιά της Μακεδονίας Αρχέλαο δυστυχή<sup>160</sup>, ως διαπράξαντα βαρύτερα αδικήματα, άποψη που έρχεται σε αντίθεση με την κοινή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία όποιος είναι περιβεβλημένος με απόλυτη εξουσία, έστω και αν αδικοπραγεί, είναι ευδαίμων<sup>161</sup>. Κεντρική θέση του Σωκράτη είναι ότι ο άνθρωπος, ο οποίος διαπράττει αδικίες και διαφεύγει την τιμωρία που του αρμόζει, είναι δυστυχέστερος από τον αδικοπραγήσαντα, ο οποίος έχει υποβληθεί σε δίκη και έχει εισπράξει δίκαιη τιμωρία για τις πράξεις του<sup>162</sup>. Γι' αυτό διακηρύσσει χωρίς περιστροφές ότι το έσχατο κακό, απ' όλα όσα μπορούν να συμβούν

---

<sup>160</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 471 a.

<sup>161</sup> Βλ. *Γοργ.* 473 c.

<sup>162</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Γοργ.* 472 d.

σ' έναν άνθρωπο, είναι να διαπράξει το άδικο και να παραμείνει ατιμώρητος<sup>163</sup>.

Τα πρόσωπα που συνομιλούν στον διάλογο *Γοργίας* είναι ο Σωκράτης, ο σοφιστής Γοργίας ο Λεοντίνος, σπουδαίος, ως γνωστόν, δάσκαλος της ρητορικής, ο Πώλος ο Ακραγαντίνος, μαθητής του Γοργία, ο Καλλικλής ο Αθηναίος<sup>164</sup> και ο Χαιρεφών<sup>165</sup>, ο οποίος ήταν πιστός φίλος του ιστορικού Σωκράτη. Ας παρακολουθήσουμε τη συλλογιστική πορεία του διαλόγου από 472 c και εξής, από το σημείο δηλαδή όπου ο Σωκράτης τονίζει με έμφαση ότι το πρόβλημα που έχουν ενώπιόν τους οι συνομιλητές είναι «ἢ γινώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μή», επειδή ο Πώλος υποστήριξε ότι ο Αρχέλαος, παρόλο που διέπραξε αποτρόπαια εγκλήματα και μεγάλες αδικίες, είναι ευτυχέστατος, διότι κατέλαβε το θρόνο της Μακεδονίας. Ο Πώλος με άλλα λόγια φαίνεται ότι εξισώνει την ευδαιμονία με την απόκτηση ισχύος, αφού δέχεται ότι όποιος έχει ισχύ και δύναμη, ανεξάρτητα από την ηθική του ποιότητα, είναι ευδαίμων. Επιπλέον υποστηρίζει ότι ο άδικος άνθρωπος μπορεί να είναι ευδαίμων παραμένοντας ατιμώρητος, σε αντίθεση με τον Σωκράτη, ο οποίος φρονεί ότι ο αδικών σε κάθε περίπτωση είναι άθλιος (472 e, 473 b). Ο Πώλος διαφωνεί επίσης με την άποψη του Σωκράτη ότι είναι

<sup>163</sup> Βλ. *Γοργ.* 482 b: «ὡς οὐ τὸ ἀδικεῖν ἐστὶν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ δίδοναι ἀπάντων ἔσχατον κακῶν».

<sup>164</sup> Για το πρόσωπο του Καλλικλή δεν διαθέτουμε άλλες μαρτυρίες, πλην αυτών που προκύπτουν από τον διάλογο *Γοργίας*. Για τον λόγο αυτόν οι μελετητές έχουν διατυπώσει διάφορες υποθέσεις, όσον αφορά την ύπαρξη του Καλλικλή ως ιστορικού προσώπου. Για την υπόθεση ότι κάτω από το όνομα του Καλλικλή κρύβεται ο Κριτίας βλ. Ch. Cron, *Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias: im Ganzen und Einzelnen* (Leipzig: Teubner, 1870), σ. 2 - 25· Γ. Μιστριώτης, *Πλάτωνος Γοργίας, Έκδοθεις μετὰ Σχολίων* (Αθήναι: Τυπογραφείον «Ο ΠΑΛΑΜΗΔΗΣ», 1883), σ. 100- 104. Για τις θέσεις γενικότερα που έχουν διατυπωθεί σχετικά με πρόβλημα της ιστορικότητας του Καλλικλή βλ. E.R. Dodds, *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1956), σ. 12 -15.

<sup>165</sup> Για τον Χαιρεφώντα βλ. E.R. Dodds, *Plato, Gorgias*, σ. 6.

προτιμότερο να αδικείσαι παρά να αδικείς (474 b), άσχετα αν στο τέλος αναγκάζεται να αποδειχθεί την ορθότητά της (475 c - e).

Έχοντας ο Σωκράτης ως αφετηρία την παραδοχή του Πώλου ότι το αδικείν είναι ασχημότερο (*αΐσχιον*) και βλαβερότερο (*κάκιον*) του αδικείσθαι, θα επιχειρήσει ακολούθως να δείξει για ποιο λόγο θεωρεί τους αδίκους δυστυχείς, και μάλιστα σε μεγαλύτερο βαθμό δυστυχείς τους αδίκους εκείνους που δεν έχουν υποστεί τη πρέπουσα τιμωρία για τις πράξεις τους<sup>166</sup>. Κεντρική θέση του Σωκράτη είναι ότι η τιμωρία ωφελεί τον δράστη της άδικης πράξης<sup>167</sup> και αυτό θα επιχειρήσει να αποδείξει κατά την εξέλιξη του διαλόγου.

Ο Σωκράτης και ο Πώλος συμφωνούν ότι «τὸ δίδοναι δίκην καὶ τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα» είναι το ίδιο πράγμα (476 a 7-8). Αποδέχονται επίσης και οι δύο ότι όλα τα δίκαια πράγματα είναι ωραία από το γεγονός ότι είναι δίκαια («δίκαια πάντα καλά ἔστιν, καθ' ὅσον δίκαια» 476 b 1-2). Ακολούθως συμφωνούν ότι σε καταστάσεις που αφορούν το σχήμα «ποιεῖν - πάσχειν», το «πάσχον» υφίσταται παθήματα της ίδιας ποιότητας με την ποιότητα της ενέργειας που ασκήθηκε σε αυτό («οἶον ἂν ποιῆ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν» 476 d 3-4). Για παράδειγμα αν η ισχύς ως ενέργεια μιας φλόγας είναι ικανή να προκαλέσει σοβαρά εγκαύματα και οδυνηρούς πόνους, τότε αυτός που θα δεχθεί την ενέργεια αυτής της φλόγας θα υποστεί της ίδιας ακριβώς ποιότητας εγκαύματα και πόνους (476 c 4- 6).

<sup>166</sup> Εκτενή και ενδιαφέρουσα ανάλυση των επιχειρημάτων του Σωκράτη στον *Γοργία* προς υπεράσπιση της θέσης ότι ο άδικος είναι δυστυχής βλ. Γ.Ξ. Σάντας, *Σωκράτης*, σ. 468 - 499.

<sup>167</sup> Κατά την M.M. Mackenzie η θέση αυτή του Σωκράτη συνιστά το παράδοξο της υποβολής σε τιμωρία. Στον *Γοργία* κατά τη συγγραφέα ο πλατωνικός Σωκράτης εισηγείται μία θεωρία περί ποινής, σύμφωνα με την οποία ο δράστης αντλεί από την τιμωρία του οφέλη (βλ. σχετ. *Plato on Punishment*, σ. 179 - 188).

Εφαρμόζοντας την παραπάνω αρχή στην τιμωρία, οι συνομιλητές δέχονται ότι αυτός που τιμωρείται πάσχει και ότι αυτός που επιβάλλει την τιμωρία ενεργεί. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν είναι ότι, εφόσον κάποιος τιμωρεί δίκαια, η τιμωρία που υφίσταται ο αδικοπραγήςας είναι δίκαιη («δίκαια πάσχει» (476 e 3). Ο Σωκράτης και ο Πάλος έχουν ήδη συνομολογήσει ότι τα δίκαια είναι και ωραία. Άρα ο ενεργών δίκαια, ενεργεί ωραία, όπως επίσης και αυτός στον οποίο επιβάλλεται η τιμωρία υφίσταται κάτι ωραίο. Εφόσον ό,τι είναι δίκαιο είναι ωραίο («καλόν» 476 b 3) και ό,τι είναι ωραίο είναι αγαθό ή ευχάριστο ή ωφέλιμο, τότε ο τιμωρούμενος δίκαια για την αδικία που διέπραξε υφίσταται κάτι το ωφέλιμο<sup>168</sup>.

Το προαναφερθέν επιχείρημα, ανεξάρτητα από την κριτική που έχει δεχθεί<sup>169</sup>, αποτελεί για την οικονομία του διαλόγου κομβικό σημείο, διότι δίδει την ευκαιρία στον Σωκράτη να προσδιορίσει επακριβώς την ωφέλεια που προσφέρει στον τελέσαντα αδικήματα η δίκαιη τιμωρία του. Κατά τον Σωκράτη η ωφέλεια που αποκομίζει ο δίκαια τιμωρούμενος είναι η βελτίωση της ψυχής του, καθώς αυτή απαλλάσσεται από τις κακίες της («βελτίων τήν ψυχήν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται» 477 a 5 - 6)<sup>170</sup>. Είναι φανερό ότι δίκαιη τιμωρία για τον Σωκράτη είναι η τιμωρία η οποία έχει ως συνέπεια την απαλλαγή της ψυχής του αδικοπραγήςαντα από την αδικία. Αν η τιμωρία δεν έχει τη δυνατότητα να κάνει τον άνθρωπο καλύτερο, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί δίκαιη. Κριτήριο έτσι της δίκαιης τιμωρίας είναι η αποτελεσματικότητά της, όσον αφορά την ηθική επανόρθωση του

<sup>168</sup> Πλάτ., *Γοργ.* 477 a 1: «Ἀγαθὰ ἄρα πάσχει ὁ δίκην διδούς».

<sup>169</sup> Βλ. ενδεικτικά Γ.Ξ. Σάντας, *Σωκράτης*, σ. 490 -492· M.M. Mackenzie, *Plato on Punishment*, σ. 182.

<sup>170</sup> Ο E.R. Dodds επισημαίνει ότι ο Σωκράτης δεν προσφέρει καμιά απόδειξη για αυτήν την πρόταση, αλλά εισάγει ως αξίωμα τη θεραπευτική θεωρία της τιμωρίας (*Plato, Gorgias*, σ. 253).



δράστη. Η δίκαιη τιμωρία συμβάλλει στη θεραπεία της ψυχής, όπως η θεραπευτική αγωγή συμβάλλει στην ίαση του ασθενή.

Μένει όμως να περιγραφεί ακριβέστερα σε τι συνίσταται η κακία της ψυχής και βεβαίως να καταδειχθεί για ποιο λόγο η κακία της ψυχής αποτελεί το μέγιστο κακό για τον άνθρωπο<sup>171</sup>, κακό από το οποίο απαλλάσσεται μόνο με τη δίκαιη τιμωρία. Ο Σωκράτης εκτός από την κακή κατάσταση της ψυχής, αναφέρεται σε δύο ακόμη κακές καταστάσεις, ήτοι την κακή οικονομική κατάσταση και την κακή σωματική κατάσταση. Προβάλλοντας τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της καθεμιάς και συγκρίνοντάς τις, θα επιχειρήσει να δείξει ότι η χειρότερη κακή κατάσταση είναι αυτή της ψυχής.

Ειδικότερα, το κακό σε σχέση με την άσχημη οικονομική κατάσταση ενός ανθρώπου είναι η φτώχεια, ενώ σε σχέση με την κακή σωματική κατάσταση το κακό είναι η ασχήμια, η αδυναμία και η ασθένεια (477 a9 - b5). Όσον αφορά την ψυχή, το οικείο κακό είναι η πονηρία<sup>172</sup>, η κακή δηλαδή εκείνη κατάσταση που απορρέει από την αδικία, την αμάθεια, τη δειλία και τα παρόμοια<sup>173</sup>. Σύμφωνα με τον Σωκράτη στους βασικούς τομείς της ανθρώπινης ζωής, τον σωματικό, τον ψυχικό και αυτόν των μέσων διαβίωσης, αντιστοιχούν τρία είδη κακής κατάστασης. Ποια όμως από αυτές τις τρεις καταστάσεις είναι η

<sup>171</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Gorg.* 477 a 14 - 15

<sup>172</sup> Ο Σωκράτης στο χωρίο 477 b 5 - 6 και στη συνέχεια και σε άλλα χωρία δεν χρησιμοποιεί τον όρο «κακόν» αλλά τον όρο «πονηρία», προκειμένου να δηλώσει τη νοσηρή κατάσταση της ψυχής. Για τις σημασίες του όρου αυτού βλ. *LSJ*, s.v. *πονηρία*.

<sup>173</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Gorg.* 477 b 6 - 8: «Ταύτην οὖν [sc. πονηρίαν] οὐκ ἀδικίαν καλεῖς καὶ ἀμαθίαν καὶ δειλίαν καὶ τὰ τοιαῦτα;». Σχολιάζοντας το χωρίο αυτό ο Dodds παρατηρεί ότι η αδικία, η αμάθεια και η δειλία αποτελούν τις «τρεις θεμελιώδεις κακίες» που αντιστοιχούν στις αρετές της δικαιοσύνης, της φρόνησης (ή σοφίας) και της ανδρείας. Η τιμωρία, σύμφωνα με τον Dodds, μπορεί να θεραπεύσει και τις τρεις προαναφερθείσες κακίες (*Plato, Gorgias*, σ. 253). Παραπλήσια σχόλια βλ. σχετ. T. Irwin, *Plato, Gorgias. Translated with Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1979), σ. 161.

«*αισχίστη*»; Κατά τον Σωκράτη η χειρότερη κατάσταση για τον άνθρωπο είναι αυτή της αδικίας και γενικότερα της πονηρίας της ψυχής. Η πονηρία, ως η σοβαρότερη ψυχική ατέλεια είναι «*αισχίστη*» και «*κακίστη*», διότι το υπερβολικά άσχημο, επειδή προξενεί λύπη ή βλάβη ή και τα δύο μαζί, είναι αισχροτάτο (477 c). Με βάση το σκεπτικό αυτό ο Σωκράτης οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η αδικία, η ακολασία και «*ή ἄλλη ψυχῆς πονηρία*» συνθέτουν το «*μέγιστον τῶν ὄντων κακόν*», διότι είναι οι πλέον επώδυνες και επιβλαβείς καταστάσεις από αυτές στις οποίες μπορεί να περιέλθει ο άνθρωπος (477 d - e).

Στη συνέχεια του διαλόγου ο Σωκράτης προβάλλει την άποψη ότι για την αντιμετώπιση των κακών αυτών καταστάσεων υπάρχουν οι ανάλογες τέχνες. Αν η χρηματιστική τέχνη μας απαλλάσσει από τη φτώχεια και η ιατρική μας θεραπεύει από τις ασθένειες, η τέχνη η οποία αποκαθιστά την υγεία της ψυχής και μας απελευθερώνει από τα δεσμά της αδικίας είναι η δικαιοσύνη. Ενώ για τις σωματικές ασθένειες ειδικοί να τις θεραπεύσουν είναι οι ιατροί, για τη θεραπεία της ψυχικής νόσου κατάλληλοι είναι οι δικαστές. Στους δικαστές πρέπει να οδηγηθούν οι παρανομούντες και αδικοπραγήσαντες, προκειμένου να τους επιβληθούν οι πρέπουσες κυρώσεις, ώστε να θεραπευθούν. Η δικαιοσύνη υπερέχει έναντι της χρηματιστικής και της ιατρικής κατά πολύ, διότι προσφέρει τη μεγαλύτερη δυνατή ηδονή και ωφέλεια στον άνθρωπο (478 b 5-7), αφού είναι σε θέση να θεραπεύσει ό,τι πολυτιμότερο αυτός διαθέτει, δηλαδή την ψυχή του. Ο τρόπος με τον οποίο η δικαιοσύνη προσφέρει τις ευεργετικές υπηρεσίες της στον αδικήσαντα είναι ανάλογος με αυτόν της ιατρικής. Η ιατρική θεραπεία, ακόμα και αν συμπεριλαμβάνει επώδυνη αγωγή, πρέπει να γίνεται αποδεκτή από τον ασθενή, επειδή μόνο με αυτόν τον τρόπο θα απαλλαγεί από τη σωματική νόσο. Το ίδιο συμβαίνει και με τη

δικαιοσύνη. Όσο και αν είναι επώδυνες οι κυρώσεις που επιβάλλει η τέχνη αυτή, ο αδικοπραγών πρέπει να τις αποδέχεται ασμένως, διότι μόνο έτσι θα εξοβελισθεί η πονηρία από την ψυχή του και θα ξαναβρεί την ψυχική του υγεία. Η τιμωρία έχει λοιπόν σαφώς θεραπευτικό χαρακτήρα στον πλατωνικό *Γοργία*. Όπως παρατηρεί ο Dodds<sup>174</sup>, η τιμωρία για τον Πλάτωνα είναι ασφαλώς «ένας αναγκαίος θεσμός για όλες τις κοινωνίες· μπορεί όμως να νομιμοποιηθεί ηθικά μόνο εάν αυτός είναι θεραπευτικός: ως εκ τούτου πρέπει να είναι πάντα θεραπευτικός». Η αντίληψη αυτή περί τιμωρίας είναι, κατά τον Dodds, στενά συνδεδεμένη με τη σωκρατική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία κάθε παραβατική συμπεριφορά είναι ακούσια.

Κατά τον Σωκράτη ευδαιμονέστατος είναι ο άνθρωπος που δεν διέπραξε ποτέ αδικίες, αυτός δηλαδή που δεν νόσησε ψυχικά και δεν χρειάστηκε να υποβληθεί στη θεραπεία των δικαστικών κυρώσεων (478 c). Η ευδαιμονία, με άλλα λόγια, στην πιο ολοκληρωμένη της μορφή δεν συνίσταται στην απαλλαγή από την αδικία, αλλά στην πλήρη απουσία της κακίας από την ψυχή<sup>175</sup>. Τα δευτερεία της ευδαιμονίας απονέμονται σε εκείνον ο οποίος κατόρθωσε, μέσω της τιμωρίας στην οποία υποβλήθηκε, να αποβάλει την πονηρία από την ψυχή του και να θεραπευθεί από τα ψυχικά του ελαττώματα. Η τέχνη της δικαιοσύνης, επομένως, εμφανίζεται στον διάλογο *Γοργίας* ως μια τέχνη παραγωγής ευδαιμονίας, έστω και δευτέρου βαθμού. Ο τρόπος με τον οποίο ο Σωκράτης συλλαμβάνει τη λειτουργία της τιμωρίας είναι όντως ρηξικέλευθος, διότι για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική γραμματεία η δίκαιη τιμωρία συνδέεται με την ευδαιμονία. Ο αδικήσας που διέφυγε

---

<sup>174</sup> Βλ. Plato, *Gorgias*, σ. 254.

<sup>175</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 478 d 7 - 8: «Εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ».

της τιμωρίας και δεν έσπευσε να προσέλθει στη δικαιοσύνη για να θεραπευθεί, είναι σύμφωνα με το Σωκράτη δυστυχέστατος. Αυτό σημαίνει ότι η ατιμωρησία συνεπάγεται δυστυχία και αθλιότητα. Η δικαιοσύνη («ή δίκη»), όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο πλατωνικός Σωκράτης «σωφρονίζει γάρ που και δικαιότερους ποιεί και ιατρική γίγνεται πονηρίας» (478 d 7-8)<sup>176</sup>.

Άρα ο Αρχέλαος και οι όμοιοί του τύραννοι και δυνάστες είναι οι δυστυχέστεροι όλων των ανθρώπων, αφού μηχανεύονται τρόπους για να αποφύγουν τη θεραπευτική αγωγή της τιμωρίας και αδυνατούν να συλλάβουν την ευεργετική διάσταση που η τιμωρία έχει για την ψυχή τους. Ο λόγος για τον οποίον δεν επιζητούν την τιμωρία είναι διότι δεν έχουν συνειδητοποιήσει την αξία της απαλλαγής του ψυχικού τους κόσμου από τη νοσηρή του κατάσταση. Συνήθως λαμβάνουν υπόψη την οδύνη που συνεπάγεται η επιβολή του δικαίου στο πρόσωπό τους και αδυνατούν να αντιληφθούν την ωφέλεια που απορρέει από αυτό. Είναι τυφλοί και δεν συνειδητοποιούν ότι είναι περισσότερο επιβλαβές να συνοικεί κάποιος με μια σαθρή, άδικη και ανόσια ψυχή, παρά με ένα ασθενές σώμα. Κάνουν έτσι τα πάντα, προκειμένου να αποφύγουν την προσαγωγή τους στη δικαιοσύνη, προσαγωγή που θα επιφέρει την απαλλαγή τους από το κακό που τους συμβαίνει. Ακόμη και αν προσπαθούν σε δίκη, προσπαθούν με τη χρήση της ρητορικής τέχνης και με παραπλανητικές απολογίες να φανούν όσο το δυνατόν πειστικότεροι και να επιτύχουν έτσι μια άδικη αθώωση<sup>177</sup>. Ο Σωκράτης και ο Πάλος συμφωνούν ότι η επιβολή δίκαιης τιμωρίας συνεπάγεται την απαλλαγή από το κακό, ενώ η αποφυγή της τιμωρίας την

<sup>176</sup> Ο θεραπευτικός χαρακτήρας της τιμωρίας απαντά και στον Αριστοτέλη, καθώς συλλαμβάνεται ως ένα είδος θεραπείας «διὰ τῶν ἐναντίων» Βλ. σχετ. *Ἠθ. Νικ.* 1104 b 16 - 17.

<sup>177</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 479 c 3 - 4.

παραμονή στο κακό. Κατά συνέπεια η μη λογοδοσία στη δικαιοσύνη και η συνακόλουθη ατιμωρησία για τις άδικες πράξεις είναι μεγαλύτερο κακό και από την ίδια τη διάπραξη της αδικίας<sup>178</sup>.

Όσον αφορά τη χρησιμότητα της ρητορικής τέχνης, θέμα στο οποίο ο Σωκράτης επανέρχεται στο σημείο αυτό του διαλόγου, προβάλλεται εκ μέρους του η άποψη ότι η ρητορική τέχνη δεν είναι καθόλου χρήσιμη, εφόσον δεν συμβάλλει στην απαλλαγή από την αδικία δια της τιμωρίας, αλλά επιχειρεί με κάθε τρόπο να επιτύχει την άδικη απαλλαγή του δράστη από τις κυρώσεις που του αναλογούν. Αν η ρητορική τέχνη επιθυμούσε να είναι πραγματικά χρήσιμη, θα παρακινούσε αυτόν που περιέπεσε σε αδικήματα να μεταβεί με τη θέλησή του στα όργανα απονομής της δικαιοσύνης, χωρίς να δειλιάζει και να φοβάται για την επώδυνη τιμωρία που θα υποστεί, όπως ακριβώς θα τον έπειθε να πάει στο γιατρό, για να θεραπευθεί από κάποια σωματική ασθένεια, ακόμα και αν αυτό συνεπαγόταν μία επώδυνη θεραπευτική αγωγή. Τελικά ο Σωκράτης οδηγείται σε πλήρη απαξίωση της ρητορικής, καθώς θεωρεί ότι η ρητορική δεν χρησιμεύει στον δίκαιο άνθρωπο, αλλά βρίσκεται στην υπηρεσία του αδίκου (481 b) και για τον λόγο αυτόν δεν παύει να κρούει τον κώδωνα του κινδύνου για τις ολέθριες, κατά τη γνώμη του, συνέπειες της ρητορικής παιδείας στο ήθος των ανθρώπων.

Κατά τον Σωκράτη η παραμονή της αδικίας στην ψυχή για μεγάλο χρονικό διάστημα θα οδηγήσει σε μια κατάσταση ανίατη και μη αναστρέψιμη, με αποτέλεσμα ο αδικοπραγών και μη τιμωρούμενος να καταστεί ηθικά αναίσθητος<sup>179</sup>. Ο Σωκράτης, μάλιστα, δεν υποστηρίζει μόνο ότι θα πρέπει να πείθουμε τους εαυτούς μας για την

<sup>178</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 479 a - e.

<sup>179</sup> Αυτό συνάγεται από όσα σχετικά αναφέρονται στο χωρίο 480 a - b του *Γοργία*.

ανάγκη τιμωρίας, όταν έχουμε αδικοπραγήσει, αλλά, επιπλέον, διατείνεται ότι οφείλουμε να προτρέπουμε φίλους και συγγενείς να επιζητούν τη δίκαιη τιμωρία για τις παράνομες πράξεις τους, αν πράγματι θέλουμε το καλό τους. Η παράδοξη αυτή θέση του Σωκράτη οδηγείται στο αποκορύφωμά της, όταν συνεχίζοντας ισχυρίζεται ότι, αν θέλεις να κάνεις κακό στον εχθρό προσπάθησε να μείνει ατιμώρητος και ευχήσου να ζήσει όσο το δυνατόν περισσότερο με την αδικία στη ψυχή του<sup>180</sup>.

Ανάλογα με την βαρύτητα του αδικήματος θα πρέπει ο αδικοπραγών να υποβληθεί στις ποινές εκείνες (μαστίγωμα, φυλάκιση, χρηματική ποινή, εξορία, θάνατος, 480 d<sup>181</sup>), οι οποίες έχουν θεσπισθεί στις διάφορες πόλεις, προκειμένου να αποδοθεί δικαιοσύνη<sup>182</sup>. Είναι άξιο προσοχής ότι ο Σωκράτης παραλληλίζει τις ποινές που επιβάλλονται από τους δικαστές με τις εγχειρήσεις, τους καυτηριασμούς και άλλες επώδυνες ιατρικές πρακτικές. Ο Σωκράτης με βάση το ιατρικό μοντέλο θεραπείας των ασθενειών του σώματος,

---

<sup>180</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 480 e - 481 b1. Η παραίτηση επιδίωξης από την τιμωρία του εχθρού προϋποθέτει, κατά τον Σωκράτη, η πράξη του εχθρού να μην στρέφεται εναντίον του εαυτού μας, αλλά εναντίον κάποιου τρίτου. Ενδιαφέροντα σχόλια για αυτή την αντίληψη βλ. E.R. Dodds, *Plato, Gorgias*, σ. 259.

<sup>181</sup> Ανεξάρτητα από τον σκοπό μιας τιμωρίας, βασικό χαρακτηριστικό της είναι η βία, η οποία νοείται ως εξαναγκασμός του τιμωρουμένου να υποστεί προσβολή των αγαθών του. Επίσης στη σύγχρονη ποινολογία η ποινή, ως ρυθμισμένη αντίδραση της οργανωμένης κοινωνίας, διακρίνεται σε τρία επίπεδα, ήτοι: α) στο επίπεδο της αφηρημένης απειλής (έργο του νομοθέτη), β) στο επίπεδο της επιβολής της ποινής (έργο του δικαστή) και γ) στο επίπεδο της εκτέλεσης της ποινής (έργο της διοίκησης). Για τα ανωτέρω βλ. Λ. Μαργαρίτης και Ν. Παρασκευόπουλος, *Ποινολογία*, Τόμος 3<sup>ος</sup>, σ. 2 - 4.

<sup>182</sup> Για τις ποινικές κυρώσεις σε δημόσια και ιδιωτικά αδικήματα, που προέβλεπε η Αθηναϊκή πολιτεία, βλ. ενδεικτικά D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (London: Cornell University Press, 1978), σ. 254 κ.ε.· Ν. Ε. Κουράκης, *Η ποινική καταστολή μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2009<sup>ς</sup>), σ. 38 - 53· Σ. Παύλου, *Μεταβολές των Ποινών στο Αττικό Δίκαιο: Ένα παράδειγμα προβολής των κοινωνικών εξελίξεων στο δίκαιο* (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 1985), σ. 22 - 66.

αναπτύσσει μία θεωρία για την ηθική επανόρθωση, στα πλαίσια της οποίας οι δικαστές εμφανίζονται ως ιατροί της ψυχής και οι ποινές που επιβάλλουν ως φαρμακευτική αγωγή για την εξυγίανση της ψυχής<sup>183</sup>.

Η αναλογία μεταξύ ασθένειας του σώματος και κακίας της ψυχής, την οποία συχνά χρησιμοποιεί ο Σωκράτης, δεν προκαλεί ιδιαίτερες ενστάσεις. Εκείνο όμως που εγείρει διαφωνίες και προκαλεί την αντίδραση των συνομιλητών του, είναι η αναλογία θεραπευτικής αγωγής και τιμωρίας. Πρώτος ο Πώλος, ο οποίος μέχρι τότε συμφωνούσε με τις τοποθετήσεις του Σωκράτη, δεν αποδέχεται τώρα ως ορθή την αναλογική χρήση του ιατρικού μοντέλου στο ζήτημα της θεραπείας της ψυχής από την αδικία και θεωρεί ως «άτοπα» πολλά από τα συμπεράσματα στα οποία οδηγήθηκε ο διάλογος. Έχοντας περιέλθει σε αδιέξοδο αποσύρεται από τη συζήτηση, για να πάρει στη συνέχεια τη σκυτάλη ο Καλλικλής, ο οποίος φέρεται ως πιο ικανός στη διαλεκτική αντιπαράθεση.

Ο Καλλικλής διαφωνεί ριζικά με τον Πώλο, ο οποίος αναγκάστηκε να συμφωνήσει με τον Σωκράτη και να παραδεχθεί ότι «τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι» (482 d 8). Αν κάποιος ανέχεται την αδικία σημαίνει, κατά τον Καλλικλή, ότι υποτάσσεται στη δύναμη των άλλων και γίνεται θύμα τους, πράγμα που δεν ταιριάζει σε ελεύθερο άνδρα, αλλά σε δούλο. Προς υπεράσπιση της θέσης του ο Καλλικλής προβαίνει στη διάκριση μεταξύ νόμου και φύσεως<sup>184</sup> και

<sup>183</sup> Κριτική στη εκ μέρους του Σωκράτη χρήση της ιατρικής αναλογίας στη θεραπεία της ψυχής βλ. T.J. Saunders, *Plato's Penal Code*, σ. 164 - 167.

<sup>184</sup> Για τη διαμάχη γύρω από την αντίθεση νόμος - φύσις στα πλαίσια του σοφιστικού κινήματος βλ. ενδεικτικά F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 'Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 1' (1945· Nachdruck, Basel: F. Reinhardt, 1965), σ. 110 - 162· W.K.C. Guthrie, *Οί Σοφιστές*, σ. 80 - 172, G.B. Kerferd, *Η σοφιστική κίνηση*, σ. 172 - 202· Β. Κύρκος, *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ. 219 - 235.

τάσσεται ανεπιφύλακτα υπέρ της φύσεως, η οποία αποτελεί γι' αυτόν το ορθό μέτρο για τον καθορισμό της ανθρώπινης συμπεριφοράς και ενσαρκώνει στη συνείδησή του ό,τι είναι πράγματι αληθινό και δίκαιο. Κατά τον Καλλικλή σύμφωνα με την φύσιν, ασχημότερο είναι ό,τι είναι πιο επιβλαβές, δηλαδή το να υφιστάμεθα την αδικία, ενώ σύμφωνα με τον νόμον ασχημότερο είναι το να αδικεί κανείς<sup>185</sup>.

Όσον αφορά, το θέμα της σχέσης δικαιοσύνης και ευδαιμονίας, ο Καλλικλής διαφοροποιείται ριζικά από τον Σωκράτη, καθώς αυτό που κατά τον Καλλικλή είναι δίκαιο και επιφέρει την ευδαιμονία, είναι ακριβώς το αντίθετο από αυτό το οποίο θεωρεί ως δίκαιο ο Σωκράτης. Η απάντηση επίσης του Καλλικλή στο εξαιρετικής σπουδαιότητας ερώτημα «ὄντινα χρή τρόπον ζῆν» (500 c 3) είναι διαμετρικά αντίθετη, από την απάντηση του Σωκράτη. Ενώ φαίνεται ότι συμφωνούν και οι δύο πως η ευδαιμονία συνίσταται στην απόκτηση καλών πραγμάτων και στην απουσία κακών, διαφωνούν ως προς το τι είναι καλά και τι κακά πράγματα. Ο Καλλικλής θεωρεί ότι οι ηδονές και η τυφλή ικανοποίηση των επιθυμιών αποτελούν τα μοναδικά πράγματα που είναι καλά και οδηγούν στην ευδαιμονία, ενώ οι λύπες και η στέρηση των απολαύσεων καθιστούν τον άνθρωπο δυστυχή. Δεν διστάζει για τον λόγο αυτόν να ταυτίσει το «ἡδὺν» με το «ἀγαθὸν» (495 a, 495 d) και να θεωρήσει κατ' αυτόν τον τρόπο τον βίο της ηδονής ως ταυτόσημο με την ευδαιμονία<sup>186</sup>. «Ὁ ὀρθῶς βιωσόμενος» κατά τον Καλλικλή δεν

---

Ειδικότερα για το σχήμα νόμος - φύσις, όπως αυτό απαντά στον Γοργία, βλ. π.χ. G.B. Kerferd, *Η σοφιστική κίνηση* σ. 181 - 185 και Γ.Ε. Σάντας, *Σωκράτης*, σ. 513 κ.ε.

<sup>185</sup> Βλ. Πλάτ., *Γοργ.* 483 a 7 - 8 «φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν».

<sup>186</sup> Για τον ηδονισμό του Καλλικλή βλ. S. Berman, "Socrates and Callicles on Pleasure", *Phronesis*, 36 (1991), 117 - 140. Στο άρθρο αυτό υποστηρίζεται, επιπλέον, ότι και ο Σωκράτης είναι ηδονιστής, αλλά ότι ο ηδονισμός του είναι νοησιαρχικός σε αντίθεση με τον μη νοησιαρχικό ηδονισμό του Καλλικλή, που εδράζεται στην τυφλή ικανοποίηση της επιθυμίας. Βλ. επίσης G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and*



πρέπει να θέτει κανένα φραγμό στις επιθυμίες του, αλλά να τις αφήνει να γίνονται όσο το δυνατόν μεγαλύτερες. Οι επιθυμίες αποτελούν βασική προϋπόθεση για την ευδαιμονία, αφού χωρίς την ικανοποίησή τους, που επιφέρει ηδονή, δεν μπορεί υπάρξει ευδαιμονία. Ο Καλλικλής μάλιστα υμνεί τη ζωή του πάθους και των επιθυμιών τόσο έντονα, ώστε να σχηματίζεται η εντύπωση ότι η επιθυμία δεν είναι απλώς ο αναγκαίος όρος για την ηδονή, αλλά ένα αυθυπόστατο αγαθό. Από την άποψη αυτή ο Καλλικλής έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τον Σωκράτη, ο οποίος φρονεί ότι όσο λιγότερες επιθυμίες έχει κάποιος τόσο ευδαιμονέστερος είναι<sup>187</sup>, διότι δεν νοείται ευδαιμονία, κατά τη γνώμη του, χωρίς την απελευθέρωση από την τυραννία της επιθυμίας. Αντί να ζει κάποιος «ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως», όπως προτείνει ο Καλλικλής, είναι προτιμότερο κατά τον Σωκράτη να ζήσει κανείς «τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἰκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντος βίον» (493 c), έναν βίο δηλαδή, ο οποίος, χωρίς να είναι ασκητικός, διακρίνεται από κοσμιότητα και μέτρο και ο οποίος, σύμφωνα με όσα αναφέρονται στο ακροτελεύτιο μέρος του *Γοργία* (527 e), είναι ο βίος της δικαιοσύνης και της αρετής, που δεν είναι εν τέλει άλλος από τον φιλοσοφικό βίο<sup>188</sup>.

Κατά τον Καλλικλή η «τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία» συνιστούν την αρετή και την ευδαιμονία· όλα τα άλλα είναι αντίθετες προς τη φύση συμβάσεις των αδυνάτων (492 c). Αυτό που έχει αξία για τον Καλλικλή είναι το δίκαιο του ισχυροτέρου<sup>189</sup>, το δίκαιο δηλαδή ενός

---

*Value* (Oxford: Oxford University Press, 1999), σ. 33 - 52· Γ.Ε. Σάντας, Σωκράτης, σ. 513 - 526.

<sup>187</sup> Αυτό συνάγεται από όσα σχετικά αναφέρονται στο χωρίο 492 d - e του *Γοργία*.

<sup>188</sup> Από το χωρίο 500 c - d του *Γοργία* συνάγεται ότι ο βίος της αρετής και της δικαιοσύνης θα πρέπει να ταυτισθεί με τον φιλοσοφικό βίο, όπως τον αντιλαμβάνεται του Σωκράτη.

<sup>189</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Γοργ.* 491 e 5 - 492 c. Στην ηθική που θεμελιώνεται στο δίκαιο του ισχυροτέρου εναντιώθηκε ο Πλάτων, όπως παρατηρεί ο W.K.C. Guthrie, «μὲ ἀποφασιστικότητα καὶ σταθερότητα ... ὡς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του, ὅταν

εξαιρετικά από τη φύση του δυνατού ανθρώπου, που υπερβαίνει τα κοινά μέτρα και γι' αυτό είναι ικανός να σπάσει τα δεσμά οποιασδήποτε σύμβασης και να αναδειχθεί κύριος και δεσπότης όλων των άλλων<sup>190</sup>. Στο πρόσωπο ενός τέτοιου ανθρώπου, που δρα αποκλειστικά για το δικό του όφελος και τη δική του ευχαρίστηση, φανερώνεται σε όλο του το μεγαλείο «τὸ τῆς φύσεως δίκαιον» (484 b 1).

Αφού ο Σωκράτης αναπτύσσει πλούσια επιχειρηματολογία, προκειμένου να αντικρούσει τις προαναφερθείσες απόψεις του Καλλικλή, επανέρχεται εκ νέου στο θέμα δικαιοσύνη, τιμωρία, ευδαιμονία. Συγκεκριμένα προβάλλει την άποψη ότι η αρμονία του σώματος πρέπει να ονομασθεί «*ὑγιεινόν*», ενώ η τάξη και η ορθή αναλογία της ψυχής «*νόμιμόν τε καὶ νόμος*» (504 c - d). Από το «*νόμιμον*» και τον «*νόμον*», που ταυτίζονται με τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, οι άνθρωποι γίνονται «*νόμιμοι*» και «*κόσμιοι*» (504 d). «*Ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός*» ρήτωρ, δηλαδή ο αληθής πολιτικός, θα πρέπει, κατά τον Σωκράτη, με τους λόγους του και την όλη δράση του να εμφυσήσει τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και γενικότερα την αρετή στις ψυχές των συμπολιτών του και να τις απαλλάξει από την αδικία, την ακολασία και την κακία (504 d 1- 5). Θα πρέπει με άλλα λόγια ο πολιτικός να εργασθεί κατά τον τρόπο του ιατρού, ο οποίος προσπαθεί να εκριζώσει την ασθένεια από το σώμα. Όπως ο ιατρός, όταν το σώμα νοσεί, δεν επιτρέπει στον ασθενή να πίνει και να καταναλώνει όσα επιθυμεί, έτσι και ο πολιτικός, όταν οι ψυχές των πολιτών είναι ανόητες, ακόλαστες, άδικες και ανόσιες, θα πρέπει να παρεμποδίζει την ικανοποίηση των

---

ἀντιτάχθηκε σ' αὐτὴ γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ στοὺς *Νόμους*» (Οἱ Σοφιστές, σ. 140). Ενδιαφέρουσα ανάλυση της προσωπικότητας και των θέσεων του Καλλικλή βλ. J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), σ. 338 - 367.

<sup>190</sup> Κατά τον Καλλικλή στους ισχυρούς, όπως τους αντιλαμβάνεται, αρμόζει να ασκούν την εξουσία στις πόλεις και «*πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων*» (491 c7 - d2).

επιθυμιών που οδηγούν σε ενέργειες, οι οποίες καθιστούν την ψυχή νοσηρή, και να επιτρέπει μόνο την εκπλήρωση των επιθυμιών εκείνων, που προάγουν την ηθική της βελτίωση (505 a -b)<sup>191</sup>.

Η παρεμπόδιση της ικανοποίησης των επιθυμιών, που γεννιούνται στις ψυχές των άδικων και ακόλαστων ανθρώπων, ισοδυναμεί με τιμωρία, σύμφωνα με τον Σωκράτη, τιμωρία όμως η οποία είναι άκρως ευεργετική για την ψυχή (505 b). Η ακολασία<sup>192</sup>, η οποία συνιστά έσχατο σημείο ηθικής κατάπτωσης, πρέπει να αποφευχθεί πάση θυσία, διότι έχει ολέθριες συνέπειες τόσο για τη ατομική όσο και τη δημόσια ζωή. Η τιμωρία της επιθυμίας σωφρονίζει την ψυχή και της ανοίγει το δρόμο για την ευδαιμονία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σωκράτης «τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαιμόνα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν» (507 c - d). Η εκ μέρους του Σωκράτη σύλληψη της τιμωρίας ως αποτροπής της εκπλήρωσης των φαύλων επιθυμιών, στο σημείο αυτό του διαλόγου, συνιστά τομή στην ιστορική διαδρομή του φαινομένου της τιμωρίας.

Ο Σωκράτης προβάλλει με ιδιαίτερη έμφαση την άποψη ότι ο σώφρων άνθρωπος, ο οποίος πράττει συνεχώς τα προσήκοντα σε σχέση με τους θεούς και τους ανθρώπους είναι μακάριος και ευδαίμων και ότι

---

<sup>191</sup> Πβ. Πλάτ., *Γοργ.* 503 c - d: «αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιούσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χεῖρω, μή». Για την ηθική σπουδαιότητα του χωρίου αυτού βλ. W.H. Thompson, *The Gorgias of Plato. With English Notes Introduction and Appendix* (1871· rpt., New York: Arno Press, 1973), σ. 123.

<sup>192</sup> Στον *Φαίδωνα* η ακολασία ορίζεται ως «τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι» (69 a) και καθίσταται σαφές ότι η ακολασία σχετίζεται με τις ηδονές που έχουν σχέση με το σώμα, δηλαδή, με τις απολαύσεις που προέρχονται από την τροφή, την πόση και τα αφροδίσια. Για το θέμα αυτό βλ. Β.Π. Σολωμού - Παπανικολάου, *Ανθρώπινος βίος και ηδονή κατά τον Πλάτωνα*, σ. 125.

ο ακόλαστος, δηλαδή ο πονηρός και κακώς πράττων, είναι άθλιος<sup>193</sup>. Κατά τη γνώμη του, όποιος επιθυμεί να είναι ευδαίμων, θα πρέπει να δρα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να μην απαιτείται ποτέ τιμωρία για τις πράξεις του. Αν όμως κάποια στιγμή ή ο ίδιος ή κάποιος από τους οικείους του ή ακόμη ιδιώτης ή ολόκληρη πόλη διαπράξουν αδικήματα χρίζοντα κολασμού, θα πρέπει να προσαχθούν σε δίκη και να δεχθούν ασμένως την αρμόζουσα τιμωρία, αν πράγματι στοχεύουν στην κατάκτηση της ευδαιμονίας (507 c - d). Στο σημείο αυτό είναι άξιο προσοχής ότι ο Σωκράτης δεν διστάζει να υποστηρίξει ότι ακόμα και η πόλις ως σύνολο θα πρέπει να τιμωρηθεί, αν έχει διαπράξει αδικήματα, αλλά δεν έχει παραιτηθεί από την επιδίωξη της ευδαιμονίας.

Εφόσον στα πλαίσια της νοησιαρχικής ηθικής του Σωκράτη το ηθικό σφάλμα ανάγεται σε γνωστικό σφάλμα, η ηθική επανόρθωση δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς τη γνωστική επανόρθωση. Άρα το ζητούμενο γι' αυτόν που η ψυχή του έχει περιέλθει στην κατάσταση της αδικίας είναι η απόκτηση της σωφροσύνης, η οποία ως αρετή είναι μία μορφή γνώσης. Η τιμωρία φαίνεται ότι προσφέρει την γνώση εκείνη, η οποία διορθώνει το γνωστικό σφάλμα και επιτυγχάνει την ηθική επανόρθωση. Υπό αυτή την έννοια η τιμωρία κατά τον Σωκράτη έχει, εκτός των άλλων, και έναν εκπαιδευτικό χαρακτήρα, καθώς αποσκοπεί στην άρση της άγνοιας, όσον αφορά το καλό και κακό<sup>194</sup>. Η τιμωρία εμφανίζεται έτσι ως ένα είδος εκπαίδευσης, η οποία είναι σε θέση να άρει τη γνωστική ανεπάρκεια του αδικοπραγούντα στο πεδίο της ηθικής, ανεπάρκεια η οποία οφείλεται στην κακή παιδεία που δέχθηκε. Όπως εύστοχα παρατηρεί η D.S. Allen, «Στη θεώρηση του

<sup>193</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Γοργ.* 507 a - c.

<sup>194</sup> Ενδιαφέροντα ανάλυση για τον εκπαιδευτικό χαρακτήρα της τιμωρίας βλ. D.S. Allen, *The World of Prometheus*, σ. 247.

Σωκράτη οι αδικοπραγίες εμφανίζουν την κοινότητα ως έχουσα αποτύχει, όσον αφορά την εκπαίδευση ή την παιδεία του ανθρώπου που υπέπεσε σε αδικήματα»<sup>195</sup>.

Ολοκληρώνοντας αυτή την Ενότητα θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι ο Σωκράτης σε όλα τα στάδια του διαλόγου δεν εγκαταλείπει ποτέ την προσπάθεια να συνδέσει την αρετή με την ευδαιμονία και την αδικία με τη δυστυχία<sup>196</sup>. Σε αντίθεση με την αντίληψη που επικρατούσε στην εποχή του, σύμφωνα με την οποία η τιμωρία για τον δράστη είναι κάτι το κακό και επώδυνο, ο Σωκράτης θεωρεί τη δίκαιη τιμωρία ευεργετική και της προσδίδει ηθικοποιητικό χαρακτήρα. Δίδοντας έμφαση στο θετικό χαρακτήρα της τιμωρίας επιχειρεί να την καταξιώσει, στη συνείδηση του αδικοπραγούντα. Στην ευδαιμονία δεν οδηγεί μόνο η εγγενής αγαθότητα, που ενδεχομένως υπάρχει σε ορισμένους ανθρώπους και εκδηλώνεται μέσω της ενάρετης δράσης τους, αλλά και η διάθεση, καθώς και η έμπρακτη προσπάθεια του ατόμου που περιέπεσε σε αδικήματα για ηθική επανόρθωση, η οποία επιτυγχάνεται δια της τιμωρίας. Η τιμωρία κατ' αυτόν τον τρόπο εμφανίζεται ως παράγων ικανός να αποσυνδέσει την αδικία από τη δυστυχία, από την άποψη ότι απομακρύνοντας την πονηρία από την άδικη ψυχή της παρέχει τη δυνατότητα να συνεχίσει την πορεία προς την ευδαιμονία.

---

<sup>195</sup> *The World of Prometheus*, σ. 248.

<sup>196</sup> Πβ. Γ.Ξ. Σάντας, *Σωκράτης*, σ. 445 - 446.

### 3. Η αναλογία μεταξύ ιατρικού παραδείγματος και τιμωρίας

Η χρήση αναλογιών, όσον αφορά τις καταστάσεις του σώματος και τις καταστάσεις της ψυχής, είναι σύνηθες φαινόμενο στη σωκρατική φιλοσοφία και απαντά και σε άλλους διαλόγους που προηγούνται<sup>197</sup> αλλά και έπονται του *Γοργία*. Στον *Κρίτων*, για παράδειγμα, ο Σωκράτης φαίνεται να απορεί με την επικρατούσα αντίληψη, σύμφωνα με την οποία δεν αξίζει να ζούμε αν το σώμα είναι άρρωστο και κατεστραμμένο, ενώ αντίθετα δεν μας ενοχλεί να ζούμε με κατεστραμμένη την ψυχή, η οποία είναι πολυτιμότερη από το σώμα<sup>198</sup>. Στο χωρίο επίσης 444 c 6 - 7 της *Πολιτείας* ο Σωκράτης παραλληλίζει τις καταστάσεις της ψυχής με τις καταστάσεις του σώματος και διατείνεται ότι, όπως τα υγιεινά πράγματα φέρουν υγεία στο σώμα και τα νοσηρά ασθένεια, έτσι και οι δίκαιες πράξεις εγκαθιστούν τη δικαιοσύνη στην ψυχή ενώ οι άδικες την αδικία<sup>199</sup>. Η αρετή εμφανίζεται ως «*ύγεια*», «*κάλλος*» και «*εὐεξία*» της ψυχής και η κακία ως «*νόσος*» και «*αἴσχος*» και «*ἀσθένεια*» (*Πολιτ.* 444 d 13 - e 2). Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τις αναλογίες ως ένα είδος επιχειρήματος, προκειμένου να καταστήσει σαφές ότι η κακή κατάσταση της ψυχής, που απορρέει από την αδικία, επιφέρει δυστυχία, όπως δυστυχία επιφέρει και η ασθένεια του σώματος, ενώ αντίθετα ότι η αρετή επιφέρει ευδαιμονία, όπως επίσης και η καλή κατάσταση της σωματικής υγείας.

<sup>197</sup> Βλ. π.χ. Πλάτ., *Πρωτ.* 322 d, *Άлк.* 135 a, *Λύσ.* 217 a 3 - 218 c 220 d 2 - 3.

<sup>198</sup> Βλ. σχετ. Πλάτ., *Κρίτ.* 47 e - 48 a.

<sup>199</sup> Βλ. Πλάτ., *Πολιτ.* 444 c 5 - 6 «*Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, τυγχάνει οὐδέν διαφέροντα τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσῶδων, ὡς ἐκεῖνα ἐν σώματι, ταῦτα ἐν ψυχῇ*».

Εξετάζοντας τη σωκρατική χρήση του ιατρικού μοντέλου θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε τα εξής: Σύμφωνα με το ιατρικό θεραπευτικό παράδειγμα, προκειμένου να ιαθεί ένας ασθενής, είναι πολλές φορές αναγκαίο να εφαρμοσθεί μια επώδυνη θεραπευτική αγωγή, όπως είναι λόγου χάριν ο ακρωτηριασμός. Αυτό όμως δεν έχει απόλυτη εφαρμογή στο πεδίο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αφού δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι οι επώδυνες τιμωρίες θα συμβάλουν στην αποκατάσταση της ψυχικής υγείας του άδικου ανθρώπου. Εξάλλου αυτό που επιδιώκεται από την ιατρική είναι η κατά το δυνατόν εξάλειψη του πόνου, ακόμη και κατά τη διάρκεια της θεραπείας, καθώς ο πόνος δεν αποτελεί μέρος της θεραπείας, αλλά είναι ένα αναγκαίο κακό και γι' αυτό καταβάλλεται προσπάθεια να μειωθεί όσο γίνεται περισσότερο ή και να εξαλειφθεί παντελώς. Αντίθετα το στοιχείο της οδύνης, είτε αυτή είναι σωματική είτε ψυχική, συνιστά εγγενές χαρακτηριστικό της διαδικασίας της τιμωρίας<sup>200</sup>. Επιπλέον, το ιατρικό παράδειγμα, εφαρμοζόμενο στο πεδίο της παραβατικής συμπεριφοράς, προϋποθέτει ένα ιδανικό σύστημα νομικού - ποινικού δικαίου<sup>201</sup>, όπου θα περιγράφονται με ακρίβεια τα αδικήματα και οι ποινές που προβλέπονται για κάθε αδίκημα χωριστά, όπως ακριβώς συμβαίνει με τη λεπτομερή περιγραφή των ασθενειών και των εξειδικευμένων

<sup>200</sup> Σύμφωνα με τον Michel Foucault, παρόλο που η σωματική οδύνη δεν αποτελεί συστατικό στοιχείο της τιμωρίας στα σύγχρονα ποινικά συστήματα, ωστόσο, το στοιχείο της οδύνης είναι πάντα παρόν· απλώς δεν αφορά πλέον το σώμα αλλά την ψυχή. Η διαδικασία εξιλέωσης δεν περιλαμβάνει τον σωματικό πόνο αλλά τον ψυχικό. Τις αβάσταχτες ταλαιπωρίες, στις οποίες υποβαλλόταν το σώμα, τις διαδέχθηκε μια διαβαθμισμένη στέρηση δικαιωμάτων, που έχει αντίκτυπο στην ψυχή και επιδρά στη σκέψη, στη θέληση και στο θυμικό στοιχείο του ανθρώπου [Βλ. *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση τῆς φυλακῆς*, μτφρ.: Κ. Χατζηδήμου - Ί. Ράλλη (Αθήνα: Εκδόσεις ΡΑΙΠΠΑ, 1976), και ιδιαίτερα σ. 20 - 27].

<sup>201</sup> Κατά τη Μ.Μ. Mackenzie ένα τέτοιο σύστημα δικαίου, που να αντιπροσωπεύει την «ηθικότητα της φιλάνθρωπης προαίρεσης», έχει προφανώς στο μυαλό του ο Πλάτων, όταν αναφέρεται στο θεραπευτικό μοντέλο τιμωρίας (*Plato on Punishment*, σ. 182).

θεραπειών τους. Ένα τέτοιο σύστημα όμως είναι δύσκολο να υπάρξει, πράγμα που συνεπάγεται ότι ο δικαστής δεν μπορεί να δράσει κατά τον τρόπο που δρα ο ιατρός.

Ο Σωκράτης προβάλλοντας το ιατρικό παράδειγμα και απαιτώντας ο δικαστής να λειτουργεί ως ιατρός, δεν σημαίνει ότι αγνοεί τις δυσκολίες ενός τέτοιου εγχειρήματος. Στην πραγματικότητα στόχος του είναι να σκιαγραφήσει ένα κανονιστικό πλαίσιο απονομής της δικαιοσύνης και να καταδείξει τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία θα πρέπει να φέρει κάθε ποινικό σύστημα, που φιλοδοξεί να συμβάλλει στην ηθική αναμόρφωση όσων διαπράττουν αδικήματα. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Γ. Σάντας, η αναλογία την οποία χρησιμοποιεί ο Σωκράτης «στοχεύει να μας δείξει πώς θα έπρεπε να είναι η νομοθεσία και η δικαιοσύνη»<sup>202</sup>. Από τη Χλόη Μπάλα<sup>203</sup> επίσης επισημαίνεται ότι «στο επίπεδο της γνωσιολογίας, το μοντέλο της ιατρικής μας καλεί να σκεφτούμε τον νομοθέτη ως κάτοχο μιας πραγματικής τέχνης· στο επίπεδο της ηθικής, το μοντέλο της ιατρικής μας επιτρέπει να εμπιστευτούμε τις αγαθές προθέσεις του νομοθέτη».

Ένα από τα στοιχεία που χρήζει ιδιαίτερης προσοχής στη θεώρηση εκ μέρους του Σωκράτη της τιμωρίας ως θεραπείας και απαλλαγής της ψυχής από την αδικία είναι η απαίτησή του για δίκαιη τιμωρία: «βελτίων τήν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται» (Γοργ. 477 a 7-8). Η ψυχή θα γίνει καλύτερη μόνο αν δεχθεί δίκαιη τιμωρία<sup>204</sup>. Αν η ψυχή δεν βελτιωθεί, σημαίνει ότι η τιμωρία στην οποία υποβλήθηκε δεν ήταν δίκαιη ή ότι η τιμωρία δεν επιβλήθηκε στον

<sup>202</sup> Βλ. Γ.Ε. Σάντας, *Σωκράτης*, σ. 594.

<sup>203</sup> «Φιλοσοφία τῆς ποινῆς στοὺς Νόμους τοῦ Πλάτωνα: Τὰ ὅρια τῆς ιατρικῆς ἀναλογίας», *Δευκαλίων*, 19/2 (2001), 159 - 172, σ. 161.

<sup>204</sup> Για ερωτήματα που ανακύπτουν, εξαιτίας της θέσης του Σωκράτη για δίκαιη τιμωρία, βλ. T.H. Irwin, *Plato, Gorgias*, σ. 162 - 162.



κατάλληλο χρόνο, με αποτέλεσμα η νοσηρή κατάσταση της ψυχής του αδικήσαντα να έχει καταστεί ανίατη. Αν η ιατρική επιστήμη στοχεύει κατά κύριο λόγο στην εξάλειψη της αιτίας της ασθένειας και δευτερευόντως στη συμπτωματική θεραπεία, τότε και η δικαιοσύνη, εφαρμόζοντας ένα ιατρικό μοντέλο τιμωρίας, θα πρέπει να στοχεύει πρωτίστως στην εξάλειψη των αιτιών, που καθιστούν την ψυχή νοσηρή και κατά δεύτερο λόγο σε μια πρόσκαιρη θεραπεία, που θα μπορούσε να οδηγήσει ενδεχομένως σε υποτροπή της νόσου.

Αυτή η απαίτηση του Σωκράτη για δίκαιη τιμωρία, στην οποία συχνά επανέρχεται, θα μπορούσε να εξηγηθεί από το γεγονός ότι στο δικονομικό σύστημα της Αθηναϊκής πολιτείας υπήρχε το μειονέκτημα ότι οι δικαστές δεν ήταν επαγγελματίες, δεν είχαν δηλαδή «ειδική νομική παιδεία», όπως επισημαίνεται από τον Κ. Μπέη<sup>205</sup>. Γίνεται έτσι κατανοητό γιατί ο Σωκράτης επιμένει ότι οι δικαστές πρέπει να συμπεριφέρονται ως ιατροί, αφού οι τελευταίοι είναι κάτοχοι της τέχνης την οποίαν θεραπεύουν, είναι δηλαδή «τεχνικοί», σύμφωνα με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης<sup>206</sup>. Η έλλειψη ειδικής νομικής γνώσης εκ μέρους των οργάνων απονομής της δικαιοσύνης δεν εξασφάλιζε, κατά τη σωκρατική αντίληψη, τα εχέγγυα για τη διεξαγωγή δίκαιης δίκης.

Το αίτημα για σωφρονισμό και ηθική αναμόρφωση των αδικοπραγούντων και γενικότερα όλων όσοι εκδηλώνουν έκνομη συμπεριφορά αποτελεί και στις μέρες μας ζητούμενο. Στις σύγχρονες δικαικές θεωρίες ο δικαιολογητικός λόγος και ο σκοπός της ποινής ως

---

<sup>205</sup> Η δίκη του Σωκράτη (Σωκράτης - η προσωποποίηση της ηρωικής φιλοσοφίας-/ Ωρα απιέναι - φιλοσοφική τραγωδία -) (Αθήνα: Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα - Εκδ. ΕΥΝΟΜΙΑ Verlag, 2001), σ. 192 -193.

<sup>206</sup> Βλ. Πλάτ., Γοργ. 504 d 6.

μέρους του ποινικού φαινομένου (έννομο αγαθό - έγκλημα - ποινή)<sup>207</sup>, περιλαμβάνει τρεις στόχους: α) την προστασία της κοινωνίας, β) την προστασία από τις καταχρήσεις του ποινικού μηχανισμού και γ) τον σωφρονισμό του δράστη, υπό την έννοια της επανένταξης του στην κοινωνία στην οποία ανήκει και της επαναπροσαρμογής του στο κανονιστικό της πλαίσιο. Η ποινολογία, και ειδικότερα η πρακτική ποινολογία (γνωστή με τον όρο σωφρονιστική<sup>208</sup>), ως ιδιαίτεροι κλάδοι του ποινικού δικαίου προσπαθούν διαρκώς με τη βοήθεια της εγκληματολογίας, της ψυχολογίας, της ιατρικής, της αρχιτεκτονικής, αλλά και άλλων επιστημών, να επιτύχουν τους προαναφερθέντες στόχους. Τα μεγαλύτερα προβλήματα ανακύπτουν στο πεδίο της ειδικής πρόληψης, η οποία αφορά κυρίως την ηθική επανόρθωση του συγκεκριμένου κάθε φορά δράστη, με βάση τις θεμελιώδεις αξίες της κοινωνίας στην οποία ζει και η οποία επιδιώκει την αυτοπροστασία της. Ανάλογοι παραλληλισμοί με το ιατρικό υπόδειγμα του Γοργία απαντούν και στη σύγχρονη ποινολογία, όπου διατυπώνονται ερωτήματα του τύπου ποια είναι η ορθή φαρμακευτική «δοσολογία πρόσμιξης» των συστατικών της ποινής, ώστε το προϊόν της πρόσμιξης αυτής να «θεραπεύει», αντί να «δηλητηριάζει»<sup>209</sup>. Η χρήση των παραπάνω όρων είναι ασφαλώς μεταφορική και αυτό που εν τέλει επιδιώκεται είναι να γίνουν σαφέστεροι οι στόχοι της ποινής.

Γενικότερα όμως παρατηρούμε ότι στην επιστήμη του ποινικού δικαίου υιοθετούνται οι σωκρατικές θέσεις σε επίπεδο, τουλάχιστον, στοχοθεσίας. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι στη νομική βιβλιογραφία

<sup>207</sup> Για τη διάκριση των τριών αυτών συνιστωσών που συγκροτούν το ποινικό φαινόμενο βλ. Ι. Μανωλεδάκης, *Γενική θεωρία του ποινικού δικαίου*, σ. 13.

<sup>208</sup> Βλ. *όπ.π.*, σ. 77.

<sup>209</sup> Βλ. Ν.Ε. Κουράκης, *Θεωρία της ποινής. Μία εισαγωγή* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2008), σ. 72.

γίνεται συχνά επίκληση στις δικαιοκρές θεωρίες, που αναπτύσσονται στους πλατωνικούς διαλόγους. Στη σύγχρονη νομοθεσία περιλαμβάνονται διατάξεις, οι οποίες επιδιώκουν αυτό ακριβώς που διακαώς επιζητούσε ο Σωκράτης, δηλαδή, την επιβολή μιας δίκαιης τιμωρίας, η οποία θα ωφελεί και δεν θα εξοντώνει τον δράστη<sup>210</sup>. Αυτό αποτυπώνεται, για παράδειγμα, στο ζήτημα της επιμέτρησης της ποινής<sup>211</sup>, καθώς και στο γεγονός ότι κατά τα τελευταία έτη απασχολεί έντονα τη νομική κοινότητα η συζήτηση για τα όρια και τα είδη των ποινών. Η συνεργασία εξάλλου της ποινικής επιστήμης με την ψυχολογία και την ιατρική, καθώς και η ανάπτυξη μη δικαιοκρών κλάδων εντός της νομικής επιστήμης (εγκληματολογία, σωφρονιστική<sup>212</sup>), με σκοπό η επιβαλλόμενη τιμωρία να έχει το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα για τον παραβάτη και την κοινωνία, δείχνει ότι το πνεύμα του Σωκράτη παραμένει ζωντανό στη σύγχρονη νομική θεωρία και ότι οι απόψεις του περί τιμωρίας δεν παύουν να είναι επίκαιρες.

---

<sup>210</sup> Για μία κριτική παρουσίαση σύγχρονων θεωρητικών τάσεων, όσον αφορά το ζήτημα της ποινής, βλ. Ν.Ε. Κουράκης, *Θεωρία της ποινής. Μία εισαγωγή*, σ. 53 - 80.

<sup>211</sup> Βλ. σχετ. *Ποινικός Κώδικας (Π.Δ. 283/1985)*, Κεφάλαιο πέμπτο «Επιμέτρηση της ποινής» (άρθρα 79 έως 98), όπως τροποποιήθηκε και ισχύει σήμερα. Για θεωρητικά και πρακτικά ζητήματα της επιμέτρησης και των στόχων της ποινής, βλ. ενδεικτικά Λ. Μαργαρίτης και Ν. Παρασκευόπουλος, *Ποινολογία*, σ. 318 κ.ε., Ν.Ε. Κουράκης, *Θεωρία της ποινής. Μία εισαγωγή*, σ. 72.

<sup>212</sup> Βλ. σχετ. Σ. Αλεξιάδης, *Εγκληματολογία* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2011<sup>5</sup>), σ. 9, και του ίδιου, *Σωφρονιστική* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2001), σ. 4 - 6.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Όπως προέκυψε από την έρευνά μας, το ζήτημα της τιμωρίας συνιστά σημαντικό κεφάλαιο της ηθικής φιλοσοφίας του Σωκράτη. Οι απόψεις του Σωκράτη για την τιμωρία ήταν καινοφανείς για την εποχή του και προφανώς στα μάτια των συγχρόνων του φάνταζαν ως παράδοξα.

Από το πρώτο Κεφάλαιο της παρούσης εργασίας κατέστη νομίζουμε σαφές ότι ο Σωκράτης ταυτίζει τον άνθρωπο με την ψυχή, η οποία συλλαμβάνεται ως υπόσταση διανοητικής και ηθικής φύσης. Η αντίληψη αυτή του Σωκράτη για τον άνθρωπο αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της ηθικής του φιλοσοφίας, διότι, αν ο άνθρωπος οδηγηθεί στην αυτογνωσία και συνειδητοποιήσει την πραγματική του φύση, τότε κάθε συνειδητή του επιλογή δεν μπορεί παρά να αφορά το αγαθό και το δίκαιο. Η αυτογνωσία κατ' αυτόν τον τρόπο συνεπάγεται την αδυνατότητα της ακρασίας. Η σύλληψη του ανθρώπου ως ψυχής, που αποτελείται από λόγο και αγαθότητα, επιτρέπει στον Σωκράτη να υπερασπισθεί με έμφαση τη θέση «ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεις ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι» και να θεωρήσει ως ύψιστο μέλημα του ανθρώπου την επιμέλεια της ψυχής. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια η τιμωρία προβάλλει ως ένας από τους τρόπους επιμέλειας της ψυχής και λειτουργεί ως μια μορφή θεραπείας, που αποσκοπεί να απαλλάξει την ψυχή από την αδικία και να συμβάλει στην ηθική επανόρθωση του ανθρώπου που διέπραξε αδικήματα.

Από την ανάπτυξη του δεύτερου Κεφαλαίου διαπιστώθηκε ότι ο Σωκράτης εισηγήθηκε την απόρριψη του δικαίου της ανταπόδοσης σε μια εποχή όπου το δίκαιο αυτό κατείχε περίοπτη θέση στην ατομική και

τη συλλογική συνείδηση, καθώς και ότι αποκήρυξε κάθε μορφή βίας, δημιουργώντας έτσι μια επαναστατική ηθική θεωρία, που τη χαρακτηρίζει το στοιχείο του ανθρωπισμού. Ο Σωκράτης είναι ο πρώτος που συνέλαβε ότι η αρχή της ανταπόδοσης είναι ηθικά απαράδεκτη, διότι δεν είναι δυνατόν η αδικία που υπέστη κάποιος να θεωρείται ότι επανορθώνεται με μια άλλη αδικία. Όποιος υφίσταται ένα κακό δεν έχει καμία ηθική δικαιολογία να το ανταποδώσει και να γίνει έτσι πρόξενος ενός νέου κακού. Αυτό σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει ότι ο αδικοπραγής θα πρέπει να παραμείνει ατιμώρητος. Η τιμωρία όμως δεν μπορεί να έχει τη μορφή αυτοδικίας ή να συνδέεται με την ικανοποίηση της επιθυμίας του θύματος για εκδίκηση. Το έργο της απονομής της δικαιοσύνης και της επιβολής της τιμωρίας ανήκει κατά τον Σωκράτη αποκλειστικά στην πολιτεία και στα θεσμοθετημένα προς τούτο όργανα.

Η διάκριση μεταξύ κολασμού και εκδίκησης, που έγινε για πρώτη φορά από τον σοφιστή Πρωταγόρα, βρίσκει στην σωκρατική ηθική την αποκορύφωσή της, αφού ο Σωκράτης δεν δίστασε να απορρίψει ως ηθικά ανεπίτρεπτο το στοιχείο της εκδίκησης, που είναι συνυφασμένο με το δίκαιο της ανταπόδοσης. Η διδασκαλία του Σωκράτη για τη μη ανταπόδοση της αδικίας («οὐδαμῶς ἀντικακουργεῖν») εδράζεται στην ακλόνητη πεποίθησή του ότι η εγκατάσταση της αδικίας στην ψυχή είναι μια νοσηρή και παρά φύσιν κατάσταση, που καταστρέφει τον κόσμο της ψυχής. Θα πρέπει γι' αυτόν τον λόγο να απαλλαχθεί με τη βοήθεια της τιμωρίας η ψυχή από την αδικία και να αποκατασταθεί η ψυχική υγεία, γιατί με κατεστραμμένη ψυχή είναι ανέφικτο το «εὖ ζῆν», για το οποίο ο άνθρωπος είναι προορισμένος από τη φύση του.

Από το τρίτο Κεφάλαιο έγινε φανερό ότι η διάπραξη του κακού και της αδικίας είναι προϊόν άγνοιας, κατά τον Σωκράτη, και όχι συνειδητής επιλογής. Στο πλαίσιο αυτό η τιμωρία προβάλλει ως ένα από τα μέσα απόκτησης γνώσης στο τομέα της ηθικής. Για τον Σωκράτη το μέγιστο κακό από όλα όσα μπορούν να συμβούν σε έναν άνθρωπο είναι να διαπράξει το άδικο και να μην τιμωρηθεί για την πράξη του. Η ατιμωρησία συνεπάγεται δυστυχία και αθλιότητα, ενώ αντίθετα η τιμωρία λειτουργεί ως παράγοντας ευδαιμονίας. Για τον λόγο αυτόν ο Σωκράτης ασκεί αυστηρή κριτική στη ρητορική τέχνη, η οποία στοχεύει κατά την γνώμη του στην εξασφάλιση της ατιμωρησίας του δράστη.

Στον *Γοργία* προβάλλεται ιδιαίτερα ο θεραπευτικός χαρακτήρας της δίκαιης τιμωρίας, που είναι σε θέση να απομακρύνει από την ψυχή τη νόσο της αδικίας. Η τιμωρία μόνο ως θεραπεία καταξιώνεται ηθικά στη συνείδηση του Σωκράτη. Στον διάλογο αυτόν η τιμωρία συλλαμβάνεται επίσης ως στέρηση της δυνατότητας εκπλήρωσης των φαύλων επιθυμιών, θέση που συνιστά τομή στην ιστορική διαδρομή του φαινομένου της τιμωρίας. Τέλος, η προβαλλόμενη από τον Σωκράτη αναλογία ιατρικού παραδείγματος και τιμωρίας και η απαίτησή του ο δικαστής να λειτουργεί ως ιατρός δείχνουν ότι ο Σωκράτης οραματίζεται την οργάνωση ενός ιδανικού συστήματος απονομής δικαιοσύνης, όπου θα περιγράφονται επακριβώς τα αδικήματα και θα προβλέπονται οι πρέπουσες κυρώσεις για κάθε αδίκημα ξεχωριστά, όπως αυτό συμβαίνει στην ιατρική επιστήμη στην οποία κάθε ασθένεια απαιτεί εξειδικευμένη θεραπεία.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Α. Πηγές

Πλάτων (Εκδόσεις - Μεταφράσεις)

*Platonis Opera*, Tomi I-V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907 [I=1900, II=1901, III=1903, IV=1902, V=1907] (με πολλές ανατυπώσεις) (Νέα έκδοση [1995] του τόμ. I από τους E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan και της Πολιτείας [2003] από τον S.R. Slings).

Αλκιβιάδης

Λιακάκος, Ε., Πλάτων, Αλκιβιάδης Α', Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Έπιμ. εκδόσεως Γ. Κορδάτος, 'Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», 29' (Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

Απολογία Σωκράτους

Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, with Notes* (1924-rpt., Oxford: Clarendon press, 1979).

Σαμαράς, Θ., Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους - Κρίτων, Εισαγωγή, Μετάφραση, Ερμηνευτικά σχόλια (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2004).

Καραμέτσιος, Ε., Πλάτων, Απολογία, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια (Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, 2001).

Γοργίας

Dodds, E.R., *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

Irwin, T.H., *Plato, Gorgias, Translated with Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Τζουμελέας, Σ., *Πλάτων, Γοργίας, Εισαγωγή, Μετάφρασις, Σχόλια*, Έπιμ. εκδόσεως Γ. Κορδάτος, 'Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», 52' (Αθήνα: Έκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

Βαβούρας, Η., *Πλάτων, Γοργίας, (ἡ περὶ ῥητορικῆς ἀνατρεπτικὸς), Εισαγωγή, Φιλοσοφικὴ ἀνάλυση, Μετάφραση, Σχόλια* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2008).

Μιστριώτης Γ., *Πλάτωνος Γοργίας, Έκδοθεις μετὰ Σχολίων* (Αθήνα: Τυπογραφεῖον «Ο ΠΑΛΑΜΗΔΗΣ», 1883, ἔκδοσις 2<sup>α</sup>).

Thompson, W.H., *The Gorgias of Plato. With English Notes Introduction and Appendix* (1871· rpt., New York: Arno Press, 1973).

#### *Εὐθύφρων*

Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, with notes*, (1924· rpt., Oxford: Clarendon press, 1979).

Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., *Πλάτωνος - Εὐθύφρων, Εισαγωγή - Μετάφραση καὶ Ἑρμηνευτικὰ Σημειώματα* (Αθήνα: Έκδόσεις Ἰνστιτούτο Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 1982).

#### *Εὐθύδημος*

Λάγιος, Ἡλ., *Πλάτων, Εὐθύδημος, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Έπιμ. εκδόσεως Ε. Παπανούτσος, 'Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», 40' (Αθήνα: Έκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

#### *Κρίτων*

Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, with notes* (1924· rpt., Oxford: Clarendon press, 1979).



Βασιλόπουλος, Ν.Δ., *Πλάτωνος Κρίτων, Εισαγωγή - Κείμενον - Μετάφρασις - Ποικίλαι Ερμηνευτικαὶ Σημειώσεις* (Αθήναι, 1953).

Παπαρίζος, Ι.Α., *Ὁ Σωκράτης στὴν Ἀπολογία καὶ τὸν Κρίτωνα*, Δεύτερη ἔκδοσις βελτιωμένη (Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κωνσταντινίδη, 1983).

Σαμαράς, Θ., *Πλάτωνος Ἀπολογία Σωκράτους - Κρίτων, Εισαγωγή, Μετάφραση, Ερμηνευτικά σχόλια* (Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Ζήτηρος, 2004).

#### *Μένων*

Πετράκης, Ι., *Πλάτων, Μένων, Εισαγωγή - Μετάφραση - Ερμ. Σχόλια*, (Αθήνα: Ἐκδόσεις Πόλις, 2008).

#### *Πολιτεία*

Shorey, P., *Plato, The Republic. With an English Translation, in Two Vols., "The Loeb Classical Library" (Vol. I [1930], Vol. II [1935])*. rev. and rpt. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press/ W. Heinemann, 1937. (με πολλές ανατυπώσεις).

Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., *Πλάτων, Πολιτεία, Εἰσ. σημείωμα - Μετάφραση, Ερμ. σημειώματα* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Πόλις, 2007<sup>11η</sup>).

#### *Πρωταγόρας*

Taylor, C.C.W., *Plato, Protagoras: Translated with Notes, Revised Edition*, (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Τατάκης, Β., *Πλάτων, Πρωταγόρας, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Ἐπιμ. ἔκδοσεως Ε. Παπανούτσος, Ἐπιβιβλιοθήκη Ἀρχαίων Συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», 13' (Αθήνα: Ἐκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

Ἐλεοπούλου, Κ., *Πλάτωνος Πρωταγόρας - Εὐθύδημος, Εισαγωγή εἰς τοὺς διαλόγους - Μετάφρασις* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Δημ. Δημητράκου, χ.χ.).

### Συμπόσιο

Δεδούσης, Β., *Συμπόσιον, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Έπιμ. εκδόσεως Γ. Κορδάτος, 'Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», 15' (Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

### Αριστοτέλης

*Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus, Vol. I-V (Vol. quintum: *Index Aristotelicus*, edidit H. Bonitz). Editio altera quam curavit O. Gigon (Berolini: Apud W. de Gruyter et Socios, 1960-1961 [=Vol. I-IV (1831-1836<sup>1</sup>), Vol. V (1870<sup>1</sup>)].

### Ξενοφῶν

*Xenophonis Opera Omnia*, Tomi I-V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E.C. Marchant. Editio altera (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900 - 1920· με πολλές ανατυπώσεις).

Μαυρόπουλος, Θ.Γ., *Ο Ξενοφώντειος Σωκράτης, Ξενοφώντος Απομνημονεύματα*, Τόμ. Α', Εισαγωγικά, Μετάφραση, Σχόλια, Αναλύσεις (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2007).

## Β. Άλλες πηγές

### 1. Κείμενα αρχαίων συγγραφέων

#### Αισχύλος

*Aeschyli Septem quae Supersum Tragoediae*, edidit D. Page (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1972).

#### Cicero

Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, M.M. Pohlenz (ed.), Teubner, Leipzig, 1918).

## Διογένης Λαέρτιος

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, in Two Vols., with an English Translation by R.D. Hicks, 'The Loeb Classical Library' (Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press / W. Heinemann, 1925· με πολλές ανατυπώσεις.)

## Εὐριπίδης

*Euripidis Fabulae*, Tomi I-II, edidit J. Diggle (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1981 - 1984).

## Θουκυδίδης

*Thucydidis Historiae*, Tomi I-II, iterum recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Jones. Apparatum criticum correxit et auxit J.E. Powell (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900 - 1901, με πολλές ανατυπώσεις).

## Όλυμπιόδωρος

*Olympiodori Philosophi in Platonis Gorgiam Commentaria*, edidit W. Norvin. Editio stereotypa (1936· Nachdruck, Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1966).

## 2. Αποσπάσματα από έργα αρχαίων συγγραφέων

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch* von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, 3 Bde (Bd. III: *Wortindex* von W. Kranz, *Namen - und Stellenregister* von H. Diels ergänzt von W. Kranz) (Dublin / Zürich: Weidmann, I-II 1972<sup>16</sup>, III 1971<sup>13</sup> [=unveränderter Nachdruck der 6. Auflage (1951 - 1952)· 1903 -

1906<sup>1</sup>]. [H. Diels - W. Kranz, *Οί Προσωκρατικοί. Οί μαρτυρίες και τὰ ἀποσπάσματα*, τόμ. Α'-Γ' (Τόμ. Α'-Β': Απόδοση στὰ Νέα Ἑλληνικά και Ἐπιμέλεια: Β.Α. Κύρκος, Φιλολογική ἐποπτεία: Γ.Α. Χριστοδούλου· τόμ. Α', Συνεργασία: Δ.Γ. Γεωργοβασίλης. Τομ. Γ', Ἐπιμέλεια: Β.Α. Κύρκος, Μεταγραφή και ἐπεξεργασία: Β.Α. Κύρκος και Εὐτέρπη Σ. Φλόκα) (Ἀθήνα: Ἐκδ. Παπαδήμα, 2005 - 2010 [Α'=2007 [2005<sup>1</sup>], Β'=2007, Γ'=2010]).

Giannantoni, G., *Socraticorum Reliquiae. Collegit, Disposuit, Apparatus Notisque Instruxit*, 4 Vol. (Roma: Bibliopolis, 1983 [Vol. I, II], 1985 [Vol. III, IV]).

### Γ. Λεξικά Εγκυκλοπαίδειες

Liddell, H.G. and Scott, R., *A Greek - English Lexicon (=LSJ)*. A New Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-operation of Many Scholars (1841<sup>1</sup>, Oxford: Clarendon Press, 1940<sup>9</sup>. με πολλές ανατυπώσεις).

Σταματάκος, Ἰ.Δ., *Λεξικὸν Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Γλώσσης* (Ἀθήνα: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Π. Δημητράκου, 1949).

### Δ. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Adkins, A.W.H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960).
- Ahbel - Rappe, S. and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (Oxford: B. Blackwell, 2006).
- Αλατζόγλου - Θέμελη, Γ., *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Ἡ πλατωνική καὶ ἡ ἀριστοτελική μαρτυρία*, Διδακτ. Διατρ. (Ἀθήνα: Φιλολογικὸς Σύλλογος «Παρνασσός», 1976).
- Allen, D.S., *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
- Αλεξιάδης, Σ., *Εγκληματολογία* (Ἀθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2011<sup>5</sup>).
- Αλεξιάδης, Σ., *Σωφρονιστική* (Ἀθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2001).
- Anderson, M., "Socrates as Hoplite", *Ancient Philosophy*, 25 (2005), 273 - 289.
- Αυγελής, Ν., *Εισαγωγή στη φιλοσοφία* (Θεσσαλονίκη: χ.ε., 2005<sup>5η</sup>).
- Berman, S., "Socrates and Callicles on Pleasure", *Phronesis*, 36 (1991), 117 - 140.
- Beverluis J. *Cross-Examining Socrates A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Βλαστός, Γ., *Πλατωνικὲς Μελέτες*, μτφρ.: Ἰ. Ἀρζόγλου (Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 2000<sup>2η</sup>).
- Βλαστός, Γ., *Σωκράτης: Εἰρωνευτὴς καὶ ἠθικός φιλόσοφος*, μτφρ.: Π. Καλλιγᾶς, Προλεγόμενα - Ἐπιμέλεια μετάφρασης Ἀ. Νεχαμᾶς,

- (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον τῆς «Ἑστίας», Ἰ.Δ. Κολλάρου καί Σίας Α.Ε., 2008<sup>5η</sup>).
- Blundell, M.W., *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Bobonich, C. and P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, 'Philosophia Antiqua series, Vol. 106' (Boston: Brill, 2007).
- Boudouris, K.J. (ed.), *The Philosophy of Socrates* (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991).
- Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., 'The Socratic Doctrine of "Persuade or Obey"', στο: Boudouris, K.J. (ed.), *The Philosophy of Socrates* (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991), 45 - 62.
- Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., "The problem of punishment in Socratic philosophy", *APEIRON*, 30 (1997), 95 -107.
- Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *The Philosophy of Socrates* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000).
- Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., "Socrates on akrasia, knowledge, and the power of appearance", στο: Bobonich C. and Destrée P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, 'Philosophia Antiqua series, Vol. 106' (Boston: Brill, 2007), 1 - 17.
- Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Socratic Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Brown, L., "Did Socrates Agree to Obey the Laws of Athens?", στο: Judson, L. and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 72 - 87.
- Brun, J., *Ὁ Σωκράτης*, μτφρ.: Τ. Τεγοπούλου, '«Τὶ πρέπει νὰ ξέρω;», ἀρ. 69' (Αθήνα: Ἰ.Ν. Ζαχαρόπουλος, 1965).

- Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, 7 (1916), 235 - 259.
- Burnet, J., «Socrates», στο: Hastings, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XI (New York: Charles Scribner's Sons, 1908 - 1926).
- Burnyeat, M. (ed.), *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Bussanich, J. and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (New York: Bloomsbury Publishing, 2013).
- Cohen, D., "Theories of Punishment", στο: Gagarin, M. and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 170 - 190.
- Cooper, J.M., *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999).
- Cornford, F.M., *Before and After Socrates* (1932· rpt., Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Creed, J.L., "Moral Values in the Age of the Thucydides", *The Classical Quarterly*, 23 (1973), 213 - 231.
- Cron, Ch., *Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias: im Ganzen und Einzelnen* (Leipzig: B.G. Teubner, 1870).
- Dorion, L.-A., *Σωκράτης, μτφρ.: Μ. Μουρκούση* (Αθήνα: Εκδόσεις Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2007).
- Dorion, L.A., "The Rise and Fall of the Socratic Problem", στο: Morrison, D.R. (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1 - 23.
- Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974).
- Ellias, J.A., " 'Socratic' vs 'Platonic' Dialectic", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 205 - 216.

- Ferguson, J., *Moral Values in the Ancient World* (1958· rpt., New York: Arno Press, 1979).
- Foucault, M., *Επιτήρηση και Τιμωρία, Η γέννηση τῆς φυλακῆς*, μτφρ.: Κ. Χατζηδημού και Ι. Πάλλη (Αθήνα: Ἐκδόσεις ΡΑΠΠΑ, 1976).
- Gagarin, M. and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Gosling, J.C.B., *Weakness of the Will: The Problems of Philosophy: Their Past and Present* (London and New York: Routledge, 1990).
- Gottlieb, A., *Σωκράτης. Ο μάρτυρας της φιλοσοφίας*, μτφρ.: Μ. Σκάρα (Αθήνα: Εκδόσεις Ενάλιος, 2001<sup>2η</sup>).
- Gulley, N., *The philosophy of Socrates* (New York: Macmillan St. Martin's Press, 1968).
- Guthrie, W. K. C., *Ο Σωκράτης*, μτφρ.: Τ. Νικολαΐδης (Αθήνα: Ἐκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 2005<sup>γ</sup>).
- Guthrie, W.K.C., *Οί Σοφιστές*, μτφρ.: Δ. Τσεκουράκης (Αθήνα: Ἐκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 2003<sup>3</sup>).
- Guthrie, W.K.C., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ.: Αντ. Η. Σακελλαρίου (Αθήνα: Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 1987).
- Havelock, E.A., "The Socratic Problem: Some Second Thoughts", στο: Anton, J.P. and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II (Albany: State University of New York Press, 1983), 147 - 173.
- Heinimann, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 'Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 1' (1945· Nachdruck, Basel: F. Reinhardt, 1965).
- Irwin, T.H., *Plato's Moral Theory: The early and the Middle Dialogues* (1979· rpt., Oxford: Clarendon Press, 1985).
- Irwin, T.H., *Plato's Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1995).



- Irwin, T.H., *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, Vol. I: *From Socrates to the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Jaeger, W., *Παιδεία. Ἡ μόρφωσις τοῦ Ἑλληνος ἀνθρώπου*, τόμ. I-II, μτφρ.: Γ.Π. Βερροίου (Αθήναι: Ἐκδόσεις Παιδεία, 1968 - 1974).
- Judson, L. and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2006).
- Ιεροδιακόνου, Κ. (Επιμ.) *Ἡ χρήση παραδειγμάτων στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Ἐκκρεμές, 2005).
- Kahn, C.H., "Vlastos's Socrates", στο: *Phronesis*, 37 (1992), 233 - 258 (ελλ. μτφρ.: Σ. Μείνατόπουλου: C.H. Kahn, «Ὁ Σωκράτης τοῦ Βλαστοῦ», *Δευκαλίων*, 12 [1993], 123 - 151).
- Καλλιγᾶς, Π., «Ὁ Σωκράτης του Γρηγόρη Βλαστοῦ: Μια παρουσίαση», *Ἑλληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 11 (1994), 107 - 113.
- Καλλιγᾶς, Π., «Αταίριαστα παραδείγματα: Ἡ Γενεαλογία ενός Φιλοσοφικοῦ Ρητορικοῦ Σχήματος», στο: Ιεροδιακόνου, Κ. (Επιμ.), *Ἡ χρήση παραδειγμάτων στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Ἐκκρεμές, 2005), 15 - 45.
- Kerferd, G.B., *Ἡ σοφιστικὴ κίνηση*, μτφρ.: Π. Φαναράς (Αθήνα: Ἴνστιτοῦτο τοῦ Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, 1996).
- Κουμάκης, Γ.Χ., *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτικὴ φιλοσοφία κατὰ Πλάτωνα και Ἀριστοτέλη, Πρόλογος: Ε. Μουτσόπουλος, Ἀκαδημαϊκός* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Ἀγγελάκη, 2015).
- Κουράκης, Ν.Ε., *Ἡ ποινικὴ καταστολὴ μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος* (2009<sup>ς</sup>, Αντυπ., Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Αντ. Σάκκουλα, 2010).
- Κουράκης, Ν.Ε., *Θεωρία της ποινής, μία Εισαγωγή* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Σάκκουλα, 2008).

- Kraut, R., *Socrates and the State* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).
- Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).
- Κύρκος, Β., *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 1986).
- Lane, M.S., "Argument and Agreement in Plato's *Crito*", *History of Political Thought*, 19 (1998), 313 - 330.
- Λεοντσίνη, Έ., «Σωκρατικά ήθικα παράδοξα και άριστοτελική άκρασία», *Φιλοσοφία*, 37 (2007), 126 - 149.
- Mac Dowell, D.M., *The Law in Classical Athens* (London: Cornell University Press, 1978).
- Mackenzie, M.M., *Plato on Punishment* (Berkeley and Los Angeles: University of Carolina Press, 1981).
- McPherran, M.L., "Socrates on the Immortality of the Soul", στο: *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), 1 - 22.
- McPherran, M.L., *The Religion of Socrates* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996).
- McTighe, K., "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466 a - 468 e", *Phronesis*, 29 (1984), 193 - 236.
- Μανωλεδάκης, Ί., *Γενική θεωρία τοῦ ποινικοῦ δικαίου* (Θεσσαλονίκη: Έκδόσεις Σάκκουλα, 1976).
- Μαργαρίτης, Λ., Παρασκευόπουλος, Ν., *Ποινολογία*, Τόμ. 3<sup>ος</sup> (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2005<sup>ς</sup>).
- Μπαγιόνας, Α.Μ., *Ιστορία τῆς Αρχαίας Ελληνικῆς Ἠθικῆς ἀπό τούς Προσωκρατικούς ὡς τήν Αρχαία Ακαδημία* (Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1978).

- Μπάλα, Χλ., «Φιλοσοφία τῆς ποινῆς στοὺς Νόμους τοῦ Πλάτωνα: Τὰ ὅρια τῆς ἰατρικῆς ἀναλογίας», *Δευκαλίων*, 19/2 (2001), 159 - 172.
- Μπέης, Κ., *Η δίκη του Σωκράτη (Σωκράτης - η προσωποποίηση της ηρωικής φιλοσοφίας- / Ὁρα απιέναι - φιλοσοφική τραγωδία-)* (Αθήνα: Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα - Εκδ. EΥΝΟΜΙΑ Verlag, 2001), 192 - 193.
- Morrison, D.R. (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Μπωντάρ, Α., *Σωκράτης και Ιησούς*, μτφρ.: Μ. Κατσιμίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Φιλίστωρ, 2001).
- Natali, C., "Socrates' Dialectic in Xenophon's Memorabilia", στο: Judson, L. and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 3 - 19.
- Nestle, W., *Από τὸν μύθο στὸν Λόγο. Η ἐξέλιξη τῆς ἐλληνικῆς σκέψης ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τῆ σοφιστικῆ καὶ τὸν Σωκράτη*, τόμ. Β', μτφρ.: Ἄ. Γεωργίου, Ἐπιμ. Π. Κονδύλης (Αθήνα: Ἐκδόσεις «Γνώση», 1999).
- Νεχαμάς, Α., *Η τέχνη του βίου, Σωκρατικοὶ στοχασμοὶ ἀπὸ τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, μτφρ.: Β. Σπυροπούλου, επιμ. Σ. Βιρβιδάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2001).
- Νούτσος, Π., *Ὁδηγὸς ἐρευνητικῆς μεθοδολογίας* (Αθήνα: Ἐκδόσεις Ἑλληνικά Γράμματα, 1998).
- Patzer, A. (Hrsg.), *Der historische Sokrates, 'Wege der Forschung, Bd. 585'* (Darmstad: Wissensch Buchgesellschaaft, 1987).
- Παύλου, Σ.Κ., *Μεταβολές των Ποινών στο Αττικό Δίκαιο: ένα παράδειγμα προβολής των κοινωνικών εξελίξεων στο δίκαιο* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις University Studio Press, 1985)
- Pearson, L., "Popular Ethics in the World of Thucydides", *Classical Philology*, 52 (1957), 228 - 244.

- Penner, T., "Socrates in the Early Dialogues," στο: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992), 121 - 169.
- Πλατῆς, Ε.Ν., «Ἑρμηνευτικὰ στὸν πλατωνικὸ Κρίτωνα. Τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενον τοῦ διαλόγου», *Φιλοσοφία*, 2 (1972), 235 - 265.
- Ποινικός Κώδικας (Π.Δ. 283/1985, ὅπως τροποποιήθηκε καὶ ἰσχύει σήμερον), Κεφ. 5<sup>ο</sup>, ἀρθρὰ 79 ἕως 98.
- Πρελορέντζος, Ι., «Ὁ Σωκράτης στὸ ἔργο τοῦ σύγχρονου Γάλλου φιλοσόφου Eric Weil», στο: *Ξανά για τον Σωκράτη (Αφιέρωμα στον Ομότιμο καθηγητὴ Νίκο Κ. Ψημμένο)*, 'Δωδώνη, Παράρτ. αρ. 72' (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, 2004), 111 - 172.
- Πρελορέντζος, Γ., «Τὸ παράδειγμα τοῦ Σωκράτη στη Νεότερη φιλοσοφία», στο: *Ιεροδιακόνου, Κ. (Επιμ.), Ἡ χρῆση παραδειγμάτων στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2005), 157 - 215.
- Prior, W.J. (ed.), *Socrates: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I: *The Socratic Problem and Socratic Ignorance* (London and New York: Routledge, 1996).
- Reale, G., *Σωκράτης Πρὸς Ἀνακάλυψιν τῆς Ἀρχαίας Σοφίας*, μτφρ.: Μ. Οἰκονόμου (Ἀθῆναι: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κ.Ε.Ε.Φ., 2008).
- Reshotko, N., "Socratic Eudaimonism" στο: Bussanich, J. and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (London: Bloomsbury Publishing, 2013), 156 - 184.
- Robinson, T.M., *Plato's Psychology* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1970).
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic* (New York: Cornell University Press, 1941).

- Romilly, J., *Ο νόμος στην Ελληνική σκέψη από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, μτφρ.: Μ. Αθανασίου και Κ. Μηλιαρέση (Αθήνα: Εκδόσεις Το Άστυ, 1997).
- Rosivach, V.J., "Hoi Polloi in the *Crito* (44 b5 - d10)", *The Classical Journal*, 76 (1980 - 81), 289 - 297.
- Rudebusch, G., *Socrates, Pleasure, and Value* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Σάντας, Γ.Ε., *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*, μτφρ.: Δ. Βούβαλη (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1997).
- Santas, G., "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia", *Phronesis*, 14 (1969), 162 - 189.
- Saunders, T.J., *Plato's Penal Code, Tradition, Controversy, and reform in Greek penology* (1991· rpt., New York: Clarendon Press, 2002).
- Seaford, R., *Άνταπόδοση και τελετουργία. Ο Όμηρος και η τραγωδία στην αναπτυσσόμενη πόλη - κράτος*, μτφρ.: Β. Λιάπης (Αθήνα: Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 2003).
- Segvic, H., "No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism", στο: Ahbel - Rappe, S. and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (Oxford: B. Blackwell, 2006), 171 - 185.
- Solomou - Papanikolaou, V., *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*, 'Δωδώνη Suppl. no. 40' (Ioannina: University of Ioannina, 1989).
- Σολωμού - Παπανικολάου, Β.Π., *Ανθρώπινος βίος και ηδονή κατά τον Πλάτωνα*, αδημ. Διδακτορική Διατριβή (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2003).

- Σολωμού - Παπανικολάου, Β.Π., «Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο», στο: *Ευδικία*, τεύχος 9 (Αθήνα: Ευνομία Verlag, 2009), 51 - 62.
- Stalley, R.F., "Aristotle and Plato on Punishment" στο: Glykofrydi - Leontsini, A. (ed.), *Vita Contemplativa / Βίος Θεωρητικός, Essays in Honour of Demetrios N. Koutras* (Athens: National and Kapodistrian University of Athens, 2006), 459 - 467.
- Stalley, R.F., *An Introduction to Plato's Laws* (Oxford: B. Blackwell, 1983).
- Τατάκης, Ν., *Ο Σωκράτης. Η ζωή του, ή διδασκαλία του* (Αθήνα: Έκδόσεις Αστήρ, 1983<sup>3</sup>).
- Taylor, A.E., *Socrates* (Boston: The Bacon Press, 1951).
- Taylor, A.E., *Varia Socratica* (Oxford: St. Andrews University Publications, 1911).
- Τέζας, Χ.Α., Βιβλιοκρισία του έργου Σωκράτης: *Ειρωνευτής και ήθικός φιλόσοφος*, υπό Γ. Βλαστοῦ, μτφρ.: Π. Καλλιγᾶ, Δωδώνη (Μέρος Τρίτο), 22 (1993), 321 - 342.
- Τέζας, Χ.Α., «Δυνατότητα και όρια της γνώσης κατά τον Σωκράτη», στο: *Ξανά για τον Σωκράτη (αφιέρωμα στον Ομότιμο καθηγητή Νίκο Κ. Ψημμένο)*, 'Δωδώνη, Παραρτ. Αρ. 72' (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, 2004), 59 - 94.
- Τέζας, Χ.Α., «Ο Σωκράτης σήμερα», στο: *Ευδικία*, τεύχ. 9 (Αθήνα: Ευνομία Verlag, 2009), 62 - 69.
- Vlastos, G., "Was Polus Refuted?", *The American Journal of Philology*, 88/4 (1967), 454 - 460.
- Vlastos, G., "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory*, 11/4 (1983), 495 - 516.
- Vlastos, G., "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), 27 - 58.

- Vlastos, G. "Socrates on Acrasia", στο: Graham, D.W. (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, Vol. II: *Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 43 - 67.
- Vogel, C.J., de, "The Present State of the Socratic Problem", *Phronesis*, 1 (1955), 26 - 35.
- Vogel, C.J. de, "Who Was Socrates?", *Journal of The History of Philosophy*, 1 (1963), 143 - 161.
- Walsh, J.J., *Aristotle's Conception of Moral Weakness* (New York: Columbia University Press, 1960).
- Waterfield, R., *Σωκράτης - Η ζωή του, ο θάνατός του*, μτφρ.: Θ. Δαοβίση (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2010).
- Waterfield, R., "The Quest for the Historical Socrates" στο: Bussanich, J. and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (New York: Bloomsbury Publishing, 2013), 1 - 19.
- Weiss, R., *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

## SUMMARY

### THE FUNCTION OF PUNISHMENT IN SOCRATIC ETHICS

The subject of this Master thesis is the in depth investigation of Socrates' views on the issue of punishment and its role in Socratic ethics. This thesis consists in a Prologue, Introduction, 3 Chapters, Conclusions and Bibliography.

In particular, the Introduction describes the broader frame of this thesis, its rationale and its aims. Moreover, there is a brief reference of the author's view towards the "Socratic problem."

In the First Chapter, which is titled "Socrates' Anthropology," which has two sections, I firstly refer to the difference between Socrates' anthropocentrism and the one of the Sophists' and I attempt to prove that Socrates' anthropocentrism does not lead to extreme subjectivism that results in relativism. Next, I attempt to recompose Socratic anthropology, in which the notion of psyche has a determinate role, so as to further our understanding of Socrates' views on punishment.

The Second Chapter, entitled "The Common Ancient Greek Views on Punishment and the View of Socrates" which has three sections, refers to the common views on justice that prevailed in Socrates' time, especially the right to reciprocity, which was rejected by Socrates, composing thus a revolutionary theory in ethics.

In the Third Chapter, entitled "Punishment Under the Prism of Socrates' Intellectual Ethics" which has also three sections, I attempt to investigate punishment, on the basis of Socratic intellectualism, a part of which are the so called Socratic paradoxes. Socrates' view, according to which the one that commits injustice and remains unpunished is unhappier than the one that committed injustice and was punished, is also examined. I pay special attention to Socrates' connection between just punishment and happiness on the one hand and impunity and unhappiness on the



other. In this Chapter I also present and comment the relevant views of Socrates concerning punishment, as they are developed in the *Gorgias*, and I analyze in length Socrates' analogy between medical paradigm and punishment.

The Conclusions provide a brief description of the conclusions of research, on the basis of which we can claim that punishment is justified in Socrates' intellectual ethics only as a therapeutic process by which the soul is released from the disease of injustice and, on this view, punishment in Socratic ethics functions as a factor of happiness. Socrates attempted to justify, on moral terms, just punishment in the conscience of his co-citizens, by emphasizing the character of punishment in moral formation, while at the same time he fiercely rejected reciprocation and revenge, two elements that were closely connected with punishment.