

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

*Αρχαϊκές Ηθικές Αξίες και Πολιτική
Συμπεριφορά στο έργο του Πλάτωνα*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΧΡ. ΣΤΕΦΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2013

Νομική κατοχύρωση του τμήματος Φιλολογίας: «Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα» (Ν. 5343/32, άρθρο 202, §2).

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Επιβλέπων:

1. Ιωάννης Ν. Περυσινάκης, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Μέλη:

2. Μαρία Λιάτση, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
3. Ιωάννης Δημητρακόπουλος, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

1. Ιωάννης Ν. Περυσινάκης, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
2. Μαρία Λιάτση, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
3. Ιωάννης Δημητρακόπουλος, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών
4. Αριάδνη Γκάρτζιου, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
5. Ελένη Χουλιαρά-Ραΐου, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας
6. Σωτηρούλα Κωνσταντινίδη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
7. Γερασιμούλα Ζωγράφου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία εξετάζει πώς μεταπλάθονται οι όροι ανταγωνιστικών αξιών υπό την επίδραση της σωκρατικής φιλοσοφίας σε πέντε αντιπροσωπευτικούς διαλόγους της πρώιμης πλατωνικής συγγραφικής δραστηριότητας (*Άπολογία*, *Κρίτων*, *Ίων*, *Ίππίας* *Ελάσσων*, *Γοργίας*). Το ιδανικό του ομηρικού *άγαθοῦ* (*μύθων τε ῥήτῃρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων*) μεταπλάθεται. Ο λόγος δεν αποτελεί αποδοχή απόψεων που μεταδίδεται παραδοσιακά από γενιά σε γενιά μεταξύ των *άγαθῶν*. Ο βέλτιστος λόγος είναι αποτέλεσμα του φιλοσοφικού βίου αναζήτησης της αλήθειας. Ο φιλοσοφικός βίος υπαγορεύει ότι ο μόνος τρόπος επίτευξης της ηθικής βελτίωσης των ανθρώπων είναι η *δικαιοσύνη*. Η απαίτηση αυτή για τον ομηρικό *άγαθον* μέσα από την πολιτική αποστολή του Σωκράτη στην *Άπολογία* καταλήγει στον *Γοργία* να είναι ο Σωκράτης ο μόνος από τους Αθηναίους που ασκεί πραγματική πολιτική τέχνη.

Η *εὐβουλία* (*εὖ φρονεῖν*), η λήψη ορθών αποφάσεων για την καλή διοίκηση του *οἴκου* και της πόλης εξελίσσεται στον φιλοσοφικό *ἔλεγχον*: η γνώση του φιλοσοφικού *ἐλέγχου* εξασφαλίζει την ορθή λήψη κάθε απόφασης που οδηγεί αναμφίβολα στην διάπραξη του *άγαθοῦ*. Η σωκρατική ηθική μετατοπίζει διορθωτικά το ενδιαφέρον από το αποτέλεσμα στην γνωσιακή κατάσταση του πράττοντος κατά το στάδιο πριν από τη διάπραξη της ενέργειας. Ταυτόχρονα μετατοπίζει το βασικό κριτήριο της *ἀρετῆς* από την τελεσφόρα έκβαση των ενεργειών στη συνειδησιακή-γνωστική κατάσταση του πράττοντος, θεμελιώνοντας τη γνωστή σωκρατική θέση «η αρετή είναι γνώση». Στη βάση αυτή θεμελιώνεται η γνωστή σωκρατική αρχή που εμπεριέχεται στις φράσεις *οὐδείς ἐκὼν κακός – οὐδείς ἐκὼν ἁμαρτάνει – η αρετή είναι γνώση*. Η *μεγίστη δύναμις* στην απαίτηση του *καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*, δεν είναι η υπεροχή έναντι των άλλων, το *ἄρχειν τῶν ἄλλων* ή *τὸ μέγα δύνασθαι*, αλλά το *ἄρχειν ἑαυτοῦ*, αλλά και το *ἄρχεσθαι*, η άσκηση της *σωφροσύνης* που διασφαλίζει την *δικαιοσύνην* προς τους ανθρώπους και την *όσιότητα* προς τους θεούς. *Άγαθός* σύμφωνα με την σωκρατική ηθική είναι εκείνος που πράττει *άγαθά*, αλλά το πραγματικό *άγαθον* είναι εκείνο που ωφελεί την ψυχή, δηλ. το *δίκαιον*. Συνεπώς, *άγαθός άνήρ* είναι *δίκαιος άνήρ*, και *άγαθός άνήρ – δίκαιος άνήρ* ισούται με το *άγαθός πολίτης – δίκαιος πολίτης*. Κάποιος πράττει *άγαθά – δίκαια*, όταν γνωρίζει τι είναι *άγαθον* και *δίκαιον*, γνώση που προκύπτει από τον φιλοσοφικό *ἔλεγχον*. Η σχέση αυτή καθορίζει την σπουδαιότητα

της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Κατά συνέπεια, *άγαθός* *άνηρ* και *πολίτης* είναι εκείνος που γνωρίζει τι είναι *άγαθόν* και το πράττει.

Η παραδοσιακή αρχή *ώφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* επαναπροσδιορίζεται. Η *άγαθοεργία* - *δικαιοπραγία* δεν επιδέχεται την πρόκληση βλάβης, *κακοῦ-ἀδίκου* σε κανέναν, αντίθετα επιδέχεται την πρόκληση *άγαθοῦ* σε όλους. Έτσι, υπό την επίδραση της σωκρατική ηθικής μετασηματίζεται σε *ώφελεῖν τοὺς φίλους καὶ ὠφελεῖν τοὺς ἐχθρούς*. Οι όροι *άγαθός* και *κακός* δεν προσδιορίζουν πλέον παραδοσιακές «τάξεις» ανθρώπων με βάση την καταγωγή, αλλά όλους τους Αθηναίους, και αδιακρίτως το σύνολο της ανθρωπότητας που μετέχει στην κοινωνία της φιλοσοφικής δραστηριότητας.

Από την *δήμου φάτιν* («τι θα πει ο κόσμος»), κατ' εξοχήν κύρωση της ομηρικής κοινωνίας, η διαφορά μέχρι τα λόγια του Σωκράτη στον *Κρίτωνα* για την *δόξαν τῶν ἐπαϊόντων* είναι πολύ μεγάλη. Ο *βέλτιστος-κάλλιστος λόγος*, που προκύπτει αδιάσειστος από την φιλοσοφική εξέταση συνιστά το πρότυπο, στις υπαγορεύσεις του οποίου πρέπει να υπακούει ο άνθρωπος. Ο *βέλτιστος-κάλλιστος λόγος* αποτελεί τον βάσει *λόγου* και όχι *δόξης* ορθό γνώμονα συμπεριφοράς. Η ορθή συμπεριφορά, που υπαγορεύεται μέσα από την κριτική και γνωστική εξέταση αντιλήψεων για την απόδειξη της ορθότητάς τους, ή την ανασκευή τους, ο *ἐλεγχος*, επαναπροσδιορίζει το θεμέλιο του ομηρικού όρου *ἐλεγχείη*. Ο ομόρριζος σωκρατικός όρος μετατοπίζει την εστίαση από το ομηρικό ανταγωνιστικό στο συνεργατικό (φιλοσοφικό) πλαίσιο της από κοινού εξέτασης της ορθότητας ή μη των λεγομένων με στόχο την απόκτηση της γνώσης του πραγματικού *άγαθοῦ* και *κακοῦ*.

Σε άμεση συνάρτηση με τα παραπάνω ευρίσκεται η άποψη ότι οι εκπρόσωποι της παραδοσιακής ηθικής, πρεσβευτές της ομηρικής αντίληψης για την υπεροχή, το *ἄρχειν* και την απόλυτη εξουσία, καταρρέουν ενώπιον της σωκρατικής ιδέας για την εσωτερική *ἀρετὴν* και την *ἐπιμέλειαν* της υγείας της ψυχής, που συνίσταται στη διασφάλιση της *ἀρετῆς* της (ενότητα των αρετῶν) και την αποφυγή της *ἀδικοπραγίας*. Η οριστική αποκλήρυξη της παραδοσιακής ηθικής πραγματοποιείται μέσω της διαμόρφωσης μιας άρρηκτης σχέσης ανάμεσα στην *ἀρετὴν* της ψυχής και την *εὐδαιμονίαν*. Η κυριαρχικότητα της *ἀρετῆς*, της *δικαιοσύνης*, *σωφροσύνης*, *ἀνδρείας*, *οἰσιότητος*, *σοφίας*, απολήγει αναπόδραστα στην *εὐδαιμονίαν*.

Πίνακας περιεχομένων

Πρόλογος	1-5
Εισαγωγή.....	6-27
I) Εισαγωγικά	7-9
II) Οι όροι <i>ἀγαθός</i> και <i>ἀρετή</i>	9-12
III) <i>Τιμή</i> , τιμωρία	12-15
IV) Πρόσθετοι όροι αξιών.....	15-16
V) Τα αποτελέσματα	16-18
VI) Η <i>δικαιοσύνη</i> : από τον Όμηρο ως τον πέμπτο αιώνα	18-27
Κεφάλαιο πρώτο: Πλάτωνος <i>Απολογία Σωκράτους</i>	28-167
Πλάτωνος <i>Απολογία Σωκράτους</i>	29-30
I) Προοίμιο (17a1-18a6).....	30-39
i) Ψεύδος vs αλήθεια	30-31
ii) <i>Κεκαλλιεπημένοι</i> vs <i>οὐδὲ κεκοσμημένοι λόγοι</i>	31-36
iii) <i>ἀρετὴ ῥήτορος</i> – <i>ἀρετὴ δικαστοῦ</i>	36-39
II) Η σωκρατική άμυνα έναντι των πρώτων κατηγοριών (19a8-24b2)	40-66
i) Η θέση της <i>προθέσεως</i>	40
ii) Η βάση της κατηγορίας	40-41
iii) <i>Καλὸς κἀγαθὸς τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν</i>	41-46
iv) <i>ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία</i> vs <i>μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν</i>	47-48
v) Άσκηση του <i>ἐλέγχου</i> στον δελφικό χρησμό	48-53
vi) 1 ^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι πολιτικοί	53-56
vii) 2 ^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι ποιητές	56-58
viii) 3 ^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι <i>δημιουργοί</i>	58-61
ix) Συνόψιση των πορισμάτων της ελεγκτικής μεθόδου σχετικά με	

τον χρησμό	61-64
x) Ποιότητα και ήθος των κατηγορών	64-65
xi) <i>Ἀδικεῖ</i> ο Σωκράτης;	65-66
III) Η σωκρατική υπεράσπιση έναντι της κατηγορίας του Μελήτου (24b3-28a1).....	66-92
i) Η βάση της κατηγορίας	66-67
ii) Ανασκευή του πρώτου σκέλους της κατηγορίας: <i>ἀδικεῖν</i> – διαφθο- ρά των νέων	67-86
α) Εκπαίδευση ζώων – διαπαιδαγώγηση ανθρώπων	67-77
β) Ακούσια ή ανυπόστατη διαφθορά των νέων – αντίφαση κατηγο- ρίας	77-86
iii) Ανασκευή του δεύτερου σκέλους της κατηγορίας: <i>ἀδικεῖν</i> –απιστία στους θεούς της πόλης– <i>ἑτέρα καινὰ δαιμόνια</i> –διαφθορά των νέων	86-92
IV) Η θεϊκή αποστολή του Σωκράτη (28a2-34b5).....	92-135
i) Σωκράτης-Αχιλλέας	92-102
ii) Στρατιωτικό πεδίο –φιλοσοφικός βίος	102-111
iii) Η επιταγή του φιλοσοφικού βίου – η <i>ἀρετή</i> είναι γνώση	111-112
iv) Άσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου	113-118
v) Η θεϊκή αποστολή του Σωκράτη ως απόδειξη κοινωφελούς υπηρε- σίας	118-127
vi) Έμπρακτη απόδειξη (<i>ἔργῳ</i>) της θεωρητικής (<i>λόγῳ</i>) υπερά- σπισης του <i>δικαίου</i> και <i>νομίμου</i>	127-129
vii) <i>Πράττειν ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ</i>	129-132
viii) Υπενθύμιση της θεϊκής αποστολής του Σωκράτη	132-135
V) Επίλογος: <i>πράττειν πρὸς ὑμᾶς ἃ ἡγοῦμαι καλά, δίκαια, ὅσια</i> (34b6-35d9).....	135-141
VI) Η <i>ἀντιτίμησις</i> (35e1-38b10).....	141-151
VII) Τα μετά την καταδίκη συμβάντα (38c1-42a5).....	151-167
i) Λόγος προς τους <i>καταψηφισαμένους</i>	151-157
ii) Λόγος προς τους <i>ἀποψηφισαμένους</i>	157-167
Κεφάλαιο δεύτερο: Πλάτωνος <i>Κρίτων</i>	168-266
Πλάτωνος <i>Κρίτων</i>	169
I) Εισαγωγή: πραότητα και εγκαρτέρηση ενώπιον του θανάτου (43a1-44b5)	169-180

II) Επιχειρηματολογία του Κρίτωνα με σκοπό την σωκρατική απόδραση (44b6-46a8)	180-203
i) <i>ή τῶν πολλῶν δόξα</i> (44b6-44c5)	180-182
ii) Σωκράτης vs <i>ή τῶν πολλῶν δόξα</i> (44c6-c9)	182-185
iii) <i>ή τῶν πολλῶν δύναμις</i> (44d1-d5)	185-186
iv) Σωκράτης vs <i>ή τῶν πολλῶν δύναμις</i> (44d6-10)	186-190
v) Πρόσθετα επιχειρήματα υπέρ του Σωκράτη (44e1-46a9)	190-203
III) Η σωκρατική απόκριση (46b1-50a5)	203-233
i) Η απάντηση του φιλοσόφου εν σχέσει με <i>τὴν τῶν πολλῶν δόξαν</i> (46c6-48a10)	204-217
ii) Η απάντηση του φιλοσόφου εν σχέσει με <i>τὴν τῶν πολλῶν δύναμιν</i> (48a10-50a5)	217-233
IV) Διάλογος ανάμεσα στον Σωκράτη και τους Νόμους των Αθηνών (50a6-54e2).....	233-266
Κεφάλαιο τρίτο: Πλάτωνος <i>Ἰων</i> και <i>Ἰππίας Ἐλάσσων</i>	267-322
Πλάτωνος <i>Ἰων</i> και <i>Ἰππίας Ἐλάσσων</i>	268
Πλάτωνος <i>Ἰων</i>	268-269
I) Εισαγωγή (530a-d)	269-272
II) Η κριτική της ποίησης αφορά στην ποίηση ως σύνολο. Η σημασία της <i>τε- χνικῆς γνώσης (ἐπιστήμη)</i> (530d6-533c3)	272-278
III) Κριτική της ποίησης: <i>θεία μοῖρα – τέχνη – ἐπιστήμη</i> (533c4-536d3)	278-285
IV) Αναφορά <i>τεχνῶν</i> στα ομηρικά ἔπη-κάθε <i>τέχνη</i> είναι <i>ἐπιστήμη</i> ενός αντικει- μένου (536d4-539d4)	285-286
V) <i>Ὅποια τοῦ ῥαψωδοῦ ἐστίν</i> (539d5-542b4)	286-290
Πλάτωνος <i>Ἰππίας Ἐλάσσων</i>	291-292
I) Ποιος είναι ο <i>ἀμείνων ἀνὴρ</i> ; Αξιολόγηση Αχιλλέα-Οδυσσέα. Αρχικός διαχωρισμός <i>ἀληθοῦς-ψευδοῦς ἀνδρὸς</i> (363a6-365d).....	292-296
II) <i>Ὁ αὐτὸς ὢν ψευδὴς τε καὶ ἀληθής</i> (365d-369b)	296-305
III) Διάλειμμα: διαλεκτική και λογοτεχνία (369b-373c)(Η έννοια του <i>ἐκόντος</i> - σε σύνδεση με την <i>βούλησιν</i>)	305-309
IV) <i>Ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδिका ποιῶν...</i> , <i>εἴπερ τίς ἐστίν οὗτος</i> ,	

...ὁ ἀγαθὸς (373c- 376c)	309-322
i) Συλλογιστικοί αναβαθμοί	309-315
ii) Προσέγγιση της δικαιοσύνης	315-322
Κεφάλαιο τέταρτο: Πλάτωνος <i>Γοργίας</i>	323-418
Πλάτωνος <i>Γοργίας</i>	324
I) Συζήτηση Σωκράτη-Γοργία για τον ορισμό της ρητορικής (449a2-461b)	325-337
II) Συζήτηση Σωκράτη-Πώλου για την δύναμιν της <i>ρήτορικῆς</i> (461b2-481b5).....	337-363
III) Συζήτηση Σωκράτη-Καλλικλή (481b6-527e7).....	363-418
-Το ζήτημα των δύο βίων: πολιτικός vs φιλοσοφικός βίος.....	386-390
-Εξέταση των παλαιών πολιτικών, των καλουμένων <i>ἀγαθῶν</i>	390-400
-Δικαιολόγηση του βίου φιλοσοφικής δραστηριότητας: εισαγωγή της έννοιας της γνώσης-τέχνης-σοφίας μέσω της εξέτασης των ὁρων <i>δύναμις-βούλησις</i>	400-402
-Συζήτηση για την αξία του <i>ἀγαθοῦ</i> της ζωής.....	402-403
-Εισαγωγή της έννοιας του <i>γενναίου</i> -σύνδεση του <i>γενναίου-ἀγαθοῦ-ἀρετῆς</i> της ψυχῆς	404-406
-Εξέταση της παρακίνησης του Καλλικλή προς τον Σωκράτη να ασχο- ληθεί με τα <i>πολιτικά</i>	407-413
-Προσδιορισμός του είδους της <i>θεραπείας</i> της πόλης, στην οποία τον προσκαλεί ο Καλλικλής	413-415
-Δικαίωση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής, του βίου του <i>ἀγαθοῦ-δικαίου</i> που εισηγείται ο Σωκράτης	416-418
Συμπεράσματα	419-427
Summary	428-436
Βιβλιογραφία	437-460
Πίνακες	461-485

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αναφερόμενος στο όφελος που ο Σωκράτης προσέφερε στην πόλη του, ο Πλάτων σημειώνει στον *Γοργία*: «Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὥς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον» (521d6). Λίγους αιώνες αργότερα, ο Σενέκας ο Νεώτερος στις *Ἠθικὲς Ἐπιστολὰς πρὸς τὸν Λουκίλιο* (24. 4. 5) γράφει για την σωκρατική στάση απέναντι στον θάνατο, καθώς και για το όφελος που προσέφερε στην ανθρωπότητα: “In carcere Socrates disputavit et exire, cum essent qui promitterent fugam, noluit remansitque, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demerit, mortis et carceris”.

Η εμβληματική μορφή του Σωκράτη, όπως παρουσιάζεται από την πλατωνική γραφίδα, και η προσέγγιση της ηθικής του φιλοσοφίας που αναπτύσσεται στους πρώιμους διαλόγους, με παράλληλες αναφορές στους μέσους και ύστερους, στους οποίους κατά κοινή ομολογία ο Πλάτων θεμελιώνει την δική του φιλοσοφία, στη βάση που έθεσε ο δάσκαλός του, απετέλεσε το πεδίο έρευνας της παρούσας εργασίας. Η διδακτορική διατριβή εξετάζει αν οι αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται με το ίδιο νόημα και τρόπο στο έργο του Πλάτωνα ή αν εξελίσσονται και μεταπλάθονται και πώς, καθώς και ποιο νόημα αποκτούν. Γιατί, ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα ερευνάται συνήθως υπό το πρίσμα της σύγχρονης δυτικής φιλοσοφίας και του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού. Η πρωτοτυπία της διδακτορικής διατριβής συνίσταται στην εφαρμογή μιας νέας συνεπούς ερμηνευτικής προσέγγισης, η οποία αξιοποιώντας την υπάρχουσα βιβλιογραφία αποπειράται με την μέθοδο ερμηνείας που εισήγαγε ο A.W.H. Adkins, και τη φιλολογία που γέννησε, να ερμηνεύσει ακριβέστερα και συνεπέστερα προς την προηγούμενη αρχαία ελληνική λογοτεχνία τους πλατωνικούς διαλόγους, και να αποσαφηνίσει τη σύγχυση που δημιουργείται από την προσπάθεια ορθής ερμηνείας δυσερμηνευτών -και όχι μόνο- πλατωνικών χωρίων.

Η διδακτορική διατριβή αποτελείται, εκτός από την Εισαγωγή, από τέσσερα κύρια κεφάλαια. Στην Εισαγωγή αναπτύσσεται η ερμηνευτική μέθοδος που υιοθετεί η εργασία και θέτει ως γνώμονα κατά την φιλολογική επεξεργασία των απόψεων και των ιδεών που παρέχουν οι πλατωνικοί διάλογοι. Στα επόμενα κεφάλαια πραγματοποιείται σε πέντε κύριους διαλόγους της πρώιμης συγγραφικής δραστηριότητας του Πλάτωνα, εξονυχιστική, κατά το δυνατόν, ανάλυση και προσέγγιση όρων και εννοιών που συνιστούν την ιδιοσυστασία των δραματικών μορφών, με σκοπό να απομονωθούν και να

συστηματοποιηθούν οι κύριες ιδέες της σωκρατικής- πλατωνικής ηθικής φιλοσοφίας. Οι διάλογοι που εξετάζονται είναι οι: *Απολογία, Κρίτων, Ίων, Ίππίας Έλάσσων, Γοργίας*.

Ταυτόχρονα, οι παράλληλες αναφορές στους μεταγενέστερους πλατωνικούς διαλόγους συντελούν στην διασάφηση πολύπλοκων και σύνθετων ζητημάτων που απασχολούν την έρευνά μας. Εκείνο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι η διδακτορική διατριβή εστιάζει στην ηθική φιλοσοφία που αναπτύσσεται στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, στους οποίους ο φιλόσοφος, σύμφωνα με την αντίληψη μεγάλης μερίδας ερευνητών, αναπτύσσει την ηθική φιλοσοφία του ιστορικού Σωκράτη. Ωστόσο, οι συχνές αναφορές που γίνονται στους ύστερους διαλόγους, στους οποίους ο Πλάτων, έχοντας τιμήσει τον δάσκαλό του, θεμελιώνει το φιλοσοφικό του οικοδόμημα με τη θεωρία των Ιδεών και τις παρεμφερείς προς αυτήν θεωρίες της ανάμνησης, της μέθεξης, της αθανασίας της ψυχής, της σπουδαιότητας της διαλεκτικής, του φιλόσοφου βασιλιά, προοικονομούν μια μεταγενέστερη εμβριθή μελέτη και ανάλυσή τους υπό την ίδια ερμηνευτική μέθοδο, αλλά αυτή δεν μπορούσε να περιληφθεί λόγω έκτασης στην παρούσα διατριβή. Προς το παρόν -και στον βαθμό που το επιτρέπει η παρούσα εργασία- πρέπει να επισημανθεί ότι όλη η μεταγενέστερη πλατωνική φιλοσοφία αφορμάται από την σωκρατική που αναπτύσσεται στους πρώιμους διαλόγους. Ιδιαίτερα πρέπει να σταθεί κάποιος στην έννοια της ψυχής, η οποία εδραιώνεται ως το μέρος όπου εδρεύει η αρετή. Η ψυχή μέσω της φιλοσοφικής νοήσεως θα κατορθώσει -στο αποκορύφωμα της πλατωνικής φιλοσοφίας- να θεαθεί τις Ιδέες, των οποίων την γνώση είχε αποκτήσει στο στάδιο πριν από την ενσώματη ύπαρξή της.

Η τελευταία ενότητα αποτελείται από τα συμπεράσματα που συνάγονται από την ανάλυση των πλατωνικών διαλόγων με στόχο την δομική καταγραφή των θεμελιωδών εννοιών της σωκρατικής ηθικής φιλοσοφίας. Η δόμηση της σωκρατικής ηθικής φιλοσοφίας, που επιχειρεί η παρούσα μελέτη, αποσκοπεί στην αντιπαραβολή της με το αρχαϊκό σύστημα αξιών, ώστε να διαπιστωθεί με ασφαλέστερο κατά το δυνατόν τρόπο η μεταβολή και μετάπλαση αρχαϊκών αξιών, καθώς και όρων και εννοιών που δηλώνουν ηθική και πολιτική συμπεριφορά, στο πλαίσιο του πλατωνικού λογοτεχνικού και φιλοσοφικού συστήματος.

Παρά το γεγονός πως αναλύθηκαν όλοι οι ηθικοί διάλογοι (γεγονός που εξηγεί την επιλογή του τίτλου της διδακτορικής διατριβής), για λόγους έκτασης της εργασίας περιοριστήκαμε στην εξέταση των πιο αντιπροσωπευτικών, κατά τη γνώμη μας, δειγμάτων της πρώιμης πλατωνικής συγγραφικής δραστηριότητας, η οποία εμφορείται από τον ισχυρό ιδεολογικό απόηχο της σωκρατικής φιλοσοφίας. Η επιλογή των

συγκεκριμένων διαλόγων προς ενδελεχή εξέταση έγινε με κριτήριο την ιδέα ότι αντιπροσωπεύουν -κατά την προσωπική μας άποψη- με την μεγαλύτερη ακρίβεια τις θέσεις του ιστορικού Σωκράτη και περιέχουν στον μικρότερο βαθμό όρους που παραπέμπουν υπαινικτικά στην βασική πλατωνική φιλοσοφία που θα αναπτυχθεί στους μέσους και ύστερους διαλόγους. Ταυτόχρονα, εγείρουν τα ιδιαίτεως σημαντικά ζητήματα της επιμέλειας της ψυχής, της εφαρμογής της σωκρατικής αναλογίας με τις τέχνες, της ενότητας των αρετών και της σωκρατικής αρχής *οὐδείς ἐκὼν κακός*-η αρετή είναι γνώση, της σωκρατικής άγνοιας, τα οποία απαιτούν προσεκτική εξέταση, ορθή ερμηνευτική προσέγγιση και συστηματική απόπειρα επίλυσης. Η επιλογή δεν έγινε τυχαία, συμπτωματικά ή δειγματοληπτικά. Οι διάλογοι παρουσιάζουν βαθείς συσχετισμούς καθότι εξετάζουν έννοιες και όρους που καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων: ποιητική, ραψωδική, σοφιστική, πολιτική, ρητορική είναι μόνο μερικές από τις δραστηριότητες που τίθενται υπό αυστηρή κριτική. Απέναντι σε αυτές, και στις αρχές που πρεσβεύουν, ξεπροβάλλει ενιαία η σωκρατική φιλοσοφία, όπως θεμελιώνεται ωςάν σε οικοδόμημα από την πλατωνική γραφίδα.

Πρέπει, όμως, να σημειώσουμε ότι δεν θα μάς απασχολήσει στην παρούσα εργασία το ζήτημα χρονολόγησης των διαλόγων, ούτε το θέμα της ανάγνωσης των διαλόγων με βάση την ενωτική οπτική της σύνθεσης των διαλόγων από τον Πλάτωνα (που εισήγαγε ο Schleiermacher), ή την εξελικτική (που εισήγαγε ο Hermann). Αλλά μας είναι γνωστά και προϋποτίθενται στην έρευνα. Θεωρούμε ενιαία την πλατωνική οπτική αναγνωρίζοντας διαφορετικά στάδια, χωρίς ωστόσο αυτό να συνεπάγεται και διαφορετικότητα ως προς τις θέσεις του φιλοσόφου. Διαφορετικότητα των σταδίων σημαίνει εξέταση συγκεκριμένων θεμάτων υπό διαφορετική σκοπιά κάθε φορά. (Πρβλ. Ch. Kahn 1996). Η οπτική αυτή αποτυπώνεται στην επιλογή των συγκεκριμένων διαλόγων προς ανάλυση. Η *Απολογία* αναφέρεται στα γεγονότα της δίκης και παρουσιάζει τον Σωκράτη ως *τὸ μέγιστον ἀγαθὸν* για την πόλη. Ο *Κρίτων* ευρίσκεται σε στενή συσχέτιση με την *Απολογία*, καθότι καλείται να εξηγήσει σαφέστερα τη σωκρατική στάση απέναντι στη ζωή και τον θάνατο, ιδίως κατά τη στιγμή της επικείμενης θανάτωσής του. Η σύζευξη των δύο ωθεί τη συναγωγή σαφέστερων συμπερασμάτων. *Ίων* και *Ίππίας Έλάσσων* ομοιάζουν με τον *Κρίτωνα* ως προς την απλή διαλογική μορφή. Φαίνεται πως με τους διαλόγους αυτούς ο Πλάτων αρχίζει να θέτει υπό πρακτική εξέταση όλα τα ζητήματα που συνοπτικά έθεσε ο Σωκράτης στην *Απολογία*. Έτσι, οι δύο διάλογοι συνδέονται στενά ως προς την εξέταση της έννοιας της *τέχνης*, ο πρώτος απορρίπτοντας τον αιιδό και ποιητή ως κατόχους τέχνης, και ο δεύτερος εγείροντας το θέμα της αναλογίας της τέχνης με την ηθική αρετή.

Και ο *Γοργίας*, ένα λογοτεχνικό αριστούργημα, μεστό φιλοσοφικών και δραματικών στοιχείων, ωσάν σε κυκλοτερή πορεία, έρχεται να επιβεβαιώσει αυτό που η *Απολογία* και ο *Κρίτων* πρόβαλε: τον Σωκράτη ως τὸ μέγιστον ἀγαθὸν στην πόλη, ως τον μόνο ἀγαθὸν πολιτικὸν που γνώρισε η πόλη.

Στις υποσημειώσεις ακολουθείται το εξής σύστημα δήλωσης της βιβλιογραφίας: η πρώτη αναφορά σε μελέτη γίνεται με πλήρη παράθεση του τίτλου. Οποιαδήποτε άλλη αναφορά στη συγκεκριμένη μελέτη γίνεται με τον σύντομο τρόπο (όνομα-έτος-αριθμός σελίδας). Οι βραχυγραφίες των κλασικών περιοδικών ακολουθούν εκείνες της *L'Année philologique*.

Στο σημείο αυτό, κλείνοντας τον Πρόλογο, θα θέλαμε να αφιερώσουμε την εργασία αυτή στην οικογένειά μας για την ύπαρξή της· επίσης, να εκφράσουμε τις ιδιαίτερες ευχαριστίες μας στους φίλους μας, οι οποίοι με τη στάση τους μάς κατέστησαν σοφότερους ως προς την αντιμετώπιση των *μεγίστων*, κατά την πλατωνική ορολογία, *ζητημάτων*, των *δικαίων* και *ἀδίκων*, των *καλῶν* και *αἰσχροῶν*, των *ἀγαθῶν* και *κακῶν*. Την βαθιά μας ευγνωμοσύνη εκφράζουμε προς κάθε άνθρωπο που μάχεται για το δίκαιο και υπομένει καρτερικά την αδικία.

Την τιμή και ευγνωμοσύνη μας εκφράζουμε προς τα μέλη της τριμελούς επιτροπής, που διηύθυναν την εκπόνηση της παρούσας εργασίας. Πρώτα-πρώτα εκφράζουμε την ευγνωμοσύνη μας στον Επίκουρο Καθηγητή του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών κ. Δημητράκοπουλο Ιωάννη, που δέχτηκε πρόθυμα να γίνει μέλος της τριμελούς επιτροπής κατά το τέλος της εκπόνησης της διδακτορικής διατριβής, αντικαθιστώντας την εκλιπούσα Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Κοτζιά Παρασκευή, στη μνήμη της οποίας εκφράζουμε ακέραια την οφειλόμενη τιμή και ευγνωμοσύνη για τη συνεργασία που είχαμε μαζί της. Επίσης, στην Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Λιάτση Μαρία, για τις εύστοχες και καίριες συμβουλές της, την ενθάρρυνση και την σύνολη συνεργασία. Την ιδιαίτερη τιμή και ευγνωμοσύνη εκφράζουμε προς τον επόπτη της εργασίας, Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Περυσινάκη Ιωάννη, για την εποπτεία, την ενθάρρυνση, τις εύστοχες παρατηρήσεις, τις νουθεσίες και την εν συνόλω στάση του.

Ιωάννινα, Καλοκαίρι 2013

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I) Εισαγωγικά

Η μέθοδος ερμηνείας των πλατωνικών διαλόγων, που υιοθετείται στην παρούσα εργασία, ασπάζεται την προσέγγιση που εισηγήθηκε μέσω της εργογραφίας του ο Α. W. H. Adkins, ο οποίος ακολουθεί τα έργα των M. Finley¹, E. R. Dodds² και B. Snell³. Σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή προσφέρεται μια εννοιολογικής και σημασιολογικής φύσης ανάλυση των ισχυρότερων όρων ηθικών αξιών και πολιτικής συμπεριφοράς, που διέπουν την αρχαία ελληνική λογοτεχνία, με την συνδρομή ορισμένων ανθρωπολογικών ερμηνευτικών όρων που εισήγαγε ο Dodds⁴.

Στο πλαίσιο της ομηρικής κοινωνίας, όπως και κάθε κοινωνίας, είναι επιτακτικό να διακριθούν δύο ομάδες αξιών⁵: η πρώτη ομάδα αναφέρεται σε εκείνες τις δραστηριότητες της κοινωνίας, στις οποίες η επιτυχία είναι πρωταρχικής σπουδαιότητας και για αυτόν τον λόγο εκτιμάται περισσότερο το αποτέλεσμα της πράξης παρά η πρόθεση· η δεύτερη αφορά σε εκείνες τις κοινωνικές δραστηριότητες που προϋποθέτουν συνεργασία των πολιτών με βάση την δικαιοσύνη. Οι αξίες της πρώτης ομάδας ονομάζονται «ανταγωνιστικές», αξίες δηλ. που αξιολογούν την επιτυχία ή την αποτυχία, ενώ της δεύτερης «συνεργατικές», αξίες δηλ. που αναφέρονται σε πράξεις, στις οποίες η δικαιοσύνη διαδραματίζει κατεξοχήν ρόλο⁶.

¹ *Ο Κόσμος του Οδυσσέα* (ελλην. μετάφρ. Σοφ. Μαρκιανός) (Αθήνα 1966).

² *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (ελλην. μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης) (Αθήνα 1978).

³ *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος* (ελλην. μετάφρ. Δ. Ιακώβ) (Αθήνα 1981).

⁴ Την ίδια περίοδο, στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1960 εισάγεται από τους θεωρητικούς Jauss και Iser η λεγόμενη «θεωρία της πρόσληψης» που προσφέρει μία διαφορετική -από την παρούσα- μέθοδο λογοτεχνικής ερμηνείας. Με την αισθητική της πρόσληψης η σπουδή της λογοτεχνίας εστιάζει στην ανταπόκριση του αναγνώστη. Ο προσανατολισμός απομακρύνεται από τη συγγραφική ιδιοσυγκρασία και τα ιστορικοκοινωνικά δεδομένα και στρέφεται στην ενεργοποίηση των βιωματικών εμπειριών του αναγνώστη και την ιδιαίτερη οικειοποίηση του λογοτεχνικού έργου. Ωστόσο, σύμφωνα με την προσέγγιση που ακολουθούμε, ανεξάρτητα από την ιστορικότητα των ομηρικών επών μπορεί κανείς εύλογα να χρησιμοποιήσει τις μεθόδους των κοινωνικών ανθρωπολόγων για μια κοινωνία που, όσο φανταστική και αν είναι, παραμένει μια κοινωνία με αξίες που επιδέχονται ανάλυση. Είναι αδύνατο οι αοιδοί της προφορικής παράδοσης να επινόησαν μια κοινωνία που διακρίνεται από αντιλήψεις, θεσμούς και αξίες με ξεχωριστή συνοχή. Αυτή η άποψη των ποιημάτων εδράζεται σε μια κοινωνική εμπειρία. Ακόμα και αν δεν είναι ιστορική η κοινωνία των επών, οι αναλύσεις των Adkins και Finley έχουν ισχύ και σχετίζονται με τη μελέτη των αρχαιοελληνικών αξιών: οι αρχαίοι Έλληνες των αιώνων που ακολούθησαν θεωρούσαν την κοινωνία και τις συμπεριφορές που παρουσιάζουν τα ποιήματα ως ιστορικές, από τις οποίες μάλιστα αντλούσαν πολύτιμα διδάγματα. Στη μελέτη μας δεν πρόκειται για πρόσληψη αλλά για βίωση και συνέχιση αξιών και συμπεριφορών. Για τη θεωρία της πρόσληψης βλ. D. Fokkema – El. Ibsch, *Θεωρίες Λογοτεχνίας του Εικοστού Αιώνα* (ελλην. μετάφρ. Γ. Παρίσης) (Αθήνα 2009), σελ. 223 κ.ε. Για την ερμηνευτική μέθοδο που ακολουθούμε εν σχέσει με την ιστορική προσέγγιση των επών βλ. I. N. Περυσινάκης, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση* (Αθήνα 2012), σελ. 22.

⁵ Βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 23.

⁶ A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford 1960), σσ. 6-7· πρβλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 24. Ο δεύτερος (σελ. 24, υποσ. 7) σημειώνει ότι η *ἀρετή* είναι το αφηρημένο ουσιαστικό του επιθέτου

Το ιδανικό του ομηρικού *άγαθοῦ* συνοψίζεται στην συμβουλή του Φοίνικα προς τον Αχιλλέα (*Ιλιάδα* 9. 443): *μύθων τε ῥήτηρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων*⁷. Η κεντρική θέση της συμβουλής αποτελεί το περιεχόμενο της (κατά Πλάτωνα) πρωταγόρειας διδασκαλίας περί *εὐβουλίας*, της ικανότητας για την ορθή λήψη αποφάσεων ως προς την διοίκηση του οίκου και την διευθέτηση των υποθέσεων της πόλης *ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (*Πρωταγόρας* 318e). Κατά τον ίδιο τρόπο ο Περικλής, ο ιδανικός πολιτικός άνδρα του 5^{ου} αιώνα, παρουσιάζεται από τον Θουκυδίδη (1. 139. 4) *λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατότατος*⁸. Η προτροπή του Φοίνικα συσταίνει το ιδανικό του *άγαθοῦ* σε όλο το μήκος της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας. Το έργο του *άγαθοῦ* έγκειται στην γνώση του πολέμου και των συνελεύσεων· στην επιτυχία στον πόλεμο και τα συμβούλια, στις πράξεις και τους λόγους. Η συμβουλή του Φοίνικα επαναλαμβάνεται μορφολογικά παραλλαγμένη αλλά από άποψη περιεχομένου ταυτόσημη στις συμβουλές του Νέστορα προς τον Πάτροκλο (11. 784): *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*, στίχος που για πρώτη φορά αναφέρθηκε από τον Γλαύκο (6. 208). Η υπεροχή στον πόλεμο και την ειρήνη αποτελεί το θεμέλιο των ανταγωνιστικών αξιών⁹. η ομηρική κοινωνία επιτάσσει την επιτυχία εστιάζοντας στην σπουδαιότητα του αποτελέσματος¹⁰.

Ο διηνεκής αγώνας του ομηρικού *άγαθοῦ* στρέφεται προς την *ἀρετὴν* και την *τιμὴν* του, την προσωπική του δόξα, το *κῦδος ἀρέσθαι*¹¹. Ο *άγαθος* δεν πρέπει μόνο να είναι αποτελεσματικός *πρακτῆρ* και συνετός *ῥήτηρ*: τα επιτεύγματά του πρέπει να υμνούνται και να αθανατίζονται από τους ποιητές ως *κλέος ἄφθιτον* (9. 410-416). Το

άγαθος, από την ρίζα *-αρ* του *ἀραρίσκω* (=ταιριάζω, προσαρμόζω), και σημαίνει «αυτό που ταιριάζει στον κώδικα συμπεριφοράς του χρήστη, των *άγαθῶν*»: αρετή είναι η ικανότητα, αποτελεσματικότητα, υπεροχή. Από την ίδια ρίζα προέρχεται και ο συγκριτικός του *άγαθος ἀρείων*. Ο ερευνητής προσθέτει και το γλωσσολογικό πόρισμα αναφορικά με το γεγονός ότι η λέξη *άγαθος* και η λέξη *ἀγών* προέρχονται από την ίδια ινδοευρωπαϊκή λέξη **αγα* (=οδήγηση και άγημα), κάτι που δείχνει ότι ο ανταγωνισμός είναι σύμφυτος με την έννοια του *άγαθοῦ*, βλ. Γ. Γ. Γιαννάκης, *Ιστορική Γλωσσολογία και Φιλολογία* (Θεσσαλονίκη 2011), σσ. 85-88.

⁷ Βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 25.

⁸ Ο. π., σελ. 25.

⁹ Βλ. Adkins (1960), σελ. 30 κ.ε.: πρβλ. του ίδιου το συμπληρωματικό –στο *Merit and Responsibility*– άρθρο “‘Honour’ and ‘Punishment’ in the Homeric Poems” (*BICS* 7 (1960) 23-32), σελ. 23· επίσης, του ίδιου το άρθρο “*Εὖχομαι*, *Εὐχολή*, and *Εὖχος* in Homer” (*CQ* 19 (1969) 20-33), στο οποίο ο μελετητής μέσω της ανάλυσης των όρων *εὖχομαι*, *εὐχολή* και *εὖχος* συμπεραίνει (σελ. 33) ότι ο ομηρικός ήρωας σε κάθε περίπτωση αναζητεί να βεβαιώσει την ύπαρξή του, την αξία και τις αξιώσεις του. Πρβλ. και W. Donlan, “Scale, Value, and Function in the Homeric Economy” (*AJAH* 6 (1981) 101-117), σελ. 109· A. W. H. Adkins, “Values, Goals, and Emotions in the *Iliad*” (*CPh* 76 (1982) 292-326), σσ. 293-294, ο οποίος στο άρθρο του διερευνά την αλληλεπίδραση αξιών, στόχων και συναισθημάτων στην συμπεριφορά των ομηρικών χαρακτήρων.

¹⁰ Βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 26.

¹¹ Πρβλ. W. Sale, “Achilles and Heroic Values” (*Arion* 2 (1963) 86-100), σελ. 91.

κλέος ἄφθιτον του χωρίου αποτελεί ποιητική αυτοαναφορά και λογοτεχνική κριτική του Ομήρου¹².

II) Οι όροι *ἀγαθός* και *ἀρετή*

Στην ομηρική γλώσσα οι όροι που χρησιμοποιούνται για να επαινέσουν ένα άτομο, που βιώνει και πράττει σύμφωνα με τις επιταγές της ομηρικής κοινωνικής ηθικής, είναι οι λέξεις *ἀρετή*, *ἀγαθός* με τα συνώνυμα *ἐσθλός* και *χρηστός*, τα συγκριτικά *ἀμείνων* και *βελτίων* και τα υπερθετικά *ἄριστος*, *βέλτιστος*. Από την άλλη πλευρά, οι αντίστοιχες λέξεις που δηλώνουν επίκριση, αποδοκιμασία ή κατηγορία είναι οι λέξεις *κακότης*, *κακός* με τα συνώνυμα *δειλός* και *πονηρός*, το συγκριτικό *κακίων* και το υπερθετικό *κάκιστος*¹³. Επιπλέον, το ουδέτερο *αἰσχρόν* με τα παραθετικά του και με το ουσιαστικό *αἴσχος* συνιστούν τις λέξεις που καταδικάζουν τις πράξεις του ανθρώπου· για τον ίδιο σκοπό χρησιμοποιείται και ο όρος *ἐλεγχείη*. Γιατί όπως επισημαίνει ο Αριστοτέλης (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1106a1-2) «κατά τις αρετές ή τις κακίες μάς επαινούν ή μάς ψέγουν». Από την άλλη πλευρά, το ουδέτερο *καλόν* με τα παραθετικά του είναι γενικά αντίθετο του *αἰσχρόν*, ωστόσο δεν χρησιμοποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο στον Όμηρο.

Αναφορικά με την ηθικότητα ή μη των προαναφερθέντων όρων μπορούμε να πούμε τα εξής: οι όροι *ἀγαθός* και *κακός* και τα συνώνυμά τους χρησιμοποιούνται – εκτός από τον ουδέτερο τύπο τους (δηλ. *ἀγαθόν*, *κακόν* κ.τ.τ.)– ως όροι ηθικής. Ωστόσο, οι ουδέτεροι τύποι (*ἀγαθόν*, *κακόν* κ.τ.τ.) δεν είναι ηθικοί όροι, αλλά δηλώνουν το ωφέλιμο ή βλαβερό χωρίς να συνεπιφέρουν μια ηθική κρίση για το εσφαλμένο ή το ορθό. Ηθικοί όροι είναι τα ουδέτερα *αἰσχρόν* και *καλόν*, που κρίνουν μια πράξη ως προς την ηθικότητά της· ωστόσο τα επίθετα αυτά, όταν προσδιορίζουν ανθρώπους, και στα τρία γένη, εκφράζουν συνήθως κρίση σχετικά με την φυσική ομορφιά και ασχήμια.

Το άτομο που επαινείται στην ομηρική κοινωνία είναι ο *ἀγαθός*, που συνιστά τον πιο ιδανικό τύπο ανθρώπου: έχει τις εξαιρετικές ικανότητες ενός πολεμιστή ή τις διακριτές ιδιότητες του αρχηγού στον πόλεμο και την ειρήνη, ενώ ταυτόχρονα

¹² Βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 26.

¹³ I. N. Περυσινάκης, «Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στα Ομηρικά Έπη: Μία Προσέγγιση της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας» (*Τνδικτος* 5 (1996) 240-70), σελ. 244 κ.ε.· πρβλ. A. W. H. Adkins, «Η Ομηρική Ηθική» στο B. B. Powell – I. Morris (eds), *A New Companion to Homer. Εγχειρίδιο Ομηρικών Σπουδών* (ελλην. μετάφρ. Φ. Πετίκα, Μ. Σκεμπής, Μ. Μουρατίδης) (Αθήνα 2009, 841-865), σελ. 846 κ.ε.· A. W. H. Adkins, *Ἠθικὲς Ἀξίες καὶ Πολιτικὴ Συμπεριφορὰ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα* (έλλην. μετάφρ. I. N. Περυσινάκης) (Αθήνα 2010), σελ. 12 κ.ε.

απολαμβάνει τα κοινωνικά οφέλη που συνεπάγεται η αρχηγική ιδιότητα. Ως *άγαθος* προσδιορίζεται ο γενναίος με εξαιρετές στρατιωτικές ικανότητες, ο επιδέξιος νικητής στον πόλεμο και την ειρήνη, ο κάτοχος πλούτου που επιτρέπει σε καιρό άνεσης την ανάπτυξη των ως άνω ιδιοτήτων· ο ευγενής ως προς την καταγωγή που έχει υψηλή κοινωνική και πολιτική θέση και πλούτο. Όλες αυτές οι ιδιότητες φανερώνουν σημασίες που λειτουργούν ταυτόχρονα στον *άγαθόν*¹⁴.

Όπως αναφέραμε, οι λέξεις *αἰσχρὸν* και *ἐλεγχείη* εκφράζουν έντονη αποδοκιμασία προς πράξεις, τα αποτελέσματα των οποίων αντιβαίνουν στις επιταγές της ομηρικής κοινωνίας. Και η έντονη αποδοκιμασία ευρίσκεται στην αποτυχία σε καιρό πολέμου και ειρήνης. Η *ἐλεγχείη* περιγράφει εκείνη την κατάσταση, κατά την οποία ο *άγαθος* έχει συνείδηση ότι συμπεριφέρθηκε σαν *κακός*. Αυτή η συνειδησιακή κατάσταση προκύπτει από την προσωπική αναγνώριση ότι έχει πράξει κάτι *αἰσχρὸν* ή την διαπίστωση της συγκεκριμένης ποιότητας της πράξης του από την γνώμη των συντρόφων του. Η σχέση ανάμεσα στους όρους *αἰσχρὸν* και *ἐλεγχείη* μπορεί να περιγραφεί ως εξής: *αἰσχρὸν* είναι η αποτυχία του ομηρικού *άγαθοῦ*· η αποτυχία φέρει ως φυσική συνέπεια την *ἐλεγχείην*, το συναίσθημα ντροπής που δημιουργείται ως αποτέλεσμα λόγων ή πράξεων που θα υποφέρει από τους συντρόφους του.

Η χρήση ισχυρών όρων επαίνου και αποδοκιμασίας για την επιτυχία και την αποτυχία αναφέρεται σε μια κοινωνία με αριστοκρατική κλίμακα αξιών. Ο ομηρικός βασιλιάς ανήκει σε έναν βασιλικό οίκο και έχει κληρονομήσει πλούτο που του εξασφαλίζει οπλισμό και άνεση. Ο οίκος με τον βασιλιά του αποτελούν την πιο αποτελεσματική δύναμη για επίθεση και άμυνα, που διαθέτει η ομηρική κοινωνία. Η συνέχιση της ύπαρξης του οίκου εξαρτάται από τα αποτελέσματα των πράξεων του αρχηγού του. Με βάση λοιπόν τις πράξεις του ήρωα σε σχέση με τον οίκο του χρησιμοποιούνται οι όροι επιδοκιμασίας ή επίκρισης. Αυτό συμβαίνει επειδή η ομηρική κοινωνία έχει ανάγκη την κοινωνική τάξη ανθρώπων, που έχουν όπλα, καθώς και την οικονομική άνεση να τα εξασφαλίσουν, είναι δυνατοί και ικανοί στον πόλεμο, τα συμβούλια και την στρατηγική. Έτσι, εξασφαλίζεται η ανταγωνιστικότητα της ομηρικής κοινωνίας που θέτει σε κατώτερη βάση τις συνεργατικές αξίες¹⁵: η

¹⁴ Πρβλ. D. MacDowell, “Αρετή and Generosity” (*Mnemosyne* 16 (1963) 127-134). Ο μελετητής (σελ. 127) τονίζοντας την σπουδαιότητα της συνεισφοράς του *Merit and Responsibility* στην μελέτη των αρχαϊκών ηθικών αξιών επισημαίνει ότι παραλείπει την αναφορά ενός χαρακτηριστικού που αποτελεί βασικό στοιχείο της αρετής τον ύστερο πέμπτο και τον τέταρτο αιώνα: την γενναιοδωρία, πρβλ. και σσ. 133-134.

¹⁵ Από την βασική θέση του Adkins στο *Merit and Responsibility*, που συνίσταται στην αναπόσπαστη σύνδεση των όρων *άγαθος* και *ἀρετή* με το κοινωνικό status και την ανταγωνιστική αρετή,

κοινωνία εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τις ανταγωνιστικές αξίες. Το έρεισμα που παρέχει η κοινωνία στην τάξη των *ἀγαθῶν* κατευθύνει την χρήση των ὀρων *ἀγαθοὶ* και *ἀρετὴ* με «ταξικά» κριτήρια.

Ο ὀρος *κακὸς* χρησιμοποιείται για να δηλώσει τις αντίθετες -απὸ εκείνες του *ἀγαθοῦ*- ιδιότητες: προσδιορίζει τον ἄνθρωπο ταπεινῆς καταγωγῆς, που δεν ἔχει πλούτο (φτωχό) και εἶναι ἀνίκανος να προστατεύσει τον εαυτό του (*ὠφελεῖν ἑαυτόν*), που εἶναι ἄσχημος ἐξωτερικά· ἀργότερα, σημαίνει και τον δειλό στον πόλεμο, ἀφοῦ ἀρχικά ο *κακὸς* δεν εἶχε το δικαίωμα να φέρει ὄπλα. Οἱ δύο ὀροι εὐρίσκονται σε ισχυρὴ ἀντίθεση: ο *ἀγαθὸς* ἔχει το σύνολο των ιδιοτήτων που ἐπιδιοκίμαζε η ομηρικὴ κοινωνία· ο *κακὸς* στερεῖται των ιδιοτήτων αυτών. Οἱ ὀροι ἔχουν ἠθικὴ σημασία στον βαθμό που το ἐπίθετο *κακὸς* ἐκρίνε συμπεριφορὲς που ταίριαζαν στους *κακοὺς* και το ἐπίθετο *ἀγαθὸς* συμπεριφορὲς που ταίριαζαν στους *ἀγαθοὺς*¹⁶.

Σε ἓνα σύστημα ανταγωνιστικῶν αξιῶν οἱ συνεργατικὲς αξίες δεν αποτελοῦν ἀναγκαίᾳ προϋπόθεση για να εἶναι κάποιος *ἀγαθός*. Κατὰ συνέπεια, οἱ αξίες που δηλώνουν οἱ ὀροι *πινυτός*, *πεπνυμένος*, *σαόφρων*, *δίκαιος*¹⁷, δεν ορίζουν ἓνα εἶδος

διαφοροποιεῖται ο A. A. Long, ο οποίος στο ἄρθρο του “Morals and Values in Homer” (*JHS* 90 (1970) 121-139) διατείνεται ὅτι στον Ὀμηρο σημειώνονται προσπάθειες να συμβιβαστεῖ η χρήση των ὀρων *ἀγαθός/ἀρετή*, που ἐπιδιοκίμαζε την ἐπιτυχία, το ἀποτέλεσμα και το status, με ἓνα κριτήριο καταλληλότητος, που καταδικάζει την υπερβολή και την ἔλλειψη, προοικονομώντας την ἀριστοτελικὴ ἔννοια του μέσου, πρβλ. και την ἀπάντηση του Adkins στο “Homeric Values and Homeric Society” (*JHS* 91 (1971) 1-14). Κριτικὴ στο *Merit and Responsibility* ἀσκεῖ και ο K. Dover, “The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry” (*JHS* 103 (1983) 35-48), ο οποίος μάλιστα ἀποπειράται να ἀπαντήσει σε ὀρισμένα θέματα, που προκύπτουν ἀπὸ την κριτικὴ του Adkins (“Problems in Greek Popular Morality” (*CPh* 73 (1978) 143-158)) στο βιβλίο του *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, ἐγείροντας το θέμα του κατὰ πόσο το πορτρέτο ἠθικῆς ἀξιολόγησης στην τραγικὴ σκηνή ἢ στην ἐπικὴ ἀφήγηση μπορεῖ να χρησιμοποιηθεῖ ὡς μαρτυρία για την ιστορία των ἐλληνικῶν ἠθικῶν αξιῶν. Πρὸς τοῦτοις, ο C. J. Rowe, “The Nature of Homeric Morality” στο C. A. Rubino και C. A. Shelmerdine (eds), *Approaches to Homer* (Austin 1983, 248-275), υιοθετώντας τις ἀπόψεις του *Merit and Responsibility* ἀποπειράται στο ἄρθρο του να ἀποδείξει ἐσφαλμένη σε βασικά σημεία την κριτικὴ του Long. Ο I. Morris, “The Use and Abuse of Homer” (*ClAnt* 5 (1986) 81-138), σελ. 115 κ.ε., ἀναθερμαίνει την συζήτηση Adkins και Long ἐξετάζοντας την ἐστίαση του πρώτου στην ὑπεροχή του *οἴκου* ὡς τμήμα της γενικότερης ἀναζήτησης που πραγματοποιεῖ (ο Morris) με στόχο την ἀνίχνευση της ιστορικότητος του ομηρικοῦ κόσμου και της ομηρικῆς κοινωνίας. Γενικότερα, μετὰ τον Long κριτικὴ πρὸς την ὑποβάθμιση των συνεργατικῶν αξιῶν που εισηγεῖται ο Adkins, ἡ ὁποία δεν ἐδράζεται σε ισχυρά ομηρικὰ κειμενικά θεμέλια, ἀσκούν οἱ: H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley 1971), σσ. 12-20· M. Schofield, “*Euboulia* in the *Iliad*” (*CQ* 36 (1986) 6-31)· B. Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley 1993), σσ. 81-84, 100-102· D. Cairns, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford 1993), σσ. 50-146· G. Zanker, *The Heart of Achilles. Characterization and Personal Ethics in the Iliad* (Michigan 1994), σσ. 1-45. Την μελέτη των δύο θεμελιωδῶν ἐννοιῶν του ανταγωνιστικοῦ συστήματος αξιῶν, της *τιμῆς* και της *ἀρετῆς*, προωθεῖ η M. Finkelberg στο ἄρθρο της “*Timē and Aretē* in Homer” (*CQ* 48 (1998) 14-28).

¹⁶ Περυσινάκης (2012), σελ. 30.

¹⁷ Ο M. W. Dickie, “*Dike* as a Moral Term in Homer and Hesiod” (*CPh* 73 (1978) 91-101), ἐπισημαίνει την χρήση της *δίκης* ὡς ὀρο με ἠθικὲς ἀποχρώσεις στον Ὀμηρο και τον Ησίοδο. Με το ἄρθρο αὐτό ἐρχεται σε ἀντίθεση με την ομάδα μελετητῶν που ὑπεστήριζε την ἀντίθετη ἀποψη, ὅτι δηλ. ο ὀρος *δίκη* στερεῖται ἠθικῆς σημασίας στον Ὀμηρο και τον Ησίοδο. Ἀνάμεσα σε αὐτὴν την ομάδα ἀνήκουν οἱ: K. Latte, “Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum” (*A&A* 2 (1946) 63-76),

συμπεριφοράς υποχρεωτικής για τον *άγαθόν*: αποτελούν μόνο υποχρέωση στον βαθμό που είναι σύμφωνες με τον κώδικα συμπεριφοράς του *άγαθοῦ*: αν αντιβαίνουν στον κώδικα αυτόν, παραμελούνται προς εξυπηρέτηση των ισχυρότερων ανταγωνιστικών αρετών.

III) Τιμή, τιμωρία

Η εξέταση των όρων *άγαθος* και *ἀρετή* απαιτεί την μελέτη της έννοιας της *τιμῆς* και συναφών εννοιών. Η *τιμή* δηλώνει το υλικό στοιχείο: τις κτήσεις του καθενός, που αποτελούν αναγκαίο χαρακτηριστικό της διαβίωσης στο πλαίσιο της ομηρικής κοινωνίας¹⁸. Ο *άγαθος* έχει περισσότερη *τιμήν*, μια έννοια που συνοδεύεται από γενναιότητα, κοινωνική θέση, επιτυχία και πλούτο. Η διασφάλιση της κατοχής του περιεχομένου της *τιμῆς* και η επιθυμία διεύρυνσής της συνιστά συμπεριφορά που ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της ομηρικής κοινωνίας. Η αντίθετη συμπεριφορά ψέγεται ως *αἰσχρόν*. Πάνω από τον *άγαθόν* ευρίσκονται οι θεοί, που έχουν περισσότερη αρετή και τιμή (Ιλ. 9.498: *τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε καὶ βίη*)¹⁹, ενώ στο χαμηλότερο επίπεδο της κλίμακας ευρίσκεται ο περιπλανώμενος και ο

σελ. 65· L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece* (Stanford 1962), σελ. 46· E. A. Havelock, "Dikaio-sune: An Essay in Greek Intellectual History" (*Phoenix* 23 (1969) 49-70), σελ. 51, ο οποίος σημειώνει ότι η εμφάνιση του όρου *δικαιοσύνη* συνοδεύεται από μια εσωτερίκευση μιας ηθικής σύλληψης που έως τότε θεωρούνταν από μια καθαρά κοινωνική και εξωτερική σκοπιά, πρβλ. και την εκτενή μελέτη του *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato* (Cambridge/Massachusetts/London 1978)· M. Gagarin, "Dikē in the Works and Days" (*CPh* 68 (1973) 81-94) και του ιδίου, "Dikē in Archaic Greek Thought" (*CPh* 69 (1974) 186-197), ο οποίος στα δύο άρθρα του υποστηρίζει ότι στον Όμηρο και τον Ησίοδο η *δίκη* μπορεί να σημαίνει «χαρακτηριστικό» ή «χαρακτηριστική διαγωγή» ή «διευθέτηση» ή «νομική διαδικασία». Κατά την γνώμη του ο όρος είναι ένας νομικός όρος που δεν έχει καμία ηθική εφαρμογή τουλάχιστον έως το 480 π.Χ.: V. A. Rodgers, "Some Thoughts on Δίκη" (*CQ* n.s. 21 (1971) 289-301), για τον οποίο *δίκη* είναι αυτή που αποφεύγει την συμφορά και *δίκαιος*, όποιος την αποφεύγει. Πρβλ. και Dickie (1978), σελ. 91. Για την σημασία της *δίκης* που υιοθετούμε βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 36, υποσ. 18 (και σσ. 409-412), ο οποίος προκρίνει εκείνη την σημασία της *δίκης* που προκύπτει από την ετυμολογία που εισηγήθηκε ο L. R. Palmer στο άρθρο του "The Indo-European Origins of Greek Justice" (*TPhS* 49 (1950) 149-168): σύμφωνα με την ετυμολογία αυτή η *δίκη* προέρχεται από την ρίζα *δεικ-* του *δείκνυμι* και σημαίνει «δείχνω τα όρια στα χωράφια ή στις πολιτικές συμπεριφορές». Την σημασία αυτή ακολούθησε ο Finley (1966) και ο Gagarin (1973). Ο É. Benveniste, *Indo-European Language and Society* (αγγλ. μετάφρ. E. Palmer) (London 1973), σσ. 385-388, προάγει την ρίζα *dic-*=ομιλώ, λέγω, λατ. *dico*, *judico*, ωστόσο και στην περίπτωση αυτή υπάρχει η έννοια του οφειλομένου, εκείνου που ανήκει ή ταιριάζει σε κάποιον. Σύμφωνα λοιπόν με την ινδοευρωπαϊκής προέλευσης σημασία της η *δίκη* αναγνωρίζει στον καθένα τα όρια και την θέση του στην κοινωνία, το δίκαιο που του οφείλεται, την πρέπουσα συμπεριφορά και ό,τι εν γένει του ανήκει και δικαιούται παραδοσιακά και αδιαμφισβήτητα από τις άλλες κοινωνικές ομάδες. Επιπλέον, κατά τον R. S. P. Beekes, *Εισαγωγή στη Συγκριτική Ινδοευρωπαϊκή Γλωσσολογία* (ελλην. μετάφρ. Γ. Παπαναστασίου και Σ. Τσολακίδης) (Θεσσαλονίκη 2004), σελ. 82, η ρίζα *dik* αντιστοιχίζεται σε αυτό που ονομάζουμε προφορικό δίκαιο.

¹⁸ Περυσινάκης (1996), σελ. 261 κ.ε., και (2012), σελ. 47 κ.ε.· βλ. επίσης Adkins ("Honour and Punishment..." 1960), σελ. 27.

¹⁹ Πρβλ. A. W. H. Adkins, "Homeric Gods and the Values of Homeric Society" (*JHS* 92 (1972) 1-19), σελ. 19.

ζητιάνος, που δεν έχουν κοινωνική θέση και περιουσία, ενώ έχουν την *τιμήν* που θα τους προσδώσει -αν τους προσδώσει- ο Δίας ως προστάτης των ξένων και των ζητιάνων. Κατά συνέπεια, η *τιμή* καθορίζει την θέση του ανθρώπου στην κλίμακα, στην κορυφή της οποίας βρίσκεται ο θεός και στη βάση ο άστεγος ζητιάνος. *Τιμῶ* και *τίω* σημαίνουν «ανεβάζω κάποιον με κατεύθυνση την κορυφή της κλίμακας» ενώ *ἀτιμῶ* σημαίνει «τον κατεβάζω με κατεύθυνση την βάση του ζητιάνου».

Η λέξη *τιμή* συσχετίζεται με όρους όπως *τίειν*, *τίνειν*, *τιμᾶν*, *ποινή*, *τίνεσθαι*, *τίνυσθαι*, *τίσις*. *Τίνω* και *ἀποτίνω* σημαίνουν «καταβάλλω ποινή, τιμωρούμαι», ενώ οι τύποι *ἀποτίνεσθαι* και *ἀποτίνυσθαι* δηλώνουν την προσπάθεια ν' αποκτήσει κάποιος την απολεσθείσα τιμή· ως εκ τούτου σημαίνουν «τιμωρώ»²⁰. Κατά συνέπεια, η *τιμή* σχετίζεται με την τιμή και την αποζημίωση.

Ωστόσο, για να κατανοήσει κάποιος εναργέστερα την φύση της ομηρικής *τιμῆς* πρέπει να την συσχετίσει με την *ἀρετήν*, που σημαίνει στον Όμηρο γενναιότητα, φυσική δύναμη, επιτυχία, πλούτο, ευγενική καταγωγή, κοινωνική θέση, φήμη, και ως έννοια επιδοκιμάζει την κατοχή συλλήβδην των ιδιοτήτων αυτών. Η κατοχή αυτή αποτελεί την *τιμήν* του *ἀγαθοῦ*. Η *τιμή* του *ἀγαθοῦ* δηλώνει και επαινεί την θέση του στη ζωή. Ωστόσο, η *τιμή* δεν είναι μόνο τα υλικά αγαθά: δηλώνει, όπως είπαμε, την θέση του *ἀγαθοῦ* στην κλίμακα. Αποτελεί την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στην ζωή ενός πλούσιου ηγεμόνα, που απολαμβάνει τα οφέλη της θέσης του, και ενός άστεγου και περιπλανώμενου επαίτη. Στην ομηρική κοινωνία οι ιδιότητες του *ἀγαθοῦ*, όπως πλούτος, φήμη, κοινωνική θέση κ.τ.τ., εξαρτώνται από την ικανότητά του να τα υπερασπίζεται, κάτι που προσδίδει την ιδιαίτερη έμφαση στην σπουδαιότητα του αποτελέσματος. Η απαίτηση της κοινωνίας από τον *ἀγαθόν* να παρουσιάζεται αρκετά ικανός να υπερασπίζεται τις κτήσεις του, την *τιμήν* του, από την φύση της σχετίζεται με την *ἀδικίαν*. Η διάπραξη αδικίας εις βάρος ενός ανθρώπου (*ἀδικεῖν*) ισοδυναμεί με προσβολή της *τιμῆς* του, δηλ. *ἀτιμᾶν*, διασαλεύοντας τα θεμέλια της ύπαρξής του. Η διασάλευση των θεμελίων της *τιμῆς* υποχρεώνει τον πληγέντα να ανταποδώσει την *ἀδικίαν* (ανταπόδοση), με σκοπό να προασπίσει τα συμφέροντά του και να ανακτήσει την *τιμήν* του (*τίνεσθαι*). Από άποψη ηθική αξιολόγησης η αρπαγή της Βρισηίδος από τον Αγαμέμνονα και η ατίμαση του Αχιλλέα δεν είναι *αἴσχρον* για τον Αγαμέμνονα: η ομηρική ηθική δεν επικρίνει την αδικία, που υπαγορεύεται από τον κώδικα

²⁰ Adkins (2010), σελ. 14 κ.ε.· βλ. και Περυσινάκης (1996), σσ. 261 κ.ε., και (2012), σελ. 47 κ.ε.· πρβλ. Adkins ("Honour and Punishment..." 1960), σελ. 23 κ.ε. Περαιτέρω για την έννοια της *τιμῆς* βλ. J.-C. Riedinger, "La timé chez Homère" (REG 89 (1976) 244-264).

συμπεριφοράς του *άγαθοῦ*. Αντίθετα, *αἰσχρὸν* είναι για τον Αχιλλέα που υφίσταται την αδικία. Η *αἰδὼς* των συνεργατικών αξιών είναι ασθενική όταν υπάρχει αξίωση για *τιμὴν*. Η αξίωση της *τιμῆς* βασίζεται στην δύναμη του *άγαθοῦ*. Η *τιμὴ* του *άγαθοῦ* επιβάλλει τον αγώνα του, ως αρχηγού του *οἴκου* του –στον οποίο κάθε μέλος έχει το μερίδιο της *τιμῆς* του-, να υπερασπιστεί τις κτήσεις του²¹. Οι περιπλανώμενοι εξαρτώνται από την *τιμὴν* του *οἴκου*, που αποτελεί την κοινωνική και οικονομική μονάδα που μπορεί να απονείμει *τιμὴν*. Πιο πάνω από τον *οἶκον* ευρίσκεται στην κορυφή ο Δίας που επισφραγίζει την απονομή της *τιμῆς* και δίνει *τιμὴν* στον περιπλανώμενο που δεν έχει.

Πλάι στις έννοιες της *ἀρετῆς* και της *τιμῆς* την πιο σημαντική θέση κατέχει η έννοια της *φιλότητος* διαμορφώνοντας έτσι ένα τρίπτυχο εννοιών που προσιδιάζει σε μια κοινωνία που ερείδεται στον *οἶκον*. Το επίθετο *φίλος* σημαίνει «δικός μου άνθρωπος», «αγαπητός» και *φιλότης* είναι η συνεργατική σχέση μεταξύ δύο προσώπων για να αντιμετωπίσει κανείς τις σκληρές απαιτήσεις της ζωής²². Με το επίθετο αυτό δηλώνονται τα πρόσωπα και τα πράγματα από τα οποία εξαρτάται η ύπαρξη του *άγαθοῦ*. Η *φιλότης* είναι συνεργατική αξία, ωστόσο η διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος κάνει άλλους ανθρώπους *φίλους* του επιτυγχάνεται με την εξασφάλιση της δικής τους ωφέλειάς, μια διαδικασία που περιγράφεται με το *φιλεῖν* και το *φιλεῖν* απαιτεί δράση και συγκεκριμένα αποτελέσματα. Η *φιλότης* είναι συνεργατική σχέση για να αντεπεξέλθει κάποιος στις σκληρές απαιτήσεις της ανταγωνιστικής ομηρικής κοινωνίας. Όπως είναι γνωστό οι άνθρωποι στην ομηρική κοινωνία δεν έχουν δικαιώματα ως ανθρώπινα όντα παρά μόνο αν είναι *άγαθοί*: ως *άγαθοι* αξιώνουν όσα μπορούν να διεκδικήσουν για τον εαυτό τους. Αν κάποιος είναι μακριά από τον οίκο του, δεν έχει δικαιώματα παρά μόνο εκείνα που του εγγυάται κάποιο μέλος της νέας κοινωνίας στην οποία έχει προσέλθει. Χαρακτηρίζεται «ικέτης» και έχει τόση *τιμὴν* όση του προσδώσει ο «ξένιος» Δίας- αν του προσδώσει μέσω του αρχηγού του *οἴκου*, στον οποίο έχει έλθει. Σε περίπτωση που γίνει δεκτός από έναν *άγαθον* στον οίκο του και λάβει την κοινωνική θέση του *φίλου* ή *ξείνου*,

²¹ Βλ. Finley (1966), σελ. 149 κ.ε.

²² Βλ. Finley (1966), σσ. 123-124· πρβλ. και A. W. H. Adkins, “Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle” (CQ 13 (1963) 30-45), σσ. 33 κ.ε.: του ιδίου (“Homeric Gods...” 1972), σελ. 11 κ.ε. Γενικά για την έννοια της φιλίας στον Όμηρο βλ. H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère* (Thessaloniki 1963). Προς τούτοις, για μία εργασία που εστιάζει στην μελέτη όρων που συστήνουν φιλική-συνεργατική συμπεριφορά στον Όμηρο βλ. M. Scott, “Some Greek Terms in Homer Suggesting Non-Competitive Attitudes” (AClass 24 (1981) 1-15). Πρβλ. επίσης -για το ίδιο θέμα- της ίδιας, “Philos, Philotēs and Xenia” (AClass 25 (1982) 1-19)· J. Hooker, “Homeric φίλος” (Glotta 65 (1987) 44-65)· D. Konstan, “Greek Friendship” (AJPh 117 (1996) 71-94), σελ. 85, υποσ. 35.

τότε αναπτύσσεται μια βαθιά, άρρηκτη σχέση *φιλότητος* που συνδέει γενεές γενεών: Γλαύκων και Διομήδης στην *Ιλιάδα* (6.119 κ.ε.) αποβάλλουν τα όπλα τους διαπιστώνοντας την σχέση φιλοξενίας που τους συνδέει. Η στήριξη (*φιλεῖν*) που παρέχει ο *οἶκος* στον *ικέτην*, η σχέση *φιλότητος* που αναπτύσσεται και η απόδοση *τιμῆς* (υλική στήριξη, τροφή, στέγη κ.τ.τ.) σε εκείνον που την χρειάζεται αποτελεί βασικό τμήμα της ομηρική κοινωνίας. Στην λέξη *φιλότης* περιλαμβάνεται ένα σημαντικό υπόβαθρο συναισθηματικής και συγκινησιακής φύσεως: η φιλία απαιτεί δώρο και το δώρο την ανταπόδοσή του και έτσι διαπλάθεται μια στερεή σχέση ανταποδοτικής φιλίας, *φιλότητος-φιλοξενίας*, που αποτελεί μέρος της παραδοσιακής αρετής²³.

IV) Πρόσθετοι όροι αξιών²⁴

Εκτός από τους παραπάνω κύριους όρους αξιών υπάρχουν και οι όροι *αἴσχος*, *ἀεικέλιος* και το επίρρημά του *ἀεικελίως*, οι οποίοι, ενώ σχετίζονται με τις ανταγωνιστικές αξίες, μπορεί να χρησιμοποιηθούν σε συμφραζόμενα συνεργατικών αξιών και να μεταφραστούν με τον όρο «άδικος» ή με συναφή ορολογία. Παρόλα ταύτα οι όροι δεν αποδοκιμάζουν παραβίαση των συνεργατικών αξιών. Η κατάσταση, κατά την οποία κάποιος χαρακτηρίζεται *ἀεικέλιος*, δηλώνει ότι δεν μπορεί ο *ἀγαθός* να ευρίσκεται σε αυτήν και να παραμένει *ἀγαθός*, δηλ. να εκδηλώνει το σύνολο των ιδιοτήτων που εγκρίνει η ομηρική κοινωνία. Κατά συνέπεια, η χρήση των όρων αυτών εμφανίζει την παραβίαση των ανταγωνιστικών αξιών, καθότι η κατάσταση του *ἀεικελίου* συνιστά μια απευκταία κατάσταση για τον *ἀγαθόν*, κατά την οποία αδυνατεί να εκδηλώσει τις ιδιότητες που προσιδιάζουν στον αριστοκρατικό κώδικα συμπεριφοράς του. Εν συνόλω, το να πράττει κάποιος *κακὰ* και να βλάπτει και να αδικεί κάποιον δεν είναι *κακόν* (βλαβερό, όπως είπαμε πριν, αφού οι όροι στα ουδέτερα δεν είναι ηθικοί). *Κακός* είναι εκείνος που κατά παραβίαση του κώδικα συμπεριφοράς του *ἀγαθοῦ* αδυνατεί να προασπίζεται τον εαυτό του (*ὠφελειν ἑαυτόν*), όταν υφίσταται *κακὰ* ατιμωρητί: αυτή η κατάσταση αδυναμίας συνιστά *αἴσχρον*. Κατά συνέπεια, δεν ταυτίζεται το *κακόν* με το *αἴσχρον*, καθότι το πρώτο είναι μη ηθικός όρος, ενώ το δεύτερο ηθικός: με άλλα λόγια το *κακόν* (*πράττειν κακῶς* και *ἀδίκως*) δηλώνει την πρόκληση βλάβης σε κάποιον, που όμως δεν συνιστά *αἴσχρον* για τον ήρωα.

²³ Περυσινάκης (2012), σελ. 46 κ.ε.

²⁴ Adkins (1960), σελ. 40 κ.ε., πρβλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 31 κ.ε.

Κατά τον ίδιο τρόπο οι όροι *αἴσχος* και *αἴσχεα* δηλώνουν την προσβολή: ωστόσο *αἴσχρο*ν είναι να δέχεσαι προσβολές (*κακῶς πάσχειν*), όχι όμως να τις προκαλείς σε άλλον (*κακῶς πράττειν*). Προς τούτοις, ο όρος *ἀεικής* χρησιμοποιείται για να αποδοκιμάσει την αποτυχία σε συμφραζόμενα ανταγωνιστικών αξιών, αλλά και στο πλαίσιο συνεργατικών αρετών καθιστώντας έτσι ασαφή την χρήση του. Ο όρος *ἀεικής*, όπως και ο όρος *αἰδώς*, καλύπτει ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες και απαιτούν μια προσεκτική εξέταση του γενικού κειμενικού πλαισίου για να διαπιστωθεί η υπεροχή των ανταγωνιστικών αξιών.

Ο όρος *καλόν* ενώ φαίνεται αντίθετο του *αἴσχρο*ν, δεν χρησιμοποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο στον Όμηρο: δεν επιδοκιμάζει την επιτυχία και την κατίσχυση, όπως το *αἴσχρο*ν αποδοκιμάζει την αποτυχία. Η λειτουργία της επιδοκιμασίας καλύπτεται από όρους όπως *κῦδος*, *κλέος*. Έτσι, το *καλόν* δεν συνδέεται στην πραγματικότητα με την ουσία των ανταγωνιστικών αξιών. Το *οὐ καλόν* δεν έχει την ίδια χρήση ή συγκινησιακή δύναμη όπως το *αἴσχρο*ν, καθότι δεν εντάσσεται στο πλαίσιο της ανταγωνιστικότητας των αρετών.

Η *αἰδώς* στο πλαίσιο των συνεργατικών αξιών μπορεί να συγκρατήσει τον *ἀγαθόν* από κάποια διεκδίκησή του αλλά είναι ασθενέστερη της *αἰδοῦς* των ανταγωνιστικών αξιών. Εδώ είναι σημαντική, γιατί συνδέεται με την *ἐλεγχείην*. Δηλώνει την αποστροφή που αισθάνεται κάποιος όταν κάνει κάτι που η κοινωνία αποδοκιμάζει και δεν ενστερνίζεται, όταν δηλαδή δε συμπεριφέρεται ως *ἀγαθός*, αλλά ως *κακός*. Το ότι είναι ασθενέστερη δεν συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει: μια κοινωνία χωρίς συνεργατικές αξίες θα κατέρρεε. Ωστόσο, η υπεροχή των ανταγωνιστικών αξιών εν σχέσει με τις συνεργατικές δηλώνει την διευθέτηση των καταστάσεων με γνώμονα την ανταγωνιστικότητα της ομηρικής κοινωνίας.

V) Τα αποτελέσματα²⁵

Η ανταγωνιστική σύσταση της κοινωνίας διαμορφώνει μια άρρηκτη σχέση αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στην κοινωνία και τον *ἀγαθόν*: η κοινωνία έχει ισχυρή απαίτηση έναντι του *ἀγαθοῦ* και ο *ἀγαθός* έναντι της κοινωνίας. Η σχέση αλληλεπίδρασης επηρεάζει την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Το λάθος και το ηθικό σφάλμα ταυτίζονται. Η έννοια της *αἰδοῦς* δηλώνει ότι όταν από το αποτέλεσμα μιας πράξης κρίνεται η *ἀρετή*, τότε τα αποτελέσματα έχουν τέτοια σπουδαιότητα,

²⁵ Adkins (1960), σελ. 47 κ.ε.· πρβλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 33 κ.ε.

ώστε να μην υπολογίζονται οι προθέσεις²⁶ μιας πράξης. Η κύρωση που επιβάλλει μια τέτοια ανταγωνιστική κοινωνία σε κάποιον, που δεν πράττει σύμφωνα με τους κανόνες συμπεριφοράς του *ἀγαθοῦ*, εντοπίζεται στην *δήμου φάτιν* («τι θα πει ο κόσμος»), που ευρίσκεται σε άμεση σύνδεση με την *αἰδῶ* και την *ἐλεγχείην*. Καθότι η ομηρική κοινωνία προάγει τα φαινόμενα (*φαίνεσθαι*) σε σχέση με τα γεγονότα (*εἶναι*) και το αποτέλεσμα σε σχέση με την πρόθεση, η *δήμου φάτις* αποτελεί το σημαντικότερο κριτήριο συμπεριφοράς²⁷: ο άνθρωπος έχει όση αξία τού προσδίδουν οι άλλοι. Ηθικό σφάλμα και λάθος αδιακρίτως αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο.

²⁶ Πρβλ. A. W. H. Adkins, "Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems" (*JHS* 89 (1969) 7-21), σσ. 18, 20. Ο ερευνητής στο άρθρο του αναλύει την χρήση συγκεκριμένων ομηρικών όρων που δηλώνουν την οργή και τον θυμό σε συσχετισμό με την λειτουργία τους στην ομηρική κοινωνία ντροπής-αποτελέσματος.

²⁷ Λόγω της ισχύος της *αἰδοῦς* των ανταγωνιστικών αξιών το κριτήριο της *δήμου φάτεως* δύναται να ενθαρρύνει ή να παρακαλύψει την αποκάλυψη της αλήθειας ανάλογα με το αν πλήττεται ή όχι η *τιμή* του ήρωα πρβλ. A. W. H. Adkins, "Truth, *Κόσμος*, and *Ἀρετή* in the Homeric Poems" (*CQ* 22 (1972) 5-18), σελ. 18. Περαιτέρω για την έννοια της *αἰδοῦς* στον Όμηρο βλ. W. J. Verdenius, "Αἰδῶς bei Homer" (*Mnemosyne* 12 (1945) 47-60)· D. B. Claus, "*Aidōs* in the Language of Achilles" (*TAPhA* 105 (1975) 13-28)· M. Scott, "Aidos and Nemesis in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values" (*AClass* 23 (1980) 13-35)· και βέβαια τις επισταμένες μελέτες της έννοιας -στον Όμηρο και μεταγενέστερα- του Cairns (1993), ιδίως σελ. 48 κ.ε., και του Williams (1993). Ο τελευταίος στην ανάλυσή του ακολουθεί τον J. M. Redfield, *Η τραγωδία του Έκτορα: Φύση και Πολιτισμός στην Ιλιάδα* (ελλην. μετάφρ. Ολ. Μπακάλη) (Αθήνα 1992), σελ. 203, ο οποίος χαρακτηρίζει την *αἰδῶ* ως ένα συναίσθημα κοινωνικοποίησης (το συναίσθημα που χαρακτηρίζει τον κοινωνικό άνθρωπο). Έτσι, οι απόψεις του, που προωθούν την έννοια του κοινωνικού-συνεργατικού ανθρώπου στον Όμηρο, έρχονται σε ισχυρή αντίθεση με εκείνες του Adkins (τις απόψεις των Redfield και Williams ακολουθεί ο J. Barnouw, *Odysseus. Hero of Practical Intelligence* (Lanham 2004) στο κεφάλαιο "Homeric Values, Shame and the Assembly", σελ. 229 κ.ε.). Ωστόσο, η βασική αντίθεση ανάμεσα στην ερμηνεία των Snell, Dodds, Adkins και εκείνη που εισηγείται ο Williams (σσ. 21-31, 40-42 κ. αλλ.) ευρίσκεται στο ζήτημα της ανθρώπινης ενέργειας και ευθύνης. Για τον Snell και τον Adkins το πλήρως εξελιγμένο μοντέλο ανθρώπινης ενέργειας υφίσταται μόνο όταν κάποιος έχει συνείδηση ότι έχει λάβει μια απόφαση και αντικρύζει τον εαυτό του ως ένα «εγώ», ένα ενοποιημένο κέντρο αυτό-συνειδησίας και θέλησης. Στο βουλευσιο-κεντρικό μοντέλο ανθρώπινης πράξης η πράξη θεωρείται το αποτέλεσμα συνειδητών ενεργειών της θέλησης. Μόνο τότε το άτομο είναι ελεύθερο να θελήσει, επιλέξει και πράξει με υπευθυνότητα. Αυτό το μοντέλο απουσιάζει- συναινούν οι ως άνω ερευνητές- από τα ομηρικά έπη, όπως για παράδειγμα δείχνει ο Dodds (1978), σελ. 21 κ.ε., μέσω της σύνδεσης της *ἄτης* με την επίδραση του πολιτισμού ντροπής: η πράξη της αρπαγής εκ μέρους του Αγαμέμνονα, που απεδείχθη σφάλμα, εξωτερικεύτηκε μέσω της απόδοσής της σε μια ημι-θείκή δύναμη. Από την άλλη πλευρά, ο Williams διαφωνεί με αυτό το μοντέλο ανθρώπινης πράξης. Υποστηρίζει ότι η εικόνα της ανθρώπινης ψυχολογίας, που ο Όμηρος και η ελληνική τραγωδία προάγουν, εκφράζει ένα ορθό αίσθημα των ηθικών συνεπειών που επιφέρει το γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα ενίοτε υπόκεινται στην δύναμη των συναισθημάτων τους ή στην δύναμη ηθικών αξιώσεων που δεν πηγάζουν μόνο από τις εκούσιες ενέργειές τους ως ατόμων. Το μοντέλο που εισηγείται ο Williams είναι παρόμοιο με το στωικό, κατά το οποίο οι ορθολογικές «εικόνες» ή «εντυπώσεις» (*φαντασίαι*) εκφράζουν τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα «φαίνονται» στον άνθρωπο, κάτι που διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Το γεγονός ότι οι άνθρωποι συναινούν σε συγκεκριμένους τύπους εντύπωσης, σε εκείνους που προσδίδουν αξία σε τρόπους πράξης, είναι επαρκές για να εξηγήσει την *ὁρμὴν* κάποιου να πράξει με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Αυτές οι εντυπώσεις και συναινέσεις μπορούν ή όχι να είναι ενσυνειδητές· ωστόσο, εκείνο που εξηγεί την πράξη δεν είναι το γεγονός ότι η διαδικασία (διενέργησής της) είναι ενσυνειδητή αλλά το γεγονός ότι η πράξη είναι επακόλουθο πεποιθήσεων που αποτελούν το υπόστρωμα των εντυπώσεων και συναινέσεων. Πρβλ. και Ch. Gill, *Greek Thought* (Oxford 1995), σσ. 5, 7, 9, και του ιδίου, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue* (Oxford 1996).

Η εστίαση στην σπουδαιότητα των αποτελεσμάτων διαμορφώνει εκείνο το αξιακό σύστημα που αποτελεί τον «πολιτισμό ντροπής»²⁸ ή «πολιτισμό του αποτελέσματος»²⁹. Η αποτυχία στους αγώνες απολήγει σε *έλεγχειν*, σε μια κατάσταση κατά την οποία ο *άγαθος* αισθάνεται ντροπή που έπραξε ως *κακός* και απέτυχε, και ως εκ τούτου θα καταστεί *καταγέλαστος* στους κύκλους της *δήμου φάτεως*: η κοινωνία αξιώνει την επιτυχία από τον *άγαθόν*. Από την άλλη, και ο ίδιος ο *άγαθος* έχει ισχυρές απαιτήσεις έναντι της κοινωνίας, κάτι που επηρεάζει την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Ο *άγαθος* εκμεταλλευόμενος τα οφέλη που η κοινωνία του παρέχει μπορεί, αν το θελήσει, να διεκδικήσει ακόμα περισσότερα. Στην περίπτωση της αρπαγή της Βρισηίδος από τον Αγαμέμνονα ηθικό σφάλμα και λάθος πάλι δεν διακρίνονται μέσω της *αίτης*, η οποία καλύπτει και τα δύο.

Το ανταγωνιστικό σύστημα αξιών, που προωθείται μέσω της ομηρικής κοινωνίας, αποτελεί την αιτία της εξασφάλισης της ύπαρξής της. Η αδικία δεν είναι άξια θαυμασμού από εκείνους που την υφίστανται, ωστόσο δεν είναι απαγορευτική αν είναι σύμφωνη με τις απαιτήσεις του ομηρικού *άγαθοῦ*: η κοινωνία δεν χρειάζεται την δικαιοσύνη, αλλά έχει ανάγκη την ικανότητα και γενναιότητα προς επιτυχία του ομηρικού *άγαθοῦ*. Η σημαντικότητα του αποτελέσματος της επιτυχίας του *οἴκου*, της βασικής κοινωνικής μονάδας, μέσω των δραστηριοτήτων του αρχηγού του, καταδεικνύει την παραμέληση των προθέσεων, των μέσων που χρησιμοποιούνται προς επίτευξή του. Ο κύριος στόχος του ομηρικού ανθρώπου είναι η άνευ όρων απόκτηση της επιτυχίας και φήμης και η αποφυγή της αποτυχίας και ντροπής. Κατά συνέπεια, κάθε πράξη του ομηρικού ήρωα πρέπει να θεωρείται βάσει αυτού του στόχου.

VI) Η δικαιοσύνη: από τον Όμηρο ως τον πέμπτο αιώνα³⁰

i) Δικαιοσύνη και ήρωες

Στο ανταγωνιστικό αξιακό σύστημα της ομηρικής κοινωνίας, όπως υποστηρίξαμε πιο πάνω, οι συνεργατικές αξίες που δηλώνουν οι όροι *πινυτός*, *σαόφρων*, *δίκαιος* και

²⁸ O Dodds (1978), σελ. 34, κάνει την διάκριση ανάμεσα σε κοινωνία ντροπής και κοινωνία ενοχής επισημαίνοντας ότι η ομηρική ανήκει στην πρώτη κατηγορία, πρβλ. και σσ. 41 κ.ε και 57-58. Πρβλ. και J. K. Cambell, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford 1964), σσ. 327-328, βλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 20, υποσ. 3. O Finley (1966), ακόμη, ασπάζεται τον όρο «πολιτισμός ντροπής». Πρβλ. και Περυσινάκης (1996), σσ. 240-241· J. T. Hooker, “Homeric Society: A Shame-Culture?” (G&R 34 (1987) 121-125).

²⁹ O Adkins εν γένει υιοθετεί τον όρο «πολιτισμός του αποτελέσματος».

³⁰ Adkins (1960), σελ. 61 κ.ε. Πρβλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 37 κ.ε.

παρεμφερείς όροι, χαίρουν λιγότερης εκτίμησης. Η αξίωση για *ἀρετήν* υπερβαίνει την αξίωση για *σωφροσύνην* ή *δικαιοσύνην*. Η ομηρική κοινωνία επιτάσσει ο *ἀγαθός* να προασπίζεται αδιαλείπτως την *τιμήν* του επιβεβαιώνοντας την ύπαρξη και την υπεροχή του. Η αναγκαιότητα αυτή επιβάλλει, ακόμα και αν επιθυμεί κάποιος να είναι *ἀγαθός* και *πεπνυμένος*, να εγκαταλείπει την επιθυμία του, με σκοπό να αντεπεξέλθει στις ανταγωνιστικές απαιτήσεις της κοινωνίας.

ii) Δικαιοσύνη και μη ηθικοί θεοί

Για την αδικία, που υπαγορεύει η συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ*, δεν υπάρχει κάποια επίγεια κύρωση που να διασφαλίζει τον ασθενέστερο έναντι των αξιώσεων του ισχυροτέρου ούτε την εφαρμογή των δικαίων αποφάσεων. Για αυτούς τους λόγους κατ' ανάγκη στρέφεται κάποιος στους θεούς προς αναζήτηση αυτής της κύρωσης. Ωστόσο, οι θεοί των ομηρικών ποιημάτων εγκρίνουν το παραδοσιακό κριτήριο του *ἀγαθοῦ*, και καθώς το εγκρίνουν, επιδοκιμάζουν συνάμα την άδικη (παραβίαση της *δίκης*: ό,τι ανήκει σε κάποιον παραδοσιακά και αδιαμφισβήτητα) συμπεριφορά του *ἀγαθοῦ*. Οι θεοί, όπως απεικονίζονται στα ομηρικά έπη απέχουν από το να είναι *δίκαιοι*. Όταν τα συμφέροντά τους τίθενται υπό διακύβευση δεν δέχονται την δικαιολογία του λάθους ή της ανάγκης ή της αυτοάμυνας. Το κίνητρο για την θεϊκή εκδίκηση δεν διαφέρει από το ανθρώπινο. Οι θεοί, όπως σημειώσαμε, έχουν περισσότερη *ἀρετήν* και *τιμήν* από τους ανθρώπους. Η διατήρηση της *τιμῆς* αποτελεί πρωταρχικό σκοπό του ομηρικού ανθρώπου και του ομηρικού θεού: ο θεός ακόμα περισσότερο από τον άνθρωπο φοβάται μήπως μειωθεί η *τιμή* του καθότι εξαρτάται από τις πράξεις – και όχι τις προθέσεις- άλλων. Με την περίσσεια της αρετής οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν θεοί, κάτι που προκαλεί την δυσανασχέτηση των θεών απέναντι σε όσους προσβάλλουν την *τιμήν* τους και τον φθόνο τους για την επιτυχία των ανθρώπων. Οι θεοί επιμελούνται όσων προσφέρουν θυσίες σε αυτούς εξακριβώνοντας τον σεβασμό της υπεροχής της *τιμῆς* τους· επίσης ενδιαφέρονται για τους ημίθεους γόνους τους, τις κτήσεις και τους ιερείς τους. Άνθρωποι και θεοί χρησιμοποιούν τον ίδιο μη ηθικό κώδικα αξιών. Η ανάγκη για προστασία του ασθενεστερού ενώπιον του ισχυροτέρου και για τιμωρία των αδικιών καλύπτεται περιστασιακά στα ομηρικά ποιήματα. Τέτοια ανάγκη εξυπηρετεί η εικόνα των πιθαριών του Διός (*Ιλιάδα* 24. 527 κ.ε., πρβλ. *Οδύσσεια* 6. 187), από τα οποία ο θεός διανέμει το καλό και το κακό όχι σύμφωνα με την αξία των ανθρώπων, αλλά όπως θέλει. Επιπλέον, ο Οδυσσέας (*Οδύσσεια* 18. 130 κ.ε.) αναφορικά με την προσβλητική

συμπεριφορά των μνηστήρων δεν αναφέρεται στην επιβολή μιας θεϊκής τιμωρίας για τις πράξεις τους, αλλά με βεβαιότητα επισημαίνει τις μεταπτώσεις της ζωής. Ο Οδυσσέας οπωσδήποτε δεν μεριμνά στο να καταστήσει την άσκηση των συνεργατικών αξιών ουσιώδη για την *ἀρετήν* αλλά να κάνει τον *ἀγαθόν* πιο προσεκτικό και όχι απερίσκεπτο.

iii) Δικαιοσύνη και ηθικοί θεοί

Σε ορισμένες ενότητες των ομηρικών επών οι θεοί θεωρούνται εγγυητές μερικών ηθικών σχέσεων, όπως στην *Ὀδύσσεια* (6. 120, 8. 576, 9. 176): εδώ το να είναι κάποιος δίκαιος εξισώνεται με το να είναι *θεουδής*. Η αναφορά αυτή σε συνδυασμό με την προστασία που παρέχει ο Δίας προς τους περιπλανώμενους καταγράφουν την προστασία του ασθενεστέρου σε σχέση με τον ισχυρότερο μέσω της απειλής θεϊκών κυρώσεων.

Εκείνος που έχει την δυνατότητα διάπραξης *ἀδικίας* είναι ο βασιλιάς, ο οποίος μπορεί να αδικεί χωρίς να τιμωρείται. Θα περίμενε κάποιος να επιβάλλουν οι ηθικοί θεοί τιμωρία για τις άδικες πράξεις του, ενώ να του υπόσχονται ευημερία, αν δικαιοπραγεί. Το 19. 108 από την *Ὀδύσσεια* συναινεί σε μια τέτοια σκέψη: ο Οδυσσέας χαρακτηρίζει αψεγάδιαστο βασιλιά τον *θεουδῆ*, που τηρεί το δίκαιο και ως εκ τούτου η χώρα του ευδοκιμεί και οι κάτοικοι *ἀρετῶσι* λόγω της ανταπόδοσης που προσφέρουν οι θεοί για την τήρηση της *δικαιοσύνης* (πρβλ. το όραμα της δίκαιης πόλης του Ησίοδου στο *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 225-237). Μέσω του χωρίου η *δικαιοσύνη* συσχετίζεται με την *ἀρετήν*· καθίσταται επιθυμητός στόχος και λαμβάνει σταθερή θέση στο σχήμα των αξιών³¹.

Ωστόσο, είναι αρκετό αυτό για να χαρακτηριστούν οι θεοί ηθικοί; Για να προσδιοριστούν ο θεοί ως ηθικοί πρέπει να υπάρχει ένα σταθερό σχήμα τιμωρίας του αδικούντος και ευχαρίστησης του αδικουμένου. Ο Αγαμέμνων (*Ιλιάδα* 4. 160-162) εκφράζει την πεποίθηση ότι η θεϊκή εκδίκηση θα επέλθει εις βάρος των Τρώων που αθέτησαν τους όρκους τους κατά την διάρκεια της ζωής τους. Ωστόσο, η πίστη ότι η αδικία είναι ανώφελη είναι αναγκαία αν η *δικαιοσύνη* πρέπει να επιδοκιμάζεται, μια σκέψη που θέτει και ο Ησίοδος (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 270 κ.ε.). Ο Ησίοδος εκφράζει με βεβαιότητα την ως άνω πεποίθηση του Αγαμέμνονα. Ωστόσο, το πρόβλημα εξακολουθεί να υπάρχει όταν ένας άνθρωπος μπορεί να είναι άδικος και να ευημερεί

³¹ Πρβλ. και *Ιλιάς* 16. 384 κ.ε. Επίσης, πρβλ. Dodds (1978), σσ. 44-47, και Περυσινάκης (2012), σελ. 38, υποσ. 21.

στην ζωή αυτή. Η πίστη στην μεταθανάτιο ζωή, που αναδεικνύεται από τα ομηρικά έπη, δεν συνοδεύεται από αντίστοιχη πεποίθηση ότι οι αδικίες της παρούσας ζωής τιμωρούνται στον Άδη. Επομένως, αν η *δικαιοσύνη* πρόκειται να εκτιμάται, πρέπει η τιμωρία για αδικία να αποδοθεί σε αυτόν τον κόσμο. Και αφού η διαφυγή για εκείνον που αδίκησε είναι εύκολη, το μοντέλο αναπροσαρμόζεται: πρέπει να υποφέρουν οι απόγονοί του, πρβλ. Θέογνης 205-208 (Σόλων 13W. 35 κ.ε.). Έτσι, διαμορφώνεται η θεωρία που αναπτύσσεται σε τετραπλή βάση: (α) αν ένας άνθρωπος είναι άδικος και ευημερεί, θα υποφέρουν οι απόγονοί του· (β) αν είναι άδικος και δεν ευημερεί, υφίσταται ό,τι του αξίζει· (γ) αν είναι δίκαιος και ευημερεί, αξίζει να ευημερεί· (δ) αν είναι δίκαιος και δεν ευημερεί, υποφέρει τις αδικίες κάποιου προγόνου του. Ωστόσο, η επιλογή (δ) δεν μπορεί να είναι προτρεπτική για δικαία συμπεριφορά. Ο Θέογνης γνωρίζει την αλήθεια και διαμαρτύρεται (735 κ.ε.) για τους *αδίκους* που αποφεύγουν την τιμωρία και υποφέρουν οι μεταγενέστεροι. Η προσπάθεια σύνδεσης της *δικαιοσύνης* με την *ἀρετήν* αποτυγχάνει, καθότι ο *δίκαιος* εκτιμάται λιγότερο, ενώ ο *ἀγαθός* και η *ἀρετή* περισσότερο. Ο πειρασμός επιδίωξης της *ἀρετῆς*, που περιλαμβάνει υλική ευημερία και επιτυχία, μέσω αδικοπραγίας (αν υπάρξει ανάγκη), η οποία πρόκειται να αντιμετωπίσει τις ιδιοτροπίες της θεϊκής ανταπόδοσης, είναι ισχυρότερος. Η κατάλληλη προσοχή που πρέπει να επιδείξει αναφέρεται στην αποφυγή αντιποίνων από τους ανθρώπους. Με την κοπή του νομίσματος, την σταθεροποίηση των πλουσίων και την εμφάνιση των τυράννων ανοίγεται ο δρόμος για την επιδίωξη της *αδικίας* με σκοπό την απόκτηση απόλυτης δύναμης αδιαφορώντας για την *δικαιοσύνην*.

iv) Δικαιοσύνη και αρετή: Όμηρος και Ησίοδος³²

Η αποτυχημένη απόπειρα σύζευξης της *ἀρετῆς* με την *δικαιοσύνην* μπορεί αφενός να επαναφέρει την αναγκαιότητα επιδίωξης της *ἀρετῆς*, ωστόσο δεν εξαλείφει το πρόβλημα για την *δικαιοσύνην*. Πρέπει να διατυπωθεί μια βάσιμη θεωρία, βάσει της οποίας να δικαιολογείται η επιλογή της *δικαιοσύνης* ως τρόπου ζωής που οδηγεί στην ευημερία: η *δικαιοσύνη* για να αποτελέσει μέρος (ή ακόμα και το σύνολο) της *ἀρετῆς* θα πρέπει να καταστεί συνειδητό ότι οι συνεργατικές αρετές συσταίνουν έναν ουσιαστικό ρόλο για την κοινωνική σταθερότητα και ευημερία. Ωστόσο, μια τέτοια συνειδητοποίηση πρέπει να προκύψει από μια μεταβολή στις συνθήκες ζωής, καθότι

³² Adkins (1960), σελ. 70 κ.ε.. Πρβλ. Περυσινάκης (2012), σελ. 45 κ.ε.

ως τότε η *ἀρετή* ή *ἀρεταί* προσιδίαζαν στην ομηρική κατάσταση και βάσει αυτής διαρρυθμίζονταν: ο άνθρωπος, του οποίου υπάρχει η μεγαλύτερη ανάγκη, θαυμάζεται περισσότερο. Ο ομηρικός ήρωας είναι *ἀγαθός* λόγω της αλληλεπίδρασης, που αναφέραμε πιο πάνω, ανάμεσα στον ίδιο και την κοινωνία: οι ικανότητες και οι ιδιότητές του τον καθιστούν ικανό να προασπιστεί την κοινωνία του και για αυτόν τον λόγο τον έχει ανάγκη η κοινωνία. Εντούτοις, στα *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου η αρχική δικαίωση του κριτηρίου αρετής έχει λησμονηθεί. Ο Ησίοδος αναφέρει ότι οι θεοί έχουν θέσει κόπο και ιδρώτα στην προσπάθεια απόκτησης της *ἀρετῆς*: μόλις όμως κατακτήσει κάποιος την κορυφή είναι εύκολο. *Πανάριστος* είναι ο άνδρας που προβλέπει τα πάντα για τον εαυτό του, ενώ *έσθλός* όποιος δέχεται συμβουλή. Όποιος δεν κάνει κάτι από αυτά τα δύο είναι *ἀχρεῖος*, *ἀχρηστος*. Το θέμα που θέτουν τα *Έργα και Ημέραι* είναι ο τρόπος με τον οποίο θα γίνει κάποιος επιτυχής γεωργός, θα αποφύγει την πείνα και θα πετύχει την ευημερία. Το σώμα γνώσεων και ικανοτήτων, που απαιτείται για την ευημερία, διαφέρει από εκείνο του πολεμιστή. Ο Ησίοδος στο 214 κ.ε. διακηρύσσει ότι μόνος τρόπος να παρακάμψει κάποιος την *ὕβριν* και τις συνέπειές της είναι η οδός προς την *δικαιοσύνην*, που απολήγει στην κατίσχυση της *ὑβρεως*. Ακόμα και ο επιτυχημένος άνθρωπος, ο *έσθλός*, πρέπει να αποφεύγει την αδικία, καθότι στο τέλος θα υποφέρει από αυτήν. Η *ἀρετή* στον Ησίοδο είναι κάτι καινοφανές. Ενώ στον Όμηρο οι αρχηγοί αντεπεξέρχονται στις απαιτήσεις μιας γενικής *ἀρετῆς*, στον Ησίοδο απαντά μια διαρθρωμένη μερίδα της κοινωνίας που αποδύεται σε μια εξειδικευμένη δραστηριότητα με σκοπό την απόκτηση υλικής επιτυχίας και της καλής υπόληψης που απορρέει από αυτήν: αυτή η εξειδικευμένη δραστηριότητα εντάσσεται κάτω από τον τίτλο της *ἀρετῆς*. Η *ἀρετή* του Ησίοδου σημαίνει υλική επιτυχία και ευημερία λόγω αυτής χωρίς να απαιτείται η ομηρική πολεμική ανδρεία. Ο επιτυχημένος γεωργός του Ησίοδου αξιώνει ότι είναι *ἀγαθός* και η αξίωσή του αυτή έρχεται σε σύγκρουση με την αξίωση -για τον ίδιο όρο- των σκηπτούχων βασιλέων: οι δύο δραστηριότητες, που ανταγωνίζονται για την *ἀρετήν*, θέτουν το ζήτημα του προσδιορισμού των ιδιοτήτων που είναι πιο ουσιαστικές και θεμελιώδεις για την κοινωνία.

v) Τυρταίος³³

Η υπεροχή ενός επιτυχημένου γεωργού σε μια κοινωνία γεωργών προφανώς δεν

³³ Adkins (1960), σελ. 73.

συνεισφέρει στην σταθερότητα της κοινωνίας ως όλου. Ωστόσο, αν δεν δεχόταν κάποια ιδιαίτερη πίεση, ένας τέτοιος γεωργός θα μπορούσε να εξακολουθεί να αξιώνει ότι είναι *άγαθός*. Βέβαια ανάλογα με το διαφορετικό είδος πίεσης κάθε μία από τις δύο αντίπαλες μερίδες δίνει βάση στα πλεονεκτήματα από τις ιδιότητες που κάθε φορά απαιτούνται. Ο Τυρταίος τον έβδομο αιώνα υπό την πίεση του Μεσσηνιακού πολέμου αντικρύζοντας την σύνθετη ομηρική *ἀρετήν* δίνει έμφαση σε μία όψη της εις βάρος των υπολοίπων: στην γενναιότητα και την ανδρεία που καθιστά κάποιον ικανό να παραμείνει ακλόνητος στην μάχη ενώπιον της αιματοχυσίας. Σε αυτό συνίσταται η *ἀρετή*. Η Σπάρτη αντιμετωπίζει μια κρίσιμη κατάσταση και μόνο η ανδρειωμένη μάχη μπορεί να την διασώσει. Ως εκ τούτου, η *ἀρετή* της σταθερής ομηρικής κοινωνίας πρέπει να απογυμνωθεί από όσα δεν έχουν άμεση συσχέτιση. *Άγαθός* επιβάλλεται να είναι ο *άγαθός* στον πόλεμο και αυτό είναι *ἀρετή*. Τα αποτελέσματα της *Εὐνομίας* του Τυρταίου με την επιμονή στο ως άνω είδος *ἀρετῆς*, μπορούν να ιδωθούν στην Σπάρτη του πέμπτου αιώνα. Η επιμονή αντανakλά την έλλειψη ασφάλειας της Σπάρτης· λόγω μάλιστα του γεγονότος ότι καμία ελληνική πόλη δεν αισθάνεται πλήρως ασφαλή, η *ἀρετή* τείνει να έχει αυτό το κυρίαρχο περιεχόμενο ακόμα και στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα.

vi) Ξενοφάνης και Σόλων³⁴

Αφού λοιπόν ξεκίνησε αυτός ο θρυμματισμός της αρετής, ο καθένας είναι σε θέση να προσφέρει την δική του οπτική στο ζήτημα. Ο Μίμνεμος μπορεί να δίνει συμβουλές περί αγαλλίασης της καρδιάς, ωστόσο οι Έλληνες σπάνια ήταν διατεθειμένοι να δεχθούν συμβουλές τέτοιου είδους. Ο Ξενοφάνης κάτω από ένα είδος πίεσης διαφορετικό από εκείνο του Τυρταίου υιοθετεί μια παρόμοια παρότρυνση προς το συμφέρον της *ἀρετῆς* που ευνοεί: διάκειται καταφρονητικά προς την αθλητική αρετή προάγοντας την δική του *σοφίαν*: η υπεροχή στην πρώτη δεν μπορεί να θεμελιώσει την υγιή διακυβέρνηση, την *εὐνομίαν*. Ο Ξενοφάνης, όπως ο Τυρταίος, αναφέρεται στο είδος ανθρώπου και συμπεριφοράς που η πόλη έχει ανάγκη· ωστόσο, δεν προσδιορίζει τι είναι *ἀρετή*. Ο Ξενοφάνης προωθώντας την *σοφίαν* του εις βάρος της αθλητικής *ἀρετῆς* εμμέσως θεωρεί πως είναι *ἀρετή*. Ωστόσο, δεν θα μπορούσε ο πολίτης της πόλης-κράτους να μην ισχυρίζεται ότι η *ἀρετή* του στρατιώτη δεν είναι απώτατης σημασίας, κάτι που αναμφίβολα τον εμποδίζει (τον

³⁴ Ο. π., σσ. 74-75.

Ξενοφάνη) να ισχυριστεί ότι η πολιτική του ικανότητα είναι *ἀρετή* ανεπιφύλακτα. Η *εὐνομία* του Τυρταίου σχετιζόταν με εξωτερική απειλή· η *εὐνομία* του Ξενοφάνη σχετίζεται με μια εσωτερική διαμάχη στην Κολοφώνα. Ο ποιητής προβάλλει ικανός να θεραπεύσει τα κακώς κείμενα της πόλης του, ως ο άνθρωπος που η πόλη του έχει ανάγκη, και εισηγείται έναν επαναπροσδιορισμό του συστήματος αξιών υπέρ του εαυτού του.

Παρόμοια κατάσταση περιγράφεται και στα ποιήματα του Σόλωνα. Η Αθήνα δεν πρόκειται να καταστραφεί από τους θεούς, καθότι η Αθηνά την προστατεύει· ωστόσο, καταστρέφεται από την ανοησία των πολιτών της. Ο νους των ηγετών της είναι άδικος, διογκωμένος από *ὕβριν* και διευρύνουν τον πλούτο τους μέσω αδίκων πράξεων. Ο Σόλων κατατάσσοντας τα *κακά*, που η Αθήνα αντιμετωπίζει, καταλήγει στην θέση ότι η *δυσνομία* επιφέρει πολλά *κακά*, ενώ η *εὐνομία* συνεπάγεται την τάξη-οργάνωση και περιορίζει την αδικοπραγία. Η *εὐνομία* πρόκειται να αποκαταστήσει την ηρεμία στην πόλη, να εμποδίσει την αδικοπραγία, και να καθυποτάξει την *ὕβριν*.

Από τους τρεις συγγραφείς γίνεται φανερό η έμφαση στην *εὐνομίαν* με την επισήμανση ότι η παρουσία της *δυσνομίας* κλονίζει την ευημερία της πόλης.

vii) Θέογνης³⁵

Ξενοφάνης και Σόλων επιθυμούν να βελτιώσουν την οργάνωση των πόλεων τους μέσω της νομοθεσίας. Ωστόσο, δεν προσεγγίζουν την καρδιά του προβλήματος. Η βασική ανάγκη δεν είναι για ένα νέο είδος νομοθέτη με ένα νέο είδος *ἀρετῆς*, αλλά για ένα νέο είδος πολίτη με ένα νέο είδος πολιτικής *ἀρετῆς*: υπάρχει ανάγκη για ένα νέο είδος αξιών. Οι τρέχουσες αξίες, που είναι οι ομηρικές, δεν επιβιώνουν εκτός ομηρικής κοινωνίας. Οι ομηρικές αξίες είναι κατάλληλες για μια κοινότητα που είναι οργανωμένη κατεξοχήν στην βάση διάσπαρτων ατομικών *οἴκων*. Οι ομηρικές αξίες δίνουν έμφαση στην δύναμη του ατόμου και τον γεμίζουν αυτοπεποίθηση. Ο ομηρικός ήρωας απαιτεί ελεύθερο χώρο για να δράσει.

Σε μια πόλη απαιτείται περισσότερη συνεργασία από τους αρχηγούς των *οἴκων* και κάτι τέτοιο οι επιπτώσεις της *ἀρετῆς* δεν μπορούν να το εξασφαλίσουν. Το πρόβλημα επιδεινώνεται από τις θεολογικές δυσκολίες που γίνονται εμπειρία μέσω των θεϊκών κυρώσεων που εγγυώνται την *δικαιοσύνην*. Από τις πιο σημαντικές αλλαγές που λαμβάνουν χώρα είναι η επινόηση του νομίσματος: το νόμισμα αποτελεί

³⁵ Ο. π., σελ. 75 κ.ε.

μια διαφορετική μορφή πλούτου, καθότι μπορεί να κερδηθεί ποικιλοτρόπως, όπως λ.χ. με το εμπόριο, το οποίο ενδεχομένως οι παλιοί *άγαθοι* δεν θα μπορούσαν να ασκήσουν. Ως εκ τούτου, πολλοί που καλούνταν *κακοί* βάσει του παλιού συστήματος, αποκτούν πλούτο και ευημερούν. Έτσι, δημιουργείται μια διαστροφή του συστήματος αξιών. Οι συλλήβδην ιδιότητες που επαινούνταν με την λέξη *άγαθος* στον Όμηρο, τώρα ευρίσκονται διασκορπισμένες σε όλη την κοινωνία με διαφορετικό τρόπο. Πλούτο αποκτούν άνθρωποι χαμηλής καταγωγής, ενώ αντίστροφα άνθρωποι υψηλής καταγωγής παύουν να ευημερούν. Το ερώτημα που εγείρεται είναι ποιους αποκαλεί η κοινωνία *άγαθους* και ποιους *κακούς* κατόπιν αυτής της εξέλιξης. Αυτή η ριζική αλλαγή ασκεί σθεναρή πίεση στην κοινωνία να αποφασίσει ποιο στοιχείο αποτελεί θεμελιώδες για την ιδέα του *άγαθοῦ*: ποια ιδιότητα πρέπει να έχει κάποιος για να έχει την πιο μεγάλη αξία στην κοινωνία;

Η ηθική και κοινωνικο-οικονομική σύγχυση διασαφεί τα γεγονότα: η *δυσνομία* του Ξενοφάνη και Σόλωνα αντανakλά όχι μόνο την δυσκολία να βρουν θέση οι *άγαθοι* στο πλαίσιο των πόλεων αλλά και το πρόβλημα της φύσης των *άγαθων*. Το corpus των Θεογνιδείων αντικατοπτρίζει την εξέλιξη μιας τέτοιας επίγνωσης από μια τέτοιας λογής σύγκρουση. Τα ποιήματα αναγνωρίζουν την νέα κατάσταση: ο πλούτος και οι επιμειξίες έχουν εξαλείψει το κριτήριο της ευγενούς καταγωγής επηρεάζοντας μία από τις βασικές ιδιότητες του *άγαθοῦ* (Θεογν. 189 κ.ε.). Η επιτυχία της νέας τάξης έχει οδηγήσει στην κοινωνική ανατροπή: οι παλιοί *άγαθοι* είναι *κακοί*: οι παλιοί *κακοί* είναι *άγαθοι* (Θεογν. 57 κ.ε., 1109 κ.ε.). Οι παλιοί *άγαθοι* ανησυχούν για την εξασφάλιση της αξίωσης να ονομάζονται *άγαθοι* ιδίως κάτω από την πίεση της νέας τάξης που διεκδικεί τον ίδιο στόχο. Συνεπώς, μέσω των ποιημάτων ή διαμαρτύρονται για την νέα κατάσταση (Θεογν. 699 κ.ε.) ή αυτό-παρηγορούνται (Θεογν. 865 κ.ε.). Ακόμα, αναγνωρίζοντας την διεύρυνση της δυνατότητας απόκτησης πλούτου οδηγούνται στον διαχωρισμό του στοιχείου του πλούτου από την ιδέα του *άγαθοῦ/ἀρετῆς* (Θεογν. 315 κ.ε.).

Τα ποιήματα δεν είναι φιλοσοφικοί στοχασμοί αλλά αντιλήψεις μιας ομάδας ανθρώπων που χάνει τα συμφέροντά της. Ωστόσο, μέσω των ποιημάτων η ιδέα της *ἀρετῆς* «χαλαρώνει» και καθαίρεται από έννοιες και ιδέες με τις οποίες δεν έχει σχέση. Είναι δυνατό να ισχυριστεί κάποιος ότι ο πλούτος δεν είναι αναγκαίος για την *ἀρετήν* και ότι η *ἀρετή* πρέπει να είναι κάτι μόνιμο που ανήκει-ενυπάρχει στον κάτοχό της και όχι μια παροδική κατοχή όπως τα χρήματα. Πρέπει, με άλλα λόγια, να ανθίσταται στην μεταβλητότητα της ζωής.

Αυτή η ενυπάρχουσα αρετή κατά πάσα πιθανότητα αναφέρεται στην ικανότητα στον πόλεμο ή την ευγενική καταγωγή, διότι τίποτε διαφορετικό δεν εντοπίστηκε ως τότε στις ελληνικές αξίες. Ωστόσο, μάς αιφνιδιάζει το παρακάτω δίστιχο των Θεογνιδείων: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἄρετή σιν· πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός Κύρνε δίκαιος ἐὼν* (147-148) από το τετράστιχο 145-148. Ο Περυσινάκης³⁶ διαφωνεί με τον Adkins³⁷ στην ερμηνεία του διστίχου. Για τον πρώτο δεν επαινεί την έντιμη ολιγάρκεια ή την απόλυτη έννοια της δικαιοσύνης· αντίθετα, διακηρύσσει την απόλυτη προσήλωση στις παραδοσιακές αξίες του *ἀγαθοῦ*. Από την άλλη, ο Adkins αντιμετωπίζει την *δικαιοσύνην* του τετραστίχου ως συνεργατική αξία. Κατά την γνώμη του, το τελευταίο δίστιχο δεν ισχυρίζεται ότι μπορεί κάποιος να είναι *ἀγαθός* αν είναι *δίκαιος*, πράγμα το οποίο αν και απέχει από το να είναι ομηρικό, θα μπορούσε να συνταιριάξει με τις ομηρικές αξίες. Για τον Adkins ο ποιητής ισχυρίζεται ότι οποιοσδήποτε είναι *δίκαιος* είναι *ἀγαθός*, κάτι που καταστρέφει το πλαίσιο των ομηρικών αξιών. Αυτή η ιδέα δηλώνει –κατά τον Adkins– ότι αυτό που έχει την μεγαλύτερη συμβολή στην ευημερία και την σταθερότητα της κοινωνίας είναι η *δικαιοσύνη*, η ήσυχη συνεργασία των πολιτών.

Αν κάτι τέτοιο ίσχυε, θα είχε το αποτέλεσμα ότι, καθώς *δικαιοσύνη* και *ἀρετή* είναι ταυτόσημες, δεν θα υπήρχε ανάγκη να δικαιολογούν πλέον την επιδίωξη της *δικαιοσύνης*, γιατί η επιδίωξη της *ἀρετῆς* είναι ένας επιθυμητός σκοπός. Ο Περυσινάκης διαφωνεί ότι ισχύει κάτι τέτοιο, καθώς και με την θέση ότι η *δικαιοσύνη* αποτελεί στον Θέογνη συνεργατική *ἀρετήν*. Σύμφωνα με τον Περυσινάκη *εὐσέβεια* του *ἀγαθοῦ* είναι το να ζει σύμφωνα με τις δικές του αξίες και άδικη απόκτηση πλούτου είναι όποια δεν συμφωνεί με τις παραδοσιακές ασχολίες του *ἀγαθοῦ* γαιοκτήμονα. Η *δικαιοσύνη*, ως αφηρημένο ουσιαστικό του *δίκαιος*, δηλώνει την ιδιότητα του να είναι κάποιος *δίκαιος* και το επίθετο με την σειρά του δηλώνει τον αναφερόμενο ή ανήκοντα στην *δίκην* (=ό,τι ανήκει σε κάποιον παραδοσιακά και αδιαμφισβήτητα). Ο στίχος 147 δεν λέει ότι η *δικαιοσύνη* είναι η πεμπτουσία της *ἀρετῆς* ούτε ότι είναι η κρατίστη ή η τελεία *ἀρετή* του Αριστοτέλη (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1129b25 κ.ε.), αλλά ότι όλες οι άλλες *ἀρεταί*, όλα δηλ. τα συστατικά στοιχεία της ενιαίας *ἀρετῆς*, εμπεριέχονται στην *δικαιοσύνην*, δηλ. στην γνώση και την τήρηση της *δίκης*, του ό,τι ανήκει σε κάποιον, των κατεστημένων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων του *ἀγαθοῦ*, στην μη διατάραξη του κοινωνικού status. Όποιος λοιπόν είναι *δίκαιος*,

³⁶ (2012), σελ. 468.

³⁷ (1960), σελ. 78.

είναι *ἀγαθός*: είναι προτιμότερο για τον *ἀγαθόν*, που έχει χάσει την περιουσία του, να ζει ευσεβής προς τον θεό παρά να προσπαθεί να αποκτήσει χρήματα κατά παράβαση της *δίκης*: *δικαιοσύνη* είναι η αναγνώριση και τήρηση της *δίκης*, κάτι που προσεγγίζεται από τον πλατωνικό ορισμό της ως *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* (*Πολιτεία* 433b, 433d, 434c, 443b· *Φαῖδρος* 247a· πρβλ. *Ἀλκιβιάδης Α'* 127c, *Χαρμίδης* 161b). Κατά συνέπεια, η *δικαιοσύνη* του τετραστίχου ανήκει στο πλαίσιο των ανταγωνιστικών αξιών.

Η εισαγωγή στην ερμηνεία των όρων *ἀγαθός/ἀρετή* και των συναφών στα ομηρικά έπη, καθώς και η εξέταση της σχέσης *δικαιοσύνης-ἀρετῆς* αποσκοπούν στο να διαμορφώσουν το κατάλληλο έδαφος πραγμάτωσης της έρευνάς μας για την εξέλιξη και απήχηση των εννοιών σε πέντε θεμελιώδεις πλατωνικούς διαλόγους (*Ἀπολογία*, *Κρίτωνα*, *Ἴωνα*, *Ἰππία* *Ἑλάσσονα*, *Γοργία*), οι οποίοι εξετάζονται με αρκετή λεπτομέρεια, καθώς και στο υπόλοιπο πλατωνικό έργο που τούς περιστοιχίζει. Η ιδιαίτερη έμφαση σε χωρία, που παρουσιάζουν αρκετή δυσκολία ως προς την ερμηνεία τους, η σε αρκετά χωρία παρουσίαση νέας ερμηνευτικής προσέγγισης των διαλόγων, και η απόπειρα συναγωγής ασφαλών συμπερασμάτων μέσω του κριτικού διαλόγου των απόψεων του γράφοντος με εκείνες της βιβλιογραφίας, στοχεύουν στην αποκάλυψη της συμβολής της πλατωνικής σκέψης στην ιστορία της ηθικής.

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ
ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ**

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ

Η εξέταση της πλατωνικής *Απολογίας* ακολουθεί τη διαίρεση του λόγου σε μέρη που εισάγει ο Burnet στη σχολιασμένη του έκδοση για την *Απολογία*¹. Η απολογία του Σωκράτη δύναται να διαιρεθεί σε τμήματα που παρουσιάζουν αρκετές ομοιότητες με δικαστικούς υπερασπιστικούς λόγους της εποχής. Αρχικά, βρίσκουμε το προοίμιο (17a1-18a6). Ακολουθούν: η *πρόθεσις* (18a7–19a7) στην οποία ο Σωκράτης διακρίνει δύο είδη κατηγορών: α) τους πρώτους κατηγορούς που τον παρουσίασαν ως δάσκαλο και β) τους τωρινούς που τον κατηγορήσαν για θρησκευτικό νεωτερισμό και διαφθορά των νέων· η απολογία του Σωκράτη, που διακρίνεται σε τρία μέρη: α) την υπεράσπιση του εαυτού του απέναντι στους παλιούς κατηγορούς (19a8-24b2), β) την

* Για τα κείμενα της *Απολογίας*, *Κρίτωνα* και *Σοφιστή* χρησιμοποιούμε την έκδοση των E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson και J. C. G. Strachan, *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens* (Oxford 1995)· για το κείμενο της *Ὀδύσσειας* την έκδοση του T. W. Allen, *Homeri Opera. Tomus III. Odysseae libros I-XII continens* (Oxford 1976, 1908¹), ενώ για την *Ἰλιάδα* την έκδοση των D. B. Monro και T. W. Allen, *Homeri Opera. Tomus I. Iliadis libros I-XII continens* (Oxford 1978, 1902¹) και *Tomus II. Iliadis libros XIII-XXIV continens* (Oxford 1976, 1902¹)· για το κείμενο του Ησίοδου την έκδοση του F. Solmsen, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum* (Oxford 1990, 1970¹). Στην ίδια έκδοση εκδίδονται και τα *Fragmenta Selecta* με εκδότες τους R. Merkelbach και M. L. West· για το κείμενο του Καλλίνου την έκδοση του D. Gerber, *Greek Elegiac Poetry* (London/ Cambridge/ Massachusetts 1999)· για τον Πίνδαρο την έκδοση των B. Snell και H. Maehler, *Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars I. Epinicia* (Leipzig 1980)· για τον Αλκαίο την έκδοση του D. L. Page, *Lyrica Graeca Selecta* (Oxford 1968), η οποία βέβαια είναι εκλογή από την έκδοση του ιδίου *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962)· για το κείμενο της *Πολιτείας* την έκδοση του S. R. Slings, *Platonis Rempubliam* (Oxford 2003)· για τα κείμενα των *Γοργία*, *Μένων*, *Ἴωνα* και *Πρωταγόρα* την έκδοση του I. Burnet, *Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII continens* (Oxford 1992, 1903¹)· για τον Τυρταίο, τα Θεογνίδια, τον Ξενοφάνη, τον Αρχίλοχο και το Σόλωνα, την έκδοση του M. L. West, *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis* (Oxford 1980)· για τα *Απομνημονεύματα* την έκδοση του E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia. Tomus II: Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis* (Oxford 1967, 1901¹)· για το κείμενο των *Νεφελών* την έκδοση του N. G. Wilson, *Aristophanis Fabulae. Tomus I* (Oxford 2007)· για τα αποσπάσματα των προσωκρατικών την έκδοση των H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band* (Dublin/Zürich 1966, 1903¹)· *Zweiter Band* (Zürich/Berlin 1964)· *Dritter Band* (Zürich/Berlin 1964)· για το κείμενο του Ηροδότου την έκδοση του C. Hude, *Herodoti Historiae. Tomus Prior* (Oxford 1972, 1908¹)· για το κείμενο του Θουκυδίδη την έκδοση του H. S. Jones, *Thucydides Historiae. Tomus Prior* (Oxford 1966, 1900¹)· για τα *Περὶ Ἀντιδόσεως* και *Πλαταικός* την έκδοση του B. G. Mandilaras, *Isocrates. Opera Omnia. Vol. III* (München/Leipzig 2003)· για τον *Φιλοκτήτη* την έκδοση των H. Lloyd-Jones και N. G. Wilson, *Sophoclis Fabulae* (Oxford 1990)· για το κείμενο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* την έκδοση του L. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford 1984, 1894¹)· για τους *Ἐπτὰ ἐπὶ Θήβας* την έκδοση του D. Page, *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias* (Oxford 1972)· για το ευριπίδειο κείμενο την έκδοση του J. Diggle, *Euripidis Fabulae. Tomus I* (Oxford 1984)· *Tomus II* (Oxford 1981)· *Tomus III* (Oxford 1994)· το ευριπίδειο απόσπασμα 282 αντλείται από την έκδοση του R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 5. Pars Prior* (Göttingen 2004).

¹ J. Burnet, *Euthyphro, Apology and Crito* (Oxford 1970, 1924¹).

υπεράσπιση απέναντι στον Μέλητο (24b3-28a1) και γ) τη θεϊκή αποστολή του Σωκράτη (28a2-34b5), που αποτελεί τη βασική υπερασπιστική του γραμμή· το τελευταίο μέρος καταλαμβάνουν ο επίλογος (34b6-35d9), η *ἀντιτίμησις* (35e1-38b10) και τα μετά της καταδίκης (38c1-42a5) συμβάντα². Πρέπει να καταστήσουμε σαφές ότι η ανάλυση των επί μέρους τμημάτων του έργου διεξάγεται με βασικό εργαλείο την επεξεργασία των κειμενικών δεδομένων, την εξέταση των συλλογισμών και την αξιολόγηση των συμπερασμάτων με βάση τη βιβλιογραφία, υπό το φως βέβαια της ανίχνευσης της εξέλιξης των αρχαϊκών ηθικών αξιών.

I) Προοίμιο (17a1-18a6)

i) Ψεύδος vs αλήθεια

Το προοίμιο της *Απολογίας* χαρακτηρίζεται από γνωρίσματα που διακρίνουν τους γνήσιους ρητορικούς λόγους³. Ο Σωκράτης πιθανώς απευθύνεται σε εκείνους που ψήφισαν υπέρ της αθώωσής του⁴. Από τις πρώτες γραμμές καθίστανται έκδηλα η δήλωση άγνοιας (*οὐκ οἶδα*) και το στοιχείο της επίκρισης στον λόγο του Σωκράτη: *τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι ὅτι αὐτίκα ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὴν μὴδ' ὁπωστιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ*

² Για έναν πιο εξειδικευμένο χωρισμό του λόγου σε μέρη βλ. M. C. Stokes, *Plato, Apology of Socrates* (Warminster 2000), σελ. 97. Πρβλ. και D. M. Leibowitz, *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology* (Cambridge 2010), σελ. 8.

³ Το προοίμιο διέπεται από ένα συνδυασμό σωκρατικών και ρητορικών μοτίβων. Ο Stokes (2000), σελ. 97, αναφέρει ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί κοινά μοτίβα με σύγχρονα της εποχής του υπερασπιστικά προοίμια, όπως η αρχική αναφορά στους εχθρούς του, η έμφαση στη δική του στάση αλήθειας σε αντιδιαστολή προς τη ψευδή στάση των αντιπάλων και η επίμονη αφοσίωση στη δικαιοσύνη της υπόθεσης. Ο Burnet (1970), σελ. 66, ακολουθώντας τον Riddell (*The Apology of Plato* (New York 1973, 1877¹), σελ. xxi) υποστηρίζει ότι το προοίμιο μπορεί να παραλληλιστεί κομμάτι-κομμάτι με σύγχρονους του Πλάτωνα ρητορικούς λόγους και παραθέτει παράλληλα κείμενα. Διαφοροποιείται όμως από αυτόν ως προς το γεγονός ότι διατείνεται ότι το προοίμιο και η ίδια η άρνηση οποιασδήποτε μορφής γνώσης και εξοικείωσης με το δικαστικό λεξιλόγιο είναι καθαυτή μια παρωδία. Επίσης, για τη λειτουργική θέση του προοιμίου και τη σχέση με ρητορικούς λόγους της εποχής πρβλ. T. C. Brickhouse – N. D. Smith, “Socrates’ First Remarks to the Jury in Plato’s *Apology of Socrates*” (*CJ* 81 (1985-6) 289-298). Για τις ομοιότητες με δικαστικούς λόγους βλ. επίσης Stock, *The Apology of Plato* (Oxford 1961, 1887¹), σελ. 22, πρβλ. R. J. Bonner, “The Legal Setting of Plato’s *Apology*” (*CPh* 3 (1908) 169-177). Για τις απόψεις περί παρωδίας και σωκρατικής ειρωνείας στο χωρίο αυτό βλ. Burnet (1970), σελ. 67, Stokes (2000), σελ. 97, Leibowitz (2010), σελ. 21 κ.ε. Ο C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology* (Indianapolis 1989), σελ. 5, υποσ. 2, αρνείται ότι υπάρχει εδώ σωκρατική ειρωνεία. Για τη σωκρατική άγνοια και τον ρητορικό κοινό τόπο των πρώτων γραμμών βλ. Stokes (2000), σελ. 97.

⁴ Για τη συνήθη προσφώνηση στα δικαστήρια βλ. Stokes (2000), σελ. 98 και την ερμηνεία που δίνει σχετικά με την προσφώνηση *ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι*. Πρβλ. επίσης, G. Anastaplo, “Human Being and Citizen. A Beginning to the Study of Plato’s *Apology of Socrates*” στο G. Anastaplo, *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom, and Common Good* (Chicago 1975, 8-29), σελ. 8.

μη ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῃ λέγοντα (17a2-17b5), όπως επίσης και η ἔμφαση που προσδίδει στην ἔννοια της αλήθειας. Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δώσουμε στην ἔμφαση σε ὀρους ντροπής, όπως *ἔλεγχος* (*ἐξελεγχθήσονται*)-*αἰσχυνθῆναι-ἀναισχυντότατον*. Στο νου του Σωκράτη η ψευδολογία είναι *αἰσχύνη* και απορρίπτεται. Εκπροσωπεί μια ηθική που καταδικάζει ως *αἰσχρά* μια τέτοιας λογής συμπεριφορά. Είναι ντροπή να αποδίδεις σε κάποιον χαρακτηριστικά που δεν του προσιδιάζουν. Η διάκριση λοιπόν που κάνει ο Σωκράτης μπορεί να αποδοθεί ως εξής:

A. Η μη κατάδειξη της αλήθειας συνεπάγεται *αἰσχύνην*.

B. Ο *ἔλεγχος* αποτελεί ασφαλή μέθοδο που απολήγει στην αλήθεια.

Η διάκριση καταδεικνύει την ηχηρή αντίθεση αλήθειας-ψεύδους⁵. Επιπρόσθετα, η αναφορά που γίνεται στον *ἔλεγχον* αποτελεί νύξη στη συνήθη σωκρατική μέθοδο της διαλεκτικής⁶. Η διαδικασία του *ἐλέγχου* φανερώνει το ψεύδος (*ἔργω*), ενώ παράλληλα αποκαθιστά την αλήθεια των λεγομένων (*λόγῳ*), μάλιστα την πλήρη αλήθεια (*πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*). Μια πιο προσεκτική παρατήρηση των γραμμών φέρνει σε αντιδιαστολή ὄχι μόνο το ζεύγος αλήθεια-ψεύδος, αλλά και *λόγῳ-ἔργῳ*, όπως επίσης και *δοκεῖν-εἶναι*. Οι κατήγοροι μέμφονται τον Σωκράτη ψευδώς, με μια κατηγορία που μόνο στο θεωρητικό και συνάμα επιφανειακό επίπεδο ισχύει. Από την ἄλλη, ο Σωκράτης ἔμπρακτα δια της ελεγκτικής μεθόδου θα αποδείξει το ψεύδος της κατηγορίας, θα αναδείξει την ἐπίφασή της και θα την απορρίψει.

ii) *Κεκαλλιεπημένοι vs οὐδὲ κεκοσμημένοι λόγοι*:

Η μορφή του Σωκράτη αποδύεται σε μια σαφή και κατηγορηματική δήλωση υπέρ της αληθείας ὅσων πρόκειται να υποστηρίξει (*ὅμεις δέ μου...ἄλλως*, 17b8-17c4). Η αλήθεια των λεγομένων δεν αποτελεί παράγωγο λόγων καλοστολισμένων και

⁵ Ο Σωκράτης αντιπαραθέτει την πειστικότητα με την αλήθεια (*οὕτω πιθανῶς ἔλεγον*). Ένας λόγος μπορεί να είναι πειστικός, ὄχι ὅμως αληθής. Η ίδια ιδέα απαντά και στον *Θεαίτητο* 172d-173a και *Μενέξενο* 234c-5c. Ο Stokes (2000), σελ. 99, παρατηρεῖ ὅτι οἱ δικαστικοὶ λόγοι σπάνια αναφέρονται στην πειστικότητα του αντιπάλου. Πιστεύουμε ὅτι ἡ αντιπαραθέση ἐδῶ ἀποτελεῖ ἔμμεση κριτική πρὸς τοὺς ρητορικοὺς λόγους τῆς ἐποχῆς τοῦ ποὺ στοχεύουν στὴν εξασφάλιση τῆς πειθούς ἀδιαφορώντας γιὰ τὴν ἀλήθεια. Επιπλέον ὁ μελετητής (2000), σελ. 100, υποστηρίζει ὅτι οἱ Ἀθηναῖοι συχνὰ συνέδεαν στενὰ τὴ ρητορική ικανότητα με τὴν ἀπάτη. Πάντως, καταλήγει ὅτι ἡ σωκρατικὴ ἀποκήρυξη τῆς ρητορικῆς ικανότητας εἶναι καθ'αυτὴ μιὰ ρητορική τεχνική.

⁶ Αναφαίνεται λοιπὸν μιὰ πρώτη σύγκρουση διαλεκτικῆς-ρητορικῆς, βλ. ἀκόμη Stokes (2000), σελ. 103.

καλοδουλεμένων (έντεχνων)⁷. Εδώ παρεισφρύνει υπαινιγμός αναφορικά με τον προσχεδιασμό και την επεξεργασία των λεκτικών δεδομένων που προορίζονταν για την εκφώνηση λόγων από πολιτικά πρόσωπα, υπεύθυνοι των οποίων ήταν ειδικοί ρήτορες-λογογράφοι. Αντίθετα, η αλήθεια προκύπτει από τις λέξεις και τον τρόπο έκφρασης εκείνων που θα εκφωνήσουν λόγο αυθόρμητα, χωρίς κάποιο προσχέδιο ή προετοιμασία. Και σ' αυτό το πλαίσιο λαμβάνει χώρα το *δίκαιον* (*πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω*)⁸. Ο νέος όρος βαρύνουσας σημασίας που εισάγεται με σκοπό να ολοκληρώσει την περιγραφή του πρότερου τρόπου εκφώνησης ενός λόγου προς τους εκάστοτε ακροατές, είναι η λέξη *δίκαιον*. Βέβαια, η παρουσία του τελευταίου δεν είναι αυθυπόστατη αλλά βρίσκεται σε άμεσο συσχετισμό με όσα εξέθεσε παραπάνω. Τα κειμενικά δεδομένα μάς επιτρέπουν να προχωρήσουμε στους παρακάτω κρίσιμους διαχωρισμούς:

A₁. Ο *κεκαλλιεπημένος-κεκοσμημένος ῥήμασι καὶ ὀνόμασι λόγος* συνεπάγεται ψεύδος, *ἄδικον* (ἄ+δίκη) λόγο, εξαπάτηση-δόλο.

B₁. Ο λιτός-αυθόρμητος λόγος συνεπάγεται αλήθεια, *δίκαιον* λόγο, εμπιστοσύνη.

Μέσα από τους διαχωρισμούς καταγράφεται η άρρηκτη σχέση του ψεύδους με το *ἄδικον*, σε αντιδιαστολή προς την αλήθεια και το *δίκαιον*. Σ' αυτές τις γραμμές διαπιστώνουμε την σφοδρή αντιπαράθεση δύο τρόπων ομιλίας (λέξεις): αφ' ενός, εκείνου που ο ομιλητής μεταχειρίζεται χωρίς προσχεδιασμένο (*εἰκῇ λεγόμενα*) λόγο λέξεις και εκφράσεις που στοχεύουν στην αποκάλυψη της αλήθειας, κάτι που στο σύνολό του μπορεί να ονομαστεί *δίκαιος λόγος*· αφ' ετέρου, εκείνου που ο ομιλητής

⁷ Ο όρος *κεκοσμημένοι λόγοι* αναφέρεται στη χρήση μιας γλώσσας στολισμένης με μεταφορές και εικόνες, σε αντιδιαστολή προς τους *κύριους λόγους*, λέξεις δηλαδή που χρησιμοποιούνται στην κυριολεκτική τους σημασία, βλ. Williamson, *Plato's Apology of Socrates* (New York 1963, 1908¹), σελ. 51, πρβλ. J. Adam, *Platonis Apologia Socratis* (Cambridge 1891, 1886¹), σελ. 43. Αντίθετα, ο Burnet (1970), σελ. 70, υποστηρίζει ότι η λέξη δεν αναφέρεται στους στολισμένους λόγους αλλά σε εκείνους που έχουν τοποθετηθεί σε τάξη. Ο West, *Plato's Apology of Socrates* (New York 1988, 1979¹), σελ. 50, σημ. 4, τάσσεται υπέρ της ταυτόχρονης συνύπαρξης των δύο ερμηνειών. Πρβλ. A. Sesonske, "To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger" (*JHPH* 6 (1968) 217-231) για το είδος της αλήθειας των σωκρατικών λόγων.

⁸ Ο Leibowitz (2010), σελ. 10, παρατηρεί εδώ τη στενή σύνδεση απλότητας και δικαιοσύνης, καθώς και την αντίθετη αμφισβήτηση περί της δικαιοσύνης των ψευτών παραβάλλοντας δύο χωρία 360e6-361a4 και 361b5-8) της *Πολιτείας*. Η δικαιοσύνη δεν έχει ανάγκη υποστήριξης από μια τέτοια «ευφυΐα», αλλά έχει τη δική της αυτοτέλεια. Στα ερωτήματα που θέτει ο μελετητής (σελ. 9) σχετικά με τη θέση της έννοιας του *δικαίου* στο προοίμιο, θεωρούμε πως δίνεται απάντηση με την εξέλιξη του συλλογισμού μας. Ωστόσο, η θέση του σχετικά με το πρόβλημα της αλήθειας, η άποψή του για τα σωκρατικά ψεύδη, καθώς και η στάση του υπέρ της σωκρατικής ειρωνείας, ζητήματα που εγείρει το προοίμιο, έρχεται σε αντίθεση με την ανάλυση που προσφέρουμε.

αποτελεί τον εκφωνητή ενός λόγου επιμελώς καλλιτεχνημένου, μεστόυ περιττολογιών, που στοχεύει στη συγκάλυψη της αλήθειας, ενός δηλ. συλλήβδην *ἄδικου λόγου*. Δύο πράγματα πρέπει να επισημανθούν: πρώτα, η αναφορά σε *κεκαλλιεπημένους* και *κεκοσμημένους λόγους* συσχετίζεται με τη διάκριση *δοκεῖν-εἶναι*, στην οποία μας οδήγησε η εξέλιξη του συλλογισμού που βασίστηκε στις θέσεις Α και Β. Η ιδιαίτερη μέριμνα για τον εξωραϊσμό ενός λόγου με πλήθος όμορφων (*κεκαλλιεπημένων*) και καλόσχημων εκφράσεων εξασφαλίζει την κατ' επίφαση (*δοκεῖν*) ουσία του, ενώ παράλληλα ακυρώνει την κατ' ουσία (*εἶναι*) σύστασή του. Το *δοκεῖν* με τη σειρά του τίθεται στην υπηρεσία του ψεύδους, με αναπόδραστο αποτέλεσμα της σύμπραξης των δύο τον δόλο, την εξαπάτηση και τη δημιουργία ανεγγύητων σχέσεων.

Δεύτερον, ο Σωκράτης υπερθεματίζει το *δίκαιον* του λόγου του. Ποια θέση όμως κατέχει η χρήση του συγκεκριμένου όρου στο προοίμιο; Ασφαλώς, στοχεύει στη διασάφηση των πραγματικών κινήτρων του Σωκράτη. Η έκταση, η μορφή και το περιεχόμενο του λόγου του δεν πρόκειται να επιφέρει παραβίαση της *δίκης* των ακροατών (*ἀ-δικία*). Αυτό απαιτεί περαιτέρω εξήγηση. Η παραδοσιακή έννοια της *δίκης* αποτυπώνεται στην έκφραση «ό,τι ανήκει σε κάποιον παραδοσιακά και αδιαμφισβήτητα». Κατά συνέπεια, ο όρος *ἀ-δικία* σηματοδοτεί την έλλειψη αναγνώρισης και αποδοχής της ως ρυθμιστικού κανόνα ανθρώπινης συμπεριφοράς και συνάμα την παραβίαση των αρχών της. Η συνύπαρξη στο κείμενο των όρων *δίκαιον-αλήθεια* και των αντιθέτων τους συνεισφέρει στο να συναγάγουμε ασφαλέστερα συμπεράσματα. Εκείνο που καθορίζει τον *δίκαιον λόγον* είναι το να παρουσιάζει κανείς, λιτά και απέριττα, την αλήθεια των γεγονότων, χωρίς καμία πρόθεση φανακισμού. Ενδεχόμενη παραβίαση της *δίκης* των ακροατών (*ἀδικία*) θα συνίστατο στην εσφαλμένη έκθεση των πεπραγμένων με τη συνακόλουθη απόπειρα εξαπάτησης. Ο Σωκράτης επιθυμεί αφομοιώνοντας την παραδοσιακή έννοια της *δίκης*, να της προσδώσει ένα πρόσθετο σημασιολογικό φορτίο καθιστώντας την άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια της αλήθειας.

Για να εξακριβώσει κανείς τη σπουδαιότητα των συγκεκριμένων παρατηρήσεων και της νέας διάστασης που προσδίδει ο Σωκράτης στο σημασιολογικό και εννοιολογικό φάσμα του *δικαίου*, κρίνεται απαραίτητο να δώσει κανείς απάντηση στο εξής ερώτημα: ποια είναι η σχέση *δικαίου* – αλήθειας στο πλαίσιο των παραδοσιακών ηθικών αξιών; Η προτροπή του Φοίνικα προς τον Αχιλλέα *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμναι*

πρηκτῆρά τε ἔργων (9. 443)⁹ αναφέρεται στην υπεροχή του δεύτερου και ως προς τη δεινότητα της ομιλίας και ως προς την ικανότητά του στη μάχη. Ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της κοινωνίας που μπορεί να ανασυγκροτηθεί από την μελέτη των ομηρικών επών δεν επιτρέπει σε όρους συνεργατικών αξιών να επικρατήσουν. Η ύπαρξή τους περιορίζεται στο επίπεδο της απλής επιβίωσης, όντας υποδεέστεροι των ανταγωνιστικών. Η επίμονη επιδίωξη της *τιμῆς* του είναι για τον ομηρικό ήρωα ο καθοδηγητικός άξονας που καθορίζει τη συμπεριφορά του. Οι έννοιες του *δικαίου* και της αλήθειας δύνανται να αποτελέσουν τροχοπέδη στην προσπάθειά του να αντεπεξέλθει στις απαιτήσεις της κοινωνίας, ώστε τις απορρίπτει όταν έρχονται σε σύγκρουση με τα συμφέροντά του. Είναι βέβαιο λοιπόν ότι θα προτιμήσει να προβεί μέσω αναληθών λόγων σε άδικες ενέργειες, αν αυτό πρόκειται να αποβεί προς όφελός του. Σ' αυτές τις παρατηρήσεις έγκειται η σπουδαία μεταστροφή αξιών που εισηγείται ο φιλόσοφος σε σχέση με την παραδοσιακή ηθική. Η αναζήτηση και η χρήση της αλήθειας κατοχυρώνει τον *δίκαιον λόγον*, που διασφαλίζει την αξιοπιστία του και την εμπιστοσύνη στο περιεχόμενό του.

Διεισδύοντας στα αρχικά λόγια του Σωκράτη διαπιστώνουμε τη σημασία της αντίθεσης *λόγω-ἔργω*, που ακροθιγώς τονίσαμε πιο πάνω. Εκεί υποστηρίξαμε ότι ο *ἔλεγχος* αποδεικνύει έμπρακτα (*ἔργω*) την αλήθεια των λόγων (*λόγω*). Δηλαδή, η ελεγκτική μέθοδος στοχεύει στην αποκατάσταση της διάστασης ανάμεσα στους δύο όρους, που παρουσιάζουν οι κατήγοροί του στα λεγόμενά τους, και στην επαναφορά στην αρχική τους ενότητα. Η ενότητα αυτή που υπηρετεί την αλήθεια αποτελεί το υπόδειγμα του *δίκαιου λόγου*· η διάστασή τους όμως την υπονομεύει και συνιστά *ἄδικον λόγον*.

⁹ Ο Walter Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece* (Kansas 1980), σελ. 6, σχολιάζει πολύ εύστοχα: στα ομηρικά έπη η έμφαση στην σωματική δύναμη-ισχύ και την τιμή δεν αποκλείει αλλά προϋποθέτει εξυπνάδα και επινοητικότητα. Η ικανότητα στο τέχνασμα και την απάτη, όπως επίσης και η ευκολία στις δημόσιες ομιλίες ήταν επιθυμητές ιδιότητες. Στον Όμηρο η εξυπνάδα-ευφυΐα δεν είναι χωριστή από τη σωματική ικανότητα αλλά είναι αναπόσπαστο κομμάτι-ολοκλήρωμά της. Το ιδανικό είναι ο συνδυασμός σωματικής υπεροχής (εξωτερική εμφάνιση μαζί με δύναμη) και της πνευματικής ευστροφίας. Άλλοι ήρωες παρουσιάζουν τη δεύτερη ικανότητα σε μεγαλύτερο βαθμό (π.χ. ο Οδυσσεύς, ο Νέστωρ), ενώ άλλοι, όπως ο Αίας, είναι κατεξοχήν άνθρωποι της δράσης. Ο Οδυσσεύς (*Οδύσσεια* 12. 211) δίνει μια σύντομη περιγραφή του εαυτού του με τρόπο που παρουσιάζει περιληπτικά το σύνολο των ιδιοτήτων που θεωρούνται απαραίτητες για τον ολοκληρωμένο ήρωα. Αναφέρει στους συντρόφους του ότι διέφυγε της δύναμης των Κυκλώπων μέσω της *ἀρετῆς* (ανδρεία και ικανότητα) του, της *βουλῆς* (συμβουλής) του και του *νοός* (ευστροφία) του (*ἀλλὰ καὶ ἔνθεν ἐμῇ ἀρετῇ βουλῇ τε νόῳ τε ἐκφύγομεν...*). Η περιγραφή του Θόαντος στην *Ιλιάδα* (15. 282-84) αποτελεί ένα παράδειγμα αυτής της συμβουλής.

Ωστόσο, η ενότητα (*λόγω-ἔργω*) που πρεσβεύει ο Σωκράτης και συνακόλουθα η ουσία του *δίκαιου λόγου* δεν περιορίζεται μόνο στο επίπεδο της ομιλίας, αλλά προχωρεί και στο επίπεδο της πράξης. Ο Σωκράτης δεν το δηλώνει ρητά ούτε πραγματεύεται το θέμα της ποιότητας μιας ενέργειας· ασφαλώς όμως, η έμφαση που προσδίδει στην ενότητα, στον *δίκαιον-αληθινό λόγο* και στην *αξιοπιστία-εμπιστοσύνη* που επιφέρει ως αποτέλεσμα, υπαγορεύει υπαινικτικά το επιτακτικό αλληλένδετο επακόλουθο του *δίκαιου λόγου*, δηλ. τη δίκαιη πράξη, που διαχειρίζεται και επικυρώνει τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες.

Βέβαια, η διεξοδικότερη εξέταση της θέσης περί της ενότητας *λόγω-ἔργω* που πρεσβεύει ο Σωκράτης, φωτίζει περισσότερο την προσωπική του στάση που έρχεται σε ρήξη με την παραδοσιακή. Είδαμε ότι το ιδανικό του ομηρικού ήρωα, όπως αποτυπώνεται στις προτροπές του Φοίνικα προς τον Αχιλλέα, έγκειται στην ρητορική δεινότητα και την πολεμική ικανότητα, ιδιότητες που μετουσιώνονται στην ενότητα *λόγω-ἔργω*. Επί του παρόντος από τη μελέτη του χωρίου διαπιστώνουμε τον Σωκράτη ως το φορέα της ιδέας μιας παρόμοιας ενότητας. Η –ας την ονομάσουμε έτσι– «ομηρική» έκφραση της ενότητας *λόγω-ἔργω* επιδέχεται την ψευδολογία, την αδικοπραγία και την χρήση δόλου, που εξασφαλίζουν την ολοένα και πιο ανταγωνιστική παρουσία του ήρωα. Από την άλλη, η «σωκρατική» έκφραση της ενότητας *λόγω-ἔργω* αποδέχεται μόνο την αναζήτηση και χρήση της αλήθειας, τη δικαιοπραγία, που εξασφαλίζουν τη συνεργασία και την εμπιστοσύνη ανάμεσα στους πολίτες. Ο φιλόσοφος ασκεί έμμεση κριτική στο πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς που τα ομηρικά έπη διδάσκουν· το απαραίτητο εργαλείο προς επίτευξη του στόχου του είναι ο *ἔλεγχος*.

Η χρήση του συγκεκριμένου οργάνου διαλεκτικής ενισχύει την κριτική που ασκείται στην ομηρική ηθική. Ο σωκρατικός *ἔλεγχος* φέρει ως επακόλουθο το αίσθημα της ντροπής (*αἰσχύνην*), καθώς ανιχνεύει την ψευδολογία-απάτη και καταδεικνύει την πλήρη αλήθεια. Από την άλλη, στο πλαίσιο της ομηρικής ηθικής ο όρος *ἐλεγχείη* δηλώνει εκείνη τη συναισθηματική κατάσταση της ντροπής (*αἰδοῦς*) κατά την οποία ο ήρωας αποτυγχάνει να δράσει ως παραδοσιακός *αγαθός*. Διαπιστώνουμε την παρουσία των δύο ομόρριζων όρων σε δύο διαφορετικά περιβάλλοντα και την επιβεβλημένη σύνδεσή τους με το αίσθημα της ντροπής. Βέβαια, το αίσθημα της ντροπής συσχετίζεται με την ηθική μιας κοινωνίας και είναι παράγωγο της αποτυχίας της εκτέλεσης των συμφωνιών προς τις επιταγές της

ενεργειών. Ωστόσο, η σωκρατική κριτική αμφισβητεί τον θεμελιώδη λίθο της ομηρικής ηθικής που είναι η έμφαση στο αποτέλεσμα, τονίζοντας τη σπουδαιότητα των μέσων με τα οποία φτάνει κανείς σ' αυτό. Αποκαθαίροντας τον *έλεγχον*, τον μετατρέπει σε μεθοδευμένο όργανο αναζήτησης της αλήθειας και μέσω αυτού ακυρώνει αντίθετες πρακτικές που θέτουν ως αυτοσκοπό την απαρέγκλιτη –και ως προς τα μέσα αδιάφορη– τελεσφόρα έκβαση σχεδιασμένων ενεργειών.

iii) *ἀρετή ρήτορος – ἀρετή δικαστοῦ:*

Στο τέλος του προοιμίου ο Σωκράτης προβαίνει στη δικαιολόγηση του τρόπου ομιλίας του (*λέξις*). Η ανεπιτηδειότητά¹⁰ του αναφορικά με τα λεκτικά εργαλεία που είναι απαραίτητα για την εκφώνηση ενός λόγου στο πλαίσιο ενός δικαστικού αγώνα δεν τον καθιστά σε θέση ισχύος. Ο συλλογισμός του έχει ως εξής: α) αξιώνει δικαιωματικά (*ὕμῶν δέομαι δίκαιον*) από τους δικαστές να αψηφήσουν τον λεκτικό τρόπο έκφρασης, που είναι παράγωγο της απειρίας του, β) η προσοχή τους πρέπει να εστιαστεί στο αν το περιεχόμενο του λόγου του είναι *δίκαιον* (*εἰ δίκαια λέγω ἢ μὴ*), γ) το αίτημά του είναι *δίκαιον*, γιατί στην ουσία αποτελεί το κατηγορημα της *ἀρετῆς* του δικαστή, τουτέστι το σύνολο των δραστηριοτήτων που καλύπτουν το φάσμα της ορθής άσκησης των αρμοδιοτήτων του¹¹. Από την άλλη πλευρά, η *ἀρετή* του ρήτορα συνίσταται στην αποκάλυψη της αλήθειας.

Από τη μελέτη του χωρίου διαπιστώνουμε ότι η έννοια του *δικαίου* αποτελεί τη βασική κινητήρια γραμμή της σκέψης του φιλοσόφου. Πιο πάνω αποδείχθηκε ότι είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την έννοια της αλήθειας. Προς τούτους, αξίζει να επισημανθεί ότι εδώ ο όρος *ἀρετή* φαίνεται πως με την εισαγωγή του ολοκληρώνει το πλέγμα σχέσεων που έχει αναπτυχθεί. Πιο συγκεκριμένα, στο χωρίο που

¹⁰ Ο Stokes (2000), σελ. 103, τονίζει ότι η πλήρης απειρία ως δικαιολογία για μια αδυναμία είναι κοινός τόπος, π.χ. Ισαίος *Πρὸς Ξεναίνετον περὶ τοῦ Ἀριστάρχου κλήρου* 1, Δημοσθένης *Κατὰ Ἀφόβου ἐπιτροπῆς* 2-3.

¹¹ Ενώ συχνά οι ρήτορες ζητούν από το δικαστήριο ευνοϊκή ακρόαση, ο Σωκράτης δεν προβαίνει σε μια τέτοια ενέργεια. Ακόμα, ενώ είναι κοινός τόπος η απαίτηση το δικαστήριο να προσέξει τα λόγια του κατηγορού, ο Σωκράτης τον προσαρμόζει στη δική του περίπτωση, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στη δικαιοσύνη ή μη της υπεράσπισης, πρβλ. Δημοσθένης *Κατ' Ὀλυμπιοδώρου βλάβης* 3 και *Κατὰ Μειδίου* 8, βλ. Stokes (2000), σελ. 103. Ακόμα, αξίζει να σημειωθεί ότι συχνά οι ρήτορες κάνουν έκκληση στο δικαστήριο να δώσει τη μεγαλύτερη προσοχή του στη δικαιοσύνη, βλ. Ανδοκίδης *Περὶ τῶν μυστηρίων* 9, Δημοσθένης *Κατὰ Μειδίου* 4, Λυκούργος *Κατὰ Λεωκράτους* 10, επομένως το αίτημα του Σωκράτη θα το ενέκρινε ο καθημερινός Αθηναίος. Πρβλ. επίσης και Λυσίας *Κατὰ Ἀλκιβιάδου Β'* 3 και *Κατὰ Ἐργοκλέους ἐπίλογος* 2 για το έργο του δικαστή και *Κατὰ Ἀλκιβιάδου Α'* 4 για το έργο ενός καλού και δίκαιου πολίτη, βλ. Stokes (2000), σελ. 103.

πραγματευόμεστε παρατηρείται αρκετά συχνή επανάληψη όρων που αναφέρονται στο ίδιο πράγμα, λ.χ α) *δίκαιον, δίκαια, δικαστής*, β) *ἀρετή, χείρων, βελτίων*, γ) *ρήτωρ, λέξεως, λέγω* κτλ., οι οποίοι μάλιστα δεν μένουν ανεπηρέαστοι, αλλά διασταυρώνονται με σημαντικό σημασιολογικό αποτέλεσμα. Η κατακλείδα του προοιμίου καθορίζει τους απαραίτητους εννοιολογικούς διαχωρισμούς. *Ἀρετή* του δικαστή είναι εν ολίγοις να κρίνει το *δίκαιον* περιεχόμενο των λόγων κάποιου (τον *δίκαιον λόγον*), δηλ. αν λέει τα *δίκαια* και τα *ἀληθῆ*. *ἀρετή* του ρήτορα είναι να δηλώνει *τάληθῆ*¹² και –μπορούμε να προσθέσουμε– τα *δίκαια*, λόγω της αδιάλειπτης παράλληλης πορείας των δύο όρων.

Ποια είναι η σημασία του όρου *ἀρετή* στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα; Ασφαλώς, η *ἀρετή* αναφέρεται σε εκείνο το σύνολο ιδιοτήτων που κάποιος τις έχει κτήμα του και τον καθιστούν ικανό να επιτελέσει με ορθό τρόπο το έργο του και να έχουν ορθή έκβαση οι σχετικές ενέργειές του¹³. Άρα, αναφέρεται στη διαδικασία επιτέλεσης ενός έργου και παράλληλα στην επιτυχή έκβασή του. Βάσει αυτής της αντίληψης ο Σωκράτης κρίνει ότι ο δικαστής ασκεί ορθά το έργο του και αυτό έχει ορθό αποτέλεσμα όταν θέτει ως κύρια προτεραιότητα του δικαστικού του καθήκοντος τον έλεγχο περί του *δικαίου*-αληθούς του λόγου του κατηγορουμένου. Σε αυτό συνίσταται η *ἀρετή* του. Αντιθέτως, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η *κακία* του θα συνίστατο στη λανθασμένη ρύθμιση προτεραιοτήτων, στην παράλειψη του κριτηρίου του *δικαίου* και συνακόλουθα στην κακή έκβαση των ενεργειών του.

¹² Πρβλ. *Ἰων* 532d6 – e1, όπου ο Σωκράτης λέει *τάληθῆ*, βλ. E. de Strycker –S. R. Slings, *Plato's Apology of Socrates* (Leiden 1994), σελ. 27.

¹³ Ο West (1988), σελ. 51, σημ. 13, υποστηρίζει ότι με τον όρο *ἀρετή* εννοείται η συγκεκριμένη υπεροχή ενός πράγματος. Αυτή η υπεροχή ενδέχεται να συνεπάγεται αυτό που αποκαλούμε στη σύγχρονη ορολογία «ηθική-ηθικότητα». Ο Σωκράτης αναφέρεται στο 20b στην «ἀρετή των βοδιών και των πουλαριών». Καταλήγει στο ότι η σημασία της σωκρατικής *ἀρετῆς* προσδιορίζεται ανάλογα με τα συμφραζόμενα στα οποία ο Πλάτων τη χρησιμοποιεί. Ο Reeve (1989), σελ. x, εξηγεί τη σημασία της *ἀρετῆς* με μια αναλογία: εάν κάτι είναι μαχαίρι ή ένας άνθρωπος, η *ἀρετή* του ως μαχαίριού ή ως ανθρώπου είναι εκείνη η κατάσταση ή κτήση του που το καθιστά *ἀγαθό* μαχαίρι ή *ἀγαθό* άνθρωπο αντίστοιχα. Η *ἀρετή* ενός μαχαίριού ενδέχεται να περιλαμβάνει το να έχει μια ακονισμένη λάμα. Από την άλλη, η *ἀρετή* ενός ανθρώπου ενδέχεται να περιλαμβάνει το να είναι έξυπνος, να είναι ευγενικής καταγωγής, δίκαιος ή ανδρείος. Κατά συνέπεια, η *ἀρετή* είναι ευρύτερη από τη σύγχρονη αντίληψη για την ηθική ἀρετή. Εφαρμόζεται και έχει ισχύ ακόμη και για πράγματα που δεν είναι ηθικοί παράγοντες-δρώντες και καλύπτει εν γένει ένα ευρύτερο φάσμα. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 251, υποστηρίζουν σε σχέση με την αναφορά της λέξης *ἀρετή* ότι λόγω της *ἀρετῆς* του κάποιος ή κάτι είναι *ἀγαθός/όν* σύμφωνα με τις ανάγκες της φύσης του. Έτσι και εδώ αυτό είναι που χαρακτηρίζει τον *ἀγαθόν δικαστή* και τον *ἀγαθόν ρήτορα*.

Το ίδιο ισχύει επίσης αναφορικά με την *ἀρετήν* του ρήτορα. Ο ρήτορας επιτελεί ορθά το έργο του (*ἀρετή*) όταν θέτει ως κύριο άξονα της ομιλίας του το *δίκαιον-αληθές*, ενώ αντίθετα (*κακία*) όταν το παραβλέπει.

Το αντικείμενο λοιπόν της ενάρετης κρίσης *-ἀρετῆς-* του δικαστή ταυτίζεται με εκείνο της ενάρετης ομιλίας *-ἀρετῆς-* του ρήτορα: είναι το *δίκαιον-αληθές*. Αυτό προσδιορίζει και καθορίζει την ενάρετη-ορθή έκβαση των ενεργειών του δικαστή και του ρήτορα. Κατά συνέπεια, παρατηρούμε ότι η έννοια του *δικαίου* συσχετίζεται με την *ἀρετήν* και την αλήθεια, και έχει τρεις συνιστώσες: α) συνιστά τον σεβασμό στον χώρο των αρμοδιοτήτων κάποιου (*δίκαιον* είναι για τον δικαστή να κρίνει τα *δίκαια-ἀληθῆ*, *δίκαιον* είναι για τον ρήτορα να αξιώνει να κρίνεται βάσει των *δικαίων-ἀληθῶν*) (βλ. και 18 a7, *δίκαιός εἰμι ἀπολογήσασθαι*), β) αποτελεί και των δύο τον πυρήνα κάθε ενεργήματός τους, καθώς καθορίζει την *ἀρετήν* τους, γ) το τρίπτυχο *δίκαιον-αλήθεια-ἀρετή* εξασφαλίζει την εμπιστοσύνη και συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες, προάγοντας την αξία των συνεργατικών αρετών. Το κλείσιμο του προοιμίου συμβαδίζει με μια εκ νέου έναρξη αμφισβήτησης της ανεδαφικότητας της υπεροχής των ανταγωνιστικών αξιών ολοκληρώνοντας έτσι την κριτική προς την ηθική των επών.

Ωστόσο, προτού ολοκληρώσουμε την ανάλυση του προοιμίου, αξίζει να προβούμε σε μια πολύ σημαντική παρατήρηση, ψήγματα της οποίας αναφέραμε πιο πάνω. Στο 17 b6 ο Σωκράτης παρατηρεί ότι *ὁμολογοῖν ἂν οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ*. Το είδος της ρητορικής που ασκούν οι κατηγοροί του δεν συμβαδίζει με το δικό του. Η έκφραση *οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ* δηλώνει πως ο φιλόσοφος αποδέχεται τον χαρακτηρισμό του ρήτορα, εν τούτοις είναι υψηλότερου είδους σε σχέση με τους υπολοίπους σε σημείο που δεν *παραλληλίζονται*¹⁴. Πού συνίσταται, όμως, η υπεροχή του ως ρήτορα; Η απάντηση στην ερώτηση βρίσκεται στην καταληκτική φράση του προοιμίου (*τάληθῆ λέγειν*), που αποτελεί κύρια σωκρατική θέση σε όλη την έκταση του. Είναι μια καταφανής δήλωση της ιδέας ότι ο αληθινός στόχος-τέλος της ρητορικής είναι το *ἀληθές* και όχι το *πιθανόν*¹⁵. Αυτό που στην ουσία λέγει ο Σωκράτης είναι ότι η ρητορική που χρησιμοποιεί θα συγχρονιστεί με την αλήθεια, τη δικαιοσύνη και τη λογική πειθώ, παρά θα επιδιώξει να κερδίσει την αθώωσή του

¹⁴ Burnet (1970), σελ. 69.

¹⁵ Ο. π., σελ. 73.

κατευθύνοντας τα συναισθήματα των δικαστών προς όφελός του¹⁶. Παρατηρούμε λοιπόν τη σύγκρουση της ρητορικής που εκπροσωπεί ο Σωκράτης και εκείνης των κατηγορών του. Ο φιλόσοφος εντοπίζει στην πειστική ρητορική των κατηγορών του την αδιαφορία για την αλήθεια, όπως επίσης και την ικανότητα να θέτουν τον ακροατή σε οποιαδήποτε διάθεση επιθυμούν¹⁷. Αποκηρύσσοντας τη συνηθισμένη ρητορική πρακτική απορρίπτει εκείνο το σύνολο αξιών που θεωρείτο αυτονόητο στο δικαστήριο, βάσει του οποίου αυτό αποτελούσε ένα είδος ανταγωνισμού (*ἀγῶνος*) ανάμεσα στον κατήγορο και κατηγορούμενο¹⁸. Η απόρριψη αυτής της ανταγωνιστικής πρακτικής συνάδει με την, όπως διαπιστώσαμε πιο πάνω, έμμεση κριτική των ανταγωνιστικών αξιών που επιτάσσουν τα ομηρικά έπη. Οι σύγχρονοι του ρήτορες, κληρονόμοι της ανταγωνιστικής ηθικής των επών, θα επιδιώξουν την μέσω απάτης και δόλιων τεχνασμάτων επίτευξη της δικαστικής νίκης. Ο Σωκράτης, από την άλλη, τάσσεται υπέρμαχος της αλήθειας, χωρίς να επηρεάζεται από ανταγωνιστικά αισθήματα που προβάλλουν όσοι επιδιώκουν επίμονα την ικανοποίηση προσωπικού οφέλους. Κατ' αυτόν τον τρόπο η στάση του αναδιαμορφώνει τη ρητορική και επαναπροσδιορίζει τους στόχους της: δεν πρέπει να διαστρεβλώνει την αλήθεια, αλλά ευθέως να την παρουσιάζει και να γίνεται εύκολα αντιληπτή από το κοινό¹⁹. Καθώς θα προχωρεί η υπερασπιστική γραμμή του Σωκράτη θα φανεί ότι η σωκρατική μέθοδος της διαλεκτικής είναι η μόνη ορθή λύση που είναι ικανή να παρουσιάσει την αλήθεια. Συνεπώς, η δύναμη της διαλεκτικής έρχεται να εγκαινιάσει μια νέα ρητορική διορθώνοντας την παραδοσιακή ρητορική πρακτική²⁰.

¹⁶ Reeve (1989), σελ. 6.

¹⁷ Για τα γοργία χαρακτηριστικά του λόγου των κατηγορών και ιδιαίτερα εκείνο της «πειθούς» βλ. Strycker και Slings (1994), σσ. 28-29. Στα συγκεκριμένα λόγια συναινεί και το χωρίο 234c1-235c5 του *Μενέξενου*, όπου η ικανότητα του ρήτορα συνίσταται στο να κάνει τους ανθρώπους να πιστεύουν οτιδήποτε δεν είναι αληθινό. Παρόμοια συζήτηση βρίσκουμε στο *Συμπόσιο* 198c1-e2.

¹⁸ Strycker και Slings (1994), σελ. 33.

¹⁹ Οι Strycker και Slings (1994), σσ. 36-37, αναφέρουν προοικονομώντας τις ιδέες που εισάγονται υστερότερα ότι η αλήθεια έχει δύο πεδία: α) εκείνο των πραγμάτων της καθημερινής ζωής που γίνονται γνωστά εμπειρικά και β) εκείνο που ο Πλάτων αρέσκεται στο να ονομάζει *τὰ μέγιστα* και περιλαμβάνει το *ἀγαθόν* και *κακόν*, το *δίκαιον* και *ἄδικον* κ.τ.τ.. Η προσέγγιση της γνώσης γύρω από *τὰ μέγιστα* γίνεται μέσα από *τὸ διαλέγεσθαι* και τη διαλεκτική.

²⁰ Βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 39. Πρβλ. και *Γοργίας* 503d5-504e3.

Π) Η σωκρατική άμυνα έναντι των πρώτων κατηγοριών (19a8-24b2)²¹

i) Η θέση της προθέσεως

Η απαραίτητη σύνδεση ανάμεσα στο προοίμιο και την έναρξη της απολογίας παράγεται από την *πρόθεσιν* (18a6-19a7). Μέσω της *προθέσεως* επιτυγχάνεται η επισήμανση τεσσάρων βασικών γνωρισμάτων της σωκρατικής στάσης: α) αφοσίωση στην αλήθεια, β) κατάδειξη της προσωπικής του άγνοιας, γ) ευσεβής συμπεριφορά, δ) νομότυπος χαρακτήρας· γνωρίσματα που περιβάλλουν την κατηγορία και προοικονομούν την ακύρωσή της. Η *πρόθεσις* αποτελεί την αρμόζουσα ιδεολογική μετάβαση από το προοίμιο στην κυρίως έκθεση της επιχειρηματολογίας φωτίζοντας εκείνα τα στοιχεία που θα είναι διαρκώς παρόντα στην σωκρατική απολογία. Παράλληλα, αναδεικνύει την πίστη του φιλοσόφου στον θεό ως ρυθμιστή των καταστάσεων και καθοριστικό παράγοντα της διαμόρφωσης της τύχης του καθενός (γνώρισμα της σωκρατικής ευσέβειας), όπως επίσης και την αναγκαιότητα της υπακοής στους νόμους (*τοῦτο μὲν ἴτω ὅπη τῷ θεῷ φίλον, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον*, 19a6-7).

ii) Η βάση της κατηγορίας

Η κατηγορία έχει ως κεντρική ιδέα τη σωκρατική *αδικία*: η αδικοπραγία του φιλοσόφου συνίσταται στις αναζητήσεις του γύρω από τα θέματα της φυσικής φιλοσοφίας, στη έντεχνη μετατροπή του πιο αδύναμου επιχειρήματος σε πιο ισχυρό και τη μετάδοση της γνώσης αυτής σε άλλους²². Η κατηγορία κρίνεται ανυπόστατη βάσει δύο κεντρικών αξόνων της συλλογιστικής του πορείας: α) την κατ' επανάληψη

²¹ Για την ενδελεχή εξέταση των επίσημων κατηγοριών εις βάρος του Σωκράτη βλ. T. C. Brickhouse – N. D. Smith, “The Formal Charges Against Socrates” (*JHPH* 23 (1985) 457-481).

²² Ο Burnet (1970), σελ. 81, ερμηνεύει το ρήμα *ἀδικεῖ* (18b4) ότι σημαίνει «είναι ένοχος». Κατά τον ερευνητή, ο φιλόσοφος προσδίδει στην κατηγορία των πρώτων κατηγορών μια αυστηρά νομική μορφή, τονίζοντας τη διαδικασία της *άντωμοσίας*, της ένορκης δηλ. διαβεβαίωσης για την αλήθεια πριν από τη δίκη. Ως εκ τούτου, εκλαμβάνει το *ἀδικεῖ* ως τη συνηθισμένη λέξη σε μια πραγματική *άντωμοσία*· πρβλ. Stokes (2000), σελ. 108. Ο West (1988), σελ. 52, σημ. 22, διατείνεται ότι το *ἀδικεῖ* όταν εντάσσεται σε συμφραζόμενα που απαρτίζουν μια κατηγορία, τότε σημαίνει «διαπράττω έγκλημα». Επιπροσθέτως, οι Strycker και Slings (1994), σελ. 253, υποστηρίζουν ότι η έκφραση *τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν* έχει ερμηνευτεί ότι αναφέρεται στην εξασφάλιση της νίκης για την αδικία ή το ψεύδος, πρβλ. Αριστοφάνης *Νεφέλες* 889 κ.ε., Ξενοφώντας *Οἰκονομικός* 11. 25 και Ισοκράτης *Περὶ ἀντιδόσεως* 15. Τώρα, αναφορικά με τη συμπεριφορά του απέναντι στη φυσική επιστήμη του καιρού του ο Burnet (1970), σελ. 80, αναφέρει ότι είναι εξ ολοκλήρου συνεπής προς την πληρέστερη αφήγηση του στον *Φαίδωνα* 96a6 κ.ε. Για τον Πλάτωνα (*Νόμοι* 12. 966d6-967a8) η μελέτη των ουρανίων φαινομένων αποτελεί, παράλληλα με την αναγνώριση της υπεροχής του νου έναντι του σώματος, το πιο στέρεο θεμέλιο της πεποίθησης στους θεούς, βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 254.

βεβαίωση της άγνοιάς του σχετικά με τα ζητήματα της φυσικής φιλοσοφίας –χωρίς ωστόσο να την απορρίπτει (οὐδὲν οὐτε μέγα οὐτε σμικρὸν περί ἐπαῖω²³, 19c5-6)· β) την απόδειξη του αναληθούς (οὐδὲ τοῦτο ἀληθές) της κατηγορίας περί παροχής διδακτικών υπηρεσιών και είσπραξης χρηματικής αμοιβής ως αντιτίμου, γεγονός βέβαια που δεν παρακωλύει την έγκρισή του (τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι²⁴) στην παιδευτική αξία της διδασκαλίας. Βεβαίως, ο υπαινιγμός στηλιτεύει γνωστούς σοφιστές της εποχής που εφήρμοζαν αυτό το εκπαιδευτικό καθεστώς δοσοληψιών ανάμεσα στον διδάσκοντα και τον μαθητή, ενώ ταυτόχρονα διαχωρίζει τη θέση του. Μια προσεκτικότερη παρατήρηση καθιστά σαφές ότι οι δύο άξονες λειτουργούν συμπληρωματικά. Η άγνοιά του φέρει ως αποτέλεσμα την ανικανότητά του ως διδασκάλου και η εν λόγω αδυναμία του επιβεβαιώνει τη συνείδηση της κατάστασης της στέρησης γνώσης (βλ. και 20c1-3). Η παρούσα κατάσταση, μια κατάσταση συνειδητοποίησης της άγνοιας, τροφοδοτεί τον θαυμασμό του φιλοσόφου προς εκείνα τα πράγματα που στερείται, δηλ τη σοφία²⁵ και τη συνακόλουθη διδακτική ικανότητα. Η σωκρατική ειρωνεία είναι διάχυτη στο χωρίο και εγείρει ένα ζήτημα που αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι των προγραμματικών δηλώσεων των σοφιστών, δηλ. τὸ διδακτὸν τῆς ἀρετῆς. Η ικανότητα των σοφιστών ως διδασκάλων ἀρετῆς γίνεται το αντικείμενο του σωκρατικού ἐλέγχου ώστε η επαλήθευση της αλήθειας και του εφικτού των υποσχέσεών τους να κρίνει τη διακύβευση ή όχι των συμφερόντων τους.

iii) Καλὸς κάγαθὸς τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν

Ο έλεγχος του Σωκράτη στρέφεται στο πρόσωπο του Καλλία, ενός ατόμου που αδεώς κατέφευγε στη δαπάνη πακτωλού χρημάτων στους σοφιστές, με βασικό κίνητρο την αξιολόγηση της παρουσίας τους ως διδασκάλων της ἀρετῆς. Η επιχειρηματολογία του

²³ Ο Burnet (1970), σελ. 82, εκλαμβάνει το χωρίο ως δείγμα της εἰωθυίας εἰρωνείας του φιλοσόφου. Πρβλ. Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 4. 7. 3, ο οποίος καταγράφει ότι ο Σωκράτης ήταν εξοικειωμένος με την επιστήμη της εποχής του, ωστόσο παρέμενε ανικανοποίητος. Βλ. και Stokes (2000), σελ. 108.

²⁴ Σε ό,τι αφορά τη σημασία του καλὸν ο West (1988), σελ. 53, σημ. 28, παρατηρεί ότι αποτελεί ένα βασικό όρο, του οποίου το πλούσιο εύρος ερμηνειών εκτείνεται από την επιφανειακή έλξη της σωματικής ομορφιάς έως την εσωτερική ευγένεια του λόγου και της πράξης-εκτέλεσης μιας ηθικής ή διανοητικής αρετής.

²⁵ Για τη σημασία της σοφίας στην πλατωνική *Απολογία* βλ. P. Pucci, “Σοφία nell’ *Apologia Platonica*” (*Maia* 13 (1961) 317-329).

μετατοπίζεται αναλογικά από τον κόσμο των ζώων σε εκείνο των ανθρώπων με σημείο αναφοράς την καλλιέργεια των ιδιοτήτων τους: στην περίπτωση των πουλαριών και των μοσχαριών η διαδικασία κατά την οποία καθίστανται *καλά κάγαθα* αναφορικά με την *προσήκουσαν ἀρετήν* τους είναι εύκολη (20a9). Η μόνη προϋπόθεση που απαιτείται είναι η μίσθωση ενός *ἐπιστάτη* (*ἵππικοῦ* ή *γεωργικοῦ*), του κατάλληλου δηλαδή ανθρώπου με τις απαραίτητες γνώσεις (σαφής η έννοια του *ἐπίστασθαι* στη λέξη), που θα ηγηθεί με την εποπτεία του της όλης εκπαιδευτικής μεθόδου. Η αναλογία αντιμετωπίζει προβλήματα κατά τη νοηματική μετατόπιση από το ζωικό στο ανθρώπινο επίπεδο. Το βασικότερο εστιάζεται στην ύπαρξη ή μη ενός αντίστοιχου *ἐπιστάτη* που να καθιστά τους ανθρώπους (εν προκειμένω τα παιδιά του Καλλία) *καλούς κάγαθους* στην *προσήκουσαν* για τους ανθρώπους *ἀρετήν*, δηλ. την *ἀνθρωπίνην* και *πολιτικήν*.

Το χωρίο απαιτεί εμβριθέστερη ανάλυση για τη σύλληψη του βασικού του νοήματος. Η απρόσκοπτη απάντηση του Καλλία που υποδείχνει τον Εύηνο ως τον *ἐπιστήμονα* της *ἀνθρωπίνης* και *πολιτικῆς ἀρετῆς*, εγείρει δύο σημαντικά ζητήματα: ποια είναι η σημασία του όρου *ἀρετή* και των προσδιορισμών της στο απόσπασμα; Ακόμα, ο Σωκράτης ειλικρινά αποδέχεται και καλοτυγχίζει το δυνατόν της διδασκαλίας της *ἀρετῆς* ή αποτελεί δείγμα σωκρατικής ειρωνείας; Προτού προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά, πρέπει να επισημάνουμε ότι η αναλογία ανάμεσα στο ζωικό και το ανθρώπινο επίπεδο, ανάμεσα στην τέχνη του ιπποτρόφου ή γεωργού και του ενδεχόμενου *ἐπιστήμονα* της *ἀνθρωπίνης* και *πολιτικῆς ἀρετῆς*, είχε ως αποτέλεσμα την σιωπηρή και αιφνίδια εξομοίωση των όρων *ἀρετή* και *τέχνη* (*εἰ ὥς ἀληθῶς ἔχει ταύτην τὴν τέχνην*). Κάτι τέτοιο υποδηλώνει τον ορισμό της *ἀρετῆς* ως ενός είδους *τέχνης*. Οι όροι *ἀρετή*, *ἐπιστήμων* και *τέχνη* δημιουργούν ένα αξιοσημείωτο πλέγμα σχέσεων που χρήζει κατάλληλης ερμηνευτικής προσέγγισης.

Ο Αθ. Σαμαράς²⁶ πιστεύει ότι η χρήση του όρου *ἀρετή* εδώ πλαισιώνεται από τις ευρύτερες σημασιακές αποδόσεις που επιδέχεται στην αρχαία ελληνική γλώσσα, δηλ. εκείνες της ηθικής σημασίας αλλά και της σημασίας της ικανότητας που προσιδιάζει σε κάτι/κάποιον. Υπ' αυτό το σκεπτικό προσδιορίζεται η *ἀρετή* του ίππου ως η ικανότητά του να αντεπεξέρχεται στις πολεμικές διαμάχες ή σε άλλες περιστάσεις· η

²⁶ Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους – Κρίτων (Θεσσαλονίκη 2004), σελ. 260, υποσ. 27.

ἀρετή του μαχαιριού ως η ικανότητά του προς αποτελεσματικά καλή κοπή κ.ο.κ. Στο εν λόγω χωρίο η προσπάθεια ερμηνείας του όρου *ἀρετή* απαιτεί να έχουμε στον νου μας το νοηματικό περιεχόμενο του προσδιορισμού *προσήκουσαν*. Το αποτέλεσμα της μετάβασης στο επίπεδο της *καλοκάγαθίας*²⁷ (*καλῶ τε κάγαθὸν ποιήσιν*) σε σχέση με την *ἀρετὴν* που *προσέκει* (αρμόζει-ανήκει)²⁸ στα μοσχάρια δύναται να εξισωθεί με εκείνη την κατάσταση ευεξίας κατά την οποία ο κάτοχός της είναι ικανός να παράγει *ἀγαθόν*, να είναι παραγωγικός και αποτελεσματικός στο έργο για το οποίο είναι φύσει προορισμένος να επιτελεί. Κατά συνέπεια, η κατοχή της *προσηκούσης ἀρετῆς* προηγείται στο χρονικό επίπεδο σε σχέση με τη λειτουργική δράση του *ἐπιστάτου*. Προφανώς, ο Σωκράτης ως *ἡ προσήκουσα ἀρετή* εννοεί το σύνολο ιδιοτήτων που κάποιος έχει από τη φύση του (φύσει) στην κατοχή του· την πρώτη ύλη δηλ. που ο *ἐπιστάτης* θα παραλάβει και με την καθοδήγηση της γνώσης του θα συντελέσει ώστε να καταστούν τα μοσχάρια *καλὰ κάγαθα* αναφορικά με την *ἀρετὴν* αυτή. Η έννοια της *καλοκάγαθίας* των εν λόγω ζώων συνεπάγεται μια κατάσταση τελείωσης κατά την οποία είναι αποδοτικά στον μέγιστο βαθμό, τέλεια στο έργο που επιτελούν τόσο κατά τη διαδικασία όσο και κατά την περαίωση των καθηκόντων τους. Το παράδειγμα της τέχνης του *ἵππικοῦ* ή *γεωργικοῦ* και της καθοριστικής συμβολής του εκπαιδευτικού τους προγράμματος στην εξέλιξη της *προσηκούσης ἀρετῆς* τους στο επίπεδο της *καλοκάγαθίας* καταδεικνύει την σωκρατική πίστη ότι η κατάσταση της *καλοκάγαθίας* δεν είναι κατ' αποκλειστικότητα φυσικό προϊόν. Οι φυσικές ιδιότητες αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση. Ωστόσο, η γνώση (με τον όρο *τέχνη* εδώ) απαρτίζει τον καθοριστικό παράγοντα που εξασφαλίζει την εκδήλωση της προσιδιάζουσας στο καθένα *ἀρετῆς* στο ανώτατο επίπεδο της *καλοκάγαθίας*.

Ολοκληρώνοντας το πρώτο στάδιο της αναλογίας μεταβαίνουμε στο ανθρώπινο επίπεδο. Η *προσήκουσα ἀρετή* για τους ανθρώπους λογίζεται η *ἀνθρωπίνη* και *πολιτική ἀρετή*. Ο Σαμαράς²⁹ σχολιάζει για τον όρο *πολιτική ἀρετή* ότι δεν έχει τη στενά τεχνική σημασία που προσλαμβάνει στην *Πολιτεία* και τον *Πρωταγόρα*· κατά βάση δηλώνει την ικανότητα να συμβιώνει κανείς με τους άλλους πολίτες μέσα στο

²⁷ Η χρήση του όρου *καλοκάγαθία* ως αφηρημένου ουσιαστικού του *καλὸς κάγαθος* αποτελεί δική μας επιλογή. Για τον όρο *καλὸς κάγαθος* που απαντά για πρώτη φορά στον Ηρόδοτο (1. 30. 4, 2. 143. 4) βλ. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974), σσ. 41-45, I. N. Περυσινάκης, *Η Έννοια του Πλούτου στην Ίστορία του Ηροδότου* (Ιωάννινα 1987), σελ. 102.

²⁸ Στην λέξη *ἀρετή*, στην πραγματικότητα, εμπεριέχεται η λέξη *προσήκουσα*, εφόσον η ρίζα της λέξης *ἀρετή* (-αρ) σημαίνει «ταιριάζω».

²⁹ (2004), σελ. 260, υποσ. 26.

πλαίσιο της πόλης³⁰. Η άποψη αυτή λαμβάνει ενδιαφέρουσες προεκτάσεις παραμένοντας αυστηρά προσηλωμένοι στο σκεπτικό που εξέθεσε το παράδειγμα-οδοδείκτης των μοσχαριών. Η υπόθεση της ύπαρξης ή μη ενός *έπιστήμονος* της *άνθρωπίνης και πολιτικής αρετής* αποτελεί μείζον ζήτημα της σωκρατικής σκέψης, καθώς η επιβεβαίωσή της αποδέχεται παράλληλα τη σύλληψη και την κατάρτιση ενός συστηματοποιημένου εκπαιδευτικού προγράμματος που διαμορφώνει τα ήθη των ανθρώπων με τέτοιον τρόπο ώστε να προσεγγίσουν την τελειώσή τους (*καλοκάγαθία*) ως προς την *άρετήν* τους. Η συμπαράθεση των όρων *άνθρωπίνης* και *πολιτικής* (*ἀρετῆς*) καταδεικνύει τη λειτουργική συνύφανσή τους και την παράλληλη εκδήλωση των πτυχών τους. Ο φιλόσοφος φαίνεται πως αναγνωρίζει ότι το ανθρώπινο ον είναι προικισμένο από τη φύση του με συγκεκριμένες ιδιότητες, οι οποίες όμως δύνανται να αναπτυχθούν και να καλλιεργηθούν κατ' αποκλειστικότητα στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινωνίας. Η απερίσπαστη μελέτη των όρων διασαφεί το βαθύτερο νόημά τους. Η έννοια του *προσήκοντος* παρουσιάζεται αναπόσπαστα συνδεδεμένη με εκείνη της *φύσεως*. Η *προσήκουσα ἀρετή* είναι εκείνο το σύνολο ιδιοτήτων που εκ φύσεως προσιδιάζει στο ανθρώπινο ον· ένα σύνολο που μπορεί να εκδηλωθεί και να εξελιχθεί μόνο στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας. *Άρετή* του *άνδρὸς* και *ἀρετή* του πολίτη αποτελούν ταυτόσημοι όροι.

Ωστόσο, το βασικότερο πρόβλημα που απασχολεί ελεγκτικά τον Σωκράτη είναι η παρουσία ή μη ενός διδασκάλου της εν λόγω *ἀρετῆς*, ενός *έπιστήμονος*-κατόχου του συνόλου των γνώσεων γύρω από τα ανθρώπινα ζητήματα, μέσω του οποίου είναι ικανός να καταστήσει τους ανθρώπους *καλοὺς κάγαθοὺς* ως προς την *ἀρετήν* τους. Βασιζόμενοι στο 19e1 (*δοκεῖ καλὸν εἶναι παιδεύειν ἄνθρώπους*) συμπεραίνουμε ότι ο Σωκράτης ευνοεί και καλοτυγχίζει τη θέση μιας τέτοιας διδασκαλίας. Αν πρέπει να

³⁰ Σχετικά με τη συζήτηση των ερευνητών πάνω στο θέμα της ερμηνείας των όρων *άνθρωπίνης* και *πολιτικής ἀρετῆς* αναφέρουμε τα εξής: ο Burnet (1970), σελ. 86, ερμηνεύει την έκφραση ως «αρετή του ανθρώπου και του πολίτη». Ωστόσο, κατά τον μελετητή δεν αναφέρεται στην «πολιτική αρετή» (δηλ. του πολιτικού). Η χρήση του επιθέτου *πολιτικός* με αναφορά στον πολίτη απαντά και στον *Γοργία* 452e (*πολιτικός σύλλογος*), βλ. και Stock (1961), σελ. 13. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 266, παραβάλλουν το χωρίο με αντίστοιχα από τον *Πρωταγόρα* (322e2, 323a7, 323b2, 324a1). Βάσει της ερμηνευτικής τους προσέγγισης αυτή η *πολιτική ἀρετή* είναι κάτι αρκετά διαφορετικό από αυτό που πολλοί διάλογοι θέτουν ως *δημοτική και πολιτική ἀρετή* σε αντίθεση προς την «αληθινή» ή «φιλοσοφική» αρετή (*Φαίδων* 82a10-b3· πρβλ. 68b5-69c3, *Πολιτεία* 6. 500d4-9, 10. 619c7-d1). Οι μελετητές καταλήγουν στο ότι δεν υπάρχει κάτι που να μας εγγυάται να παρουσιάσουμε τον Σωκράτη της *Άπολογίας* ως ατομικιστή που έχει απελευθερωθεί από τους δεσμούς της πόλης. Αντίθετα, ο Σωκράτης διαρκώς θεωρεί το ανθρώπινο ιδανικό ως και προσωπικό και πολιτικό (βλ. *Άπολογία* 36c5-8· *Γοργίας* 527b5-6· *Πολιτεία* 10. 599d4-6 και *Κρίτων*).

αποδεχθούμε ότι υπάρχει σε κάποιο σημείο μια μορφή ειρωνείας, με βεβαιότητα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι αυτή στρέφεται προς την αμφισβήτηση της θέσης των σοφιστών και όχι της σπουδαιότητας του συγκεκριμένου είδους γνώσης.

Πάντως, η χρήση της σωκρατικής ειρωνείας δεν είναι απαγορευτική στο να προχωρήσουμε σε μια θεμελιώδη διαπίστωση. Η *καλοκάγαθία* των ανθρώπων, δηλ. η κατάσταση κατά την οποία αποδίδουν τα μέγιστα στο έργο που τους προσιδιάζει, είναι ένας στόχος επιτεύξιμος μονάχα στο πλαίσιο της πόλης, όπου κατεξοχήν προϋπόθεση αποτελεί η συμβίωση και η συνεργασία με τους άλλους πολίτες. Ως εκ τούτου, η εδραίωση ενός πνεύματος αμοιβαιότητας και συνεργασίας ικανού να διέπει τις σχέσεις των πολιτών καθίσταται κεφαλαιώδης συνθήκη για την πραγμάτωση της *καλοκάγαθίας*. Ο φιλόσοφος, συνεπής στο προοιμιακό ιδεολογικό σχήμα, προβάλλει με κριτική διάθεση που στοχεύει στην ομηρική ηθική. Η *καλοκάγαθία* αποτελεί πρωταρχικό στόχο, η επίτευξη του οποίου επιδέχεται μέγιστο έπαινο στο πλαίσιο της ομηρικής κοινωνίας. Καταδεικνύει την υπεροχή με γνώμονα αισθητικά κριτήρια (εξωτερική εμφάνιση, ισχύς και ρώμη)³¹, όπως πρόδηλα αποκαλύπτει η λέξη *καλός*. Συνάμα, συνεπάγεται την υπεροχή ως προς τα γνωρίσματα που περιλαμβάνει ο όρος *άγαθός*: ευγενική καταγωγή, κοινωνική θέση, πλούτο, ανδρεία³². Όπως εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς η πρόσληψη από τον παραδοσιακό ήρωα του στοιχείου της υπεροχής ως κοινωνικής επιταγής αποσαφηνίζει την υπεροχή των ανταγωνιστικών αξιών ως κινητήριο μοχλό της ομηρικής κοινωνίας. Το ισχυρό πλήγμα που επιφέρει ο φιλόσοφος στην παραδοσιακή ηθική μεταφράζεται στην απόρριψη και την επαναθεμελίωση των προϋποθέσεων επίτευξης της *καλοκάγαθίας*. Η *άνθρωπίνη* και *πολιτική άρετή* καθαίρεται από ανταγωνιστικές πρακτικές και μετουσιώνεται σε συνεργασία των πολιτών που διαπνέεται από ένα ισχυρό συναίσθημα δικαίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο διαμορφώνονται οι κατάλληλες συνθήκες για την τελείωση του ανθρώπου.

Προς τούτοις, η διεξοδικότερη θεώρηση του κειμένου επισημαίνει την καθοριστική εισαγωγή του στοιχείου της γνώσης που αναδιαμορφώνει το σχεσιακό πλέγμα. Η φύσει *προσήκουσα άρετή* είναι μια αναγκαία αλλά όχι επαρκής προϋπόθεση για την κορύφωση του ανθρώπινου είδους στο επίπεδο της

³¹ Πρβλ. W. Donlan, "The Origin of Καλός κἀγαθός" (*AJPh* 94 (1973) 365-374), σσ. 367-368 και 369-370.

³² Βλ. Ι. Ν. Περυσινάκης, «Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στα Ομηρικά Έπη: μια Προσέγγιση της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας» (*Ινδικτος* 5 (1996) 240-270), σελ. 245.

καλοκάγαθίας. Η *conditio sine qua non* ερμηνεύεται στην διαρκή εποπτεία και καθοδήγηση του συνοδίτη παράγοντα της γνώσης. Ο δυνητικός κάτοχος αυτού του συνόλου γνώσεων που αναφέρονται στα μέγιστα ανθρώπινα ζητήματα που διαρρυθμίζουν τις σχέσεις των ανθρώπων μέσα σε μια πολιτική κοινωνία, θα είναι σε θέση να μεταχειριστεί κατάλληλα τις φύσει αρετές των ανθρώπων και να τις υποβάλει στις αναγκαίες εκπαιδευτικές δοκιμασίες προσπέλασης της ανθρώπινης τελείωσης. Κατά συνέπεια, η συμβολή της φύσης στην εκπαιδευτική διαδικασία παραμένει ημιτελής χωρίς την πολύτιμη καθοδήγηση της γνώσης. Η *ἀρετή* του ανθρώπου (*ἀγαθὸς ἀνὴρ-ἀγαθὸς πολίτης*) παρουσιάζεται ως μια κατάσταση έλλειψης πληρότητας, καθώς περιλαμβάνει εκείνα τα χαρακτηριστικά που φύσει το άτομο έχει στη διάθεσή του για την επίτευξη του ανθρώπινου στόχου, στερείται όμως αυτάρκειας. Η ολοκλήρωσή της προκύπτει κατόπιν της αποφασιστικής παρέμβασης του γνωσιακού στοιχείου. Η σύμπραξη της φύσει *προσηκούσης ἀρετῆς* του ανθρώπου και της γνώσης απολήγει στη βαθμιαία κατάκτηση της *καλοκάγαθίας*.

Ωστόσο, η μεσολάβηση της αναγκαιότητας του συστατικού της γνώσης δεν αποτελεί τυχαίο περιστατικό στην πορεία της σωκρατικής απολογίας· αντίθετα, συνιστά μια επιμελημένη προσπάθεια ανάδειξης της αδιάλυτης σύνδεσης των δύο όρων, *ἀρετή-γνώση*, και του παράλληλου πεδίου εφαρμογής τους στο πλαίσιο των ανθρώπινων σχέσεων. Η *ἀρετή* κατ' ανάγκη συνδέεται με τη γνώση με σκοπό την *καλοκάγαθία*. Με άλλους όρους, ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ - ἀγαθὸς πολίτης* οφείλει να είναι σοφός με σκοπό να αξιώσει την προσηγορία *καλὸς κἀγαθός*. Ως εκ τούτου, προάγεται ένα νέο σύστημα σχέσεων που προσέρχεται να επικρίνει την παραδοσιακή ηθική. Μέσω του στοιχείου της γνώσης αποδοκιμάζεται η ηθική των επών, που εκτιμά παράγοντες της εξωτερικής αντικειμενικής πραγματικότητας, όπως η ευγενική καταγωγή, πλούτο, κοινωνική θέση κ.τ.τ., ως θεμελιακούς της *ἀρετῆς*. Ο ομηρικός ήρωας ενδιαφέρεται λιγότερο για τη γνώση παρά για το αν οι πράξεις του έχουν τα επιθυμητά γι' αυτόν αποτελέσματα³³. Η σωκρατική ηθική μετατοπίζει διορθωτικά το ενδιαφέρον από το αποτέλεσμα στην γνωσιακή κατάσταση του πράττοντος κατά το στάδιο πριν από τη διάπραξη της ενέργειας· ταυτόχρονα μετατοπίζει το βασικό κριτήριο της *ἀρετῆς* από την τελεσφόρα έκβαση των ενεργειών στη συνειδησιακή-γνωστική κατάσταση του πράττοντος θεμελιώνοντας τη γνωστή σωκρατική θέση που εμπεριέχεται στην έκφραση «η αρετή είναι γνώση».

³³ Πρβλ. *ό. π.*, σελ. 249.

iv) *ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία vs μείζω ἢ κατ' ἀνθρώπον σοφίαν*

Ο Σωκράτης ύστερα από τις απαραίτητες διευκρινίσεις προβαίνει στην αιτιολόγηση της συκοφαντίας εναντίον του επαναδιατυπώνοντας το βασικό ιδεολογικό σχήμα – *δίκαιον*, αληθές, εμπιστοσύνη³⁴ που διέπει τη σχέση ομιλητή-ακροατών. Αποδέχεται ως *δίκαιον λόγον* (ταυτί μοι δοκεῖ δίκαια λέγειν ὁ λέγων, 20d2) το ενδεχόμενο μιας αντίθετης άποψης που θα σχηματιστεί με σκοπό την πληροφόρηση των ενδιαφερομένων αναφορικά με την κακή φήμη του. Ακολουθώντας, κάθε *δίκαιος λόγος* επιδέχεται πλήρη κατάδειξη της αλήθειας μέσω ενός εκ νέου *δίκαιου λόγου* από τον ομιλητή (εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ, 20d5-6). Τα παραπάνω συναποτελούν ένα μοτίβο σκέψης, στο οποίο κατ' επανάληψη καταφεύγει ο φιλόσοφος, καθώς παρουσιάζεται απόλυτα πεπεισμένος στη δραστική του λειτουργία: την αποκάλυψη της αλήθειας και την αποκατάσταση της εμπιστοσύνης που εδραιώνει τη συνεργασία των πολιτών.

Καθιστώντας πρόδηλη την αφετηριακή βάση της απολογίας του ο Σωκράτης εντοπίζει την πηγή έναρξης των συκοφαντιών εναντίον του σε κάποια *σοφίαν*, την *ἴσως ἀνθρωπίνην* (ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8³⁵), η οποία του αποδόθηκε μέσω του γνωστού δελφικού χρησμού (*μηδένα σοφώτερον εἶναι*, 21a7) που δόθηκε στον Χαιρεφώντα. Αποδέχεται χωρίς κατηγορηματικό τρόπο το ενδεχόμενο να είναι

³⁴ Βλ. σελ. 32 εργασίας.

³⁵ Κατά τον Burnet (1970), σελ. 88, η *ἀνθρωπίνη σοφία* αποτελεί το βασικό σύνθημα της σωκρατικής διδασκαλίας: δε σημαίνει απλά «εγκόσμια-υλιστική γνώση». Περιλαμβάνει τη Λογική και τη θεωρία της γνώσης (*σκέψις ἐν λόγοις*), καθώς και την Ηθική (*ἐπιμέλεια ψυχῆς*). Οι Strycker και Slings (1994), σσ. 270-271, σχολιάζουν ότι με βάση τον πλατωνικό Σωκράτη η ανθρώπινη μορφή γνώσης, δηλ. η γνώση της άγνοιας κάποιου, βρίσκεται στη μέση ανάμεσα στην απόλυτη γνώση του θεού και την αναιδή συμπεριφορά των επηρεμένων ανθρώπων. Προσθέτουν ότι για τον Σωκράτη του Ξενοφώντα (*Απομνημονεύματα* 1. 1. 12) η «ανθρώπινη γνώση» θα ήταν περισσότερο μια γνώση της οποίας η περιοχή πρόσβασης θα ήταν περιορισμένη για τον άνθρωπο και τις ανθρώπινες σχέσεις και η οποία τον συγκρατεί να εξερευνά ό,τι είναι πάνω από τον άνθρωπο και δεν τον αφορά. Στους πλατωνικούς διαλόγους ο Σωκράτης δεν επιμένει ποτέ στο να περιορίζει το πεδίο της ανθρώπινης έρευνας. Αντίθετα, το επεκτείνει επειδή κανένα μέρος δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό έξω από τη συσχέτισή του με το *ὅλον* (πρβλ. *Χαρμίδης* 156a9-c9, *Μένων* 81 c7-e1). Πιο συγκεκριμένα, οι μελετητές, σελ. 61, υποσ. 6, στην έκφραση *σοφίαν τινά* σχολιάζουν ότι οι όροι *σοφία* και *σοφός* αναφέρονται: στην ορθή αντίληψη-γνώση α) είτε αναφορικά με ένα συγκεκριμένο είδος δραστηριότητας (όπου η «σοφία» είναι ικανότητα), β) είτε στην προοπτική του Σωκράτη αναφορικά με τη ζωή ως σύνολο. Σχετικά με το β), τονίζουν, το αντικείμενο της σοφίας είναι το *Ἀγαθόν* που είναι αυτό για χάρη του οποίου η ψυχή πράττει όσα πράττει (*Πολιτεία* 6. 505d11-e1). Ως εκ τούτου η γνώση συνεπάγεται την αναγνώριση του τι σημαίνει το *Ἀγαθόν* για το άτομο, την αντίληψη των αναγκών του και τη δραστήρια αποδοχή τους. Ο Πλάτων όταν αναφέρεται στη σωκρατική οπτική ως προς αυτά τα θέματα δε διακρίνει ανάμεσα στη *σοφία*, *φρόνησιν*, *ἐπιστήμην*, *τέχνην* και *νοῦν*. Η *σοφία* μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως όρος για να περιγράψει συγκεκριμένες ικανότητες, όπως λ.χ. στην περίπτωση των *δημιουργῶν* (22c9-e5): από την άλλη, η *φρόνησις* συσχετίζεται περισσότερο με *τὰ μέγιστα* (22d7).

σοφὸς ως προς την ἴσως ἀνθρωπίνην σοφίαν³⁶. Από την ἄλλη, στηλιτευτικά αντιδιαστέλλει προς αυτήν ένα ἄλλο εἶδος σοφίας, εκείνο κατὰ το οποίο οι εκπρόσωποί του (οὗς ἄρτι ἔλεγον) προβάλλουν σοφοί ως προς μια σοφία που υπερβαίνει τα ἀνθρώπινα μέτρα (μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, 20e1), για το οποίο μάλιστα δηλώνει ἀψευδῶς πλήρη ἀγνοία (οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι/ ὅστις φησὶ ψεύδεται).

Το χωρίο ἀποκαλύπτει τον μετριοπαθὲς χαρακτήρα του φιλοσόφου, ο οποίος ἀποφεύγοντας να δηλώσει κατηγορηματικά την κατοχὴ ενός εἶδους σοφίας, ἀποπειράται να διασαφήσει το νόημα του χρησμοῦ επιχειρώντας την ἐξῆς διάκριση, ὅπως ἀποτυπώνεται στις παρακάτω σχέσεις:

A₂. ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφὸς.

B₂. μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι.

Η ἀποστασιοποίησή του ἀπὸ οποιαδήποτε ἀξίωση σοφίας ως προς το δεῦτερο εἶδος δηλώνει μετριοπάθεια³⁷, συνείδηση των ορίων της ἀνθρώπινης κατάστασης και στηλίτευση ὅσων διατείνονται ὑπερ-ἀνθρώπινη σοφία. Μολονότι δεν ἔχει προσδιορίσει ἀκόμα σε τι συνίστανται ἡ ἀνθρώπινη και ἡ ὑπερ-ἀνθρώπινη σοφία, ἡ μορφή του φιλοσόφου ἀναδύεται ως πρόσωπο με ὑψηλὴ αἴσθηση του μέτρου και των περιορισμῶν που δεσμεύουν τις δραστηριότητες του ἀνθρώπινου εἶδους.

ν) Ἀσκηση του ἐλέγχου στον δελφικό χρησμό

Η πληροφόρηση του περιεχομένου του χρησμοῦ συντελεῖ στην ἐνεργοποίηση του σωκρατικῶς ἐλέγχου προς ἐξακρίβωση του μύχιου νοήματός του. Η δραστηριοποίησή του ἀφορμάται ἀπὸ δύο βασικούς λόγους: α) τη βαθιὰ γνώση του για την ἀγνοιά του σε σχέση με μικρά ἢ μεγάλα ζητήματα (οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύννοϊδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν, 21b4-5)· β) το ἀδύνατο της ὑπόθεσης ὅτι ο θεὸς ψεύδεται (οὐ γὰρ δήπου ψεύδεται γέ· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ, 21b6-7). Στο χωρίο παρατηρεῖται ἀξιοσημείωτη νοηματικὴ

³⁶ Βλ. και 20e6-7.

³⁷ Ο G. Danzig, “Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates’ Behavior in Court” (TAPA 133 (2003) 281-321), σελ. 292, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ Ἀπολογία ἐμπεριέχει ἀντιφατικὰ στοιχεῖα: πολὺ συχνὰ ὁ Σωκράτης ἐπιδεικνύει ἕναν παράξενο συνδυασμὸ ἀλαζονείας και ταπεινότητος. Ο μελετητὴς ἐξηγώντας το παράδοξο διατείνεται ὅτι ὁ Πλάτων γνῶριζε τον ἀλαζονικὸ τρόπο της σωκρατικῆς ομιλίας και γι’ αὐτόν τον λόγο ἀποπειράθηκε να την τροποποιήσει, ἐξηγήσει και δικαιολογήσει. Η προσωπικὴ μας θέση εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων παρουσιάζει τον σωκρατικὸν χαρακτήρα ἀπόλυτα προσηλωμένο στη μετριοπαθὲς συμπεριφορά, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο κομμάτι της σωκρατικῆς διαγωγῆς στον λόγο που πραγματευόμαστε.

μετάβαση σε σχέση με τα προηγούμενα. Η επαναδήλωση της σωκρατικής άγνοιας λειτουργεί προσδιοριστικά ως προς το περιεχόμενο της *άνθρωπίνης σοφίας*. παράλληλα, η πίστη στην αλήθεια των λόγων του θεού αναδεικνύει την ευσέβεια του φιλοσόφου. Τα στοιχεία αυτά βρίσκονται σε απόλυτη συνέπεια με τις δηλώσεις του στην *πρόθεσιν* υπερθεματίζοντας τη σπουδαιότητά της στην εξελικτική πορεία του απολογητικού λόγου του φιλοσόφου. Η εκφώνηση του θεϊκού λόγου δεν δύναται να είναι αποκύημα ενός τυχαίου παράγοντα ούτε να αποτελεί ψεύδος, κάτι που συνεπάγεται την παραβίαση των όρων της *θέμιδος*³⁸, αλλά έχει συγκεκριμένη σκοπιμότητα. Ο ευσεβής χαρακτήρας του σωκρατικού λόγου σε συνδυασμό με τη δήλωση άγνοιας και τη μετριοπαθή στάση του, που διαπιστώσαμε πιο πάνω, καταδεικνύουν την αναγνώριση από τον φιλόσοφο του διαχωρισμού ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θεϊκό επίπεδο αναφορικά με τη δυνατότητα γνώσης που προσιδιάζει στο καθένα. Στο ανθρώπινο αρμόζει η γνώση της άγνοιας, ενώ στο θεϊκό η πλήρης γνώση.

Το παραπάνω συμπέρασμα συνδράμει στην αποσαφήνιση των σχέσεων A_2 και B_2 με την παράλληλη μεταβολή τους στις ακόλουθες:

A_3 . *ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός*. Η σχέση συνεπάγεται συνειδητοποίηση της άγνοιας και, ως εκ τούτου, ευσέβεια-όσιότητα.

B_3 . *μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι*. Η σχέση συνεπάγεται μη συνειδητοποίηση της άγνοιας-αξιώσεις για θεϊκή σοφία και, ως εκ τούτου, ασέβεια.

Το ζεύγος μετριοπάθεια-ευσέβεια που εκπροσωπεί ο Σωκράτης έρχεται σε ηχηρή αντιπαράθεση προς την *ὑβριν-αλαζονεία* και ασέβεια των υπολοίπων. Η στάση του

³⁸ Ο Burnet (1970), σελ. 92, ερμηνεύει τη φράση *οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ* ως «δεν του είναι νόμιμα επιτρεπτό» και παραβάλλει ως παράλληλο κείμενο τον Πίνδαρο *Πυθιόνικος* 9. 42: *καὶ γὰρ σέ, τὸν οὐ θεμιτὸν ψεύδει θιγεῖν*. Η αντίληψη αυτή παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα ως μια από τις βαθύτερες πεποιθήσεις του Σωκράτη. Σε αναλογία ιδεολογική προς το παραπάνω μπορούμε να παραβάλουμε το χωρίο από την Πολιτεία (382e6): *πάντη...ἀψευδές τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον*, πρβλ. Williamson (1963), σελ. 63. Ο West (1988), σελ. 56, σημ. 42, συμφωνεί με τον Burnet ότι η λέξη που χρησιμοποιείται εδώ για το «νόμιμο» είναι η *θέμις* και κρίνει ότι έχει απόηχους θεϊκής κύρωσης (στο 30c ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τη λέξη *θεμιτόν*). Πρβλ. για τη χρήση της λέξης και *Γοργίας* 497c4, ενώ για την εξήγηση της ρίζας του *θέμις* βλ. E. Benveniste, *Indo-European Language and Society* (Coral Gables 1973), σελ. 379. Ο Σαμαράς (2004), σελ. 263, σημ. 37, σημειώνει ότι παρόλο που η ιδέα ότι ο θεός δεν ψεύδεται δεν βρίσκεται σε αντιστοιχία με την κυρίαρχη αντίληψη του ελληνικού δωδεκαθεϊσμού, εν τούτοις είναι βασικό στοιχείο της σωκρατικής αντίληψης περί γνώσης. Προσθέτει ότι για τον Πλάτωνα υπάρχει ένα αντικειμενικό αγαθό που είναι ανεξάρτητο από τη βούληση των θεών και τους δεσμεύει.

ανακαλεί ιδέες που διανθίζουν πληθώρα λυρικών ποιημάτων, που τονίζουν την τήρηση του μέτρου στη συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι στους θεούς, καθώς και την ευσέβεια. Για παράδειγμα οι στίχοι 335-6 από τα Θεογνίδεια παραινούν: *μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· πάντων μέσ' ἄριστα· καὶ οὕτως/Κύρν' ἔξεις ἀρετήν, ἣν τε λαβεῖν χαλεπόν*. Ο Θεόγνης, μάρτυρας μιας εποχής οικονομικών και πολιτικών ταραχών, που συνεπάγεται την επιμειξία παλαιών ἀγαθῶν με παλιούς κακούς, νοουθετεί ότι η μεγαλύτερη επιτυχία (ἀρετή) που μπορεί να αποκτήσει κανείς μπορεί να επιτευχθεί μόνο με μετριοπάθεια³⁹. Η παρώθηση για ευσεβή συμπεριφορά ανακαλεί το τετράστιχο 145-148 των Θεογνιδείων στο οποίο διαβάζουμε τα εξής: *βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν/ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος./ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ' σὺν,/πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθὸς Κύρνε δίκαιος ἐών*. Ο Α. W. Adkins⁴⁰ διακρίνει την ταύτιση δικαιοσύνης-ἀρετῆς, που λειτουργεί καταστροφικά σε ολόκληρο το πλαίσιο των ομηρικών αξιών, καθώς προσδίδεται στον ὄρο δίκαιος ο μεγαλύτερος ἐπαινος και στον ὄρο δικαιοσύνη οι προεκτάσεις του μεγαλείου, της θέσης και της επιτυχίας. Διαφορετική ἄποψη⁴¹ διατείνεται ότι το τετράστιχο δεν επαινεί την έντιμη ολιγάρκεια ή την απόλυτη έννοια της δικαιοσύνης, αλλά διακηρύσσει την απόλυτη προσήλωση στις παραδοσιακές αξίες του ἀγαθοῦ. Η εὐσέβεια του ἀγαθοῦ συνίσταται στο να ζει βάσει των δικῶν του παραδοσιακῶν αξιών, ενώ ἀδίκη απόκτηση πλούτου είναι ὅποια δε συμφωνεῖ με την παραδοσιακή ενασχόληση του ἀγαθοῦ γαιοκτήμονα καθώς και η απόκτηση πλούτου του κακοῦ. Η λέξη δικαιοσύνη αποκαλύπτει την ιδιότητα του να εἶναι κανείς δίκαιος και να λειτουργεῖ βάσει της παραδοσιακῆς σημασίας της δίκης. Αυτή η αντίθετη ἄποψη καταλήγει στο ότι ο στίχος 147 δηλώνει ότι ὅλες οι ἄλλες ἀρετές, τα συστατικά δηλαδή στοιχεῖα της ενιαίας ἀρετῆς, εμπεριέχονται στη δικαιοσύνη, στη γνώση δηλ. και διατήρηση της δίκης, των κατεστημένων υποχρεώσεων του ἀγαθοῦ και στη μη διατάραξη του κοινωνικού status. Ἐτσι λοιπόν ἀκόμα και αν κάποιος ἀγαθὸς ἔχει ἐκπέσει εἶναι προτιμότερο να παραμείνει ευσεβὴς πρὸς τον θεό παρά να επιδιώξει να κερδίσει χρήματα κατὰ παράβαση της δίκης.

³⁹ *Ἠθικὲς Ἀξίες καὶ Πολιτικὴ Συμπεριφορὰ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα* (ἐλλ. μ.τ.φ. Ἰ. Ν. Περυσινάκης) (Αθήνα 2010), σελ. 95.

⁴⁰ Ο. π., σελ. 96· βλ. επίσης Α. W. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford 1960), σσ. 78-79· Donlan (1980), σσ. 93-94· Μ. T. Arnheim, *Aristocracy in Greek Society* (London 1977), σσ. 164-167.

⁴¹ Ἰ. Ν. Περυσινάκης, «Προβλήματα Ἑρμηνείας καὶ Μετάφρασης τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας: Θεόγνης» (*Παλίμψηστον* 11 (1991) 41-58), σσ. 57-58.

Οπωσδήποτε, αμφότερες οι απόψεις είναι ισχυρά βάσιμες. Δεν πρέπει να λησμονεί κανείς ότι τα Θεογνίδια αποτελούν στο σύνολό τους μια διαμαρτυρία των παλαιών αριστοκρατών- που έχουν απολέσει τον πλούτο τους- προς το νέο κοινωνικο-πολιτικό γίγνεσθαι. Η απώλεια των προνομίων τους και η αποδοκιμασία γι' αυτήν την κατάσταση φαίνεται πως προάγει την ανταγωνιστική σημασία της *δικαιοσύνης*, που καλείται να υπενθυμίσει τη διακριτή ταξική οριοθέτηση. Ωστόσο, οι δύο απόψεις συγκλίνουν ως προς ένα πολύ καθοριστικό σημείο: την αναγνώριση του πλούτου ως του βασικού στοιχείου της *ἀρετῆς* των παλιών *ἀγαθῶν*, που τώρα στερούνται. Η αποστέρησή του αποτελεί πλήγμα στην *ἀρετήν* τους· μοναδική λύση στην περίπτωση αυτή είναι η μετριοπαθής και ευσεβής συμπεριφορά που προσέρχεται να υπομνήσει την αξία της τήρησης της παραδοσιακής *δίκης*. Παρόλα αυτά, όπως θα δούμε παρακάτω, η σπουδαιότητα της συνεισφοράς του φιλοσόφου συνίσταται στον επαναπροσδιορισμό του γνώμονος μέσω του οποίου καλείται μια συμπεριφορά «ευσεβής» με απαραίτητο συνακόλουθο τον εκτοπισμό του πλούτου από την κατάληψη ανάλογης θέσης. Το νεότευκτο κριτήριο -που έγκειται στη γνώση της άγνοιας- απομακρύνει το επίκεντρο του ενδιαφέροντος από τις ανταγωνιστικές πρακτικές που επιβάλλει η παραδοσιακή *δίκη*· αποτρέπει την υβριστική συμπεριφορά απέναντι στους θεούς με κατάδειξη της προσωπικής άγνοιας· αναδιαμορφώνει τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους που βασίζονται πλέον στην αλήθεια προς εξασφάλιση της αμοιβαιότητας. Η εστίαση στη σπουδαιότητα των διασφαλισμένων πλέον διαπροσωπικών σχέσεων στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας καθαίρει και επανασημασιοδοτεί το περιεχόμενο του *δικαίου*.

Επιπλέον, η σύνολη θεώρηση των ιδεών που καταγράφονται στο κείμενο ωφελεί μια περαιτέρω επισήμανση. Η απόρριψη της πιθανότητας ψεύδους στον θεϊκό λόγο επιτάσσει την νοηματική συσχέτιση με τον σωκρατικό λόγο, ο οποίος επίσης είναι αψευδής. Στο θεϊκό επίπεδο, ο θεός, κάτοχος πλήρους γνώσης, δεν καταφεύγει σε ψευδή λόγο, αλλά μεταχειρίζεται την αλήθεια. Στο ανθρώπινο επίπεδο, ο Σωκράτης, με συνείδηση της άγνοιάς του, επίσης δεν καταφεύγει σε ψευδή λόγο, αλλά αποσκοπεί στην αλήθεια. Παρατηρούμε λοιπόν πως η σπουδαιότητα του μέσου που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης, δηλ. της αλήθειας, αυξάνεται ακόμη περισσότερο προσλαμβάνοντας θεϊκά γνωρίσματα. Μολονότι είναι σαφής ο διαχωρισμός των δύο επιπέδων, διαπιστώνουμε –μέσω της κατάδειξης του θεϊκού στοιχείου του σωκρατικού λόγου- ότι συγκλίνουν ως προς τα μέσα που χρησιμοποιούν. Η στάση

του φιλοσόφου παρουσιάζεται ως παράδειγμα προς μίμηση από κάθε ανθρώπινο ον με σκοπό την εξομοίωση με τον θεό: απαραίτητα βήματα αποτελούν η συνείδηση της ανθρώπινης άγνοιας και η αναζήτηση-χρήση της αλήθειας. Βέβαια, το αναγκαίο εργαλείο για τον σκοπό αυτό είναι η ελεγκτική μέθοδος, που όπως είδαμε αποκαλύπτει την αλήθεια. Ως εκ τούτου, ο *έλεγχος* αναδεικνύεται ως η θεϊκά επικυρωμένη πρόπουσα ανθρώπινη συμπεριφορά.

Εν τούτοις, οι ως εδώ παρατηρήσεις επιβάλλουν την προώθηση της σκέψης μας: διαπιστώσαμε ότι η χρήση της αλήθειας στην περίπτωση του σωκρατικού προτύπου συμπεριφοράς είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την έννοια του δικαίου και της εμπιστοσύνης ανάμεσα στους πολίτες. Η σύζευξη θεού-γνώσης-αλήθειας ευνοεί την ανάπλαση του σχήματος θεός-γνώση-αλήθεια-*δίκαιον*, αφού στο ανθρώπινο επίπεδο αλήθεια και *δίκαιον* έχουν παράλληλη δράση. Κατά συνέπεια, ο θεός, ως κάτοχος πλήρους γνώσης, μεταχειρίζεται την αλήθεια που εγγυάται τη δίκαιη συμπεριφορά. Από την άλλη, ο σωκρατικός άνθρωπος, εν συνειδήσει της αγνοίας που είναι ίδιον του ανθρώπινου είδους, ακολουθεί την ελεγκτική μέθοδο υπακούοντας στη θεϊκή επιταγή της χρήσης της αλήθειας που εξασφαλίζει τη δίκαιη στο πλαίσιο της πόλης συμπεριφορά. Σε αυτό συνίσταται το πρότυπο συμπεριφοράς του σωκρατικού ανθρώπου, το οποίο προσλαμβάνει θεϊκή επικύρωση.

Η ιδέα της θεϊκής επισφράγισης εξυπηρετεί στην ιχνηλασία και την ανάδειξη της σωκρατικής στάσης που άλλοτε υπαινικτικά και άλλοτε κατηγορηματικά ασκεί κριτική στις παραδοσιακές αξίες διαφοροποιώντας τη θέση του. Παρομοίως, η εναρμόνιση των σχέσεων θεός-γνώση-αλήθεια-*δίκαιον*, που ταυτόχρονα υπομιμνήσκει τη διάκριση θεϊκού-ανθρώπινου επιπέδου, ανακαλεί τον ομόλογο διαχωρισμό –αναφορικά με το βαθμό κατοχής *ἀρετῆς*– θεϊκού-ανθρώπινου επιπέδου στο πλαίσιο των ομηρικών επών. Οι θεοί έχουν περισσότερη *ἀρετή* και *τιμή* από τους ανθρώπους (Ιλ. 9. 498), με αποτέλεσμα να απεχθάνονται το ενδεχόμενο μείωσής της⁴². Η διατήρηση λοιπόν της *τιμῆς* αποτελεί τον κύριο σκοπό του ομηρικού ανθρώπου και του ομηρικού θεού. Ωστόσο, σε ανώτερο επίπεδο και με μεγαλύτερη ένταση τοποθετείται η προσπάθεια των θεών για τη διαφύλαξή της, καθώς με την περίσσεια της *ἀρετῆς* οι άνθρωποι εξομοιώνονται με τους θεούς. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη δυσανασχέτηση με αφορμή προσβολές πάνω στην *τιμήν* τους, τον φθόνο για την επιτυχία των ανθρώπων και, ως εκ τούτου, την έξαρση των

⁴² Adkins (1960), σσ. 63-64.

ανταγωνιστικών πρακτικών υπεροχής⁴³. Από την άλλη, ο Σωκράτης υπενθυμίζει την απόσταση που διέπει το θεϊκό από το ανθρώπινο όχι με σκοπό την αποκατάσταση μιας απολεσθείσας τάξης πραγμάτων που βασίζεται στην ανωτερότητα των ανταγωνιστικών αξιών· ο θεός, που κατέχει την πλήρη σοφία –που με τη σειρά της καθορίζει την *ἀρετήν*⁴⁴– αποτελεί το πρότυπο συμπεριφοράς που πρέπει να μιμηθεί ο άνθρωπος για να προσεγγίσει μέσω της φιλοσοφίας, της ενάσκησης της αλήθειας και της δίκαιης διαγωγής, την πλήρη *σοφίαν*, την πλήρωση της *ἀρετῆς* του (*καλοκάγαθία*), την εξομοίωση με το θεό.

vi) 1^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι πολιτικοί

Εκλαμβάνοντας τα λόγια του χρησμού ως θεϊκή επιταγή ο φιλόσοφος αποδύεται σε μια απόπειρα ελεγκτικής ανίχνευσης του πραγματικού του νοήματος έχοντας συνείδηση της προσωπικής του άγνοιας. Απευθύνεται λοιπόν στην κατηγορία των *δοκούντων σοφῶν*, και συγκεκριμένα, στο πρώτο στάδιο, στην ομάδα των πολιτικών. Το αποτέλεσμα της έρευνάς του συνάδει με τη διαπίστωση ότι βασικό γνώρισμά τους αποτελεί η επίφαση της γνώσης και όχι η ουσιαστική κατάκτησή της. Κύριο μέλημα των πολιτικών είναι η επιφανειακή σοφία, που τους καθιστά φαινομενικά σοφούς στη συνείδηση των πολλών και του εαυτού τους, στην πραγματικότητα όμως συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο. Η διαλεκτική συζήτηση ανάμεσα στον φιλόσοφο και εκπροσώπους από τη μερίδα των πολιτικών συντελεί στην ανάδειξη της ισχυρής αντίθεσης ανάμεσα στο *δοκεῖν εἶναι σοφός* και το *εἶναι σοφός* (21c6-7)⁴⁵. Μάλιστα, το επαναλαμβανόμενο εγχείρημα του πρώτου να αποδείξει ελεγκτικά την επίφαση σοφίας των δευτέρων επιφέρει ως αναπόδραστο επακόλουθο το μίσος και την απέχθεια προς το πρόσωπό του. Ωστόσο, το όφελος της ελεγκτικής μεθόδου συνοψίζεται στη βεβαίωση του φιλοσόφου ότι είναι σοφότερος σε σχέση με τους εκπροσώπους των πολιτικών: τούτο προκύπτει από το γεγονός ότι ενώ και οι δύο είναι εν αγνοία αναφορικά με κάποιο γνωστικό αντικείμενο που να ανήκει στην κατηγορία του *καλοῦ κάγαθοῦ* (*κινδυνεύει ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κάγαθόν*

⁴³ Οι θεοί όπως απεικονίζονται στα ομηρικά ποιήματα είναι μακριά από το να είναι δίκαιοι. Βέβαια, με όρους ανταγωνιστικών αξιών είναι *δίκη* –με την παραδοσιακή έννοια– ο *ἀγαθός* να τιμωρήσει εκείνον που μείωσε την *τιμήν* του. Παρατηρούμε λοιπόν τη μετάθεση του όρου από ανταγωνιστικά συμφραζόμενα σε συνεργατικό πλαίσιο αξιών.

⁴⁴ Βλ. σσ. 45-46, 49 της εργασίας.

⁴⁵ Πρβλ. για την αντίθεση σελ. 33 της εργασίας.

είδέναι, 21d4)⁴⁶, ωστόσο ο ένας έχει επίγνωση της άγνοιάς του (*οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι*, 21d6· *ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι*, 21d7-8), ενώ οι άλλοι έχουν άγνοια της άγνοιάς τους.

Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στη χρήση του προσδιορισμού *οὐδὲν καλὸν κάγαθόν* ως αντικειμένου γνώσης που αποκλείει ο φιλόσοφος για τον εαυτό του και τον πολιτικό. Το *καλὸν κάγαθόν* ως γνωστικό αντικείμενο παραπέμπει στην αναλογία που χρησιμοποιήθηκε νωρίτερα αναφορικά με την εκπαίδευση μοσχαριών και παιδιών με σκοπό την κατάσταση της *καλοκάγαθίας*. Φαίνεται λοιπόν πως ο Σωκράτης αποποιείται την κατοχή εκείνου του συνόλου των γνώσεων που θα τον οδηγήσουν στην κατάσταση της *καλοκάγαθίας*, δηλ. της πλήρους αποδοτικότητας και αποτελεσματικότητας της εκτέλεσης της ανθρώπινης *ἀρετῆς*. Ταυτόχρονα –όπως θα διαπιστώσουμε και παρακάτω– περιορίζει στο ελάχιστο τη δυνατότητα γνώσης από τον ανθρώπινο παράγοντα πάνω στον τομέα των *καλῶν κάγαθων* γνωστικών αντικειμένων. Η σκέψη του φιλοσόφου περιστρέφεται γύρω από το βασικό θέμα ότι η καθολική και πλήρης γνώση του *καλοῦ κάγαθοῦ* δεν απαρτίζει επιτεύξιμο στόχο για τον άνθρωπο, αλλά για κάποιον άλλο παράγοντα που βρίσκεται σε υπερ-ανθρώπινο-θεϊκό επίπεδο. Συνεπώς, εκείνο που μπορούμε να συναγάγουμε είναι ότι η γνώση του *καλοῦ κάγαθοῦ* δεν αποτελεί βασικό προνόμιο του ανθρώπου, αλλά βάσει της ανωτέρας συλλογιστικής, του θεού, που είναι κάτοχος της πλήρους σοφίας. Έτσι, προκύπτουν οι παρακάτω σχέσεις:

A₄. ανθρώπινος παράγοντας: *ἀνθρωπίνη σοφία* σημαίνει γνώση της άγνοιας.

B₄. θεϊκός παράγοντας: *θεϊκή σοφία* σημαίνει γνώση του *καλοῦ κάγαθοῦ*.

Οι A₄ και B₄ σχέσεις ὀρων επιβεβαιώνουν τα συμπεράσματα των A₃ και B₃. Ο Σωκράτης δεν αποποιείται κάθε είδους γνώσης⁴⁷, αλλά προβάλλει ως γνώστης της άγνοιάς του. Η μετριοπαθής και ευσεβής στάση του καταδεικνύονται εναργέστερα

⁴⁶ Ο Burnet (1970), σελ. 93, ερμηνεύει το χωρίο ως: «δεν γνωρίζουν τίποτε που να αξίζει να το γνωρίζει κανείς» και παραβάλλει τον *Γοργία* 518 c4: *οὐκ ἐπαῖοντας καλὸν κάγαθόν οὐδέν*. Ο Σωκράτης δεν αρνείται κατηγορηματικά κάθε είδος γνώσης, αλλά ὅ,τι γνωρίζει δεν είναι πολύ σημαντικό, βλ. επίσης Strycker και Slings (1994), σελ. 276. Ο Stokes (2000), σελ. 117, σχολιάζει ὅτι η έκφραση *καλὸν κάγαθόν* είναι ένα σύνηθες ζεύγος ὀρων στην αττική ελληνική διάλεκτο, συχνά ισοδύναμο με το «ευγενικά» (με τον τρόπο που αρμόζει σε έναν ευγενή), χωρίς ωστόσο κατ' ανάγκη να είναι αριστοκρατικό ή ολιγαρχικό ως προς την απόχρωση. Χρησιμοποιείται κοινώς για πράγματα στους *Βατράχους* 1236, ενώ ο μελετητής παραθέτει τον Dover που υποστηρίζει ὅτι η παρουσία του στις *Νεφέλες* (101) διαφωτίζει τη χρήση του πιο συχνά για να επαινέσει πρόσωπα.

⁴⁷ Σαμαράς (2004), σελ. 263, υποσ. 38.

μέσω της αφοσίωσής του στην απόδειξη της αλήθειας του χρησμού, θέτοντας το χρέος του απέναντι στο δελφικό θεό ως τον κύριο στόχο της δραστηριότητάς του (*ἀναγκαῖον ἐδόκει εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι*, 21 e3-4).

Η κατόπιν εντολής του θεού ελεγκτική εξέταση της πλειονότητας των πολιτικών αποδεικνύει την ύπαρξη δύο ισχυρά αντιθετικών πόλων που εξυπηρετούνται από την εφευρετική χρήση διαδοχικών αντιθετικών ζευγών (*οἱ μὲν μάλιστα εὐδοκιμοῦντες...ἔδοξάν μοι ὀλίγου δεῖν τοῦ πλείστου ἐνδεεῖς εἶναι....ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι...πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν*, 22a3-6). Το εντυπωσιακό και συνάμα αληθινό στοιχείο (*δεῖ γὰρ πρὸς ὑμᾶς τάληθῇ λέγειν*, 22a1) του αποτελέσματος της ελεγκτικής διαδικασίας ἐγκείται στην μη προσδοκία του αναμενόμενου βάσει της κοινῆς γνώμης: ὅσοι κατὰ τη γνώμη των πολλῶν εἶναι (*εὐδοκιμοῦντες*) σοφοί, αποδεικνύονται ἐνδεεῖς ως προς την ιδιότητα αυτή· από την ἄλλη ὅσοι δεν δίνουν στους πολλούς την εντύπωση σοφίας, αποδείχονται ἐπιεικέστεροι ως προς τὸ φρονίμως ἔχειν. Η κατὰ την κοινή αντίληψη παραδοξολογία του συμπεράσματος τροφοδοτεῖται από τη βασική, ὅπως ἔχουμε παρατηρήσει, στη σωκρατική σκέψη διάσταση του *δοκεῖν* και του *εἶναι* και πιο συγκεκριμένα της επίφασης σοφίας και της πραγματικῆς σοφίας. Η εισαγωγή του ὅρου *φρόνησις* φαίνεται πως ἐπιδέχεται θέση εναλλαξιμότητας με τον ὅρο *σοφία* ωθώντας τη σκέψη μας στο να τους εκλάβουμε ως συνωνυμικούς τύπους στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα⁴⁸. Ο συλλογισμός του φιλοσόφου καταδεικνύει το απευκταίο της κατάστασης της επίφασης σοφίας. Το *δοκεῖν* ἐπιφέρει μια κατάσταση στέρησης, ἐνῶ το *εἶναι* εὐνοεῖ τη δημιουργία μιας κατάστασης πλήρωσης, συνθήκες που περιγράφονται κατ' αντιστοιχία από τους ὅρους ἐνδεεῖς και ἐπιεικέστεροι. Κατὰ συνέπεια, καταλληλότεροι (*ἐπιεικέστεροι*) και ἐγγύτεροι στην κατάσταση της *φρονήσεως* (*φρονίμως ἔχειν*) βρίσκονται ὅσοι προσπελάζουν το ἐπίπεδο της συνειδητοποίησης της ἀγνοίας τους, αποτινάζοντας παράλληλα τα δεσμά της δόξης της σοφίας και της κατάστασης της ἐνδείας. Η ἐπίκριση της κατάστασης του *δοκεῖν εἶναι σοφὸς* συγχρονίζεται με μια ταυτόχρονη ἐπίκριση προς τη *δήμου φάτιν*, τη γνώμη των πολλῶν που χωρίς το αρμόδιο κριτικό και ελεγκτικό εργαλείο προσδίδουν ανεπιτήδεια ἐπίφαση γνώσης σε συγκεκριμένα πρόσωπα. Αντίθετα, η αναγνώριση της προσωπικῆς του ἀγνοίας εξασφαλίζει για το άτομο τον πρώτο αναβαθμὸ προσέγγισης της γνώσης καθιστώντας τον κατάλληλο

⁴⁸ Για σχετική συζήτηση βλ. West (1988), σελ. 56, σημ. 47.

(*ἐπεικῇ*) να αντεπεξέλθει στις υποχρεώσεις της διαδικασίας αυτής και αδιάβλητο από την ανεδαφικότητα της αξίας της γνώμης των πολλών.

Η ακυρωτική απαξίωση της ισχύος της *δήμου φάτεως* ως φορέα άσκησης κριτικού λογικού ελέγχου και φιλο-σοφικής προσέγγισης της αντικειμενικής πραγματικότητας προσέρχεται σε ρήξη με την ομηρική μεταχείρισή της ως μηχανισμού κύρωσης στην υπηρεσία των κοινωνικών επιταγών. Η κατεξοχήν κύρωση που επιβάλλει η ομηρική κοινωνία περιέχεται στην έκφραση «τι θα πει ο κόσμος» και συνίσταται στην αποτυχία-αναποτελεσματικότητα του ήρωα να πράξει ως *άγαθός*. Η κοινή γνώμη χλευάζει καθεαυτό το γεγονός της αποτυχίας του *άγαθοῦ*, όπως λ.χ. την κατίσχυση ενός *κακοῦ* σε βάρος ενός *άγαθοῦ* (βλ. *Ὀδύσσεια* 21. 323 κ.ε., 6. 255 κ.ε.· *Ἰλιάδα* 8. 147 κ.ε.) καταδεικνύοντας τη σπουδαιότητα των φαινομένων σε σχέση με τα γεγονότα, των αποτελεσμάτων σε σχέση με τις προθέσεις⁴⁹. Αυτή ακριβώς η φαινομενικότητα που υποδηλώνεται από το *δοκεῖν εἶναι σοφός* αποτελεί τον πρωταρχικό στόχο της κριτικής του Σωκράτη που μετατοπίζει το επίκεντρο από το αποτέλεσμα στην πρόθεση και τη γνωστική κατάσταση του πράττοντος· από την επίφαση της γνώσης στην αυτοσυνειδησιακή γνώση της άγνοιας· από την άκριτη παθητική αποδοχή των πραγματικών δεδομένων στην κριτική φιλοσοφική εξέτασή τους.

vii) 2^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι ποιητές

Το επόμενο ελεγκτικό διάβημα του φιλοσόφου έχει ως αντικείμενο τη γνωστική κατάσταση των ποιητών, μιας άλλης κατηγορίας των *δοκούντων σοφῶν*. Η πλήρης αποκάλυψη της αλήθειας των συμπερασμάτων του *ελέγχου* του προσκρούει στο βαρύ φορτίο της *αἰσχύνης* που προκαλεί, αλλά επιβάλλεται από την αναγκαιότητα της *ἀρετῆς τοῦ ῥήτορος*⁵⁰ (*αἰσχύνομαι οὖν ὑμῖν εἶπεῖν...τάληθῇ...ὅμως...ῥητέον*, 22b6). Οι ποιητές δεν είναι καθεαυτοὺς σοφοί, μολονότι θεωρούνται (*δοκεῖν*) υπ' αυτό το πρίσμα. Η σύνθεση των ποιημάτων τους δεν οφείλεται στη σοφία τους (*οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν*, 22b9-c1)⁵¹, αλλά αποτελεί συνάρτηση ενός συνόλου ιδιοτήτων, με

⁴⁹ Adkins (1960), σσ. 48-49.

⁵⁰ Βλ. σελ. 36 της εργασίας.

⁵¹ Ο Burnet (1970), σελ. 94, υπενθυμίζει ότι η λέξη *σοφία* ήταν η κανονική λέξη που χρησιμοποιούνταν για την καλλιτεχνική επιδεξιότητα ιδίως στη μουσική και την ποίηση, πρβλ. επίσης West (1988), σελ. 51, σημ. 15. Ο I. N. Περυσινάκης, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση* (Αθήνα 2012), σσ. 358-359, σημειώνει ότι, αρχικά, ο όρος *σοφία* αναφέρεται στην γνώση του *δημοεργοῦ*, *τέκτονα*.

τις οποίες είναι προικισμένοι από τη φύση τους (*φύσει τινί*, 22c1)⁵², και της επήρειας μιας θεϊκής μανίας (*ένθουσιάζοντες, έν+ θεός*)⁵³. Η επίδραση των παραπάνω παραγόντων⁵⁴ καθίσταται φανερή στην αντικειμενική έκβαση της σύμπραξής τους,

⁵² Για τον Burnet (1970), σελ. 95, η λέξη *φύσις* χρησιμοποιείται εδώ με τέτοια σημασία που έρχεται σε αντίθεση με τον εθισμό (*ἔθος*) και την καθοδήγηση (*διδασχῆ*). Είναι η *φύσις* που ο Πίνδαρος στον *Όλυμπιονικό* του (2. 94) αντιτάσσει προς τις αναποτελεσματικές προσπάθειες των ποιητών που έχουν διδασχῆ (*μαθόντες*), πρβλ. Adam (1891), σελ. 62. Βέβαια, η άποψη του Σωκράτη, όπως βλέπουμε, διαφοροποιείται από εκείνη του Πινδάρου. Ο φιλόσοφος θέτει υπό αμφισβήτηση τη σοφία των ποιητών. Σύμφωνα με τους Strycker και Slings (1994), σσ. 280-281, οι ποιητές θεωρούνταν σοφοί μάλιστα μέχρι το 2^ο μισό του 4^{ου} αιώνα: αποτελούσαν το πιο κοινό μέσο για μετάδοση ιδεών. Για τη σοφία των ποιητών βλ. Ξενοφάνης 21B10 DK· Ηράκλειτος 22B56 DK, 22B57 DK· Πίνδαρος *Νεμεόνικος* 7. 20-24· Πλάτων *Συμπόσιο* 196e1-2· Δημοσθένης *Περὶ τῆς παραπρεσβείας* 244 κ. ά. Ο πλατωνικός Σωκράτης είναι ο πρώτος που αρνείται την ικανότητα αυτή των ποιητών, που θα μπορούσε να ειπωθεί ως «γνώση». Αντιπαρατίθεται λοιπόν σε παραδοσιακές ιδέες (πρβλ. *Πολιτεία* 10. 599 a3-4). Ο Stokes (2000), σελ. 120, στη συζήτηση αυτή προσθέτει ότι στην *Άπολογία* ο Σωκράτης αντικρούει την αξίωση των ποιητών για «σοφία» στην τέχνη τους ή για εξουσία πάνω σε αυτήν, μια αξίωση που ήταν ευρέως διαδεδομένη: *Όμηρικοί Ύμνοι* 4. 483, 511· Ίβυκος 282. 23 (Page)· Θέογνης (995)· Ξενοφάνης B2.12 DK· Πίνδαρος *Όλυμπιονικός* 2. 94 κ.ε.· Βακχυλίδης 9. 39 κ.ε.· Αριστοφάνης *Λυσιστράτη* 368. Ακόμη, ο μελετητής προσθέτει ότι ο Σωκράτης αντιτίθεται στην άποψη ως προς την οποία ιδιαίτεροι ποιητές θεωρούνταν ότι κατείχαν μια πιο γενική «σοφία», ιδίως ο Όμηρος (Ηράκλειτος B56 DK· Αριστοφάνης *Εἰρήνη* 1096 κ.ε., *Βάτραχοι* 1034 κ.ε.· Ξενοφώντας *Συμπόσιο* 4. 6 κ. ά.), αλλά και άλλοι ποιητές (Πλάτων *Πολιτεία* 598d-e· Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 4. 2. 1-9 κ.άλλ.). Οι Strycker και Slings (1994), σσ. 280-281, μάλιστα υπερθεματίζουν ότι τα έργα των ποιητών προσέφεραν πρότυπα συμπεριφοράς, βλ. π.χ. Αριστοφάνης *Βάτραχοι* 1033-1036, όπου Αισχύλος και Ευριπίδης λογομαχούν πάνω σ' αυτήν την ιδέα. Ακόμα, την εποχή του Δημοσθένη οι ρήτορες παρέθεταν εκείνους τους ποιητές που έδιναν συμβουλές σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να ζει ο καθένας (πρβλ. Πλάτων *Νόμοι* 9. 858 d2· βλ. Αισχίνης *Κατὰ Τιμάρχου*· Δημοσθένης *Περὶ τῆς Παραπρεσβείας*· Λυκούργος *Κατὰ Λεωκράτους* κ.ά.). Συμπέρασμα όλων αυτών, και άλλων, είναι ότι ο Σωκράτης ακυρώνει την αποστολή των ποιητών να εκπαιδεύουν. Ο φιλόσοφος αντικαθιστά την Μούσα της ποίησης με την Μούσα της φιλοσοφίας.

⁵³ Σχετικά με τη μετοχή *ένθουσιάζοντες* ο Burnet (1970), σελ. 95, το συνδέει με την έμπνευση σε συσχετισμό μάλιστα με το επίθετο *ένθεος* που δηλώνει εκείνον που «έχει έναν θεό μέσα του», δηλ. τον εμπνευσμένο. Παρόμοια άποψη εκφράζεται από το Σωκράτη στον *Ίωνα* 533e5: *πάντες γάρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα*· επίσης, βλ. Δημόκριτος απόσπασμα 18 DK: *ποιητῆς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἔνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν*. Γενικότερα, για τις απόψεις του Πλάτωνα περί της ποιητικής εμπνεύσεως βλ. *Ίων* 533d1-535d7, *Μένων* 99b5-d5, *Φαῖδρος* 245a1-8, *Νόμοι* 682a1-5, βλ. επίσης Stock (1961), σελ. 19. Αναφορικά με τα χωρία αυτά ο Stokes (2000) σχολιάζει ότι ο Πλάτων αντιπαραθέτει τον σε πλάνη θεοβοηθούμενο-θεόπνευστο ποιητή με τον ειδικό τεχνίτη, τον «σοφό»-διανοητικά υγιή. Παράλληλα χωρία αποτελούν τα εξής: *Πολιτεία* 377a-398b, 597e-608b και ιδίως 602d, όπου εμφανίζει την ποιητική άγνοια της γνώσης.

⁵⁴ Ο Stokes (2000), σελ. 120, τονίζει ότι στον *Μένωνα* (98c κ.ε.) φαίνεται να αντιτάσσεται η φύση προς τη *θεία μοῖρα*, όταν γίνεται λόγος για την αρετή που έχουν οι καθημερινοί άνθρωποι και για την προφητεία και την ποίηση. Για τον μελετητή η πλατωνική *Άπολογία* εξομοιώνει τη φύση και τη θεϊκή έμπνευση (ένα είδος θεϊκού δώρου) και οι ποιητές μιλούν εξαιτίας της «σοφίας» που φύσει έρχεται (Πίνδαρος *Όλυμπιονικός* 2. 94). Συμφωνεί με τη P. Murray, «Poetic Inspiration in Early Greece» (*JHS* 101 (1981) 87-110), στο ότι η παρουσία ενός θεϊκού στοιχείου στον ποιητή δεν σήμαινε ότι πριν από τον Πλάτωνα ο ποιητής θεωρούνταν ως καθαρά παθητικό όχημα. Η ιδέα του ποιητή που

που συνίσταται στην εκφώνηση από τους ποιητές *πολλῶν καὶ καλῶν λόγων*. ωστόσο, δεν αποδεικνύεται χρήσιμη ως προς την προσφορά γνώσης αναφορικά με το περιεχόμενο των λόγων τους. Διατελούν κατ' αυτόν τον τρόπο στο ίδιο γνωστικό επίπεδο με εκείνο των χρησμοδών και των μάντεων⁵⁵. Οι ποιητές –παρά την αντίθετη αξίωσή τους (*διὰ τὴν ποιήσιν οἰομένων καὶ τᾶλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ᾧ οὐκ ἦσαν*, 22c5-6)– στερούνται πραγματικής-αντικειμενικής γνώσης που θα τους καταστήσει ενεργητικά καθοριστικούς παράγοντες στη σύνθεση των ποιημάτων τους. Αντίθετα, αποτελούν παθητικοί μεσολαβητές της έκφρασης της θεϊκής βούλησης. Η πληθώρα (*πολλούς*) και η αισθητική (*καλούς*) ποιότητα των λόγων τους δεν είναι γέννημα της προσωπικής σφραγίδας τους, αλλά συνδυασμός φυσικών και θεϊκών παραγόντων.

viii) 3^ο πεδίο ελεγκτικής άσκησης του χρησμού: οι δημιουργοί

Ο τελευταίος σταθμός της ελεγκτικής διαδικασίας είναι η κατηγορία των *δημιουργῶν*. Αξιοσημείωτο καθίσταται το γεγονός ότι πριν από την εκκίνηση των ελεγκτικών διαδικασιών ο φιλόσοφος κατ' επανάληψη διακηρύσσει την άγνοιά του (*ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ*, 22c9-d1) διασαφώντας εξ αρχής το γνωσιολογικό ελατήριο από το οποίο θέτει σε λειτουργία την μέθοδό του. Το απαύγασμα της διαλεκτικής συζήτησης αναγνωρίζει την αξίωση των *δημιουργῶν* για γνώση σε *πολλὰ καὶ καλὰ* θέματα που σχετίζονται με την τέχνη τους (*πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους*, 22d2), καθώς αποτελεί αντανάκλαση της αντικειμενικής πραγματικότητας. Ωστόσο, οι *ἀγαθοὶ δημιουργοὶ* προβαίνουν στο ίδιο διανοητικό ατόπημα, όπως οι ποιητές: επειδή εξασκούν με αποδοτικό τρόπο την τέχνη τους (*καλῶς ἐξεργάζεσθαι*, 22d7), καθένας από αυτούς αξιώνει σε μέγιστο βαθμό κατοχή σοφίας ακόμη και σε ζητήματα που δεν σχετίζονται με τον τομέα δραστηριοτήτων τους αλλά καλύπτουν την κατηγορία *τῶν μεγίστων*, δηλαδή των ηθικών και πολιτικών ζητημάτων⁵⁶ (*ἡξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα*

πληροφορεῖται και εμπνέεται από μια θεότητα ανάγεται στον Όμηρο και τον Ησίοδο και επανέρχεται στον Βακχylίδη.

⁵⁵ Στον *Μένωνα* 99c2, οι πολιτικοί παραλληλίζονται με τους χρησμοδούς και τους μάντεις: *οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμοδοὶ τε καὶ οἱ θεομάντεις...λέγουσιν μὲν ἄληθῆ καὶ πολλὰ, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν*, βλ. Burnet (1970), σελ. 95· Strycker και Slings (1994), σελ. 282· πρβλ. Stokes (2000), σελ. 120. Εδώ αναφέρεται ότι οι επιτυχημένοι πολιτικοί ηγέτες δεν είχαν επιτυχή αποτελέσματα χάρι στη «σοφία» τους αλλά μέσω της *ἀληθοῦς δόξης*.

⁵⁶ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 286, θεωρούν ότι *τὰ μέγιστα* αναφέρονται στην *ἀνθρωπίνην* και *πολιτικὴν ἀρετὴν* του 20b4, σε θέματα δηλ. από τα οποία εξαρτάται η *εὐδαιμονία* ή το *εὖ ζῆν* και

σοφώτατος εἶναι, 22d7-8). Το παράδοξο αυτής της αξίωσης που ερείδεται στη φαινομενικότητα της γνώσης, επικρίνεται ως *ἀμάρτημα* και *πλημμέλεια*, και έχει ως αναγκαίο συμπαρομαρτούν την απόκρυψη της πραγματικής τους σοφίας. Η γνωσιολογική λοιπόν κατάστασή τους αποτελεί αλληλεπίδραση δύο αιτίων: είναι σοφοί ως προς τη σοφία τους, αμαθείς, εν τούτοις, ως προς την άγνοιά τους. Ο φιλόσοφος απορρίπτοντας τη διττή αλληλοαποκλειόμενη γνωσιολογικά θέση τους συμπεραίνει ότι ωφελιμότερη είναι η προσωπική του στάση: δεν ακολουθεί την επιλογή του να είναι σοφός ως προς τη σοφία τους ούτε αμαθής ως προς την άγνοιά τους, αλλά του να είναι σοφός ως προς την άγνοιά του. Η επιλογή αυτή κρίνεται ως η πραγματικά ωφέλιμη για το ανθρώπινο είδος. Το τέλος της ελεγκτικής μεθόδου σηματοδοτεί τη μετάβαση στην κατάσταση της αυτογνωσίας⁵⁷.

Η κατόπτευση των δεδομένων του κειμένου πιστοποιεί την ένταξη των *δημιουργῶν* σε ένα ανώτερο γνωσιολογικά επίπεδο σε σχέση με τους ποιητές και τους πολιτικούς. Στους *δημιουργούς* αναγνωρίζεται η κατοχή ενός είδους γνώσης (*πολλὰ καὶ καλὰ ἐπίστανται*). Οι ίδιοι όροι (*πολλὰ καὶ καλὰ λέγουσι*) διαπιστώσαμε ότι χρησιμοποιήθηκαν ακόμη στην περίπτωση των ποιητών, όχι όμως για να περιγράψουν μια κατάσταση γνώσης, αλλά την παρασκευή ενός συνόλου λεκτικών προϊόντων που είναι αποτέλεσμα θεϊκής μανίας. Η τρίτη κατηγορία των πολιτικών αποκλείεται από κάθε είδους γνώση, όπως και από κάθε λογής συμμετοχή σε διαδικασίες παρασκευής *πολλῶν καὶ καλῶν* δημιουργημάτων.

Η εξαίρεση των πολιτικών και των ποιητών από κάποιο είδος σοφίας αντιδιαστέλλεται προς την αναγνώριση της ομάδας των *ἀγαθῶν δημιουργῶν* ως κατόχου *πολλῶν καὶ καλῶν* γνώσεων. Ωστόσο, ο Σωκράτης δεν αναφέρει σε κανένα σημείο ότι ανάμεσα στα παραδείγματα ανθρώπων που εξέτασε ανιχνεύτηκε κάποια κατηγορία με γνώσεις πάνω σε αντικείμενα *καλὰ κάγαθα* (πρβλ. 21d4), ένα σύνολο γνώσης που αναγάγαμε στο θεϊκό επίπεδο. Το ανθρώπινο επίπεδο περιορίζεται στη γνώση *πολλῶν καὶ καλῶν* –όχι *καλῶν κάγαθῶν*–, η οποία μάλιστα επισκιάζεται από την επίφαση γνώσης, όταν οι *ἀγαθοὶ δημιουργοὶ* αξιώνουν γνώσεις σε ζητήματα που υπερβαίνουν το γνωστικό τους πεδίο. Ένα βασικό ερώτημα που χρήζει άμεσης απάντησης έγκειται στην αξιολόγηση της σημασιακής χρήσης του όρου *ἀγαθός* στην

γενικότερα σε θέματα που αφορούν στο *Ἀγαθόν* (πρβλ. *Ἀλκιβιάδης Α'* 118a7· *Ἀπολογία* 22d7· *Γοργίας* 451d7, 527 e1 κ.ά.). Βλ. και υποσ. 19.

⁵⁷ Πρβλ. υποσ. 46.

περίπτωση των *δημιουργῶν*. Σε σχέση με ποιο πράγμα ένας *δημιουργός* δύναται να είναι *άγαθός*.

Ο Σαμαράς⁵⁸ παραθέτει τον Burnet που καταγράφει ότι εδώ ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον όρο *άγαθοι* ειρωνικά. Από την άλλη, παραθέτει τον Stokes που θεωρεί ότι ο όρος *άγαθοι* εννοείται κυριολεκτικά: σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή μόνο οι *άγαθοί*, δηλ. οι καλοί τεχνίτες, πιστεύουν ότι γνωρίζουν τα σημαντικότερα ζητήματα⁵⁹. Κατά τη γνώμη μας, το βασικό νόημα του χωρίου δεν προκύπτει από την εντόπιση της κυριολεκτικής ή ειρωνικής χρήσης της γλώσσας αλλά από την εκτίμηση της παρουσίας δύο ισχυρών πόλων αντίθεσης και ενός κεντρικού σημείου αναφοράς. Οι δύο αντιθετικοί πόλοι συντίθενται από τα ζεύγη όρων *άγαθοι δημιουργοί* - *καλῶς ἐξεργάζεσθαι* και *ἀμάρτημα* - *πλημμέλεια*, ενώ το σημείο αναφοράς απαρτίζει η σοφία. Οι *δημιουργοί* αποκαλούνται *άγαθοι* χάρη στη γνώση που κατέχουν, η οποία τους καθιστά ικανούς να αντεπεξέρχονται επαρκώς, αποδοτικά και αποτελεσματικά στα ζητήματα που αναφέρονται στην τέχνη τους. Η συνύπαρξη των *άγαθῶν δημιουργῶν* με τους ποιητές στο ίδιο εκφραστικό επίπεδο οικοδομεί μια εξίσου ισχυρή αντίθεση που μπορεί να αποδοθεί ως εξής:

A₅. ποιητές: *ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι.*

B₅. *άγαθοι δημιουργοί: πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους.*

Η διαφορά ανάμεσα στις δύο κατηγορίες που αξιώνει τη χρήση του κατηγορήματος *άγαθοι* για τους *δημιουργούς* είναι η γνώση-σοφία. Αποτελούν στο πλαίσιο του ανθρώπινου επιπέδου εκείνη την ομάδα στην οποία αναγνωρίζεται γνώση. Ωστόσο, το σημείο εξομοίωσης με τους ποιητές είναι το *ἀμάρτημα*, στο οποίο υποπίπτουν αναφορικά με τη γνώση *τῶν μεγίστων*. Ἐνεκα της σοφίας ως προς την τέχνη τους θεωρούν πως είναι σοφοί ακόμα και ως προς *τὰ μέγιστα*. Για τον Σαμαρά⁶⁰ το επιχείρημα είναι αντιδημοκρατικό: η τεχνική γνώση των *δημιουργῶν* δεν τους εξασφαλίζει ταυτόχρονα τη γνώση των μειζόνων ηθικών και πολιτικών ζητημάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποκλείονται από τις διεκδικήσεις τους στον πολιτική. Παρόλα ταύτα, η κριτική του φιλοσόφου δεν έχει τόσο προσωποκεντρικό χαρακτήρα όσο εκλαμβάνει βαθύτερες ανθρωπολογικές συνδηλώσεις. Εν τέλει, η σοφία της τέχνης

⁵⁸ (2004), σσ. 264-265, υποσ. 43.

⁵⁹ Για τους Strycker και Slings (1994), σελ. 285, η έκφραση *άγαθοι δημιουργοί* ερμηνεύεται ως «οι ικανοί δημιουργοί».

⁶⁰ (2004), σελ. 265, υποσ. 44.

των *δημιουργῶν* αποκρύπτεται λόγω του πλημμελήματός⁶¹ της υπέρ το δέον αξίωσης για γνώση, πράγμα που συνεπάγεται τη μη συνείδηση της άγνοιάς τους. Ως εν κατακλείδι, η δυνατότητα πρόσβασης στη σοφία κάτω από τις υπάρχουσες συνθήκες καταργείται για το ανθρώπινο επίπεδο· ενδέχεται να ενεργοποιηθεί μόνο υπό την προϋπόθεση της γνώσης της άγνοιας και να προαχθεί με την άσκηση της ελεγκτικής φιλοσοφικής μεθόδου, διαδικασία μέσω της οποίας θα αποκομίσει ουσιαστικό όφελος. Και σε αυτό συνίσταται το πρότυπο γνωσιολογικής ανθρώπινης συμπεριφοράς που εισάγει ο φιλόσοφος.

ix) Συνόψιση των πορισμάτων της ελεγκτικής μεθόδου σχετικά με τον χρησμό

Η έκβαση της ελεγκτικής διαδικασίας συμβαδίζει με την εξερεύνηση του πραγματικού νοήματος του χρησμού, που έγκειται στα εξής: α) ο θεός κατ' αποκλειστικότητα είναι πραγματικά σοφός (*κινδυνεύει... τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι*, 23a5-6)⁶². β) η ανθρώπινη σοφία έχει ελάχιστη αξία (*ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός*, 23a6-7). γ) σοφώτατος ανάμεσα στους ανθρώπους είναι εκείνος που γνωρίζει ότι έχει μηδαμινή αξία σε ό,τι αφορά τη σοφία του (...*ἔγνωκεν*

⁶¹ Πολύ σημαντικό και σύμφωνο με την ανάλυσή μας αποτελεί το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 96, στη χρήση της λέξης *πλημμέλεια*. Ο όρος δηλώνει αλαζονεία, σε αντίθεση προς το *ἐμμελῶς* του 20c1 που δηλώνει μετριοπάθεια, μια ιδέα που βρίσκεται σε συμφωνία με την ανάλυσή μας (σελ. 48 της εργασίας) περί ισχυρής αντίθεσης ανάμεσα σε μια συμπεριφορά μετριοπαθή και σε εκείνη που συνιστά ύβρη.

⁶² Η ιδέα περί της σοφίας του θεού δεν αποτελεί πλατωνικό νεωτερισμό. Προεικονίζεται σε παλαιότερους στοχαστές και ιδίως στον Ηράκλειτο 22B78 DK.: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει*, 22B32 DK: *ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα· ο Αλκμέων 24B1 DK.: περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὥς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι...*, παρουσιάζει ομοιότητες με Ηράκλειτο, βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 289. Οι μελετητές προσθέτουν ότι η προσέγγιση του Ξενοφάνη είναι απομακρυσμένη από τη σωκρατική άποψη: 21B24 DK: *οὐλὸς ὄραϊ, οὐλὸς δὲ νοεῖ, οὐλὸς δὲ τ' ἀκούει*, 21B25 DK: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνονιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*. Ο Επίχαρμος (23B3 DK) επιβεβαιώνει την τελειότητα της θεϊκής γνώσης και κάποιοι άλλοι τα όρια της ανθρώπινης γνώσης (Ξενοφάνης 21B35 DK· Παρμενίδης 28B6.4 DK). Ωστόσο, ο συνδυασμός των δύο ιδεών, ότι δηλαδή η φιλοσοφία διακρίνεται από τη σοφία και ότι η σοφία αποτελεί προνόμιο και κτήση μόνο του Θεού είναι τυπικά πλατωνική. Ο Stokes (2000), σελ. 123, ισχυρίζεται πως η ιδέα δεν περιοριζόταν αποκλειστικά στις φιλοσοφικές πραγματείες και προσθέτει παραδείγματα από την τραγωδία, π.χ. Ευριπίδης *Μήδεια* 675, *Φοίνισσες* 414· Σοφοκλής *Ηλέκτρα* 657-8 κ. ά. Ο Σωκράτης στον *Φαῖδρο* (278d) υποστηρίζει ότι η σοφία ανήκει σε έναν θεό μόνο. Σύμφωνα με το Σαμαρά (2004), σσ. 265-266, η ιδέα περί της θεϊκής σοφίας διατρέχει το σύνολο του πλατωνικού corpus. Ο ερευνητής προσθέτει ότι στους μέσους διαλόγους έμφαση δίνεται στην ιδέα επίτευξης της απόλυτης γνώσης από την πλευρά των ανθρώπων, ιδίως μάλιστα κατά την εισήγηση του απολυταρχικού πολιτεύματος που διοικείται υπό την καθοδήγηση της γνώσης των φιλοσόφων- βασιλέων. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον *Τίμαιο*, *Κριτία* και *Νόμους* η ιδέα αυτή εγκαταλείπεται και στους *Νόμους* προτείνεται ένα λιγότερο αυταρχικό μοντέλο διακυβέρνησης.

ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, 23b3-4)⁶³. Ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται τον χρησμό ως θεϊκή επιταγή⁶⁴: η αποστολή και υπηρεσία του προς τον θεό επιτάσσει την άσκηση του ελεγκτικού του εργαλείου στους ανθρώπους και την ανάδειξη της άγνοιάς τους με την κατ' επέκταση υπενθύμιση της ασημαντότητας της ανθρώπινης σοφίας. Οι ενέργειές του δεν είναι αυτεξούσιες αλλά υπάγονται σε μια σειρά αλυσιδωτών δραστηριοτήτων προσφοράς υπηρεσιών προς τον θεό που ομολογούν τη βαθύτατη ευσέβειά του (*ζητῶ καὶ ερευνῶ κατὰ τὸν θεόν*, 23b5· *τῷ θεῷ βοηθῶν*, 23b7· *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*, 23c1). Ο ορισμός του διαλεκτικού ελέγχου ως θεϊκής διακονίας παρά το πλήθος αντιδράσεων απέχθειας που εγείρει, τις συκοφαντίες, καθώς και τις συνθήκες πενίας, όπου υποβάλλεται ο φιλόσοφος, υποδεικνύει την αδιάσειστη ευσεβή αφοσίωσή του στη θεϊκή προσταγή. Η έκφραση *ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν* (23b9-c1) δηλώνει πως η υπηρεσία προς το θεό καταλαμβάνει την πρώτη θέση στον κατάλογο προτεραιοτήτων του ακόμα κι αν δεν ευνοεί την εξασφάλιση των απαραίτητων βιοτικών συνθηκών. Η *πενίη* του, επακόλουθο της αποχής του από την ενασχόληση με τα δημόσια και τα ιδιωτικά ζητήματα κρίνεται ποσότητα αμελητέα, ανεπαίσθητη και δευτερεύουσα ενώπιον της δέουσας εκπλήρωσης των υποχρεώσεών του προς τον θεό. Άμεσα δύναται να διακρίνει κανείς την απόσταση που χωρίζει τις ιδέες του φιλοσόφου από το περιεχόμενο των προγραμματικών διδακτικών στόχων των σοφιστών: τη μετάδοση της *ἀρετῆς*, που συνίσταται στο σύνολο των ιδιοτήτων που καθιστούν κάποιον ικανό να διαχειρίζεται με επιτυχία τις υποθέσεις του οίκου του, όπως και εκείνες της πόλης του. Κατά συνέπεια, η στάση του φιλοσόφου παρεμφαίνει τη δραστική αντιπαράθεση

⁶³ Η τέλεια-πλήρης γνώση δεν είναι προσβάσιμη από τον άνθρωπο. Αξιοσημείωτο είναι ότι στον *Φαῖδωνα* (65a9-68b4) λέγεται ότι ο άνθρωπος νους δεν δύναται να επιτύχει τον σκοπό αυτό στην ενσώματη κατάστασή του. Η τέλεια γνώση αποτελεί θεϊκό προνόμιο, πρβλ. *Συμπόσιο* 204a1-2, *Φαῖδρος* 278d3-4. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 63, υποστηρίζουν ότι ο Σωκράτης δίνει μια φιλοσοφική ερμηνεία στο δόγμα *γνῶθι σεαυτόν*, που παραινεί τον άνθρωπο να αντιληφθεί ότι είναι άνθρωπος, όχι θεός, και έτσι να αποφύγει κάθε μορφή *ὑβρεως*. Η σωκρατική ιδέα για την άγνοια και τη γνώση βασίζεται σε τρεις καταστάσεις του νου: 1) *ἀμαθίη*, άγνοια που ακολουθείται από έπαρση, 2) *σοφίη* ή τέλεια γνώση (προνόμιο θεών), 3) *τὸ μεταξύ*, στο οποίο εντάσσεται η φιλοσοφία, πρβλ. *Λύσις* 218a2-b3, όπου οι φιλόσοφοι συσχετίζονται με την κατάσταση της επίγνωσης της άγνοιας· επίσης, πρβλ. *Συμπόσιον* 204a1-b2. Οι φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται ότι έχουν έλλειψη ως προς τη γνώση και αγωνίζονται γι' αυτό που γνωρίζουν ότι στερούνται αναζητώντας την αλήθεια.

⁶⁴ Για τη γένεση και προέλευση της σωκρατικής αποστολής βλ. T. C. Brickhouse – N. D. Smith, “The Origin of Socrates’ Mission” (*JHI* 44 (1983) 657-666), πρβλ. M. L. McPherran, “Socrates and the Duty to Philosophize” (*The Southern Journal of Philosophy* 24 (1986) 541-560).

δύο βιοθεωριών: της επιδίωξης πλουτισμού από τη μια και της ασκητικής προσήλωσης στην εκπλήρωση των θεϊκών οφειλών από την άλλη.

Πρωταρχική συνέπεια της παραπάνω αντιπαράθεσης αποτελεί η κριτική που ασκεί ο φιλόσοφος ενάντια σε όσους προτάσσουν το βίο του πλουτισμού ως αυτοσκοπό και εκτιμούν τον πλούτο ως το κατεξοχήν αγαθό. Αυτή η βιοθεωρητική στάση που καταδεικνύει την ένταξη του πλούτου στην κορυφή μιας αγαθολογικής ιεράρχησης, ανακαλεί συναφείς ιδέες που διαποτίζουν πληθώρα λυρικών ποιημάτων μιας εποχής ανάστατης από πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές. Το μεγαλύτερο μέρος των Θεογνιδείων μυκτηρίζει τη συμπεριφορά των νεόπλουτων *κακῶν* που απειλεί να ανατρέψει τα πολιτικά δικαιώματα των παλαιών *ἀγαθῶν*. Η πολιτική διαμαρτυρία απέναντι στις νέες κοινωνικές μεταβολές λειτουργεί υπομνηματικά της σημασίας του πλούτου, ενός από τα κινητά συστατικά των παλαιών *ἀγαθῶν*, στο οποίο πρόσβαση αποκτούν οι παλιοί *κακοί*. Οι στίχοι 683-86 (*πολλοὶ πλοῦτον ἔχουσι αἰδρίες· οἱ δὲ τὰ καλὰ/ ζητοῦσιν χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ./ ἔρδειν δ' ἀμφοτέροισιν ἀμηχανίη παράκειται· εἴργει γὰρ τοὺς μὲν χρήματα, τοὺς δὲ νόος*) μαρτυρούν την αναγνώριση της νέας κατάστασης κατά την οποία οι *ἀγαθοί* –αλλά φτωχοί– εμποδίζονται από την έλλειψη χρημάτων, ενώ οι *κακοί* –αλλά πλούσιοι– παρακωλύονται από την άγνοια των κανόνων ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς βάσει των κριτηρίων των *ἀγαθῶν*. Η *πενίη* αποτελεί απευκταία συνθήκη που αναχαιτίζει τη δράση των *ἀγαθῶν* (στ. 173-78: *καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν/ οὔτ' ἔρξαι δύναται, γλῶσσα δὲ οἱ δέδετα*) και αποτρόπαιο κακό (στ. 175-176). Η απώλεια του πλούτου συνεπάγεται στέρηση πολιτικής, στρατιωτικής και οικονομικής εξουσίας (στ. 267-70: *γνωστή τοι Πενίη γε καὶ ἀλλοτρίη· οὔτε γὰρ εἰς ἀγορὴν ἔρχεται οὔτε δίκας...ἐνθά περ ἦ*). Σε παρεμφερές ιδεολογικό πλαίσιο ο Αλκαίος αναγνωρίζει ότι «τα χρήματα είναι ο άνθρωπος» (Αλκαίος απ. 360: *...χρήματ' ἀνὴρ, πένι-/ χρος δ' οὐδ' εἰς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος*)⁶⁵. Απέναντι στα διδάγματα αγαθολογικού περιεχομένου που παραδίδουν οι λυρικοί, ο φιλόσοφος –με το παράδειγμά του– προβάλλει μια στάση απαξίωσης της πενίας ως παράγοντα άρδην καθοριστικού του συνόλου των δραστηριοτήτων του ατόμου. Η απονεύρωσή της, που συνεπάγεται την απόρριψη των οφελών από την ενασχόληση με τις δημόσιες υποθέσεις και τις ιδιωτικές συναλλαγές, ακολουθείται

⁶⁵ Πρβλ. και απ. 364, βλ. Περυσινάκης (1991), σελ. 54. Η αρετή, που αποτελεί την υπέρτατη έκφραση της ανθρώπινης ύπαρξης, εκδηλώνεται με την κατοχή του μέγιστου δυνατού πλούτου, βλ. Adkins (2010), σελ. 100.

από την ανόρθωση της ευσέβειας στη θέση του καθοδηγητή της σωκρατικής συμπεριφοράς.

χ) Ποιότητα και ήθος των κατηγορών

Το παράδειγμα της ελεγκτικής άσκησης του Σωκράτη ακολουθείται εθελοντικά και μιμητικά από πλούσιους νέους, ευγενικής καταγωγής, που αποσκοπούν εκ περιτροπής στην αποκάλυψη της άγνοιας των *δοκούντων σοφῶν*. Από τη διαμορφωμένη κατάσταση πηγάζει η αρχή των συκοφαντιών προς το πρόσωπό του, που αφορούν στην εξωτερική φυσική του παρουσία και στον ηθικό εκφραλισμό των νέων. Η ανεδαφικότητα της ουσίας της κατηγορίας τους καταλήγει σε μια εκ συνηθείας γενικευμένη επίθεση εναντίον της φιλοσοφίας. Ωστόσο, δύο γνωρίσματα διαγράφουν το ποιόν των κατηγορών του και προσδιορίζουν την αληθινή αιτία των διαβολών τους: πρώτον, η απροθυμία τους προς κατομολόγηση της αλήθειας (*τάληθῃ... οὐκ ἂν ἐθέλοιεν λέγειν*, 23d7-8), επειδή η παραδοχή της θα εξεδήλωνε την επίφαση της γνώσης τους, ενώ στην πραγματικότητα κατέχονται από πλήρη άγνοια (*κατάδηλοι γίνονται προσποιούμενοι μὲν εἶδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν*, 23d8-9). δεύτερον, πρωταρχικό κίνητρο που θέτει εν ενεργεία τη διαβλητική τους συμπεριφορά είναι η *φιλοτιμία*, που σε συσχετισμό με τη δύναμη και τον πολυπληθή συνασπισμό τους, δημιουργούν ένα τρίπτυχο ελατηριακής και αφετηριακής βάσης των ενεργειών τους. Σχηματικά μπορούμε να διακρίνουμε τις παρακάτω συμπεριφορές με τους συναφείς όρους (η A₆ στήλη αναφέρεται στους κατηγορούς, ενώ η B₆ στον Σωκράτη):

A ₆	B ₆
ψεύδος	αλήθεια
προσποίηση γνώσης	μη προσποίηση γνώσης
άρνηση κατάδειξης της αλήθειας	γνώση και δήλωση της άγνοιας
αληθοφάνεια	ειλικρίνεια-γνησιότητα
ακατάβλητη επιδίωξη των <i>τιμῶν</i>	μη επιδίωξη των <i>τιμῶν</i>
(και σε συσχέτιση με τα προηγούμενα)	(και σε συσχέτιση με τα προηγούμενα)
↓	↓
άδικη συμπεριφορά	δίκαιη συμπεριφορά
εξαπάτηση	εμπιστοσύνη
μη συνεργασία με τους άλλους πολίτες	συνεργασία με τους άλλους πολίτες

Ο βίος που είναι αφοσιωμένος στην επίμονη επιδίωξη των *τιμῶν* συνεπάγεται την προσποίηση της γνώσης σε πλείστα όσα ζητήματα· την αποποίηση της κατάδειξης της αλήθειας· την χρήση του ψεύδους και της απάτης ως θεμελιακών μέσων για την με κάθε τρόπο επίτευξη των στόχων τους· την άδικη συμπεριφορά και ως εκ τούτου την απουσία συνεργασίας μεταξύ των πολιτών. Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η σωκρατική ηθική δεν εγκρίνει τον τύπο βίου που απορροφάται στη διάπυρη προσκόλληση στην βεβαιότητα της κατοχύρωσης των *τιμῶν*, με κύρια αιτία -ανάμεσα στα άλλα- το ότι είναι προσποιητός, αναληθής, άδικος και δεν ευνοεί τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες. Τουτέστιν, δε συντελεί στην ανάπτυξη εκείνων των συνθηκών που ωφελούν την εξέλιξη της *άνθρωπινης πολιτικῆς ἀρετῆς* αλλά, αντίθετα, της *άνθρωπινης πολιτικῆς κακίας*. Η απόρριψη του βίου των *τιμῶν* συνάδει με μια άμεση κριτική που στρέφεται στην ηθική της κοινωνίας των ομηρικών επών, βάσει της οποίας ο αναπόσπαστος συνθετικός της παράγοντας που δρα επισφραγιστικά και επικυρωτικά στη διάρθρωση των δομικών στοιχείων τη σύνθεσής της συνίσταται σε ένα βίο αμείωτου αγώνα για την *τιμήν*, την προάσπιση και την αύξησή της.

xi) Ἀδικεῖ ο Σωκράτης;

Η ολοκλήρωση της έκθεσης της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου θέτει το ζήτημα αναφορικά με την επίτευξη ή μη του στόχου της προς ανασκευή της παλιάς κατηγορίας. Η κατηγορία συνίσταται –θυμίζουμε– στο ότι ο Σωκράτης *ἀδικεῖ* και *περιεργάζεται* α) με τις αναζητήσεις του πάνω σε θέματα φυσικής φιλοσοφίας (*ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια*), β) μετατρέποντας το πιο αδύναμο επιχείρημα σε ισχυρότερο (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν*), γ) διδάσκοντας αυτές τις πρακτικές σε άλλους (*καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων*) (19b4-c2). Η λέξη *περιεργάζεται* επιδέχεται μειωτικούς απόηχους καθώς συνδέεται με την έννοια της πολυπραγμοσύνης, για την οποία το κοινό αίσθημα διέκειτο αρνητικά⁶⁶. Ο φιλόσοφος δηλώνοντας την άγνοιά του ακυρώνει παράλληλα τη γνώση πάνω σε θέματα φυσικής

⁶⁶ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 51, υποσ. 6, υποστηρίζουν ότι το ρήμα *περιεργάζεται* συσχετίζεται με το *πολυπραγμονεῖν* (πρβλ. Σοφοκλῆς *Ἀντιγόνη* 68), που προδίδει την έλλειψη σωφροσύνης. Για την ιδιωτική ζωή, τις βασικές ιδέες για τη φύση των θεών, τη φύση και την ισχύ των τρεχουσών νορμών καλής συμπεριφοράς υπήρχε μια γενική συμφωνία ότι η προσκόλληση στην *ἀπραγμοσύνη* (*τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν*) ήταν αναγκαία για το κοινό καλό. Βλ. επίσης Stokes (2000), σελ. 108, που παραπέμπει στον Δημοσθένη *Κατὰ Φιλίππου Α'* 46 και *Περὶ τοῦ στεφάνου* 72 για τη χρήση της ρίζας *περιεργ-* με υποτιμητικές αντηχήσεις στο πολιτικό πεδίο· πρβλ. Αριστοτέλης *Ποιητικῆς* 1462a6, όπου η ρίζα δηλώνει υπερβολική συμπεριφορά.

φιλοσοφίας, όπως επίσης και την ικανότητά του ως διδασκάλου αντίστοιχων θεμάτων. Ακόμη, η επίκρισή του προς τον βίο των *τιμῶν*, του πλούτου και της επίμονης επιδίωξης προσωπικών οφελών από την ενασχόληση με θέματα του δημόσιου και ιδιωτικού βίου, μεταλαμπαδεύει την ιδέα της *ἀπραγμοσύνης* ως εύθετης συμπεριφοράς· κρίνει την παρουσία των ανταγωνιστικών αισθημάτων ανάμεσα στους πολίτες ως αποβολιμαία⁶⁷. διακηρύσσει τη δίκαια διαγωγή, τον φιλοσοφικό-διαλεκτικό έλεγχο, την προσήλωση στην αλήθεια και τη γνώση υπό την θεϊκή αιγίδα ως αναγκαίες προϋποθέσεις δια των οποίων δύναται να καλλιεργηθεί η *ἀνθρωπίνη-πολιτική ἀρετή* με απώτερο στόχο την *καλοκάγαθίαν*. Η ανασκευή της κατηγορίας των πρώτων κατηγορών συνάδει με την αναίρεση της παραδοσιακής ηθικής.

III) Η σωκρατική υπεράσπιση έναντι της κατηγορίας του Μέλητου (24b3-28a1)

i) Η βάση της κατηγορίας

Η μετάβαση από την πρώτη στην ύστερη κατηγορία συντελείται μέσω της χρήσης δύο όρων, *ἀγαθός* και *φιλόπολις*⁶⁸, που στο πλαίσιο της σωκρατικής ειρωνείας χαρακτηρίζουν ποιοτικά τον Μέλητο και αναμοχλεύουν την αλήθεια των κινήτρων του. Η σύζευξη της *ἀρετῆς* του με ένα βαθύ αίσθημα αγάπης για την πόλη⁶⁹ απετέλεσε το βασικό ερέθισμα κινητοποίησης των μηχανισμών κατάδειξης της *ἀδικίας* του φιλοσόφου που βάσει της επίσημης κατηγορίας απαρτίζεται από δύο σκέλη: ο Σωκράτης *ἀδικεῖ* α) λόγω της προσωπικής του συνεισφοράς στη διαφθορά των νέων (*τούς τε νέους διαφθείροντα*, 24b9)· β) λόγω της απιστίας του στους θεούς της πόλης και μιας πίστης στην ύπαρξη έτερων νέων θεοτήτων (*καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά*, 24b9-c1)⁷⁰. Η σωκρατική ειρωνεία έχει

⁶⁷ Πρβλ. υποσ. 30.

⁶⁸ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 296, διατείνονται ότι στην Αθήνα ήταν σύνηθες οι δύο πλευρές της δικαστικής αγωγής να εκθειάζουν τις ηθικές και πολιτικές τους αξίες και να κατηγορούν ή να γελοιοποιούν τον χαρακτήρα και τις πράξεις των αντιπάλων τους, βλ. Αισχίνης *Κατὰ Κτησιφῶντος* 51-57, 171-176, 215-237· Δημοσθένης *Περὶ τοῦ στεφάνου* 252-284 κ. ά.

⁶⁹ «Πατριωτισμού», όπως αποδίδει ο Burnet (1970), σελ. 101, τον όρο *φιλόπολις*.

⁷⁰ Ο Burnet (1970), σελ. 104, ερμηνεύει την έκφραση *οὐ νομίζοντα* ότι αναφέρεται στην πρακτική του Σωκράτη να μην αναγνωρίζει τους θεούς αποδίδοντάς τους τη λατρεία που ορίζεται από τον *νόμον*, δηλ. τη συνηθισμένη και καθιερωμένη. Συνεπώς, η κατηγορία έχει ως αντικείμενο τη μη συμμόρφωση στις καθιερωμένες θρησκευτικές πρακτικές. Ο μελετητής καταγράφει ότι το *νομίζειν* στον Ηρόδοτο συχνά σημαίνει «εξασκώ» ή «τηρώ» ως ένα έθιμο ή θεσμό και εκφράζει τη βεβαιότητα ότι ο Ξενοφώντας κατ' αυτόν τον τρόπο αντελήφθη την κατηγορία. Γι' αυτόν τον λόγο παρουσιάζει τον Σωκράτη (*Άπολογία* 11) να υποστηρίζει ότι ο καθένας θα μπορούσε να είναι μάρτυρας της θυσίας που προσέφερε στις δημόσιες εορτές και τους δημόσιους βωμούς. Ακόμη, αναφορικά με την έκφραση

ως επίκεντρο τη γνησιότητα ή μη του κινήτρου συμπεριφοράς του Μέλητου· με άλλα λόγια, την εξακρίβωση της αλήθειας ή της προσποίησης αναφορικά με τη μέριμνα που επιδεικνύει για τη διασφάλιση του πολιτικού γίνεσθαι. Οι όροι *ἀγαθός* και *φιλόπολις* εδρεύουν σε μια βάση εννοιολογικής και λειτουργικής αλληλεπίδρασης, καθώς, όπως διαπιστώσαμε, το πεδίο δράσης του *ἀγαθοῦ*, που συνάμα είναι δίκαιος, αληθής και φιλό-σοφος, δε δύναται να είναι άλλο πλην εκείνου της πολιτικής κοινότητας. Υπολείπεται, κατά συνέπεια, η μέσω του σωκρατικού ελέγχου διαπίστωση της στερεότητας του ερείσματος της κατηγορίας, κάτι που συνάμα στοχεύει στην αποκάλυψη των αληθινών κινήτρων του κατηγορού και στην πλέον προσυπογεγραμμένη ή μη πιστοποίηση της δικαιολογημένης αξίωσης και αυτο-κατηγορήσης των ιδιοτήτων του *ἀγαθοῦ* και του *φιλοπόλιδος* από τον Μέλητο⁷¹.

ii) Ανασκευή του πρώτου σκέλους της κατηγορίας: *ἀδικεῖν* - διαφθορά των νέων

α) Εκπαίδευση ζώων – διαπαιδαγώγηση ανθρώπων

Στο παρόν σημείο του απολογητικού λόγου του φιλοσόφου κατεξοχήν θέση κατέχει η αντιστροφή της κατηγορίας και η μεταμόρφωση του Σωκράτη από κατηγορούμενο σε κατηγορο: η διενέργεια της πραγματικής *ἀδικίας* δεν συντελείται από τον ίδιο, αλλά από εκείνον του οποίου η προσποιητή (*προσποιούμενος*) στάση καθιστά το άνευ προηγουμένου ενδιαφέρον του πάνω σε ζητήματα ηθικής διαπαιδαγώγησης υποβολιμαίο⁷². Η αιφνίδια μεταστροφή του φιλοσόφου σε κατηγορο φέρει ως

καινὰ δαιμόνια (νομίζοντα), ο ερευνητής (σελ. 105) κρίνει ως ασφαλέστερο να ερμηνευτεί ως «εξασκώντας μια ξένη θρησκεία». Ο Ξενοφώντας (*Άπομνημονεύματα* 1. 1. 1) εκθέτει την επίσημη κατηγορία μεταχειριζόμενος παρόμοια λόγια: *ἀδικεῖ Σωκράτης οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων*, βλ. Stock (1961), σσ. 22-23· Williamson (1963), σελ. 71. Για την επίσημη κατηγορία βλ. Διογένης Λαέρτιος *Βίοι φιλοσόφων* 2. 40. 4 κ.ε.

⁷¹ Ο Th. Meyer, *Platons Apologie* (Stuttgart 1962), σελ. 16, παραθέτει ως παράλληλο χωρίο για την υποτιθέμενη αυτο-προσηγορία του αντιπάλου το Αισχίνης *Κατὰ Κτησιφῶντος* 92, όπου ο Δημοσθένης θεωρείται ότι αποκάλεσε τον εαυτό του ως κάποιον που μισεί τους τυράννους. Ο Stokes (2000), σελ. 128, παρατηρεί ότι αν ο Μέλητος στο παρόν σημείο θεωρεί για τον εαυτό του ότι είναι ταυτόχρονα *ἀγαθός* άνθρωπος και πατριώτης, ο ισχυρισμός του είναι εν γένει αλαζονικός. Βέβαια, η αξίωση κάποιου ότι αναλαμβάνει μια δίωξη για το όφελος της πόλης ήταν κοινή. Ωστόσο, η αξίωσή του για πατριωτισμό βρίσκεται σε δραστική αντιπαράθεση με το επιχείρημα που ακολουθεί, κατά το οποίο ο Μέλητος δεν επέδειξε μέλημα πάνω στα προβλήματα εκπαίδευσης των νέων και εξεκίνησε τον δικαστικό αγώνα όχι από πατριωτικά αισθήματα αλλά από ασήμαντη αφορμή.

⁷² *ἀδικεῖν φημι Μέλητον* (24c5 κ.ε.). Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 297, διακρίνουν στο χωρίο ένα παγινίδι λέξεων μέσω της χρήσης του ρήματος *ἀδικῶ*. Υποστηρίζουν ότι πέρα από τη γενική του σημασία, λαμβάνει ακόμα δύο επιπρόσθετες: η πρώτη ανήκει στη νομική ορολογία και ερμηνεύεται ως «παράνομω», ενώ η δεύτερη στο πεδίο του παιγνιδιού και των αθλημάτων και σημαίνει «παραβαίνω

απότοκο την υπενθύμιση του θεμελιώδους ιδεολογικού σχήματος που συνάπτει την αδιοκοπραγία με την προσποίηση, το ψεύδος, την εξαπάτηση και την έλλειψη αμφοτεροβαρών δεσμών αμοιβαιότητας ανάμεσα στους πολίτες⁷³. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η επιδιωκόμενη απόδειξη των ιδιοτήτων αυτών ως προσάψιμων στο πρόσωπο του Μέλητου πρέπει να έχει ως κεντρικό άξονα το ως άνω σχεσιακό πλέγμα.

Προς διαμόρφωση της συλλογιστικής οδού που πρόκειται να ακολουθήσει, ο φιλόσοφος εξασφαλίζει τη συγκατάθεση του Μέλητου αναφορικά με τη διασάφηση του αντικειμένου της κύριας έγνοιας του κατηγορού του, το οποίο περιέχεται στη φράση *ὅπως ὡς βέλτιστοι οἱ νεώτεροι ἔσονται* (24c10-d1)⁷⁴. Υπό το σκεπτικό αυτό, η γνώση και κατάδειξη του εκφυλιστικού παράγοντα που αποτελεί τον αδύναμο κρίκο της εκπαιδευτικής αλυσίδας, προϋποθέτει τη γνώση και κατάδειξη εκείνου που λειτουργεί δραστικά προς κατοχύρωση των πρεπούμενων εκπαιδευτικών προγραμμάτων βελτίωσης των νέων. Η αρχική σιωπή του Μέλητου (*ὅτι σιγᾶς καὶ οὐκ ἔχεις εἰπεῖν*, 24d7) παρωθεί την έγερση της σωκρατικής ηθικής που ψέγει ως *αἰσχρὰν* την κατάσταση κατά την οποία κάποιος προσποιείται γνώση για αντικείμενα που στην πραγματικότητα δεν γνωρίζει. Η μομφή που βρίσκεται σε άμεση συνέπεια με τις κεντρικές προοιμιακές θέσεις⁷⁵, διακηρύσσει εναργώς ότι το μέλημα για υποκριτική-επίπλαστη προσποίηση γνώσης και επιτηδευμένη διαγωγή κρυψίνου (ασυνέπεια *λόγων* και *ἔργων*) ισοδυναμεί με *ἀδικία*, *εξαπάτηση* και αποστέρηση συνεργατικού πνεύματος ανάμεσα στους πολίτες.

Ωστόσο, την προκαταρκτική λεκτική παύση του κατηγορού διαδέχεται η ανεμπόδιστη περιπαθής κατάδειξη των παραγόντων που συντελούν στη βελτίωση των νέων, πράγμα που είναι ενδεικτικό –όχι όμως αποδεικτικό– της γνώσης του πάνω στα ζητήματα της ορθής διαπαιδαγώγησης. Απόρροια της πίεσης του φιλοσόφου αποτελεί η ανάδειξη της σπουδαιότητας της θέσης των νόμων ανάμεσα στους πρώτους

τους κανόνες, εξαπατώ». Σύμφωνα με τους μελετητές, στο 24c5 ευρίσκουμε τη δεύτερη σημασία, ενώ στο 24b9 την πρώτη. Για τη δεύτερη πρβλ. *Ἀλκιβιάδης Α'* 110b1-5, Αριστοφάνης *Νεφέλες* 25. Υπό το ίδιο σκεπτικό, το *ἀδικεῖν* στον *Εὐθύδημο* 287c7-8 και τον *Θεαίτητο* 167e1-168a2 σημαίνει «παραβαίνω τους κανόνες της διαλεκτικής».

⁷³ Βλ. σελ. 64 της εργασίας.

⁷⁴ Ο Stokes (2000), σελ. 131, διατείνεται ότι το χωρίο ανακαλεί τον *Εὐθύφρονα* (2c), όπου ο Σωκράτης αναφέρει ότι ο Μέλητος διατείνεται ότι γνωρίζει ποιος διαφθείρει τους νέους και με ποιόν τρόπο· και συνεχίζει λέγοντας ότι αυτό το ενδιαφέρον για τη βελτίωση των νέων είναι το μόνο ορθό αφετηριακό σημείο της πολιτικής.

⁷⁵ Βλ. σελ. 30 της εργασίας.

βελτιωτικούς παράγοντες. Παρά την υπόμνηση του προσωποκεντρικού – προσωποπαγούς χαρακτήρα της σωκρατικής απορίας, η συναινετική προσδιοριστική προσέγγιση του κατεξοχήν παράγοντα εκπαιδευτικής βελτίωσης αναδεικνύει τη βαρύτητα της θέσης των νόμων ως αναπόσπαστων στοιχείων της εκπαιδευτικής διαδικασίας⁷⁶. Ο Σωκράτης υπερθεματίζει ότι πρώτιστο μέλημα εκείνου που καταπιάνεται με ζητήματα εκπαιδευτικής λειτουργικότητας που στοχεύει στη βελτίωση των νέων, πρέπει να είναι η γνώση, τήρηση και εφαρμογή των νόμων (*ὅστις πρῶτον καὶ αὐτὸ τοῦτο οἶδε, τοὺς νόμους*, 24e1-2). Η υπακοή και εφαρμογή των νομικών διατάξεων σχηματίζουν τις απαραίτητες συνθήκες, η εξασφάλιση των οποίων δυνητικά ενσαρκώνει την προοδευτική διαδικασία της ηθολογικής διάπλασης των νέων και εγγυάται την ευστάθεια της οδού που απολήγει στην κατά το μέγιστο βαθμό βελτίωσή τους (τη μετάβασή τους δηλ. στο επίπεδο της *καλοκάγαθίας*).

Η έμφαση που προσδίδει το χωρίο στην αξία των νόμων ανακαλεί την εκλογή της *εὐνομίας* ως αξιουσύστατης λύσης απέναντι στις νέες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις του έκτου αιώνα, για τις οποίες τα Θεογνίδεια αδυνατούν να ασκήσουν αποτελεσματικό έλεγχο⁷⁷. Ο Ξενοφάνης αξιώνει ότι η *σοφία* του δικαιούται σε μεγαλύτερο βαθμό από κάθε επιτυχημένο αθλητή κάθε είδους τιμές και αμοιβές (2. 11: *οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγὼ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων/ ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρῃ σοφίῃ*). Η υπεροχή σε όλα τα αγωνίσματα δε δύναται να φέρει ως αποτέλεσμα την *εὐνομίαν* (ορθή διακυβέρνηση) της πόλης του (*τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη*, 2. 19)⁷⁸. Αντίθετα, η *σοφία* του Ξενοφάνη αναφέρεται σε μια πρακτική ικανότητα που αποσκοπεί στη γένεση της *εὐνομίας* και έχει ως αποτέλεσμα ακόμη τον πλουτισμό των θησαυροφυλακίων της πόλης. Για τον Ξενοφάνη η κατ' εξοχήν αρετή είναι ο πολιτικός λόγος που είναι ωφέλιμος για την πόλη, εξασφαλίζει την ευνομία και μεγεθύνει τον πλούτο της⁷⁹.

Σε παράλληλο υφολογικό και ιδεολογικό επίπεδο, ο Σόλων έρχεται αντιμέτωπος με το μείζον πρόβλημα της υπερχρέωσης πολλών μικροκαλλιεργητών της Αττικής σε πλούσια άτομα ή μεγαλογεωκτήμενες με αποτέλεσμα τη μετάβασή τους στο επίπεδο

⁷⁶ Η απάντηση σχετικά με τη σπουδαιότητα των νόμων συνοψίζει την απόκριση που θα έδινε κάθε Αθηναίος δημοκράτης υπό κανονικές συνθήκες, ο οποίος μάλιστα θα προέβαινε στη διατύπωση ότι η αρετή του ανθρώπου και του πολίτη δύναται να διδαχθεί σε κάποιον από τους συμπολίτες του, βλ. Burnet (1970), σελ. 107.

⁷⁷ Adkins (2010), σελ. 104.

⁷⁸ Ο. π., σσ. 104-105.

⁷⁹ Βλ. Περυσινάκης (1991), σσ. 43-44.

της δουλείας. Στη βάση του προβλήματος προσφέρει μια μετριοπαθή εξισορροπητική λύση που υπολήπτεται την *τιμὴν* των πρώην πλέον υπόδουλων και εκείνη των ισχυρών και πλουσίων (απόσπ. 5)⁸⁰. Ο Σόλων επισημαίνει τον εκφυλιστικό χαρακτήρα του πλούτου που επιδρά καταλυτικά στους ίδιους τους πολίτες και στους αρχηγούς τους: έχει βαθειά επίγνωση ότι οι αρχηγοί των πολιτών πρόκειται να προκαλέσουν ενδεχόμενη καταστροφή της πόλης, καθώς θα ενεργήσουν άδικα, *ὕπερ τὸν κόρον*, επιθυμώντας τα πλούτη ακόλαστα. Η άδικη συμπεριφορά τους συνιστά μεγάλη *ὕβριν* που συνεπιφέρει ανυπολόγιστες συμφορές. Η ακόρεστη επιθυμία τους για πλούτο καθοδηγεί την υπεξαίρεση δημόσιας και ιερής περιουσίας που ταράσσει τα ιερά θεμέλια της Δίκης προμηνύοντας την επικείμενη άφισή της με σκοπό την τιμωρία (4. 5 κ. ε.: *αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν/ ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,/ δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον/ ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν... οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον...πλουτέουσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι*)⁸¹. Υπ' αυτό το ιδεολογικό πρίσμα, ο Σόλων προφητεύει (4. 26 κ. ε.) γενική πολιτική καταστροφή (εμφύλιους πολέμους, δουλεία) διδάσκοντας τις δυσάρεστες συνέπειες της *δυσνομίας* (*ὥς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει*). Αντίθετα, οι ευεργετικές συνέπειες της *εὐνομίας* συνίστανται στα εξής: καθιστά όλα τα πράγματα σύμφωνα με την τάξη και ταιριαστά (*εὐκοσμος καὶ ἄρτια*): θέτει συχνά στους *ἀδίκους* δεσμά· λειαίνει τα τραχέα· παύει την υπερβολή (*κόρον*)· εξαφανίζει την *ὕβριν*· ξηραίνει την άνθηση της *ἄτης*· ευθύνει τις σκολιές *δίκες*· καταπραΰνει τις αλαζονικές ενέργειες· απαλύνει τις έριδες· κάθε αποτέλεσμα εν γένει της *εὐνομίας* είναι ταιριαστό και συνετό για τους ανθρώπους (*πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά*, 4. 39)⁸².

Ποιά όμως είναι η θέση της *εὐνομίας* του Σόλωνα υπό το φως των γενικότερων συνθηκών της περιόδου; Ο πλούτος ανατρέποντας την παλιά τάξη πραγμάτων παρέχει τη δυνατότητα οι πλούσιοι να γίνουν πλουσιότεροι και οι φτωχοί φτωχότεροι. Μέσω των χρημάτων εντείνεται η πώληση πολλών φτωχών ως δούλων, αυξάνεται ο δανεισμός και οι χρεωκοπίες. Οι πλούσιοι αρχηγοί των *δήμων* (είτε πρώην *κακοὶ* που έχουν γίνει *ἀγαθοὶ* είτε πρώην *ἀγαθοὶ* που έχουν γίνει πλουσιότεροι) εντάσσονται σε μια κατάσταση διαρκούς ανταγωνισμού για πολιτική δύναμη και οι πολίτες

⁸⁰ Adkins (2010), σελ. 105.

⁸¹ Ο. π., σσ. 106-107.

⁸² Ο. π., σσ. 107-108.

τάσσονται στο πλευρό του ενός ή του άλλου πλούσιου ατόμου. Ο Σόλων προτάσσει ως μέσο καταστολής των δραστηριοτήτων αυτών την *εὐνομίαν*. Ο όρος, μολονότι αρκετά ασαφής, βάσει της μορφής του αποδίδει ταιριαστά την έννοια της «καλής τάξης», των «καλών νόμων», την «υπακοή στους νόμους» και, ταυτόχρονα, την έννοια της ορθής κατανομής (*νέμεσθαι*) του πλούτου, της δύναμης και των πόρων στο πλαίσιο μιας κοινωνίας⁸³. Η έννοια της ορθής κατανομής επιτάσσει τον συσχετισμό με την άποψη για την *μοῖραν* κάποιου, το μερίδιό του στη ζωή, που θέτει κοινωνικά όρια και καθορίζει το πλαίσιο των ενεργειών του. Ο Adkins τονίζει ότι σε μια στατική παραδοσιακή κοινωνία το πραγματικό μερίδιο κάποιου θεωρείται ότι είναι και το δίκαιο, το οφειλόμενο δηλαδή μερίδιό του. Συνεπώς, ο μελετητής ευνοεί τη χρήση της έννοιας της *εὐνομίας* ως συντηρητικού όρου για να περιγράψει την «ταιριαστή κατανομή», μια χρήση που θα μπορούσε να εξυπηρετήσει τον Σόλωνα που αποσκοπούσε σε μετριοπαθή και συναινετική πολιτική λύση. Ο Σόλων υπογραμμίζει τον μεγάλο κίνδυνο της στέρησης *ἀρτίου νόου* που επιτρέπει τον *κόρον* και τη γέννηση της *ὑβρεως* (6. 4: *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται/ ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ*). Οι επιθυμίες του στρέφονται γύρω από τη μείωση της οικονομικής αδικίας και τη διεύρυνση της πολιτικής δύναμης και συμμετοχής χωρίς όμως να ταράσσει τη δομή του ιεραρχικού συστήματος *ἀγαθῶν* και *κακῶν* (βλ. 34. 9 κ. ε.). Το ποίημα 13 διασαφεί τη θέση του ποιητή βάσει του οποίου επιλέγει τη μετριοπαθή στάση, την αποφυγή της *ὑβρεως*, τις δίκαιες πράξεις όχι καθεαυτές αλλά από φόβο θεϊκής ανταπόδοσης. Ο ποιητής επιθυμεί *ὄλβον* από τους θεούς, καλή φήμη και πλούτο· δεν ευνοεί όμως την άδικη απόκτησή τους, γιατί ελλοχεύει ο κίνδυνος της τιμωρίας της *δίκης*. Επιδιώκει τη σταθερότητα του πλούτου που οι θεοί παρέχουν στους ανθρώπους και όχι εκείνον που προέρχεται από την *ὑβριν* και την αδικία, γιατί είναι αναμεμειγμένος με συμφορές (13. 7 κ.ε.: *χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι/ οὐκ ἐθέλω....πλοῦτον...ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὕφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον/ ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος/ οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη*). Αναγνωρίζει ότι η *μοῖρα* παρέχει (63 κ.ε.) στους θνητούς το *κακὸν* και το *ἐσθλὸν* και τα δώρα των θεῶν είναι αναπόφευκτα. Ακόμα, υπογραμμίζει ότι στους ανθρώπους δεν υπάρχει όριο σαφές για την απόκτηση πλούτου (13. 71: *πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται*) και γι' αυτό υπενθυμίζει τη θεϊκή επέμβαση δι' *ἄτης* στην *ὑπὲρ κόρον*-άδικη επιδίωξη απόκτησης

⁸³ Ο. π., σσ. 111-112· πρβλ. Adkins (1960), σελ. 17 κ. ε.

πλουτισμού. Ωστόσο, εκείνο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι ο Σόλων δεν διάκειται αρνητικά ως προς την αποδοχή των νέων μέσων απόκτησης χρημάτων. Η άρνηση της τυραννίας (ποίημα 32) δεν είναι αποτέλεσμα της προσωπικής του αποκήρυξης της τυραννίας και των ανταγωνιστικών αξιών. Είναι σαφές, ακολουθώντας τον Adkins⁸⁴, ότι τα κριτήρια της *ἀρετῆς* –που προσπελάζουν εκείνα της ομηρικής ηθικής– είναι πολύ ισχυρά: επιβάλλουν στον *ἀγαθόν* να μεγιστοποιήσει το πλούτο και την ευημερία του. Η άρνησή του να γίνει τύραννος υποκινείται από την πίστη του ότι η αδικία και η έλλειψη μετριοπάθειας πρόκειται να τιμωρηθούν στο πρόσωπό του ή των απογόνων του. Αυτό όμως δεν υποδηλώνει ότι κρίνει την πράξη της απόκτησης τυραννίας ως κάτι *αἰσχρὸν*. Αντίθετα, είναι κάτι που επιβάλλεται βάσει της ηθικής που επαινεί το στοιχείο της υπεροχής και των ανταγωνιστικών αξιών. Για τον Σόωνα η *ἀρετή*, ως σκοπός του βίου, εκτιμάται σύμφωνα με τον πλούτο και την καλή φήμη, στοιχεία που πρωθούν την αφοσίωση σε μικρότερη ομάδα από εκείνη της πόλης: *εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν* (13. 5). Οι *φίλοι* είναι οι πολιτικοί υποστηρικτές ενός πολιτικού, ενώ *ἐχθροὶ* είναι οι πολιτικοί του αντίπαλοι. Κατά συνέπεια, ο Σόλων ενώ εκτιμά τις ανταγωνιστικές αξίες, επιλέγει να προβάλλει τις συνεργατικές από τον φόβο της θεϊκής ανταπόδοσης αλλά και από τις προσωπικές του απόψεις για τις συνέπειες της *εὐνομίας* και της *δυσνομίας*. Ωστόσο, η ατομική του θέση για την *εὐνομία* παρουσιάζει το μειονέκτημα ότι δεν καταδικάζει ως *αἰσχρὸν* την παράβαση των επιταγών της, όπως λ.χ. να γίνει κανείς τύραννος, κάτι που επαινείται βάσει των επιταγών της *ἀρετῆς*. Η ενδεχόμενη σύγκρουση *εὐνομίας-ἀρετῆς* ανακηρύσσει ως νικητή την *ἀρετὴν* κατεδαφίζοντας τους περιορισμούς που θέτει η πρώτη. Υπολείπεται να εξεταστεί η προσωπική συμβολή του Σωκράτη στη συζήτηση αναφορικά με την αξία των νόμων και τη σχέση τους με την *ἀρετὴν*. Συνιστούν δύο αλληλοαποκλειόμενους ή συμπληρωματικούς όρους;

Επιστρέφοντας στο πλατωνικό κείμενο, η ανάδειξη της σημαντικότητας της αξίας των νόμων ως βελτιωτικών στελεχών του εκπαιδευτικού οικοδομήματος δεν επαρκεί για τη διασφάλιση της αποτελεσματικότητάς τους καθώς η χρηστική τους ολκή περιορίζεται λόγω της εργαλειακής-συντελεστικής τους φύσης. Έπεται λοιπόν ως φυσική και επακόλουθη η δοκιμή προσδιορισμού του ανθρώπινου υποκειμένου, που

⁸⁴ Adkins (2010), σσ. 119-120.

με τη συνοδεία της γνώσης του νομικού πλαισίου, θα συντελέσει δυναμικά και ενεργητικά στην αποπεράτωση της -δια των κατάλληλων εκπαιδευτικών δοκιμασιών- βελτίωσης των νέων. Κατόπιν της σωκρατικής προτροπής, ο Μέλητος υποδεικνύει εκ περιτροπής τους βασικούς συντελεστές της ορθής διαπαιδαγώγησης και βελτίωσης των νέων⁸⁵: αυτοί συνίστανται στο σύνολο των δικαστών, των ακροατών, των βουλευτών, των συμμετεχόντων στην Εκκλησία του δήμου και εν γένει στην ολότητα των Αθηναίων πολιτών με μοναδική εξαίρεση την «παρασιτική» παρουσία του φιλοσόφου (24e2 κ.ε.). Κατά συνέπεια, το πόρισμα που προκύπτει από τη δηκτική καθομολόγηση του κατηγορού, έγκειται στην κατάδειξη της λυσιτελούς παρουσίας των Αθηναίων πολιτών ως συλλογικού υποκειμένου που επιδαψιλεύει πρότυπα πολιτικο-κοινωνικής συμπεριφοράς (*λέγεις και πολλήν άφθονίαν τῶν ώφελούντων*, 24e9-10) ικανά προς παιδευτική εκγύμναση και βελτίωση των νέων· παράλληλα, αποκλείει τον φιλόσοφο από οποιαδήποτε διεκδίκηση ανάμειξης σε μια τέτοια διαδικασία (*πάντες....Άθηναῖοι καλούς κάγαθούς ποιούσι πλὴν ἐμοῦ, ἐγὼ δὲ μόνος διαφθείρω*, 25a9-10)⁸⁶.

Η επανεμφάνιση του θέματος της *καλοκάγαθίας* καθοδηγεί την απόκριση του φιλοσόφου στην επανα-χρησιμοποίηση του αναλογικού επιχειρήματος που μεταχειρίστηκε πρωτύτερα κατά την προσπάθειά του να προσδιορίσει την κατάσταση της *καλοκάγαθίας* αναφορικά με την *προσήκουσαν άρετήν*⁸⁷. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης αποπειράται να αναιρέσει την άποψη περί *πολλῆς άφθονίας τῶν ώφελούντων* καταφεύγοντας στη συνήθη τακτική της αναλογικής συμπαραθέσης ανάμεσα στα ζώα και τους ανθρώπους. Η επιχειρηματολογία του αναπτύσσεται στα εξής στάδια: α) σε ό,τι αφορά τους ίππους, η παρουσία ενός ειδικού ή ενός πολύ περιορισμένου αριθμού επαϊόντων (*εἷς μὲν τις...ἢ πάνυ ὀλίγοι, οἱ ἵππικοί*, 25b2-3) καθιστά σαφές ότι η βελτίωση των αλόγων αναφύεται μέσω της πρακτικής και δραστηκής άσκησης της γνώσης που κατέχει η συγκεκριμένη ολιγάριθμη μερίδα ατόμων. Από την άλλη, ενδεχόμενη αξίωση της πλειονότητας των ανειδίκευτων⁸⁸ για

⁸⁵ Σε ό,τι αφορά τη σύνδεση της εκπαίδευσης με τη βελτίωση των νέων πρβλ. τα λόγια του Σωκράτη για τους σοφιστές στο 19d8-20c3, βλ. Stokes (2000), σελ. 131.

⁸⁶ Ο Burnet (1970), σελ. 107, αναφέρει ότι η άποψη που εκφράζεται εδώ είναι μια γνήσια σωκρατική οπτική που αναπτύσσεται στον *Κρίτωνα* (47a κ. ε.).

⁸⁷ Βλ. σελ. 41 κ.ε. της εργασίας.

⁸⁸ Η λέξη *πολλοί* του 25b3-4, σχολιάζουν οι Strycker και Slings (1994), σελ. 301, επιδέχεται δύο ερμηνείες: σύμφωνα με την πρώτη, η λέξη προσδιορίζει τους μη ειδικούς σε αντίθεση με τους ειδικούς· βάσει της δεύτερης, που είναι πιο συχνή στον Πλάτωνα, ο όρος αναφέρεται σε εκείνους τους

προσωπική συμμετοχή στην ανατροφή των ίππων δύναται να οδηγήσει αναπόδραστα στην αποσαθρωτική και ολέθρια κατάληξη της εκπαιδευτικής διαδικασίας· β) η ισχύς της προκείμενης εκτείνεται από το επίπεδο των ίππων και ευνοεί τη γενικευμένη εφαρμογή της στο σύνολο των ζωικών όντων (*καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ζώων*, 25b5-6)· γ) η αδήλωτη μετάβαση που παραχωρεί την λανθάνουσα εξίσωση της ισχύουσας κατάστασης –ως προς την εκπαίδευση– των ζωικών όντων με εκείνη των ανθρώπων⁸⁹, μαρτυρεί την ακηδία του φιλοσόφου αναφορικά με το εφικτό ή μη της απόλυτης συνταύτισης των δύο περιπτώσεων σε σημείο ικανό προς συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων· δ) το τελικό συμπέρασμα που συνάγεται από την παράθεση των παραπάνω προκείμενων ανασκευάζει την παραδοχή του Μέλητου αναφορικά με την πολλήν ἀφθονίαν τῶν ὠφελούντων. Περιορίζοντας τη δυνατότητα προσπόρισης ωφέλειας (*βελτίους-καλοὺς κάγαθούς ποιεῖν*) σε ολιγάριθμα επαίοντα δρώντα πρόσωπα (*εἷς...ἢ πάνυ ὀλίγοι*) ταυτόχρονα εκτοπίζει τοὺς πολλοὺς από το ενδεχόμενο ανάμειξης στις εκπαιδευτικές δραστηριότητες βελτίωσης των νέων. Η κατάληξη του συλλογισμού που αποδεικνύει μέσω ενός ευφυούς λεκτικού παιγνιδίσματος (*Μέλητε...τὴν σαντοῦ ἀμέλειαν...οὐδέν σοι μεμέληκεν*, 25c1-4)⁹⁰ αδαή τον κατήγορο σχετικά με το θέμα της ορθής διαπαιδαγώγησης των νέων, επιτρέπει στον Σωκράτη να δια φωτίσει το περιεχόμενο της ἀδικίας του Μέλητου: ἀδικεῖ εξαιτίας της προσποίησης γνώσης και, συνακόλουθα, της πρόθεσης εξαπάτησης των υπολοίπων σχετικά με ζητήματα που ισχυρίζεται ότι γνωρίζει, ενώ στην ουσία ευρίσκεται σε πλήρη άγνοια. Προς τούτοις, δεν αρκείται σ' αυτό, αλλά εκκινεί δικαστικό αγώνα εναντίον του φιλοσόφου εκδηλώνοντας επίπλαστη μέριμνα πάνω σε ζητήματα που κείται εκτός των τομέων ενδιαφερόντων του. Η κατάδειξη της ἀδικίας του Μέλητου προωθεί την αντιστροφή της κατηγορίας που επιβαρύνει τον φιλόσοφο.

Ωστόσο, η αξιολόγηση της δομής της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου και της συλλογιστικής του πορείας εγείρει δύο βασικά προβλήματα: πρώτον, η γενίκευση από το παράδειγμα των ίππων στο σύνολο των ζωικών όντων, χωρίς την επικουρική

ανθρώπους που αφήνουν τους εαυτούς τους να καθοδηγούνται από τα ένστικτα και την τρέχουσα γνώμη, σε αντίθεση με τους φιλοσόφους που διηνεκώς προσπαθούν ν' ακολουθούν την καθοδήγηση του λόγου.

⁸⁹ Ο Stokes (2000), σελ. 132, παρατηρεί ότι στον *Πολιτικό* 271e, *Μενέξενο* 238a, *Πρωταγόρα* 334b, *Γοργία* 516b5-7 κ.ά., οι άνθρωποι ξεκάθαρα ανήκουν στο είδος των ζώων.

⁹⁰ Ο Burnet (1970), σελ. 106, παρατηρεί ότι σε όλη την έκταση του χωρίου ο Σωκράτης εκμεταλλεύεται παιγνιδίζοντας το όνομα Μέλητος. Μάλιστα, καταφεύγει αρκετά συχνά σε λεκτικούς υπαινιγμούς, πρβλ. 24d4, 24d9, 25c3, 26a8. Βλ. ακόμη Stokes (2000), σελ. 129· Stock (1961), σελ. 24.

μεταχείριση συμπληρωματικού δείγματος αντλημένου από τα τεκταινόμενα της αντικειμενικής πραγματικότητας, διατρέχει τον κίνδυνο να θεωρηθεί επισφαλής· επιπλέον, η άνευ επιχειρήματος αναλογική προσάρτηση του ανθρώπου στα ζωικά όντα καθιστά αμφίβολη τη δυνατότητα παραβολής ανάμεσα στη διαπαιδαγώγηση των νέων και την εκπαίδευση ενός ζώου. Ο Σαμαράς⁹¹, στο πλαίσιο του προβληματισμού γύρω από την προκληθείσα δυσκολία, τονίζει τη προσφιλή τακτική του Σωκράτη να καταφεύγει σε αναλογικά επαγωγικά επιχειρήματα χωρίς να προβληματίζεται από το γεγονός της αδυναμίας της ισχύος τους. Ανάμεσα στις προτιμώμενες αναλογίες ευρίσκονται εκείνες της γνώσης των *δημιουργῶν* με την ηθική γνώση και της εκπαίδευσης των ζώων με την αντίστοιχη των ανθρώπων. Ωστόσο, παρά την εύκολη ήττα του Μέλητου στο διαλεκτικό επίπεδο, ο ερευνητής υπογραμμίζει ότι η αμφισβήτηση του προνομίου της κοινότητας να διαπαιδαγωγεί τους νέους λειτουργεί εις βάρος του φιλοσόφου καθώς οδηγεί στην αλλοτρίωση τους περισσότερους δικαστές.

Πάντως, η ατέλεια του σωκρατικού συλλογισμού δε λειτουργεί καταδικαστικά για την αυταξία του νοηματικού του περιεχομένου για δύο λόγους: αφενός εδρεύει σε απόλυτη συνέπεια με τις προκαταρτικές του δηλώσεις που αφορούσαν στην απειρία του σχετικά με τη γνώση του κατάλληλου είδους λόγου στο πλαίσιο ενός δικαστικού αγώνα. Εξάλλου, η ευκολία με την οποία συντελείται η ήττα του Μέλητου –έστω και με ημιτελείς προκειμένες- καταδεικνύει το *αίσχρὸν* της προσποίησης του κατηγορού, την έκδυσή του από την επίφαση της γνώσης και την παντελή έλλειψη φιλοσοφικής ιδιοσυστασίας. Αφετέρου, η σπουδαιότητα του περιεχομένου του λόγου του υπερβαίνει την ελλειπτική μορφή του. Η εισαγωγή των στοιχείων της ωφέλειας και της *εὐδαιμονίας* προωθεί το σκεπτικό του φιλοσόφου. Ο σκοπός του προσδιορισμού της βαθύτερης νοηματικής τους αξίας εγείρει την εξέταση των σημαινόντων της αναλογικής προσέγγισης ζώων-ανθρώπων. Στο ζωικό επίπεδο, η γνώση των *ἵπικῶν* αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση που ερμηνεύεται στην ικανότητα προς υλοποίηση της διασφάλισης των κατάλληλων συνθηκών βελτίωσης των ἵππων· με άλλα λόγια, η γνώση (των ειδικών) αξιοποιεί τις φύσει ιδιότητες των ζώων, ευνοεί την ανάπτυξή τους και υποβοηθεί τη βελτίωσή τους ως προς την *ἀρετὴν* που έχουν από τη φύση τους. Η σύμπραξη γνώσης-ἀρετῆς συνιστά *καλοκάγαθίαν*, έναν όρο που δεν περιγράφει, όπως φαίνεται, μόνο τον τελικό στόχο της απόλυτης τελείωσης του

⁹¹ (2004), σελ. 268.

ζωικού όντος, αλλά και τον πιο μικρό αναβαθμό καλυτέρευσής του. Ακόμα, συσταίνει την πραγματική ωφέλεια που δρέπει κάτω από το καθεστώς της ευεργετικής επίδρασης της συνεργίας τους. Η μετάβαση στο ανθρώπινο επίπεδο λαμβάνει ως αφετηριακή βάση τη σωκρατική παραδοχή περί του εφικτού της τέλει συμφωνίας ανάμεσα στην εκπαίδευση των ζώων και εκείνη των ανθρώπων. Κατά συνέπεια, η γνώση των ολιγάριθμων (ενός ή πολλών) ειδικών εκμεταλλεύεται τις φυσικές ιδιότητες των ανθρώπων και αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα αναβάθμισης και μετεξέλιξής τους ως προς την *ἀρετήν* τους⁹². Το ακραιφνές όφελος του ανθρώπου, που έγκειται στην *καλοκάγαθίαν*, προκύπτει από τη λειτουργική και δραστική συνύπαρξη γνώσης και *ἀρετῆς* και απολήγει στην κατάσταση της *εὐδαιμονίας*. Η *εὐδαιμονία*, λοιπόν, παρουσιάζεται ως η κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος αποκομίζει αντικειμενικό όφελος από τη συμπαράταξη της γνώσης με την *ἀρετήν*, που έχει ως αποτέλεσμα την *καλοκάγαθίαν*. Παράλληλα, ο περιορισμός της κατοχής της εν λόγω γνώσης σε ολιγομελή τμήματα ανθρώπων αποκλείει την αξίωση *τῶν πολλῶν* για ενεργή συμμετοχή στις διαδικασίες διαπαιδαγώγησης: την ανάπτυξη των φυσικών αρετών, την προσκόμιση πραγματικού οφέλους, την *καλοκάγαθίαν*, την *εὐδαιμονίαν*. Με βάση τη σπουδαιότητα της θέσης της γνώσης, η δημοκρατική πολιτική πρακτική που ερείδεται στη δυναμική μέθεξη *τῶν πολλῶν* στις εκπαιδευτικές πρωτοβουλίες, καταρρίπτεται και παραχωρεί τη θέση της σε μια ολιγαρχική-ολιγάριθμη δαήμονα που, μολοντί δεν προσδιορίζεται, καθίσταται υπέγγυη για την μετάβαση του ανθρώπου στην κατάσταση της αληθινής *εὐδαιμονίας*.

Αντιπαραβάλλοντας σε ένα δεύτερο επίπεδο τη κοινή ιδεολογική γραμμή που Σωκράτης και Σόλων επιλέγουν να ακολουθήσουν αναφορικά με την αξία της *εὐνομίας*, μπορεί κανείς να προβεί σε πιο προσεκτικές παρατηρήσεις. Η *εὐνομία* που ο Σόλων εισηγείται αποτελεί μια μετριοπαθή λύση στις πολιτικές ταραχές που λαμβάνει εξεχόντως υπόψη την έννοια της θεϊκής ανταπόδοσης. Ωστόσο, καθίσταται σαφές ότι όταν συγκρούεται με την *ἀρετήν*, που εκτιμάται βάσει του πλούτου και της καλής φήμης –κάτι που καταδεικνύει την εξάρτησή της από την ομηρική ηθική-, παρουσιάζεται αδύναμη να επιβιώσει. Κατά συνέπεια, *εὐνομία* και *ἀρετή* (όταν η δεύτερη είναι ανταγωνιστική) είναι δύο όροι που δε δύναται να συμπορευτούν αλλά αλληλοαποκλείονται. Από την άλλη, ο φιλόσοφος αποπειράται να συμβιβάσει τους

⁹² Για την *προσήκουσαν ἀρετήν*, βλ. τη συζήτηση στη σελ. 41 της εργασίας.

δυο όρους και να εξασφαλίσει τη δημιουργική συνύπαρξή τους στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας ασκώντας παράλληλα κριτική στην προγενέστερη ποιητική ιδεολογική συμβολή του Σόλωνα. Ο τρόπος με τον οποίο το κατορθώνει ερείδεται στη μετατόπιση των εννοιολογικών πτυχών της *ἀρετῆς* σε ένα νέο πλαίσιο σημασιολογικού θύλακος που δίνει προτεραιότητα στις φυσικές ιδιότητες κάποιου και αναδειχνει τη σημασία της μέσω της παιδείας ηθολογικής διάπλασής τους με στόχο την *καλοκάγαθίαν*. Ως εκ τούτου, για τον φιλόσοφο η *εὐνομία* σηματοδοτεί την τάξη που είναι αποτέλεσμα της υπακοής στους νόμους και της ορθής βάσει του νόμου κατανομής των κατάλληλων ιδιοτήτων στα κατάλληλα πρόσωπα· το συγκεκριμένο είδος ευταξίας εξασφαλίζει τις αναγκαίες συνθήκες εφαρμογής των εκπαιδευτικών μεθόδων που βασίζονται στη γνώση με στόχο τη βελτίωση της *ἀρετῆς* των νέων. Η *εὐνομία* δεν αποκλείει αλλά υπηρετεί την παιδεία με σκοπό την ανέλιξη της *ἀρετῆς* στο επίπεδο της *καλοκάγαθίας*.

β) Ακούσια ή ανυπόστατη διαφθορά των νέων – αντίφαση κατηγορίας

Η ακύρωση της παιδευτικής δύναμης τῶν πολλῶν αρτιώνεται με την στοχευμένη επίθεση στο πρόσωπο του Μελήτου που εκπροσωπεί την αβδηριτική τάση των δημοκρατικών Αθηναίων να κινούν ανωφελείς δικαστικές διαμάχες. Συγκεκριμένα, πρόθεση της συλλογιστικής του φιλοσόφου τίθεται η απόδειξη του αποπήματος της εισαγωγής του σε δικαστικό αγώνα. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η δομική σύνθεση των προκείμενων της επιχειρηματολογίας του παρουσιάζεται αντεστραμμένη στο κείμενο. Η αποκατάσταση των διαδοχικών βημάτων της ακολουθεί τον Reeve⁹³: α) αν ο Σωκράτης διαφθείρει τους νέους, το πράττει με δύο τρόπους: εκούσια ή ακούσια (*ἐκόντα ἢ ἄκοντα*, 25d6-7)· β) κανείς δεν θέλει να υποστεί κακό-βλάβη από όσους συναναστρέφεται (*ἔσθ' ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι*·, 25d1-4)⁹⁴. γ) οι *πονηροὶ* προξενούν *κακὸν* στους πλησίον τους (*κακὸν τι ἐργάζονται*),

⁹³ (1989), σσ. 91-92· πρβλ. Σαμαράς (2004), σσ. 270-271.

⁹⁴ Ο Stokes (2000), σελ. 134, υποστηρίζει ότι σε όλη την έκταση του επιχειρήματος ο Σωκράτης κάνει περιορισμένη χρήση του σωκρατικού παραδόξου. Υπογραμμίζει ότι σχετίζεται ελάχιστα με αυτό που ο Γεράσιμος Σαντάς (*Σωκράτης. Φιλοσοφία στους Πρώιμους Διαλόγους του Πλάτωνα* (ελλην. μετάφρ. Δ. Βούβαλη) (Αθήνα 1979)), σελ. 360 κ. ε., ονομάζει ως «ηθικό παράδοξο», δηλ. ότι κανείς δεν είναι *ἐκὼν κακός* (πράττει *κακόν*), αλλά αφορά περισσότερο στο «παράδοξο της φρόνησης», δηλ. ότι κανείς *ἐκὼν* δεν κάνει κάτι *κακόν* για τον ίδιο. Όπως θα διαπιστώσουμε με την ανάλυση της επιχειρηματολογίας, οι ιδέες που εκφράζουν τα δύο παράδοξα ευρίσκονται σε στενή αλληλεπίδραση, καθώς στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας το ένα αποτελεί προϋπόθεση και συμπλήρωση του άλλου.

ενώ οι *ἀγαθοὶ ἀγαθὸν* (25c7-9)· δ) ὁποῖος κάνει *μοχθηρὸν* κάποιον ἀπὸ ὅσους συναναστρέφεται, διατρέχει τὸν κίνδυνο νὰ υποστεί *κακὸν* ἀπὸ αὐτόν (*κινδυνεύσω κακὸν τι λαβεῖν ὑπ' αὐτοῦ*, 25e3-4)· ε) ὁ Σωκράτης γνωρίζει τὴν ἰσχὺ τῆς θέσης τοῦ (δ)· στ) ἀπὸ τὰ παραπάνω προκύπτει ὅτι ἀν ὁ φιλόσοφος διαφθείρει τοὺς νέους, αποκλείεται νὰ το κάνει ἐκούσια (*ἐκών*), ἀλλὰ μόνο ἀκούσια (*ἄκων*) (25e6-26a1)· ζ) ἔτσι, ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Μέλητου στὸ 25d8 ποὺ ἐγκεῖται στὸ ὅτι ὁ φιλόσοφος διαφθείρει τοὺς νέους ἐκούσια, ἀκυρώνεται (25e6-26a1)· η) καθὼς ἀπομένει μόνο ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Σωκράτης διαφθείρει ἀκούσια τοὺς νέους, ὁ νόμος δὲν ὀρίζει σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση τὴν ἀσκηση δικαστικῆς δίωξης ἀλλὰ τὴν παραινεντική ὑπόδειξη τοῦ σφάλματος (*διδάσκειν καὶ νουθετεῖν*, 26a2-3)· θ) ὁ κατήγορος δὲν ἀποσαφήνισε τὴν ολίσθησιν τοῦ κατηγορουμένου, ἀλλὰ τὸν προσήγαγε σὲ δίκη (26a5-6)· ι) συγκεφαλαιωτικά, μολονότι δὲν δηλώνεται κατηγορηματικά στὸ κείμενο, μπορούμε νὰ συναγάγουμε τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Μέλητος ἐνήργησε παράνομα υποβάλλοντας τὴ συγκεκριμένη κατηγορία ἐναντίον τοῦ φιλοσόφου.

Ὡστόσο, ὁ ἀνασχηματισμὸς τῆς επιχειρηματολογίας ποὺ εἰσηγείται ὁ Reeve, μολονότι ὀρθὸς, παρακωλύει τὴ στενὴ θεώρηση τῆς –προεσκεμμένα– συγκεκριμένης πορείας ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ φιλόσοφος, με σκοπὸ τὴν προσέγγιση τοῦ ἐπιδιωκόμενου ἀποτελέσματος. Ὁ Σωκράτης ἐκκινεῖ τὴν ἐκθεση τῶν επιχειρημάτων τοῦ ὑπενθυμίζοντας ὅτι τὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης δράσης κινούνται ἀποκλειστικά στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς κοινότητος, στὸ ὁποῖο δύναται νὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ *ἀνθρωπίνη – πολιτικὴ ἀρετή*⁹⁵. Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο θέτει τὴν ἀρχικὴ βάση τοῦ συλλογισμοῦ του: *ἄμεινον* εἶναι νὰ διάγει καὶ νὰ συμβιώνει κανεὶς με πολῖτες *χρηστοὺς* παρά με *πονηροὺς*. Ἡ θεματικὴ περίοδος ἀφενὸς ἀνακαλεῖ τὴ συζήτηση ποὺ ἐξετυλίχθη στὶς προηγούμενες ἐνότητες ἀναφορικά με τὶς σχέσεις ποὺ συνενώνουν τὶς ἐννοίες τῆς συνεργασίας τῶν πολιτῶν, τῆς ἀμοιβαίας ἐμπιστοσύνης, τοῦ δικαίου καὶ τῆς ἀλήθειας. Αφετέρου, ἡ ἰδέα ποὺ θεμελιώνει ὡς κανονιστικὴ ἀρχὴ τὴν ἀφετηριακὴ συλλογιστικὴ βάση ἀπηχεῖ συμμετρικά ὁμόλογα φρονήματα ποὺ διέπουν τὸ σύνολο τῶν Θεογονιδείων⁹⁶. Στὴν ἐλεγεία 31-38 ὁ ποιητὴς παραινεῖ τὸ Κύρνο νὰ μὴ

⁹⁵ Βλ. σελ. 41 κ. ε. τῆς ἐργασίας.

⁹⁶ Πρβλ. Stokes (2000), σελ. 133, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ὅτι ὑπῆρχε ἓνα ἰσχυρὸ νήμα στὴν ἐλληνικὴ κοινὴ-καθημερινὴ ἠθικὴ ποὺ προσέδιδε τεράστια σημασία στὶς συναναστροφές ποὺ ὁ καθένας διατηροῦσε, πχ. Θέογγης 33-6, ποὺ ὁ Πλάτων στὸν *Μένωνα* 95d τὸν παραθέτει. Καὶ οἱ λέξεις, τονίζει ὁ Stokes, *χρηστὸς* καὶ *πονηρὸς*, ποὺ ἐδῶ χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὸ *ἀγαθὸς* καὶ *κακὸς* εἶχαν ἰσχυροὺς κοινωνικοὺς ἀπόηχους.

συναναστρέφεται *κακούς*, αλλά *ἀγαθούς* (*κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει/ ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχειο· ...ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσι/ συμμίσησι, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον./ ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὁμίλει, καὶ ποτε φήσεις/ εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ*). Οι *ἀγαθοὶ* εἶναι ὅσοι κατέχουν μεγάλη δύναμη, ὡς ἡ παλιά «ἀρχουσα τάξις»⁹⁷. Συνεπώς, ὁ Κύρνος νουθετεῖται νὰ συναναστρέφεται τοὺς *ἀγαθούς-ἐσθλοὺς* με σκοπὸ νὰ μάθει τὶς ἀξίες καὶ τὸν κώδικα συμπεριφορὰς τῶν *ἀγαθῶν*. Οἱ ὅροι παρουσιάζουν ἰσχυρὴ «ταξικὴ» σημασία. Οἱ συμβουλές τοῦ ποιητῆ ἀπευθύνονται σὲ ἓνα νεαρό ευγενὴ καὶ ἀποπειρώνται νὰ τὸν ἀποτρέψουν ἀπὸ τὴ συναναστροφὴ με ἀνθρώπους ταπεινῆς καταγωγῆς, καθὼς ἔτσι περιορίζονται οἱ δυνατότητές τοῦ νὰ μάθει τοὺς κώδικες ἀξιών τῶν *ἀγαθῶν* ἢ νὰ διασφαλίσαι ἀδιάβλητες τὶς ἀξίες ποὺ ἔχει μάθει προηγουμένως⁹⁸. Ὁ ποιητής, υποστηρικτῆς τῆς τάξης τῶν *ἀγαθῶν*, ἐκφράζει τὴ διαμαρτυρία τοῦ ἀπέναντι στὴ νέα τάξη πραγμάτων, ποὺ δίνει στοὺς παλιούς *κακοὺς* τὴ δυνατότητα ἀπόκτησης πλούτου καὶ ἀμφισβήτησης τῶν δικαιωμάτων τῶν παλιῶν *ἀγαθῶν*. Ἢδη, ἀπὸ τὴ σφραγίδα τῆς ἐλεγχείας (στ. 19 κ.ε.) καθίσταται σαφὴς ὁ σκοπὸς τῆς ποὺ συνίσταται στὴν ἀποσαφήνιση τοῦ εἶδους τῆς παιδείας ποὺ ὁ Θεόγνης παρέχει στὸν Κύρνο: ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος «ταξικῆς» παιδείας, ποὺ περιλαμβάνει τὸν ἀξιακὸ κώδικα τῶν *ἀγαθῶν*: *σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷάπερ αὐτός/ Κύρν' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον./ πέπνυσο, μὴδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μὴδ' ἀδίκοισιν/ τιμὰς μὴδ' ἀρετὰς ἔλκεο μὴδ' ἄφενος* (27-30). Ὁ ὅρος *ἄδικος* δηλώνει αὐτὸν ποὺ παραβαίνει τὴ *δίκη*, ἡ ὁποία καθορίζει τὸ τι ἀνήκει παραδοσιακά καὶ ἀδιαμφισβήτητα σὲ κάποιον⁹⁹. Εκείνες οἱ πράξεις ποὺ δὲν προσιδιάζουν σὲ *ἀγαθούς* χαρακτηρίζονται ὡς «ἀδίκες»: εἶναι αἰσchrές ἐνέργειες, ὅπως ἀκριβῶς οἱ *κακοὶ* καὶ τὸ εἶδος τῶν πράξεων ποὺ ἐκλέγουν. Ὡς ἐκ τούτου, κρίνεται ἡ ἐπιτακτικὴ ἡ προτροπὴ πρὸς τὸν Κύρνο νὰ μὴν ἀποπειράται μέσω *ἀδίκων* (κατὰ παράβαση τῆς *δίκης*) καὶ *αἰσchrῶν* (ποὺ προκαλοῦν ντροπὴ, *ἐλεγχείη*) πράξεων νὰ ἀποκτήσει κάποιον εἶδος *ἀρετῆς* (ὅπως λ.χ. πλούτο) ἢ πλούτη· ἐν ὀλίγοις, νὰ υιοθετήσῃ κάποιον ἀπὸ τοὺς νέους τρόπους ἀπόκτησης πλουτισμοῦ ποὺ εἶναι υπεύθυνοι γιὰ τὶς κοινωνικὲς-ταξικὲς ἀναταραχές. Συγκεφαλαιωτικά, ἡ *ἀδικία* συνιστᾷ παράβαση τῆς *δίκης* τῶν *ἀγαθῶν*, δηλ. ἐναγκαλισμὸ ἀξιών καὶ προτύπων συμπεριφορὰς διαφορετικῶν ἀπὸ ἐκείνων ποὺ ὀρίζει ἡ *δίκη*, γεγονὸς ποὺ συνάμα

⁹⁷ Περυσινάκης (1991), σελ. 46.

⁹⁸ *Ο. π.*, σελ. 47.

⁹⁹ *Ο. π.*, σελ. 46.

προκαλεί ντροπή (*αἰσχρόν*). Η σύνεση (*πέπνυσο*) που νουθετεί, αποτελεί ακριβώς εκείνον τον διάμεσο αγωγό επαναφοράς και αποκατάστασης της ορθής τάξης πραγμάτων, βάσει της οποίας οι *άγαθοι* πράττουν σύμφωνα με τις αξίες των *άγαθών* αποφεύγοντας τις συναναστροφές με *κακούς*. Η συμπεριφορά αυτή συναποτελεί το *δίκαιον* που αρμόζει στους *άγαθούς*, τη σύνεση και συνάμα είναι αξιέπαινη. Η εναργέστερη παρουσίαση των συμβουλευτικών προτροπών του Θέογνη σε σχέση με το παρεμφερές περιεχόμενο της θεματικής περιόδου του συλλογισμού του Σωκράτη εγείρουν το παρακάτω σπουδαίο ζήτημα: σε ποιο βαθμό ο φιλόσοφος ακολουθεί τον ποιητή; Σε ποιο σημείο και με ποιο τρόπο διαφοροποιείται; Προτού απαντηθεί το ερώτημα, κρίνεται αναγκαία η εμβριθέστερη αναδίφηση στο σύνολο της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου.

Η μεθερμήνευση της γαλήνης της συμβίωσης με *χρηστούς* πολίτες βασίζεται σε μια πραξιολογική διάκριση που αποσυνδέει τους *πονηρούς* από τους *άγαθούς*: οι *πονηροί* πράττουν *κακόν* στους συμπολίτες τους, ενώ οι *άγαθοί* –*χρηστοί* και *άγαθοι* χρησιμοποιούνται ως συνωνυμικοί τύποι– *άγαθόν*. Κατά συνέπεια, απορρέει ότι *ἄμεινον* αποτελεί εκείνη η κατάσταση κατά την οποία επιτυγχάνεται η συμβίωση με πολίτες *άγαθούς*, που θα πράξουν *άγαθόν* στους συνανθρώπους τους. Σε τι συνίσταται όμως το σημασιολογικό – εννοιολογικό φάσμα που καλύπτουν οι εκφράσεις *πράττω άγαθόν* – *πράττω κακόν*;

Η απάντηση στο ερώτημα υποδηλώνεται με την πρελουδιακή εισροή της ιδέας της πρόθεσης που περιέχεται στον όρο *έκών*. Το γεγονός ότι κανείς δεν επιζητεί (*βούλεται*) να υφίσταται βλάβη από τους συμπολίτες του, συνεπιφέρει: πρώτον, την κοινή καθομολόγηση αναφορικά με το ότι όλοι επιδιώκουν (*βούλονται* – *έκόντες*) να ωφελούνται (όφελος) από όσους συναναστρέφονται· δευτερευόντως και περαιτέρω, τη γενική «ωφελιμιστική» παραδοχή σχετικά με το ότι όλοι αποβλέπουν στο συγχρωτισμό με *άγαθούς-χρηστούς* συμπολίτες, με την αρωγή των οποίων πρόκειται να αποκομίζουν όφελος. Αμφότερες οι ομολογίες αιτιολογούν και αποσαφηνίζουν την σημασία των εκφράσεων *πράττω άγαθόν* και *πράττω κακόν* ως «ωφελώ» και «βλάπτω» αντίστοιχα, επισημαίνοντας με ακρίβεια τις λεπτές νοηματικές αποχρώσεις τους. Ταυτόχρονα, καταδεικνύουν τη σημασιακή και σημασιολογική εξίσωση – συσχετισμό του *άγαθοῦ* με το όφελος και του *κακοῦ* με τη βλάβη διαφωτίζοντας τη λειτουργική συνύπαρξή τους στο πλαίσιο της πόλης.

Η έμφαση του φιλοσόφου στην «ωφελιμιστική»¹⁰⁰ διάσταση του *ἀγαθοῦ* ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με την προσπάθεια απόδειξης του ατόπου της προσαγωγής του σε δίκη. Η άσκηση δικαστικής δίωξης από τον Μέλητο βασίζεται στην ιδέα ότι ο φιλόσοφος *ἐκὼν* διαφθείρει τους νέους. Ασφαλώς, ως διαφθορά των νέων πρέπει να εννοηθεί οποιαδήποτε δραστηριότητα που εκδηλώνεται ως διάπραξη *κακοῦ* – πρόκληση βλάβης. Ωστόσο, ο Σωκράτης διακηρύσσει διαρρήδη τη γνώση (*ἔγνωκας, ἔμοῦ σοφώτερος*) των προϋποθέσεων που συζητήθηκαν πιο πάνω: οι *κακοί-πονηροί* πράττουν *κακὸν* (βλάπτουν) στους πλησίον τους (συμπολίτες), ενώ οι *ἀγαθοί-χρηστοί* πράττουν *ἀγαθόν* (ωφελούν) στους πλησίον τους (συμπολίτες). Η κατάφαση της επίγνωσης της εν λόγω αρχής συνεπάγεται τη νομοτελειακή παραδοχή της γνώσης ότι η διενέργεια *κακοῦ* (βλάβης) προς τους συμπολίτες του φέρει ως επακόλουθη την πιθανότητα του κινδύνου να υποστεί αντιστοίχως *κακὸν* από εκείνους ως ανταπόδοση. Η επιμελέστερη θεώρηση του κειμένου ωθεί σε μια αξιολογική επισήμανση που προσδιορίζει εναργέστερα το σημασιολογικό περιεχόμενο των όρων *κακός* και *ἀγαθός*. Ο φιλόσοφος δεν μεταχειρίζεται τους όρους με σκοπό να διαχαράξει τις ταξικές διαφορές που διαzeugνούν κατηγορίες ανθρώπων. Αντίθετα, εξετάζει την υπόθεση να πράξει *κακόν* (βλάψει) στους συμπολίτες του, δηλ. να συμπεριφερθεί ως *κακός* (αφού οι *κακοί* πράττουν *κακά*-βλάπτουν τους εγγύτερους τους), ως μια απευκταία περίπτωση, αφού ενέχει τον κίνδυνο της ανταπόδοσης του *κακοῦ*-βλάβης. Όμως, γιατί προσδίδεται ιδιαίτερη έμφαση στον κίνδυνο της ανταπόδοσης του *κακοῦ*; Η απάντηση στο ερώτημα ευρίσκεται στην έκφραση *ἐάν τινα μοχθηρὸν ποιήσω τῶν συνόντων*. Όπως δύναται να διαπιστώσει κανείς, η διάπραξη *κακοῦ* σε κάποιον φέρει ως αποτέλεσμα την ηθολογική μετάβασή του στο επίπεδο της *μοχθηρίας*, μια κατάσταση που συνωνυμικά περιγράφει την *κακία*. Κατά συνέπεια, *κακός* είναι εκείνος που διαπράττει *κακόν* στον συμπολίτη του· παράλληλα, όμως, είναι και εκείνος που υφίσταται *κακόν*. Δράστης και αποδέκτης της *κακίας* διαμορφώνουν μια αναπόδραστη συνθήκη που αδιακρίτως καθορίζει το βασικό κριτήριο του ποιοτικού χαρακτηρισμού τους ως *κακῶν*, ένα

¹⁰⁰ Χρησιμοποιούμε εισαγωγικά στον όρο «ωφελιμιστικός» προς αποφυγή συγχύσεων με τον ωφελιμισμό ως σύστημα ηθικής που συσχετίζεται με τη συνεπειοκρατία. Εκείνο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι ο Σωκράτης εδώ επιλέγει να εκφραστεί με όρους αποτελέσματος, με σκοπό να καταστεί με μεγαλύτερη ευχέρεια κατανοητός από τον κατήγορο. Εν τούτοις, το πραγματικό νόημα της εξίσωσης *ἀγαθοῦ*-οφέλους πρόκειται να αποκαλυφθεί με την περάτωση της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου.

κριτήριο που αφορμάται και καταλήγει στο είδος των πράξεων που επιλέγονται προς εκτέλεση από τους φορείς τους. Εκ του αντιθέτου, η ευκταία κατάσταση συνίσταται στη διάπραξη *άγαθοῦ*, που αποτελεί το κριτήριο να κληθεί κανείς *άγαθός*. Παράλληλα, η παραγωγή *άγαθοῦ* (ωφέλειας) προδιαγράφει τον χαρακτηρισμό του αποδέκτη του *άγαθοῦ*-ωφέλειας ως *άγαθοῦ*. Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι ο άνθρωπος εδρεύει σε μια ουδέτερη κατάσταση που οι πράξεις του, ως αυτουργού, και τα πάθη του, ως πάσχοντος, ορίζουν τον χαρακτηρισμό του ως *άγαθοῦ* ή *κακοῦ*, γεγονός που τονίζει τη σπουδαιότητα των διαπροσωπικών σχέσεων στο σχέδιο της πολιτικής κοινότητας.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις οδηγούν αναπόφευκτα στο συμπέρασμα ότι κανείς *έκων* δεν προβαίνει στη διάπραξη του *κακοῦ*, καθώς γνωρίζει ότι υφίσταται το ενδεχόμενο της ανταποδοτικής επιστροφής του. Ως εκ τούτου, έπεται ότι *έκων* πράττει εκείνος που γνωρίζει ότι το αντικείμενο της πράξης του ευθυγραμμίζεται με την παραγωγή-απόδοση *άγαθοῦ*, δηλ. ωφέλειας, που εντός του πλαισίου της πολιτικής κοινότητας, αναμένεται να επιστραφεί. Κατ' επέκταση, *έκων* πράττει εκείνος που γνωρίζει ότι η πράξη του θα παραγάγει *άγαθόν* (ωφέλεια) στους συμπολίτες του, μια αγαθοεργία που δύναται να ανταποδοθεί. Εκείνος, λοιπόν, που *έκων* πράττει *άγαθόν* (γνωρίζει δηλ. ότι πράττει *άγαθόν*) αξιώνει τον χαρακτηρισμό *άγαθός*, και πράττοντας *άγαθόν*, καθιστά τους αποδέκτες της *άγαθῆς* ενέργειας *άγαθούς*. Διαδοχικά, οι παραλήπτες του *άγαθοῦ* ενεργήματος αναμένεται να πράξουν *άγαθόν* ως ανταμοιβή προς όσους τους ωφέλησαν. Κατά συνέπεια, διαμορφώνονται αλληλοπαθείς σχέσεις αγαθότητας που διέπουν την πολιτική κοινωνία. Στη βάση αυτή θεμελιώνεται η γνωστή σωκρατική ιδέα που εμπεριέχεται στις φράσεις *οὔδεις ἐκὼν κακός*¹⁰¹ – *οὔδεις ἐκὼν ἀμαρτάνει* – *ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση*. Ο Σωκράτης εμφανίζει τη σπουδαιότητα της εστίασης στην πρόθεση της πράξης (*έκων*) υπό το φως της γνωστικής κατάστασης του πράττοντος. Η γνώση, στη βαθμίδα πριν από την πράξη, καθορίζει το εκούσιο της πράξης, φέρει ως αποτέλεσμα το *άγαθόν* (όφελος) και ευθύνεται για τον χαρακτηρισμό του πράττοντος και του πάσχοντος της ενέργειας ως *άγαθῶν*. Από την άλλη, σε περίπτωση που το αποτέλεσμα είναι *κακόν* (βλάβη), τότε η πράξη έχει διενεργηθεί ακούσια και χωρίς τη συνοδεία της γνώσης (άγνοια) και είναι υπόλογη

¹⁰¹ Για τη σχέση του ηθικού παραδόξου *οὔδεις ἐκὼν κακός* με το νόμο και για την εξέταση της ρητορικής του χρήσης βλ. R. F. Hathaway, "Law and the Moral Paradox in Plato's *Apology*" (*JHPH* 8 (1970) 127-147).

για τον χαρακτηρισμό του δράστη και του αποδέκτη της ως *κακῶν*. Το βασικό, λοιπόν, κριτήριο βάσει του οποίου κάποιος αξιώνει την προσηγορία *ἀγαθός* ή *κακός*, είναι κατ' αντιστοιχία η γνώση ή η άγνοια κατά τη στιγμή της πράξης. Ωστόσο, η σπουδαιότητα του εν λόγω κριτηρίου είναι ιδιαίτερος μεγάλη σε βαθμό μάλιστα που επενεργεί ακόμη στον προσδιορισμό της προσηγορίας του αποδέκτη μιας *ἀγαθῆς* ενέργειας ως *ἀγαθοῦ* και μιας *κακῆς* ως *κακοῦ*. Το συμπέρασμα που συσχετίζει άμεσα τη γνώση με την *ἀρετὴν* και την άγνοια με την *κακίαν*, καταδεικνύει την απόσταση που διαχωρίζει τη σωκρατική από την ομηρική ηθική· σύμφωνα με τη δεύτερη ένας ήρωας καλείται *ἀγαθός*, όχι βάσει της ποιότητας της γνωστικής κατάστασής του, αλλά βάσει της πληρότητας αναφορικά με τα γνωρίσματα που επαινεί η ομηρική κοινωνία: πλούτο, ευγενική καταγωγή, υψηλή κοινωνική θέση, ανδρεία. Η ανεπάρκεια ως προς αυτά συνεπιφέρει την επίκριση ότι πράττει ως *κακός*.

Ωστόσο, μια προσεκτικότερη αντιπαραβολή των δύο αξόνων ηθικής εγείρει περαιτέρω ζητήματα. Η ειδοποιός διαφορά που παρουσιάζουν δεν μπορεί να προσδιοριστεί επαρκώς μονάχα μέσω της ανάδειξης της συγκριτικής αντιπαράθεσης πρόθεσης-αποτελέσματος. Η νοηματική εξίσωση *ἀγαθοῦ*-οφέλους, *κακοῦ*-βλάβης που εισηγείται η σωκρατική ηθική, ασφαλώς προσδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο αποτέλεσμα της ενέργειας. Στο βαθμό αυτό, παραβάλλεται και παραλληλίζεται με την ομηρική, βάσει της οποίας το αποτέλεσμα συνιστά το βασικό γνώμονα για την προσηγορία του ήρωα ως *ἀγαθοῦ* ή *κακοῦ*. Ωστόσο, στο πλαίσιο της ομηρικής κοινωνίας η επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία στρέφεται στο αποτέλεσμα μιας πράξης, την επιτυχία ή την αποτυχία· οι προθέσεις έχουν μηδαμινή αξία¹⁰². Εδώ έγκειται η νεωτεριστική κριτική που εμμέσως ασκεί ο φιλόσοφος στην παραδοσιακή ηθική. Η μετατοπισμένη πλέον εστίαση από το αποτέλεσμα μιας πράξης στην πρόθεσή της δεν απονεκρώνει, όπως ενδέχεται σε πρώτο επίπεδο να φανεί, την αξία του αποτελέσματος. Αντίθετα, ανιχνεύει την πρώτη βαθμίδα, την ποιότητα του γνωστικού επιπέδου του δράστη πριν από την πράξη, η εξασφάλιση του οποίου θα λειτουργήσει αποφασιστικά στη διαμόρφωση του επιτυχούς ή ανεπιτυχούς αποτελέσματος. Συνεπώς, η κατοχή, αναζήτηση ή εξασφάλιση της γνώσης αποτελεί την αναγκαία και επαρκή προϋπόθεση που ασφαλίσει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα: το *ἀγαθόν*, και κατ' επέκταση, την προσηγορία του δράστη και του θύματος της *ἀγαθῆς* ενέργειας ως *ἀγαθῶν*. Αντίθετα, η άγνοια βεβαιώνει το *κακὸν* της πράξης και την *κακίαν* των συντελεστών της.

¹⁰² Περυσινάκης (1996), σελ. 247.

Επιπλέον, σημαντικό προς επίλυση ζήτημα εγείρεται με την εισαγωγή της έννοιας της ανταπόδοσης. Η βεβαιότητα της γνώσης δια της οποίας ο φιλόσοφος υποστηρίζει το ενδεχόμενο της ανταπόδοσης του *κακοῦ* ως αντίποινου σε *κακὴν* ενέργεια (25e κ. ε.), ανακαλεί τα σημασιολογικά δεδομένα που θέτει το μοτίβο της παραδοσιακής ηθικής *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς*¹⁰³. Κεντρική θέση στην ιδέα κατέχει η έννοια της ανταπόδοσης που σηματοδοτεί την ανταπόδοση ωφέλειας σε *φίλους* και βλάβης σε *εχθρούς*. Η ιδέα παρουσιάζεται με μεγάλη συχνότητα στο πλαίσιο της ελληνικής καταγεγραμμένης λογοτεχνίας μαρτυρώντας έναν ατέρμονα αγώνα υπεροχής και ανταγωνιστικών αισθημάτων ανάμεσα στις αντίπαλες και τις συνεργαζόμενες μερίδες ανθρώπων. Υπό την επίδραση της σωκρατικής ιδέας *οὐδείς ἐκὼν κακὸς* η ανταποδοτική παραδοσιακή ηθική που επιτάσσει την πρόκληση ωφέλειας στους *φίλους* και βλάβης στους *εχθρούς*, ανασκευάζεται. Η αναίρεσή της πηγάζει και καταλήγει στο γεγονός ότι, όπως είδαμε, η επιταγή *οὐδείς ἐκὼν κακὸς* δεσμεύει την ανθρώπινη πράξη στην παραγωγή *ἀγαθοῦ* – ωφέλειας αποκλείοντας οποιοδήποτε ενδεχόμενο εκούσιας πρόκλησης *κακοῦ* – βλάβης. Κατά συνέπεια, η σωκρατική ηθική υποχρεώνει τον άνθρωπο να παράξει κατ' αποκλειστικότητα *ἀγαθόν*-ωφέλεια σε όλους αδιακρίτως. Η έννοια της ανταπόδοσης καθαίρεται από την ανταγωνιστική, επιλεκτική ποιοτικά καθοδήγηση των ενεργειών του δράστη ανάλογα με το αν ο αποδέκτης είναι *φίλος* ή *εχθρός*. Μετά τον εξαγνισμό της, έπεται ως επακόλουθο της *ἀγαθῆς* ενέργειας που στόχο έχει την εξασφάλιση της συνεργασίας των πολιτών στα όρια της πόλης.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις αναφορικά με τη σχέση γνώσης-*ἀρετῆς*, τη σπουδαιότητα της πρόθεσης, την πρόκληση κοινής ωφέλειας, τη συνεργασία των πολιτών, επισπεύδουν αναπόδραστα το κάτωθι συμπέρασμα: αναμφίβολα, οι συνεργατικές αξίες με κατεξοχήν εκπρόσωπο το πρότυπο της δίκαιης συμπεριφοράς αποτελούν το σταθερότερο κρηπίδωμα στο οικοδόμημα της σωκρατικής ηθικής. Ένας από τους βασικούς συντελεστές που τίθεται στην υπηρεσία του *δικαίου* είναι ο νόμος, βάσει του οποίου ο φιλόσοφος καθορίζει τις δραστηριότητές του¹⁰⁴: *ὁ νόμος κελεύει*

¹⁰³ Βλ. *Ὀδύσσεια* 6. 184, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 353, Σόλων 13. 5 κ. ά. Σημαντική πραγμάτευση του θέματος γίνεται από την M. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies* (Cambridge 1989)· L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece* (Stanford 1962), σσ. 87-89· Dover (1974), σσ. 180-184. Για την ιδέα στους λυρικούς βλ. D. Cambell, *The Golden Lyre* (London 1983), σσ. 119-147. Βλ. ακόμα σελ. 71 της εργασίας.

¹⁰⁴ Πρβλ. σελ. 40 της εργασίας.

ἀποκρίνεσθαι (25d3)· *οὐ δεῦρο νόμος εἰσάγειν ἐστίν* (26a3), *οἷ νόμος ἐστίν εἰσάγειν...* (26a6-7). Ο Σωκράτης επιτυγχάνει να αποδείξει το άτοπο της προσαγωγής του σε δίκη εξαγγέλλοντας το ήθος του κατηγορού: ο Μέλητος μεταχειρίστηκε το ψεύδος ως οδηγό κατά τη διατύπωση της κατηγορίας περί της εκούσιας πρόκλησης διαφθοράς από τον φιλόσοφο, ένα ενδεχόμενο που αποκλείστηκε ως αδύνατο. Το διαζευκτικά τοποθετημένο ερώτημα σχετικά με την ακούσια ή ανυπόστατη διαφθορά των νέων απαντάται με σαφήνεια κατά το ήμισυ σκέλος του: η ακούσια διαφθορά των νέων συνεπάγεται βάσει των νομοθετικών διατάξεων παραίνεση και νουθεσία. Ο Μέλητος, εν συνόλω, ενεργεί παράνομα, προσποιείται γνώση, μεταχειρίζεται το ψεύδος με στόχο την εξαπάτηση, αδικοπραγεί. Η στάση του υπονομεύει και αποσταθεροποιεί την αξίωση που προβάλλει στο 24b5 πάνω στις ιδιότητες του *ἀγαθοῦ* και *φιλοπόλιδος*, γεγονός που επαληθεύει την έντονη ύπαρξη σωκρατικής ειρωνείας στο χωρίο. Η σωκρατική επιχειρηματολογία πειραματίστηκε ελεγκτικά με την αξίωση του Μέλητου και απέδειξε την αδυναμία της. Ένας άνθρωπος τέτοιας λογής, όπως ο κατήγορος, δε δύναται να βιώσει στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας, να συνυπάρξει δημιουργικά με τους άλλους πολίτες κάτω από ένα ισχυρό πνεύμα αμοιβαιότητας και αλληλεγγύης. Εμμέσως, λοιπόν, πλην σαφώς, ο φιλόσοφος δακτυλοδεικτεί τον Μέλητο ως τον πραγματικό διαφθορέα παρέχοντας με τον τρόπο αυτό απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε πιο πάνω. Η φθοροποιός του δύναμη έγκειται στον εκφυλισμό της ιδέας μιας δίκαιης -βασισμένης στην εμπιστοσύνη και την αλήθεια- συμβίωσης ανάμεσα στους πολίτες υπό τη διακυβέρνηση των νόμων. Ο Μέλητος *ἀδικοῖ* ανασκάπτοντας την αυτο-προσηγορία του ως *φιλοπόλιδος* και *ἀγαθοῦ*: η απίσχναση της αγάπης προς την πόλη του αναφύεται λόγω της προσωπικής του συμβολής στην υπονόμευσή της· ακόμη, η εξασθένιση κάθε δραστηριότητας προσφοράς ωφέλειας από την πλευρά του οφείλεται στην ατομική συμμετοχή του στις φθοροποιές δυνάμεις που συντελούν στην αποδόμηση των αρχών της πολιτικής κοινωνίας. Η κατηγορία του επιστρέφει στη βάση της και καταρρίπτει τα θεμέλιά της.

Υπολείπεται προς εξέταση η εκ πρώτης όψεως απόλυτη ταύτιση των απόψεων που Θεόγνης και Σωκράτης διατυπώνουν. Η εμβριθέστερη παρατήρηση προωθεί τα παρακάτω συμπεράσματα: το κεντρικό νήμα των παραινετικών οδηγιών του ποιητή και των διδαγμάτων του φιλοσόφου συνίσταται στη συνετή-μετρημένη συμπεριφορά και την αποφυγή της *ἀδικίας*. Ωστόσο, η ειδοποιός διαφορά που λειτουργεί ως

διαχωριστική γραμμή των δύο θεωριών έγκειται στην ανομοιοότητα των σημασιακών αποδόσεων των εννοιών που μεταχειρίζονται για την επιχειρηματολογία τους. Ο Θέογνης νοθετεί ως αντίδοτο στη νεοδηθείσα κατάσταση τη σύνεση, τη μετρημένη συμπεριφορά που ρυθμίζει την πιστή αφοσίωση στο πρότυπο αξιών των παραδοσιακών-αριστοκρατικών *ἀγαθῶν*, γεγονός που συνιστά *δίκαιον* –βάσει της *δίκης* των παραδοσιακών *ἀγαθῶν*- και αποφυγή *ἀδικίας*. Ωστόσο, η έννοια του *δικαίου* βάσει του σωκρατικού προτύπου συμπεριφοράς διαφοροποιείται από τη σημασία της *δίκης* των παραδοσιακών *ἀγαθῶν*: το σωκρατικό *δίκαιον* ευρίσκεται σε άμεση σύνδεση με την προσφορά κοινής ωφέλειας (ωφέλειας σε όλους) που συνεπάγεται σε κάθε περίπτωση διενέργεια αγαθοεργίας· με τη γνώση κατά το στάδιο πριν από την πράξη που καθορίζει το εκούσιο της πράξης, βάσει του οποίου (δράστης και αποδέκτης) δύνανται να χαρακτηριστούν *ἀγαθοί*· με την αφοσίωση στο νόμο, την αλήθεια και τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες. Η αποφυγή *ἀδικίας* που συνιστά ο Θέογνης λαμβάνει τον χαρακτήρα αντίδρασης στη νέα κατάσταση. Αναμφίβολα, υπό ομαλές συνθήκες οι παραδοσιακοί *ἀγαθοί* θα επέλεγαν ως στάση την *ἀδικίαν* –με σωκρατικούς όρους- αν μια τέτοια ενέργεια εξυπηρετούσε την *τιμήν* τους υπό το δεσμευτικό φως της ισχύος των ανταγωνιστικών αξιών που επαινούν το αποτέλεσμα. Υπό το σκεπτικό αυτό, οι όροι *ἀγαθός* και *κακός* στον Θέογνη κατέχουν ισχυρή ταξική σημασία. Η έμμεση κριτική που συνάδει με την προσωπική συμβολή του φιλοσόφου, έγκειται στην κάθαρση των όρων από οποιαδήποτε ταξική δήλωση ή συνδήλωση· κριτήριο πλέον τίθεται η γνώση τη στιγμή του διενεργήματος. Η έννοια του *δικαίου* εξαγνίζεται από ανταγωνιστικές πρακτικές· δεν προκύπτει ως αντίδραση σε μια κατάσταση αλλά ως προσωπική επιλογή που ευρίσκεται σε άμεσο συσχετισμό με τη γνώση που διασφαλίζει την ορθή ποιότητα του αποτελέσματος, την προσφορά αγαθοεργίας (ωφέλειας) σε όλους, την *εὐδαιμονία*.

iii) Ανασκευή του δεύτερου σκέλους της κατηγορίας: *ἀδικεῖν* – απιστία στους θεούς της πόλης – *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* – διαφθορά των νέων

Προτού εκκινήσει την μεταβατική απόπειρα αναίρεσης του δεύτερου σκέλους της κατηγορίας, ο φιλόσοφος με την αρωγή του εφευρετικού λογοπαιγνίου *Μελήτω*, *οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν πώποτε ἐμέλησεν* (26b1-3· πρβλ. 25c3-4: *τὴν σαυτοῦ ἀμέλειαν, οὐδέν σοι μεμέληκεν*) καταδεικνύει εκ νέου την ασυνέπεια λόγων και έργων ως

βασικό γνώρισμα του κατηγορού¹⁰⁵: εκείνο που θεωρητικά (λόγω) αποτελεί κύριο μέλημά του, εμπράκτως (έργω) δεν επαληθεύεται. Η υπενθύμιση της ηθικής ποιότητας του κατηγορού προδιαθέτει τους ακροατές αναφορικά με τη μετάβαση στο δεύτερο σκέλος της κατηγορίας. Το σημαντικό επίτευγμα του φιλοσόφου έγκειται στη μετατροπή της κατηγορίας από ετεροδοξία, δηλ. πίστη στην ύπαρξη έτερων θεοτήτων από εκείνες που αναγνωρίζει και πιστεύει το σύνολο των πολιτών (πόλη), σε αθεΐα (26c1-c9), που συνίσταται στην έλλειψη πίστης σε κάποια θεότητα¹⁰⁶. Βασικός στόχος του Σωκράτη τίθεται τώρα η απόδειξη της αβασιμότητας της κατηγορίας ότι *ἀδικοῖ* ως προς το γεγονός ότι όχι μόνο δεν πιστεύει στην ύπαρξη θεοτήτων, αλλά ακόμη διδάσκει το σύνολο των αντιλήψεων αυτών στους νέους με αποτέλεσμα τη διαφθορά τους¹⁰⁷.

Η αναίρεση της ορμητηριακής βάσης της κατηγορίας προωθείται σε δύο επίπεδα. Σε ένα πρώτο (26d1-e2), ο Σωκράτης δηλώνει απερίφραστα την αποστασιοποίησή του από τις ιδέες του Αναξαγόρα, που κρίνει ως άτοπες απορρίπτοντας παράλληλα την αναξαγόρεια αντίληψη περί φύσης (*ἄλλως τε καὶ οὕτως ἄτοπα ὄντα*, 26e2-3)¹⁰⁸. Ωστόσο, ο διαχωρισμός της προσωπικής του στάσης επαρκεί για να υπογραμμίσει την πνευματική σύγχυση του κατηγορού, ο οποίος αποδίδοντας ξένες ιδέες στον φιλόσοφο κρίνει ως ευκαταφρόνητη τη γνώση των ακροατών σχετικά με τα παρόντα ζητήματα (*καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἶει αὐτοὺς ἀπίρους γραμμάτων*, 26d6). Η ασυμφωνία που παρουσιάζει στα λεγόμενά του (*Ἄπιστος γ' εἶ...σαντῶ*, 26e6-7) αφυπνίζει μια δριμεία προσβολή στο ήθος του κατηγορού: χωρίς αμφιβολία, η

¹⁰⁵ Πρβλ. σελ. 34 της εργασίας.

¹⁰⁶ *τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεούς* (26c8). Ο Stock (1961), σελ. 25, παραθέτει το χωρίο 247-248 από τις *Νεφέλες* ως αντιπροσωπευτικό της εντύπωσης που είχαν οι σύγχρονοι του για τον Σωκράτη: *ποίους θεοὺς ὁμεί σύ; πρῶτον γὰρ θεοί/ ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι*.

¹⁰⁷ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 273, υποσ. 56, θεωρεί ότι στο σημείο αυτό ο Μέλητος διαπράττει δικανικό σφάλμα καθώς μια ενδεχόμενη κατηγορία περί ετεροδοξίας θα καθιστούσε πιο δύσκολο το έργο της ανασκευής της επειδή: α) το προσωπικό δαιμόνιο του Σωκράτη θα δημιουργούσε καχυποψία, β) ο φιλόσοφος επιδεικνύοντας προτίμηση προς τον θεό της παραδοσιακής έγχειας αριστοκρατίας (τον Απόλλωνα) θα αμελούσε τον απαιτούμενο σεβασμό και προτίμηση προς τους θεούς που συσχετίζονται με τα δημοκρατικό έθος της Αθήνας (Ποσειδῶνα, Αθηνά, Ερμή). Κατά συνέπεια, μια τέτοια στάση για ένα δικαστή που πρόσκειται φιλικά στη δημοκρατία, θα φαινόταν ότι υπονομεύει τη δημοκρατική θρησκευτική παράδοση της πόλης.

¹⁰⁸ Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την ίδια λέξη (*ἄτοπα*) στον *Φαίδωνα* (98c2), όπου εκφράζει την πρόωμη απογοήτευσή του για το βιβλίο του Αναξαγόρα, βλ. Burnet (1970), σελ. 113. Ακόμη, ο Ξενοφώντας (*Ἀπομνημονεύματα* 4. 7. 6) είχε επίγνωση του γεγονότος ότι ο Σωκράτης διέκειτο επικριτικά απέναντι στην κοσμολογία του Αναξαγόρα. Από τον *Φαῖδρο* (229 e4) διακρίνουμε την προσωπική του απαξίωση προς τις συγκεκριμένες αναζητήσεις συγκριτικά με τη σπουδαιότητα της αυτογνωσίας, πρβλ. Stokes (2000), σσ. 138-139· Stock (1961), σσ. 25-25· Williamson (1963), σελ. 75.

γενεσιουργός αιτία της σύνθεσης μιας τέτοιας ασυνάρτητης και ασαφούς καταγγελίας συνίσταται στην *ὑβριν*, την *ἀκολασίαν* και τη *νεότητα* του κατηγορού (ὑβριστῆς καὶ ἀκόλαστος....ὑβρει τινὶ καὶ ἀκολασίᾳ καὶ νεότητι, 26e8-9)¹⁰⁹. Η συνάρτηση των τριών διεγερτικών δυνάμεων-κινήτρων ωθεί στην προς χαριεντισμό και παίγνιο σύνθεση ενός εσωτερικά αντιφατικού λόγου (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἐαυτῷ, 27a5· πρβλ. 27a3) που ενέχει τον αινιγματικό κίνδυνο της εξαπάτησης των ακροατῶν· τουτέστι, πρέπει να απορριφθεῖ καθώς θέτει την *ἀδικίαν* του Σωκράτη σε μια βάση αντιφατική και ανακόλουθη που καταφάσκει και αυθωρεί αποφάσκει την πίστη του στην ύπαρξη θεοτήτων (*Ἀδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων*, 27a6-7). Ο φιλόσοφος εκφράζει τη βεβαιότητα ότι η κοινή συνισταμένη των συνιστωσῶν *ὑβρις*, *ἀκολασία* και *νεότης* επιφέρει το ανεπιθύμητο συναγόμενο του ψεύδους και της εξαπάτησης. Η επίθεση στο ήθος του κατηγορού προοικονομεί την εκ νέου αντιστροφή της κατηγορίας περί *ἀδικίας*, καθώς, όπως έχουμε παρατηρήσει, τα γνωρίσματα της ψευδεπίγραφης διαγωγῆς και της καταδολίευσης ευρίσκονται σε άμεσο συσχετισμό με την *ἀδικίαν* (αδικοπραγία).

Στο δεύτερο επίπεδο, έχοντας εξασφαλίσει τη μετατροπή της κατηγορίας σε αθεΐα αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του που καλύπτει τα ακόλουθα στάδια¹¹⁰: α) ο Σωκράτης διαφθείρει τους νέους καθώς πιστεύει σε *δαιμόνια καινά* (26b3-6) (κατηγορία)· β) δεν πιστεύει στη ύπαρξη των θεών (διασάφηση κατηγορίας) · γ) η πεποίθηση σχετικά με την ύπαρξη ανθρώπινων υποθέσεων-ζητημάτων (*πραγμάτων*) συνεπάγεται την παραδοχή της ύπαρξης ανθρώπινων όντων (27b3-4)· δ) παρομοίως, η πίστη στην ύπαρξη αντίστοιχων θεμάτων που αφορούν στους ίππους, προϋποθέτει

¹⁰⁹ Η *ὑβρις*, ένας όχι κατ' αποκλειστικότητα θρησκευτικός όρος, σημειώνει ο Stokes (2000), σελ. 139, ορίζεται από τον Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1378b23 κ.ε.) ως ένα είδος υποτίμησης, δηλ. πράξης και ομιλίας (ή βλάβης και λύπης για κάποια χειρόγραφο) η οποία προκαλεί ντροπή σ' εκείνον προς τον οποίο στρέφεται όχι με σκοπό κάποιο προσωπικό όφελος, αλλά για την ηδονή που προκαλεί στο δράστη της. Ο Stokes τονίζει ότι η *ὑβρις* περιλαμβάνει την πρόκληση σωματικής βλάβης ή δυστυχίας, όμως δεν περιορίζεται σε αυτό. Για να χαρακτηριστεί μια πράξη ως *ὑβρις* πρέπει να έχει ως στόχο την προσβολή. Η ηδονή με την οποία ο Αριστοτέλης τη συνδέει είναι εκείνη του συναισθήματος της ανωτερότητας και συσχετίζει την απόκτηση αυτής της ηδονῆς με τους νέους και τους πλούσιους. Ο Williamson (1963), σελ. 77, επισημαίνει ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεότητος είναι η απερισκεψία. Άλλα χωρία που συνδέουν τη νεότητα με την *ὑβριν* είναι -μεταξύ άλλων- τα: *Εὐθύδημος* 273a, Ευριπίδης *Ίκέτιδες* 232-5. Βλ. περαιτέρω D. M. MacDowell, "Hybris in Athens" (*G&R* 23 (1976) 14-31), N. R. E. Fisher, "Hybris and Dishonour:I" (*G&R* 23 (1976) 177-193). Στη *Ρητορική* (1389a κ.ε.) διαφαίνεται η τάση των νέων να ικανοποιούν τις επιθυμίες τους. Ο μελετητής υπογραμμίζει την αντιφατικότητα του λόγου του Μελήτου που είναι δείγμα *παιδιᾶς*, και συνδέει το αινιγματικό του περιεχόμενο με εκείνο του δελφικού χρησμού.

¹¹⁰ Πρβλ. Σαμαράς (2004), σσ. 272-273.

την παραδοχή της ύπαρξης ίππων (27b6)· ε) παρεμφερώς, όποιος πιστεύει ότι υπάρχουν πράγματα που συνδέονται με τους αυλούς, αναγνωρίζει παράλληλα την ύπαρξη αυλητών (27b6-7)· στ) κατά συνέπεια, όποιος πιστεύει στην ύπαρξη *δαιμόνιων πραγμάτων*, βάσει των ανωτέρω προκείμενων, αναγνωρίζει την ύπαρξη *δαιμόνων* (27c1-3)· ζ) ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος καθώς πιστεύει στην ύπαρξη *δαιμονίων πραγμάτων* –που απετέλεσε το περιεχόμενο της κατηγορίας (26b3-6· πρβλ. 27c5-6: *ούκοδν δαιμόνια μὲν φῆς με καὶ νομίζειν καὶ διδάσκειν*)-, ομολογεί την υπόσταση *δαιμόνων* (27c8-9)· η) οι *δαίμονες* κατά κοινή ομολογία ανήκουν στους θεούς ή είναι γόννοι θεών (27c10-d3)¹¹¹. θ) σε περίπτωση που οι *δαίμονες* είναι θεοί, αποδεικνύεται ότι ο φιλόσοφος πιστεύει στην ύπαρξη θεών και αποκαλύπτεται κατ' αυτόν τον τρόπο η αντιφατική δομή της κατηγορίας και το ακυρωτέο της παιγνιώδους σύστασής της· ι) σε περίπτωση που είναι γόννοι θεών, το συμπέρασμα που συνάγεται είναι παραπλήσιο: όποιος πιστεύει ότι υφίστανται γόννοι ίππων και όνων, ομολογεί ταυτόχρονα την πεποίθησή του αναφορικά με την ύπαρξη ίππων και όνων (27e1-3)· ια) κατ' αναλογία, όποιος πιστεύει ότι υπάρχουν παιδιά θεών, πιστεύει κατ' ανάγκη ότι υπάρχουν θεοί (27d8-10)· ιβ) επομένως, συνάγεται το συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης πιστεύει στους θεούς, όπως εμμέσως πλην σαφώς διαφαίνεται από το 27e5-28a1. Η κατηγορία ανασκευάζεται καθώς η μόνη δυνατή αιτιολογική αναφορά που προβάλλεται ως εξήγηση στην εισήγησή της αφορμάται από μια φιλοπαίγμονα διάθεση, η οποία απολήγει στο άφρον ατόπημα της αντιφατικής συστατικής

¹¹¹ Ο Burnet (1970), σελ. 115, υποστηρίζει ότι δε μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι η λέξη *δαίμονες* αποτελεί μονάχα μια διαφορετική λέξη για τους θεούς: στον Όμηρο είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς ανάμεσα στους όρους *θεός* και *δαίμων*. Στους ύστερους συγγραφείς και συγκεκριμένα στον Πλάτωνα, η αντίληψη για τους *δαίμονες* ως ενδιάμεσα όντα αποκτά σημαντική θέση, πρβλ. *Συμπόσιο* 202d13. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 312, ισχυρίζονται ότι στη γλώσσα της εποχής ένας *δαίμων*, μολονότι ανήκε στον κόσμο των θεϊκών όντων, δεν ήταν το αντικείμενο κάποιας ξεχωριστής λατρείας και ως εκ τούτου εθεωρείτο λιγότερο θεϊκός σε σύγκριση με τους μεγάλους θεούς. Ο Stokes (2000), σελ. 137, ισχυρίζεται ότι σε πολλά χωρία της ελληνικής ποίησης οι λέξεις *θεός* και *δαίμων* στην ουσία χρησιμοποιούνται εναλλακτικά. Όποτε οι Έλληνες διέκριναν ανάμεσα στους δύο όρους, η σχέση που τους συνέδεε ήταν ασαφής. Ούτε η κατάσταση των *δαιμόνων* (υπερανθρώπινα όντα) ως ενδιάμεσων στο *Συμπόσιο* (202d-e) ούτε ως ακόλουθων των θεών στους *Νόμους* (848d) ευρίσκεται σε ασυνέπεια με το γεγονός του ότι είναι παιδιά θεών. Στον *Κρατύλο* (397d-398c) και στην *Πολιτεία* (392a) γίνεται διάκριση ανάμεσα σε *δαίμονες* και ήρωες, από τους οποίους πολλοί είχαν ημι-θεϊκή καταγωγή. Πρβλ. Stock (1961), σελ. 28. Ο όρος *δαίμων* εξέφρασε τις αδικαιολόγητες μεταπτώσεις της ζωής, γι' αυτό δημιουργήθηκε ο όρος *εὐδαίμων* που υπάρχει ήδη στον Ησίοδο (*Έργα καὶ Ημέραι* 826). Πρβλ. Ηράκλειτος 22 [12] B 119 DK: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*.

διαπλοκής της: το ασυμβίβαστο και δυσάρμοστο της ομόχρονης πίστης σε *δαιμόνια* και *θεῖα* ζητήματα και απιστίας στην ύπαρξη θεών, *δαιμόνων* και *ἡρώων*¹¹².

Η διερευνητική παράθεση της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου υπογραμμίζει δύο βασικά γνωρίσματα: α) η πίστη στην ύπαρξη θεών είναι εμφαντική της ευσέβειάς του, μιας ιδιότητας που διηνεκώς επανεμφανίζεται στο σύνολο της προσώρας απολογίας του · β) η αντίκρουση αμφοτέρων των σκελών της επίσημης κατηγορίας (24b8-24c1) συνηγορεί υπέρ της μη διάπραξης *ἀδικίας* από την πλευρά του φιλοσόφου (πρβλ. *ὡς μὲν ἐγὼ οὐκ ἀδικῶ*, 28a3) και οδηγεί στο αδιέξοδο οποιαδήποτε απόπειρα προσαγωγής του σε δίκη. Ο εκμηδενισμός της πιθανότητας διενέργειας *ἀληθοῦς ἀδικήματος* (*ἀπορῶν ὅτι ἐγκαλοῖς ἐμοὶ ἀληθὲς ἀδίκημα*, 27e5) σφραγίζει τη σωκρατική αφοσίωση στην έννοια του *δικαίου*. Ο Σωκράτης απεσκορακίζοντας τὸ *ἀδικεῖν* αναδύεται εμβληματικά ως *δίκαιος* και αληθής. Παράλληλα, κατακρημνίζει την αξίωση του Μέλητου για τα κατηγορήματα *ἀγαθός* και *φιλόπολις*, καθότι εμπράκτως (*ἔργῳ*) και εκ του αποτελέσματος επέδειξε ἀρδην αντίθετα γνωρίσματα.

Προς τούτοις, η ανάδειξη της σαθρότητας της κατηγορίας δε συσκοτίζει αλλά διαλευκαίνει σε μείζονα ένταση και βαθμό τη σχέση ανάμεσα στη σωκρατική θέση και το περιεχόμενο της κατηγορίας. Μολονότι ο Σωκράτης εξαλείφει για το πρόσωπό του την πιθανότητα αδικοπραγίας, όπως ορίζει η κατηγορία, ωστόσο εγκολπώνεται την άποψη ότι το περιεχόμενό της αναφέρεται σε ενέργειες που συνιστούν *ἀδικίαν*, καθώς συσχετίζεται άμεσα με την παραβίαση θεμελιωδών αρχών και αξιών ενός κοινωνικού και πολιτειακού-θρησκευτικού συστήματος. Η ένστασή του έγκειται στην αντιφατική σύστασή της, πράγμα που είναι ολέθριο για την εγκυρότητά της. Παρόλα αυτά, ενστερνίζεται την ιδέα ότι συναποτελούν *ἀδικία* (*ἀδικεῖν*) η διαφθορά των νέων και η απιστία στους θεούς που η πόλη αναγνωρίζει, δηλ. η ασέβεια. Ο φιλόσοφος αντικρούοντας το ασθενικό ορμητήριο της κατηγορίας εφορμά στο ήθος του κατηγορού αποκαλύπτοντας την νεανικά υβριστική και *ἀκόλαστον* ποιότητά του, που συνιστά *ἀδικίαν*· την ίδια στιγμή, αποσυνθέτει την αντιφατική σύνθεσή της

¹¹² Οι Strycker και Slings (1994), σσ. 315-316, εικάζουν –αναφορικά με τη χρήση του όρου *ἡρώων*– ότι ο Πλάτων, όταν αναφέρεται σε ημι-θεϊκά όντα, επιθυμεί να τα προσφωνεί όχι με την ασυνήθιστη ονομασία *δαίμονες*, αλλά με έναν πιο κοινό όρο που εντοπίζεται στη λέξη *ἥρωες*. Πρβλ. για την έκπληξη που προκαλεί η είσοδος των *ἡρώων*, Stokes (2000), σελ. 141. Ο ερευνητής θεωρεί πως ίσως εδώ ο Πλάτων δηλώνει την επιθυμία του να αναδείξει εκ των προτέρων την πίστη του Σωκράτη σε ἥρωες τέτοιας λογής, όπως ο Αχιλλέας, που θα εμφανιστεί σύντομα στο 28c2 κ.ε. Ο C. Cron, *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton* (Leipzig 1895), σελ. 77, εισηγείται ότι ο Σωκράτης εδώ κάνει υπαινιγμό στην εκ μέρους του αποδοχή των συνήθων αθηναϊκών πεποιθήσεων σε ανώτερα όντα.

(κατηγορίας) απομυζώντας εκείνα τα στοιχεία που του είναι χρήσιμα για την αυτο-προβολή του ως προτύπου *δικαίου*: ένα *δίκαιον* (δικαιοπραγία) που εκδηλώνεται ως:

α) αποφυγή υβριστικής – *ἀκολάστου* συμπεριφοράς που συνεπιφέρει το ψεύδος και την εξαπάτηση. Κατά συνέπεια, προβάλλεται ως επιτακτική η ανάγκη της τήρησης του μέτρου και η εκδήλωση μιας μετριοπαθούς διαγωγής. Η *ὑβρις* που συνδέεται με το στοιχείο της υπεροχής¹¹³ και διαφυλάσσει την ανωτερότητα των ανταγωνιστικών αξιών οβελίζεται. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος τάσσεται υπέρ της *ήσυχίας*, που συσχετίζεται άμεσα με την επιβίωση των συνεργατικών αξιών εμφανίζοντας την έννοια της σωφροσύνης –εν αντιθέσει προς την *ἀκολασίαν*– ως μιας από τις θεμελιώδεις στη διασφάλιση της πολιτικής κοινότητας: την αλήθεια· την υπακοή στους νόμους που εδραιώνει την αμοιβαιότητα ανάμεσα στους πολίτες¹¹⁴.

β) βελτίωση των νέων (*καλούς κάγαθους ποιεῖν*), αφού απεδείχθη ότι η διαφθορά τους συνιστά *ἀδικεῖν*. Αν το *ἀδικεῖν* συνεπάγεται διαφθορά των νέων και το αντίστροφο, η βελτίωσή τους συνιστά *δίκαιον*. Παράλληλα, η σύνδεση της εκπαίδευσης με τη βελτίωση¹¹⁵ σε συνδυασμό με την αυτο-παρουσίαση του Σωκράτη ως προτύπου δίκαιης συμπεριφοράς υποδεικνύει ως αναπόσπαστο σκέλος της εκπαιδευτικής διαδικασίας τη διδασκαλία του δικαίου τρόπου διαγωγής και της δικαιοπραγίας· μιας δικαιοπραγίας που κάνει δράστη και αποδέκτη της δίκαιης πράξης δίκαιους κατ' ανάλογο τρόπο με τον οποίο η αγαθοεργία κάνει αμφοτέρους *ἀγαθούς*. *Δίκαιος* και *ἀγαθός* παρουσιάζουν κοινό και ταυτόσημο πεδίο δραστηριοτήτων σε βαθμό που η εκδήλωση των ιδιοτήτων του πρώτου συνεπάγεται ταυτόχρονη εκδήλωση εκείνων του δεύτερου· γ) σεβασμός στους καθιερωμένους ως επίσημους θεούς της πόλης (ευσέβεια), αφού απεδείχθη ότι η απιστία σε αυτούς συνιστά *ἀδικεῖν*. Μέτρο και ευσέβεια συγκροτούν ένα ζεύγος-μοτίβο που εκ νέου εμφανίζεται¹¹⁶. Η ως τώρα απολογία του φιλοσόφου ανεγείρει τη βαθειά αλληλεξάρτηση των ακόλουθων εννοιών: της γνώσης (*σοφίας*) που καθορίζει το *ἀγαθόν* μιας πράξης και την *ἀρετήν* ενός χαρακτήρα· της σωφροσύνης, που καθοδηγεί την τήρηση των νόμων

¹¹³ Βλ. υποσ. 109.

¹¹⁴ Πρβλ. Θουκυδίδης (1. 71. 1, 84. 2), όπου σε σχέση με την εξωτερική πολιτική των Λακεδαιμονίων η *ήσυχία* παραλληλίζεται με τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη. Βλ. ακόμη L. B. Carter, *The Quiet Athenian* (Oxford 1986), σελ. 45 κ. ε., όπου ο μελετητής συνδέει την *ήσυχίαν* με την *ἀπραγμοσύνην*. Πρβλ., τέλος, τις σσ. 64-65 της εργασίας, όπου ο φιλόσοφος απορρίπτει την *πολυπραγμοσύνην* και συνιστά την *ἀπραγμοσύνην*.

¹¹⁵ Βλ. υποσ. 85.

¹¹⁶ Πρβλ. σελ. 48 κ.ε. της εργασίας.

(νομιμότητα) διασφαλίζοντας την αληθινή συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες και την ευσέβεια προς τους θεούς, δηλ. τη δικαιοσύνη –υπό την επίδραση πλέον της σωματικής ορολογίας- και την οσιότητα. Η σωφροσύνη με τη σειρά της ευρίσκεται άρρηκτα συνυφασμένη με τη γνώση (*σοφία*)¹¹⁷ και την αλήθεια, καθώς όποια προσποίηση γνώσης και διάθεση εξαπάτησης απολήγει στην *ὑβριν* και την *ἀκολασίαν*, την παράβαση των νόμων και την ασέβεια.

Συγκεφαλαιωτικά, η φυσική συνέπεια της σύζευξης *σοφίας-σωφροσύνης* είναι η *ἀρετή* που προσώρας αναπόδραστα ταυτίζεται με τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη δεν αποτελεί μονάχα το αποτέλεσμα της δράσης της *σωφροσύνης* αλλά και το σύνολο των ως άνω ιδιοτήτων που συνυπάρχουν κατά την εκτέλεση της ενέργειας. Η εξασφάλιση αυτών των προϋποθέσεων απολήγει στην *εὐδαιμονίαν*. Ωστόσο, η έμφαση δεν ολισθαίνει από το επίπεδο που διηνεκώς στέκει: δηλ. τη σπουδαιότητα της γνώσης, η επίτευξη της οποίας υπενθυμίζει τη νοηματική σύνδεση με τις προγενέστερες ενότητες, όπου καταδεικνύεται η αξία του φιλοσοφικού βίου: ενός βίου επιμελούς αναζήτησης της γνώσης που αρμόζει για το ανθρώπινο επίπεδο.

IV) Η θεϊκή αποστολή του Σωκράτη (28a2-34b5)

i) Σωκράτης-Αχιλλέας

Η αποπεράτωση της ανασκευαστικής απόπειρας της απολογίας συνοψίζεται, όπως είδαμε, στην προβολή του φιλοσόφου ως προτύπου δίκαιης και *ἀγαθῆς* διαγωγής. Η καθολική αποδοχή των καθηκόντων του ως κύριου εκπροσώπου του αρεταϊκού μοντέλου που εισηγείται, συμπεριλαμβάνει την επίγνωση του γεγονότος ότι η ενδεχόμενη καταδίκη του πρόκειται να έχει ως πρωταίτιους τον φθόνο και τη συκοφαντία *τῶν πολλῶν (ἢ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἃ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλους καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ἤρηκεν, οἷμαι δὲ καὶ αἰρήσει, 28a8-b1)*¹¹⁸.

Η εισαγωγή του θέματος του *φθόνου*, που απευθύνεται προς τους *ἀγαθούς*, ανακαλεί ιδέες προγενέστερων ποιητών που εντάσσονται χρονολογικά στον πρώιμο πέμπτο αιώνα. Την περίοδο αυτή η έννοια της *ἀρετῆς* φαίνεται πως είναι ανταγωνιστική, όπως στον Όμηρο, και ο *ἀγαθός* παρακινείται να αγωνίζεται μέχρις

¹¹⁷ Για την ιδιαίτερη σύνδεση *σοφίας-σωφροσύνης* βλ. C. S. King, “Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato’s *Apology*” (*Metaphilosophy* 39 (2008) 345-362).

¹¹⁸ Για τις διαβολές σε βάρος του Σωκράτη βλ. σσ. 40-41, 64 της εργασίας.

εσχάτων για την επιτυχία¹¹⁹. Εκείνος που έχει την περισσότερη *ἀρετήν* από όλους, που συνίσταται στην προσωπική ευημερία, την ευημερία του *οἴκου* του και των *φίλων* του, είναι ο τύραννος, ο οποίος φαίνεται να ενσαρκώνει στο έπακρο το ομηρικό πρότυπο της απόλυτης εξουσίας. Όπως γίνεται άμεσα αντιληπτό, η συγκέντρωση της απόλυτης εξουσίας στα χέρια ενός τυράννου διεγείρει τις αντιδράσεις και τον *φθόνον* των υπολοίπων *ἀγαθῶν* που εξακριβώνουν τη μείωση της *ἀρετῆς* τους. Η εξουσία των τυράννων ευρίσκει υποστηρικτές στα ποιήματα των λυρικών, όπως του Πινδάρου (*Πυθιονίκος* 3. 71): *πραῦς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξεί-/νοις δὲ θαυμαστὸς πατήρ*. Ο ποιητής εγκωμιάζει τη μη εκδήλωση *φθόνου* από τον τύραννο προς τους *ἀγαθούς*. Από την άλλη, στον Ηρόδοτο (3. 80) ο Οτάνης επικρίνει την εξουσία του ενός (μοναρχία): υπενθυμίζοντας τον φθόνο που εκ φύσεως κατοικοεδρεύει στους ανθρώπους. Ενώ ο τύραννος έπρεπε λόγω του γεγονότος ότι έχει όλα τα *ἀγαθὰ* να μην μεταχειρίζεται φθόνο, εν τούτοις φθονεί τους *ἀρίστους* και ευνοεί τους *κακίστους*: *καίτοι ἄνδρα γε τύραννον ἄφθονον ἔδει εἶναι...φθονέει γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσί τε καὶ ζῶουσι*. Λόγω της ανταγωνιστικότητας της *ἀρετῆς* ανεξαρτήτως αν ο τύραννος τους φθονούσε, οι *ἀγαθοὶ* θα αισθάνονταν φθόνο για τον τύραννο¹²⁰. Ο Πίνδαρος στον *Ίσθμιόνικο* 1. 41 κ. ε. διατυπώνει στο ίδιο κλίμα: *εἰ δ' ἀρετᾷ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν,/ ἀμφότερον δαπάναις τε καὶ πόνοις,/χρή νιν εὐρόντεσσιν ἀγάνορα κόμπον/μὴ φθονεραῖσι φέρειν/γνώμαις*, αντιμαχόμενος τον φθόνο απέναντι σε εκείνες τις προσπάθειες που καταλήγουν στην επίτευξη της *ἀρετῆς*. Ωστόσο ο φθόνος που αισθάνεται ο *ἀγαθὸς* μετασχηματίζεται για τον ίδιο σε κίνητρο αυτοπροστασίας από τους εχθρούς. Στον Πίνδαρο (*Πυθιονίκος* 1. 85) και τον Ηρόδοτο (3. 52) ο φθόνος γίνεται αντικείμενο προτίμησης, καθώς συντελεί στη συνέχιση της επιτυχίας της πορείας ενός *ἀγαθοῦ*. Ο Adkins διατυπώνει εν τέλει πως μόνο ο φθόνος των θεῶν ήταν δυνατό να οδηγήσει τον *ἀγαθόν* να ενεργήσει με μεγαλύτερη μετριοπάθεια¹²¹.

Ωστόσο, ποια είναι η σωκρατική θέση στο θέμα του φθόνου των ανθρώπων –*τῶν πολλῶν* ειδικότερα- του οποίου γίνεται αποδέκτης; Με ποιόν τρόπο τον συσχετίζει με την ενδεχόμενη καταδίκη του και ποια αξία τους προσδίδει; Πώς ερμηνεύεται η αυτοένταξή του στη χορεία των *ἀγαθῶν*; Η απάντηση στα ερωτήματα προκύπτει με την εκτύλιξη της σωκρατικής σκέψης. Η αυστηρή προσήλωσή του στις ιδέες που

¹¹⁹ Βλ. Adkins (2010), σελ. 139 κ. ε.

¹²⁰ *Ο. π.*, σελ. 144.

¹²¹ *Ο. π.*, σελ. 158 κ. ε.

πρεσβεύει, υπερβαίνει κάθε παρελκυστικό φραγμό που παρακωλύει τη δηλωτική διάδοσή τους. Ως εκ τούτου, εγείρεται ως επακόλουθο το ερώτημα αν εκείνο που η κοινή γνώμη θεωρεί ως *μέγιστον κακόν* (29a9-b1), δηλ. τον θάνατο, δύναται να αποτελέσει ισχυρά τροχοπέδη στην τελεσφόρα εκπλήρωση των καθηκόντων του.

Η επίτευξη της κατά το δυνατόν ασφαλέστερης ερμηνείας της σωκρατικής συμπεριφοράς αναφορικά με το γεγονός του θανάτου προϋποθέτει μια βαθύνου επόπτευση της επιχειρηματολογίας του που ακολουθεί τα παρακάτω στάδια: α) ο κίνδυνος θανάτου που διατρέχει ο Σωκράτης ως αποτέλεσμα της ενασχόλησής του δεν αποτελεί *αίσχυνη* (28 b3-b5 κ.ε.)¹²². β) στην περίπτωση που κάποιος το χαρακτηρίσει μεταχειριζόμενος μια τέτοια ορολογία, η προσηγορία αυτή συνιστά *ἄδικον λόγον*, που συντίθεται κατά παράβαση των σύμφωνων με το *καλόν* αρχών (*ἂν δίκαιον λόγον ἀντίποιμι...οὐ καλῶς λέγεις*, 28b5-6)¹²³. Αντίθετα, ο *δίκαιος* και *καλὸς λόγος*¹²⁴ υπαγορεύει ότι δεν πρέπει να υπολογίζει τον κίνδυνο θανάτου εκείνος που έχει τη δυνατότητα να προσφέρει ακόμα και την πιο μικρή σε μέγεθος ωφέλεια (*...ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν*, 28b7-8)¹²⁵. γ) μονάχα ένα πράγμα υποχρεούται να αναλογίζεται τη στιγμή της πράξης: αν προβαίνει σε *δίκαιες* ή *ἄδικες* πράξεις και αν οι ενέργειές του συναποτελούν *ἔργα ἀγαθοῦ* ή *κακοῦ ἀνδρός* (*οὐ καλῶς λέγεις...ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττη, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ*, 28b6-c1)¹²⁶. Η εξέλιξη του σωκρατικού συλλογισμού συντελείται με μια παράλληλη σαφή –πλέον– και κατηγορηματική διατύπωση του ακατάλυτου δεσμού που συναρμώνει το *δίκαιον* και το *ἀγαθόν*.

¹²² Για τον παραλληλισμό Σωκράτη, Προμηθέα (Αισχύλος *Προμηθέας* 1036-1039) και Αντιγόνης (Σοφοκλής *Αντιγόνη* 49, 67-68) ως προς το ότι είναι αποφασισμένοι να μην ενδώσουν στις απειλές ούτε να καλλιεργήσουν το είδος της σύνεσης-φρόνησης που θα μπορούσε να σώσει της ζωή τους, βλ. Strycker και Slings (1994), σσ. 128-129.

¹²³ Για τον *δίκαιον* και τον *καλὸν λόγον* βλ. σσ. 31 κ. ε., 45 κ. ε. και 56 κ. ε. της εργασίας. Ο West (1988), σελ. 59, σημ. 74, υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης ενδεχομένως χρησιμοποιεί την έκφραση *δίκαιος λόγος* ως σκόπιμη απάντηση στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, όπου απεικονίζεται αδιάφορος ή εχθρικός προς τον *δίκαιον λόγον* που προσωποποιείται ως χαρακτήρας στο έργο (στ. 889-1106).

¹²⁴ Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στη σύζευξη *δικαίου-καλοῦ*. Ο *δίκαιος λόγος* ισοδυναμεί με *τὸ καλῶς λέγειν*· από την άλλη, ο *ἄδικος λόγος* με *τὸ οὐ καλῶς λέγειν*. Κατά συνέπεια, επιβεβαιώνεται η σχέση που επισημάνθηκε πιο πάνω ανάμεσα στα εξής: *καλῶς* = *ὀρθόν-ἀληθές*, βλ. σελ. 32 της εργασίας.

¹²⁵ Για την ιδέα βλ. *Γοργίας* 512d8-e5, βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 319· πρβλ. Burnet (1970), σελ. 118.

¹²⁶ Ο Stokes (2000), σελ. 142, επισημαίνει ότι η ιδέα που η έκφραση *ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ* εκφράζει ανακαλεί το χωρίο από τον *Κρίτωνα* (48b-d), στο οποίο υποστηρίζεται ότι κάθε επιλογή δράσης θα πρέπει να κυβερνιέται από ηθικά κριτήρια, κάτω από την ηγεσία του *δικαίου*.

Πρώτιστο μέλημα του ανθρώπου που είναι σε θέση να παράγει-προσφέρει όφελος (μικρό ή μεγάλο), δηλ. να είναι *άγαθός*, και να καταστήσει κάποιον άλλο *άγαθόν* βάσει της επιχειρηματολογίας των ανωτέρω ενοτήτων, τίθεται η άσκηση αυστηρού ελέγχου με σκοπό την εξασφάλιση της *δίκαιης* και αποφυγή της *άδικης* ποιότητας των πράξεών του· συνάμα, ο έλεγχος πρέπει να στρέφεται στη διασφάλιση του προσδιορισμού των ενεργημάτων του ως *έργων άγαθοῦ* και όχι *κακοῦ ἀνδρός*. Ο φιλόσοφος ορίζει τον κεντρικό άξονα ρύθμισης της ανθρώπινης συμπεριφοράς: το *δίκαιον* και η αφοσίωση στο πραξιολογικό φάσμα του *άγαθοῦ ἀνδρός*. Η *δικαία* πράξη συσχετίζεται με το *ἔργον* του *άγαθοῦ* ανθρώπου, ενώ η άδικη με εκείνο του *κακοῦ*. Κατά συνέπεια, αν *άγαθός ἀνὴρ* ορίζεται εκείνος που προσφέρει όφελος, η μόνη ασφαλής οδός που αξιώνει στην πραγματικότητα την προσηγορία «ωφέλιμη», έγκειται στη δικαιοπραγία· αντιστρόφως, εκείνη που όντως είναι βλαβερή, συνίσταται στην αδικοπραγία. Το *ἔργον*, λοιπόν, του *άγαθοῦ ἀνδρός* εξομοιώνεται με *τὸ δίκαια πράττειν*, ενώ του *κακοῦ* με *τὸ ἄδικο πράττειν*. Με άλλα λόγια, η εκδήλωση της ωφελιμότητας του *άγαθοῦ ἀνδρός* έγκειται στη διάπραξη *δίκαιων* ενεργειών. Οι ποικίλες εκφάνσεις των λειτουργικών πτυχών της εννοιολογικής συνταύτισης *άγαθοῦ-δίκαιου* δύνανται να εντοπιστούν κατ' αποκλειστικότητα μέσα στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας, η διαρθρωτική δόμηση της οποίας εγγυοδοτεί και εγγυοδοτείται από την αρμονική συνύπαρξη των πολιτών. Η προσήλωση στο δίπτυχο σημασιολογικό πλέγμα των σημαινομένων *δίκαιος-άγαθός* δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή αν δεν λάβει πρακτική εφαρμογή μέσα στα όρια του σχεσιακού διαπλέγματος που δικτυώνει τους πολίτες. Αποτέλεσμα της προώθησης της *δίκαιης-άγαθῆς* συμπεριφοράς είναι η ταυτόχρονη προαγωγή των συνεργατικών αξιών έναντι των ανταγωνιστικών, ένα διάβημα αξιακής ιεράρχησης στο οποίο κατ' επανάληψη ο φιλόσοφος προβαίνει και το οποίο με ευσυνειδησία υπηρετεί. Η *δίκαιη-άγαθή* διαγωγή αποδίδει ομόχρονο όφελος (μικρό ή μεγάλο) στον φορέα του *δίκαιου* ενεργήματος και στον αποδέκτη του, καθιστώντας όχι μόνο τον πρώτο αλλά και τον δεύτερο *δίκαιον* και *άγαθόν*¹²⁷. Η επόπτευση της συνεπούς τήρησης του ως άνω ιδεολογικού σχήματος προσλαμβάνει μεγαλύτερη αξία σε σχέση με την εκτίμηση του ενδεχομένου του θανάτου ως ανασταλτικού παράγοντα. Μάλιστα, επιτακτικά υπαγορεύει την καρτερικότητα ως κινητήριο μοχλό προς αντιμετώπιση του διλημματικά τοποθετημένου ζητήματος που έχει ως διπολικό σταθμό την εκλογή της

¹²⁷ Πρβλ. *Κρίτων* 47d-48a, όπου ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η ψυχή ωφελείται δια της δικαιοσύνης.

ζωής από τη μια και της *δίκαιης-άγαθης* διαγωγής από την άλλη. Βάσει του σωματικού ηθικού συστήματος, *αίσχυνη* δεν αποτελεί η εκλογή της *δίκαιης-άγαθης* διαγωγής στη θέση του *άγαθοῦ* της ζωής: η εν λόγω προτίμηση απαρτίζει το περιεχόμενο ενός *δίκαιου* και *καλοῦ λόγου*. Αντίθετα, οιαδήποτε καταφρονητική και απαξιωτική στάση αποσκοπεί στη μείωση της σπουδαιότητας της δικαιοπραγίας-αγαθοεργίας με σκοπό την αναγωγή του στοιχείου του θανάτου στο επίπεδο του *μεγίστου κακοῦ*, επικρίνεται ως *αίσχρά*. Όπως εύκολα δύναται ν' αντιληφθεί κανείς μέσω της ενδελεχούς εξέτασης του χωρίου, ο σαφέστερος προσδιορισμός της σωματικής ιδεολογικής αντήχησης του επιτιμητικού όρου *αίσχυνη* προϋποθέτει και υποδεικνύει την επαναξιολόγηση της αγαθολογικής ιεραρχικής δομής¹²⁸ που καθοδηγεί την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ένας βίος που θέτει σε πρώτη προτεραιότητα την εξασφάλιση της συνέχισης της ζωής και παραβλέπει τη διάπραξη δίκαιων ενεργειών συνιστά *αίσχυνη*. Από την άλλη, *καλὸς βίος* αποτελεί εκείνος που προάγει ως προστακτική ηθική επιταγή τη διάπραξη *δίκαιων-άγαθων* ενεργειών – θέτοντας στην πρώτη βαθμίδα αγαθολογικής ιεράρχησης τη δικαιοπραγία-, ενώ παράλληλα ολιγώνει για τη διασφάλιση της ζωής και την αποφυγή του θανάτου. Η προσήλωση στα *δίκαια-άγαθα ἔργα* εφοδιάζει με ανδρεία, τόλμη και εγκαρτέρηση τον αφοσιωμένο στην άσκησή τους. Η ανδρεία που, όπως φαίνεται, συνίσταται στην καρτερική υποβάθμιση του κινδύνου του θανάτου με σκοπό *τὸ πράττειν δίκαια-ἔργα ἀγαθοῦ*, τίθεται στην υπηρεσία της αγαθοεργίας. Ωστόσο, η εισαγωγή της έννοιας της ανδρείας χρήζει της απαραίτητης περαιτέρω διασάφησης της σημασιολογικής της συσχέτισης με τους όρους που περιγράφηκαν.

Προς επίρρωση της επιχειρηματολογίας του με στόχο την ανάδειξη του *αἰσχροῦ* που επιφέρει ο διορισμός του στοιχείου της ζωής στην κορωνίδα της αγαθολογικής ιεραρχίας, ο Σωκράτης καταφεύγει στη χρήση ενός αναλογικού επιχειρήματος που αντλεί τη θεματική του από τα ομηρικά ἔπη. Η εκτύλιξή του ακολουθεί τα παρακάτω βήματα: α) το πλήθος των ηρώων που απώλεσαν τη ζωή τους κατά τη διάρκεια της τρωικής εκστρατείας, επέδειξαν ανδρεία αψηφώντας το ενδεχόμενο του θανάτου και παραμένοντας αφοσιωμένοι στο σύνολο των αξιών που υπηρετούσαν (28c1-2). Ως φυσική απόρροια της στάσης τους αποκλείεται η διεκδίκηση συμμετοχής στην προσηγορία *φαῖλος*, η οποία μέμφεται όσους από τους ήρωες επιδείχνουν αντίθετη συμπεριφορά: δειλία, φόβο ενώπιον του θανάτου και αναζήτηση διαφυγής,

¹²⁸ Δηλ. της δομής των *ἀγαθῶν*.

απεμπόληση των αξιών που επαινεί η ομηρική κοινωνία· β) ο Αχιλλέας κατεφρόνησε την πιθανότητα του θανάτου θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στον κολοφώνα των προτεραιοτήτων του την επίδειξη ανδρείας με σκοπό την αποσόβηση του *αίσχρου* παθήματος (*ὅς τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρόν τι ὑπομεῖναι*, 28c3-4)¹²⁹. γ) παρά τις νουθεσίες της μητέρας του¹³⁰ που προμήνυαν τον επικείμενο θάνατό του, έσπευσε να λάβει εκδίκηση για τον Πάτροκλο, με σκοπό την αποκατάσταση της τιμής του συντρόφου του (*τιμωρήσεις Πατρόκλω τῷ ἐταίρῳ τὸν φόνον... τοῦ μὲν θανάτου καὶ τοῦ κινδύνου ὀλιγώρησε, πολὺ δὲ μᾶλλον δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν*, 28c9-d1). Ο φόβος για τον θάνατο, η δειλία και η μη εκδίκηση συνιστούν εκδηλώσεις συμπεριφοράς που αποδεικνύουν τον ομηρικό ήρωα *κακόν*. Αντίθετα, η προσφορά ωφέλειας στον *φίλον* μέσω της ανταπόδοσης του *κακοῦ* που υπέστη, υπαγορεύει σύμφωνα με τον αριστοκρατικό κώδικα αξιών το πραξιολογικό φάσμα (σύνολο ενεργειών) που αποκαθιστά την παραδοσιακή *δίκην* (*δίκην ἐπιθείς τῷ ἀδικοῦντι*, 28d2)· παράλληλα, αποτρέπει τον χαρακτηρισμό *καταγέλαστον* που εξακοντίζει η δριμεία κριτική της *δήμου φάτεως*.

Ωστόσο, η ορθότερη κατανόηση της αναλογικής συμπαράθεσης των συνθηκών με τις οποίες Σωκράτης και Αχιλλέας ευρίσκονται αντιμέτωποι, προϋποθέτει την άμεση εξιχνίαση των λεκτικών και εννοιολογικών κειμενικών δεδομένων, στο πλαίσιο των οποίων εξυφαίνονται. Ο φιλόσοφος παρουσιάζεται γνώστης του αξιακού κώδικα που κατευθύνει τη συμπεριφορά των ομηρικών ηρώων: συγκατανεύει στην απόδοση του όρου *φαῦλος*¹³¹ σε εκείνον που προτάσσει την ατομική του σωτηρία επιδείχνοντας δειλία και απεγνωσμένη αναζήτηση διαφυγής. Ο όρος καλείται να επικρίνει τη δειλία και τη φυγή από τον τόπο των εχθροπραξιών. Κατά συνέπεια, προβάλλει επιτακτική η ανάγκη της απαρέγκλιτης τήρησης του μοντέλου του παραδοσιακού *ἀγαθοῦ*, που προτείνει την ανδρεία ως επιβεβλημένο μέσο αντιμετώπισης του κινδύνου και

¹²⁹ Βλ. τη συζήτηση για το τι συνιστά τον ομηρικό *ἀγαθόν* σσ. 44-45 της εργασίας.

¹³⁰ Το παράδειγμα αναφέρεται στη ραφωδία 18 της *Ιλιάδας* (94 κ. ε.), όπου η Θέτις εμφανίζεται στον Αχιλλέα μετά τον θάνατο του Πατρόκλου. Υπαινιγμός στην ίδια σκηνή γίνεται και στο *Συμπόσιο* (179 ε κ.ε.), βλ. Burnet (1970), σελ. 118.

¹³¹ Ο Burnet (1970), σελ. 118, ισχυρίζεται ότι η σημασία του όρου *φαῦλος* ποικίλλει ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Ο μελετητής υποστηρίζει ότι εδώ είναι το αντίθετο της φράσης *ἀνδρα ὅτου τι καὶ μικρὸν ὄφελός ἐστιν* (28b7-8) και απορρίπτει την απόδοσή του ως «κακού» ερμηνεύοντας τη λέξη ως «φτωχά πλάσματα», «ανόητοι». Πλησιέστερη στην ανάλυση που προσφέρουμε εδώ είναι η άποψη των Strycker και Slings (1994), σσ. 319-320, οι οποίοι διατείνονται ότι η λέξη *φαῖλοι* δηλώνει το αντίθετο εκείνου που ο ομηρικός ήρωας υπερασπίζεται και το οποίο περικλείεται στον στίχο *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (6. 208).

απομακρύνει οποιοδήποτε ενδεχόμενο *αἰσχροῦς* ενέργειας. Υπό την καθοδήγηση του εν λόγω μοντέλου ο Αχιλλέας θέτει ως πρωταρχικό στόχο την αποκατάσταση της *τιμῆς* (*τιμωρεῖν*) του συντρόφου του. Η ποιότητα των απαραίτητων ενεργειών του προκαθορίζεται από τις επιταγές που προορίζει η ομηρική κοινωνία για τον ομηρικό *ἀγαθόν*. Ενδεχόμενη απόκλιση από αυτές συνιστά *αἰδῶ* και *αἰσχρόν*. Υπό το πρίσμα αυτό, ο φόβος του θανάτου και η συνακόλουθη προβολή της ζωής ως μεγίστου *ἀγαθοῦ*, ικανού να παρακωλύσει την αποκατάσταση της *τιμῆς* του νεκρού συντρόφου και την εν γένει απορρόφηση στο αριστοκρατικό μοτίβο *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*¹³², συναποτελούν εκδηλώσεις, κατά τις οποίες ο ομηρικός *ἀγαθός* πράττει ως *κακός*: εκδηλώσεις που στηλιτεύονται ως *αἰσχρές*, προκαλούν την *αἰδῶ*, την *ἐλεγχείν* και καθιστούν το φορέα τους *καταγέλαστον*¹³³.

Γιατί, όμως, ο Σωκράτης καταφεύγει στο συγκεκριμένο αναλογικό επιχείρημα; Που έγκειται ο βαθύτερος συσχετισμός τους; Ο Σαμαράς¹³⁴ διατείνεται ότι ο φιλόσοφος παραβάλλοντας τον εαυτό του με τον Αχιλλέα προσπελάζει την *ὕβριν*¹³⁵: εκδηλώνει ένα χαρακτήρα αινιγματικό που ταυτόχρονα δηλώνει πλήρη άγνοια και αυτοπροβάλλεται ως πρότυπο αρετής. Μάλιστα, ο μελετητής επισημαίνει ότι η επίκληση ενός ηρωικού προσώπου, που αποτελεί αριστοκρατικό πρότυπο, ενέχει τον κίνδυνο να θεωρηθεί υπονομευτική από το σύνολο των δικαστών που πρόσκεινται με αφοσίωση στο δημοκρατικό καθεστώς. Η πιο μεγάλη δυσκολία που δύναται να αποσταθεροποιήσει την εγκυρότητα του αναλογικού επιχειρήματος έγκειται στο

¹³² Βλ. σελ. 84 της εργασίας.

¹³³ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 277, σημ. 69, επισημαίνει σχολιάζοντας το *καταγέλαστος* και παραπέμποντας στο *Merit and Responsibility* ως έργο, ότι η ομηρική ηθική ερείδεται στην έννοια της ντροπής. Ο ομηρικός *ἀγαθός* υποχρεούται να πράξει σύμφωνα με αυτό που αντιστοιχεί στην κοινωνική του θέση, ακριβώς επειδή αυτό αποτελεί το αντικείμενο της προσδοκίας των ομοίων του, αλλά και των μελών της κοινότητας που ευρίσκονται υπό την προστασία του. Σε παρόμοιο σκεπτικό οι Strycker και Slings (1994), σελ. 322, υποστηρίζουν ότι η λέξη εισηγείται τα κριτήρια μιας «κοινωνίας ντροπής» παραπέμποντας στην πραγμάτευση του θέματος από τον Adkins στις σελίδες 48-50 (κ. α.) του ως άνω βιβλίου. Μάλιστα, οι μελετητές τονίζουν ότι ο Σωκράτης την ίδια στιγμή που αντικαθιστά τη ντροπή με εντελώς διαφορετικά κριτήρια, τότε δεν την απορρίπτει εξ ολοκλήρου. Ο Stokes (2000), σελ. 143, παρατηρεί ότι ο πλατωνικός Σωκράτης δεν κατέχεται από ανησυχίες αναφορικά με το αν θα γίνει *καταγέλαστος* καθεαυτόν ή όχι, πρβλ. *Ευθύφρων* 3c6-7 και d9-e2. Ωστόσο, το να γίνεται *καταγέλαστος* σε σχέση με μια αποτυχία που αφορά στο *δίκαιον* αποτελεί διαφορετικό θέμα. Αμφισβητώντας την άποψη του J. Labarbe (*L'Homère de Platon* (Liège 1949), σελ. 343) ότι η λέξη *καταγέλαστος* οφείλεται στην αβέβαιη μνήμη του Πλάτωνα, ο ερευνητής θεωρεί πως ο φιλόσοφος εδώ προβαίνει σε μια προσεκτική προσαρμογή του ομηρικού κειμένου.

¹³⁴ (2004), σελ. 277, σημ. 70.

¹³⁵ Ακολουθούμε αντίθετη θέση: πώς αυτός που είναι αντίθετος, όπως είδαμε πριν (βλ. σσ. 61, 87-88), προς την *ὕβριν*, τώρα δείχνει *ὕβριν*; Η απάντηση δίνεται στις παρακάτω σελίδες της εργασίας.

γεγονός ότι το «αρεταϊκό» μοντέλο του ομηρικού κόσμου αποκτά το ασφαλέστερο έρεισμά του στην αντεκδίκηση, ενώ η σωκρατική απολογία, όπως διαπιστώσαμε ως τώρα, προωθεί τη δίκαιη-άγαθὴν συμπεριφορά, που συνίσταται στην πρόκληση οφέλους¹³⁶. Ο Σαμαράς¹³⁷ ενώπιον του προβλήματος πιθανολογεί ότι ο Σωκράτης επιδιώκει να υπερθεματίσει την προσήλωση του Αχιλλέα στις αξίες της ομηρικής κοινωνίας και την προθυμία του ν' αψηφήσει τον θάνατο προς προάσπισή τους. Ως προς αυτό το σημείο, ο φιλόσοφος παραβάλλεται με τον Αχιλλέα, καθώς καθ' όλη την έκταση της *Απολογίας* αδεώς παραμένει συνεπής στις δηλώσεις του είτε αυτό κραταιώνει είτε υποσκάπτει την υπερασπιστική γραμμή του. Ωστόσο, κατά τον μελετητή δεν υπάρχει καμία νύξη ως προς το περιεχόμενο του ηθικού κώδικα που ο ήρωας ασπάζεται.

Στον ίδιο προβληματισμό ο West¹³⁸ ισχυρίζεται ότι ο Σωκράτης παρουσιάζει τον Αχιλλέα να εμμένει στον Έκτορα, με σκοπό να «τιμωρηθεί» ο «εγκληματίας», και όχι στον Πάτροκλο, τον αγαπημένο θανόντα φίλο. Κατά τη γνώμη του, ο σωκρατικός Αχιλλέας δρα από φόβο μήπως πράξει κάτι *καταγέλαστον*, όχι από οξύθυμη θλίψη λόγω της απώλειας του φίλου του· από την άποψη αυτή Σωκράτης και Αχιλλέας αντιπαρατίθενται: ο Σωκράτης είναι κύριος του *λόγου* του και λιγότερο υπέρτερος στη στρατιωτική αρετή¹³⁹. Οι Strycker και Slings¹⁴⁰ σχολιάζοντας στην έκφραση *τοῖς φίλοις* (28d1) επισημαίνουν ότι ο Σωκράτης ερμηνεύει το σύνολο των συναισθηματικών και υποκειμενικών ενεργειών και αντιδράσεων του ομηρικού Αχιλλέα με μια πιο ηθική και αντικειμενική προσέγγιση. Ως μοντέλο ενός ανθρώπου τιμής και συνείδησης ο ήρωας ενσαρκώνει για τον Σωκράτη την αφοσίωση σε έναν συγκεκριμένο κώδικα συμπεριφοράς, και όχι μια εμμονή συνοδευόμενη από επιθυμία προσωπικής εκδίκησης. Με τη φράση *δίκην ἐπιθείς τῷ ἀδικοῦντι* (d2) οι μελετητές ισχυρίζονται ότι ο Σωκράτης ερμηνεύει το παράδειγμα του Αχιλλέα σε μια πιο

¹³⁶ Πρβλ. *Γοργίας* (469c1-2· πρβλ. και υποσ. 136), όπου αυτό το αρεταϊκό ομηρικό μοντέλο απορρίπτεται από τον Σωκράτη: στο δίλημμα αν ο φιλόσοφος πρέπει να αδικήσει ή να αδικηθεί, δεν προτιμά τίποτε από τα δύο. Αν αναγκαζόταν όμως να προβεί σε μια επιλογή, θα διάλεγε τη δεύτερη παρά την πρώτη.

¹³⁷ *Ο. π.*, σσ. 277-278, σημ. 70.

¹³⁸ (1988), σσ. 59-60, σημ. 79.

¹³⁹ Ο West συμφωνεί ως προς τις απόψεις του με το άρθρο του S. Bernardete "Some Misquotations of Homer in Plato" (*Phronesis* 8 (1963) 173-178), ειδικότερα βλ. σσ. 173-174. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας πρώτα πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν οι αρχαϊκές ηθικές αξίες ώστε η σύγκριση των δύο προσώπων να ξεκινήσει από ορθή βάση.

¹⁴⁰ (1994), σελ. 322.

ηθικολογική βάση πέρα από αυτήν που το ομηρικό κείμενο δύναται να δικαιολογήσει. Οι τύποι *ἐπαμῦναι* (*Ιλιάδα* 18. 99) και *ἀποτείση* (*Ιλιάδα* 18.93) με κανένα τρόπο δεν σχετίζονται με το ιδανικό της δικαιοσύνης. Προς τούτους, ο Stokes¹⁴¹ υποστηρίζει ότι στο χωρίο εντοπίζεται η προσαρμογή ενός είδους θαυμασμού για τα ηρωικά ιδεώδη του Αχιλλέα προς εξυπηρέτηση της υπεράσπισης της διαφορετικής ιδεολογίας και ηρωισμού που πρεσβεύει ο Σωκράτης¹⁴².

Παρ' όλα αυτά, το ζήτημα δε δύναται να επιλυθεί χωρίς την απαραίτητη συγκριτική διεξόδυση στις βασικές πτυχές των αξιακών κωδίκων που οι δύο πόλοι υπηρετούν. Πρώτα πρώτα, για τον φιλόσοφο δεν συνιστά *αἰσχροὺς* ο κίνδυνος θανάτου που προέρχεται από την προσωπική του ενασχόληση· ως *αἰσχροὺς* επικρίνεται η επιθυμία να διαφύγει τον θάνατο από δειλία και φόβο. Παρομοίως, για τον Αχιλλέα *αἰσχροὺς* είναι η απόπειρα να περιφρουρήσει τη ζωή του εξαιτίας του φόβου. Αντίθετα, επιλέγει τον θάνατο με σκοπό να παραμείνει με επιμονή και σταθερότητα στην υπηρεσία των αξιών και της συμπεριφοράς που η ομηρική κοινωνία επιτάσσει. Σε αυτό το σημείο συνίσταται η εφαρμογή της απόλυτης αναλογίας ανάμεσα στις δύο πλευρές: το σημείο αναφοράς ἐγκείται στο αίσθημα της *αἰδοῦς*¹⁴³. Αμφότεροι οφείλουν ενώπιον του ενδεχομένου του θανάτου να προβούν στην εκτέλεση καθορισμένων ενεργημάτων διακριτικών ανδρείας και καρτερικής συμπεριφοράς, που είναι σε συμφωνία με το σύνολο των αξιών που υπηρετούν. Πιθανή αποστασία από αυτά προκαλεί αναπόφευκτα το αίσθημα της *αἰδοῦς*. Ωστόσο, η ειδοποιός διαφορά που διαγράφει τις ιδιαίτερες προκεχαραγμένες πορείες των δύο μερών συνίσταται στη διαφορετικότητα των αξιακών συστημάτων που τα διαζευγνύει. Η ανάλυση που ακολουθήθηκε στις παραπάνω ενότητες, αναδεικνύει την με κριτική διάθεση νεωτεριστική αποδέσμευση του φιλοσόφου από το ομηρικό μοντέλο αξιών. Η ειδολογική σταχυολόγηση των γνωρισμάτων που διακρίνει τον σωκρατικό *ἀγαθόν*

¹⁴¹ (2000), σελ. 143.

¹⁴² Ο μελετητής τονίζει ότι στον Όμηρο διακυβεύεται η τιμή του Αχιλλέα και ο ήρωας αρνείται να παρατείνει τη ζωή του με επονειδιστές ενέργειες. Ωστόσο, εκείνο που ο Σωκράτης θεωρεί ως αξιότιμο ή *αἰσχροὺς* είναι διαφορετικό από εκείνο που κρίνει ο Αχιλλέας. Σύμφωνα με τον Stokes, υπό το φως της σύνδεσης Σωκράτη-Αχιλλέα, ο πρώτος κρίνει ως κίνητρο συμπεριφοράς του δεύτερου την επιθυμία να θέσει μια δίκαιη ποινή στον άδικο. Ο πλατωνικός Σωκράτης (βλ. και *Κρίτων* 49 b-6) δεν θα υποστήριζε την επιστροφή της αδικίας στην αδικία, της βλάβης στη βλάβη. Το κοινό σημείο που τους ενώνει είναι η περιφρόνηση στον θάνατο και η άρνηση να παρατείνουν τη ζωή τους, όταν κάτι τέτοιο δεν ανταποκρίνεται στις ιδέες τους.

¹⁴³ Πρβλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 132, όπου τονίζουν ότι Σωκράτης παρασυρόμενος από το αχίλλειο πνεύμα παραλληλίζεται με τον ομηρικό ήρωα ως προς το ότι είναι άνθρωπος τιμής, άνθρωπος με υψηλή αίσθηση καθήκοντος και αφοσίωσης.

εκτρέπεται από την οδό που οδεύει ο ομηρικός. Ο φιλόσοφος ορίζει ως πρώτιστο μέλημα της ανθρώπινης συμπεριφοράς τὸ *δίκαια πράττειν-πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ* προσδιορίζοντας ποιοτικά το είδος των πράξεων που απαιτείται να διενεργηθούν με σκοπό τη συνεργασία των πολιτών και άμεσο εξαγόμενο την πρόωση των συνεργατικών αξιών. Από την άλλη πλευρά, στο πλαίσιο της ομηρικής κοινωνίας οι συνεργατικές αξίες σε αντιπαράβολή με τις ανταγωνιστικές αποδεικνύονται υποδεέστερες: ο ομηρικός *ἀγαθός* θέτει ως πρώτιστο μέλημά του την *τιμὴν* του¹⁴⁴. Η παραδοσιακή *δίκη*, η οποία διασαφεί τα αδιαφιλονίκητα όρια που προσιδιάζουν στον καθένα, παραχωρεί στον ομηρικό *ἀγαθόν* τη δυνατότητα αδικοπραγίας –όπως την ορίζει ο Σωκράτης–, με στόχο την αύξηση της *τιμῆς* του. Υπό τη σωκρατική επενέργεια, εντούτοις, η *δίκη* προσαρτάται αποκλειστικά στην παραγωγική πρόκληση οφέλους και την καινή πλέον αίσθηση –τύπο– της αγαθοεργίας. Το πρόβλημα, όμως, της αναλογικής συνταύτισης εγείρεται ακόμη αρκετά ισχυρό.

Η διαλεύκανση της ποιότητας των δύο ετερόκλιτων πλευρών παρωθεί την απόπειρα εξιχνίασης του βαθύτερου νοήματος της σωκρατικής αναλογικής προσέγγισης υπό το φως της ατελούς ενότητας των αρετών που διαπιστώσαμε να παρεισφρέει στην προηγούμενη ενότητα. Εκεί¹⁴⁵ εξακριβώσαμε τη μύχια συνδυαστική ακτίνα που διέπει τη *σοφίαν* με τη *σωφροσύνη*, τη *δικαιοσύνη*, την *όσιότητα* και την *ἀρετήν* εν συνόλω. Το παράδειγμα του Αχιλλέα εξυπηρετεί την εισαγωγή της *ἀνδρείας* στο υπό εξέταση σχεσιακό πλέγμα και παρακινεί την εξέταση των νέων δεσμών που δημιουργούνται. Η μορφή του Αχιλλέα απαρτίζει το κατάλληλο πρότυπο ανδρείας, που δύναται να υπηρετήσει το σχέδιο του φιλοσόφου, καθώς τα ομηρικά έπη αποτελούσαν τα κείμενα, επί τη βάσει των οποίων οι Έλληνες της περιόδου διδάσκονταν γραφή και ανάγνωση¹⁴⁶. Ως εκ τούτου, συνιστά ένα κοινότοπο πρότυπο ανδρείας, αποδεκτό από όλους, ώστε να καθίσταται λειτουργικά εφικτή και δυναμικά κατανοητή οιαδήποτε απόπειρα παραβολής και συγκριτικής εξέτασης. Η ανδρεία του Αχιλλέα αποτελεί την αντιλήπτορα αφετηρία με σκοπό να καταστεί εύληπτο το νεοεισαγόμενο σωκρατικό πρότυπο. Ωστόσο, η συμπαράθεση των δύο μοντέλων ανδρείας υπό το φως των ετερόκλιτων αξιών που πρεσβεύουν, υπονομεύει την ευστάθεια της αναλογίας. Η εισαγωγή της σωκρατικής ανδρείας αφορμάται από ένα

¹⁴⁴ Βλ. την άποψη του Σωκράτη για τον *φιλότιμον* βίο σσ. 64-65 της εργασίας.

¹⁴⁵ Βλ. σσ. 90-92 της εργασίας.

¹⁴⁶ Βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 276, σημ. 68.

ηρωικό παράδειγμα, ωστόσο διακονώντας το σύστημα της σωκρατικής ηθικής φαίνεται να κατεδαφίζει τα θεμέλιά του. Αναμφίβολα, η μέσω αναλογίας προβολή της διαφαινόμενης ενότητας των αρετών δεν αποτελεί δείγμα υβριστικής συμπεριφοράς· κάτι τέτοιο αντιβαίνει στην ιδέα της απόρριψης της *ὑβρεως*, που συσταίνει η προώθηση της *σωφροσύνης*¹⁴⁷. Αντίθετα, καλείται ν' αντικαταστήσει υπό την επήρεια των σωκρατικών αρχών το αχίλλειο πρότυπο ανδρείας με ένα καινούριο. Ο τρόπος με τον οποίο θα καταστεί αυτό εφικτό, και ο ποιοτικός προσδιορισμός του νέου προτύπου, αποτελεί αντικείμενο της ενδελεχούς εξέτασης της συνέχισης της σωκρατικής συλλογιστικής πορείας.

ii) Στρατιωτικό πεδίο –φιλοσοφικός βίος

Παραμερίζοντας την αχίλλεια αναλογία ο φιλόσοφος αποσαφηνίζει με ενάργεια τη θέση του που συναρμόζει με τους πρότυπους ορισμούς της αλήθειας (*τῇ ἀληθείᾳ*, 28 d5). Ως καρπός της σαφούς προσταγής της αλήθειας αναφύεται η πεποίθηση στην ακατάβλητη διάθεση καρτερικής παραμονής στο εντεταλμένο υπηρετικό καθήκον· μια αρμοδιότητα που είτε έχει καθοριστεί για το άτομο ως αποτέλεσμα της κρίσης του αναφορικά με την αξιολόγηση της ωφέλειας που προκύπτει από την συγκεκριμένη ανάληψη καθήκοντος είτε απορρέει από την εντολοδότη αρχή που υπηρετεί (*οὗ ἂν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ*, 28d5-6). Εν τοιαύτη περιπτώσει, το πρότυπο ανδρείας που προβάλλει ο φιλόσοφος, προτείνει την εγκαρτέρηση και την ανένδοτη διατριβή στα όρια των παραταξιακών θέσεων με αποκλειστικό στόχο την αποσόβηση του *αἰσχροῦ* που συνεπιφέρει η υπερεκτίμηση του παράγοντα του θανάτου ως ρυθμιστικής αρχής της ανθρώπινης συμπεριφοράς¹⁴⁸. Η σωκρατική στάση η οποία προτάσσει την σθεναρή εκδήλωση ανδρείας ως χρειώδη προϋπόθεση ανταπόκρισης στις απαιτήσεις των οφειλόμενων υπηρεσιών ανακαλεί την ανδρεία-γενναιότητα που προβάλλουν τα ομηρικά ποιήματα και εκείνα του Τυρταίου και Καλλίνου.

¹⁴⁷ Βλ. σελ. 86 κ. ε. της εργασίας.

¹⁴⁸ Πολύ εύστοχα ο Burnet (1970), σελ. 119, παρατηρεί ότι το συγκεκριμένο χωρίο, στο οποίο το *αἰσχρόν* τίθεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος, ενώ ο κίνδυνος του θανάτου λογαριάζεται δεύτερος, παραλληλίζεται με το 48d3 από τον Κρίτωνα: *μὴ οὐ δέῃ ὑπολογίζεσθαι οὐτ' εἰ ἀποθνήσκειν δεῖ...οὔτε ἄλλο ὅτιον πάσχειν πρὸ τοῦ ἀδικεῖν*.

Σε παραπάνω ενότητα¹⁴⁹ αναφερθήκαμε στην ανδρεία ως απαραίτητη ιδιότητα του ομηρικού *ἀγαθοῦ*. Στο ίδιο πλαίσιο ο Σπαρτιάτης πολεμικός ποιητής του 7^{ου} αιώνα, Τυρταίος, διακηρύσσει την απόλυτη σύνδεση της *ἀρετῆς* με την ανδρεία (12. 10 κ. ε.): *οὐ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμῳ/εἰ μὴ τετλαίῃ μὲν ὄρων φόνον αἱματόεντα,/καὶ δῆϊων ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἰστάμενος./ ἥδ' ἀρετῇ*¹⁵⁰. Οι ὅροι *ἀρετῇ*, *ἀγαθὸς* και *καλὸν* για τον ποιητὴ κινούνται στο ίδιο εννοιολογικὸ πλαίσιο: *καλὸν* (αξιέπαινο) εἶναι για ἓναν *ἀγαθὸν* να πεθάνει με γενναϊότητα μαχόμενος για την πόλη του (10. 1-2). Μολονότι μπορεί να εἶναι *κακόν* (επιβλαβές) για τον ίδιο, αποτελεί κοινὸ *ἐσθλόν* (ωφέλεια) για την πόλη. Τα ποιήματα 12 και 15 του Τυρταίου μαρτυροῦν πως εἶναι ἀπαραίτητο και προτιμότερο να εἶναι κανεὶς γενναῖος και καλὰ οπλισμένος ἀπὸ το να εἶναι δίκαιος. Κατὰ τον ίδιο τρόπο, ο ποιητὴς Καλλίνος προτρέπει τους νέους να αγωνισθοῦν ἐναντίον των ἐχθρῶν ἐπαινώντας τους ἀνδρείους και επικρίνοντας τους δειλοὺς. Το ἡρωικὸ πνεῦμα του ομηρικοῦ ἔπους ἐπιβιώνει στους στίχους του ποιητὴ (1.6 κ. ε.: *τιμῆν τε γὰρ ἐστὶ καὶ ἀγλαὸν ἀνδρὶ μάχεσθαι/γῆς πέρι καὶ παίδων κουριδῆς τ' ἀλόχου/δυσμενέσι....*). Ο θάνατος στο πεδίο της μάχης, η σωτηρία της πατρίδας και η δόξα για τους νεκροὺς ἐνσαρκώνουν ομηρικὰ ιδανικά¹⁵¹.

Η ευκρινέστερη παρουσίαση των νοηματικῶν παραφυάδων της σωκρατικῆς επιχειρηματολογίας πραγματώνεται μέσω ενός παραλληλισμοῦ ἀνάμεσα στο στρατιωτικὸ πεδίο και το εἶδος του φιλοσοφικοῦ βίου που διάγει. Ο φιλόσοφος ἀνακαλεῖ την προσφορά των ατομικῶν του στρατιωτικῶν καθηκόντων στην υπηρεσία των ἀνωτέρων του ως υπόδειγμα ἀνάλογης και μεγαλύτερης σε ένταση ἀνταπόκρισης στις θεϊκὲς ἐπιταγές. Η ἀπαραίτητη σύνδεση ἀνάμεσα στα δύο παραλληλιζόμενα στελέχη ἐπιτυγχάνεται μέσω της κατάδειξης του *δεινοῦ* στοιχείου που διακρίνει το ἐνδεχόμενο ἐπίδειξης ἀντίθετης συμπεριφοράς για το καθένα ἀπὸ τα δύο. Συγκεκριμένα, διαπιστώσαμε ὅτι *αἰσχρὸν* συνιστᾷ η λόγω φόβου και δειλίας εγκατάλειψη της θέσης στο πεδίο μάχης, που μεταφράζεται ως ἀπειθαρχία, ἀνυποταξία και ἀπείθεια στις διαταγές *τῶν ἀρχόντων*. ἐδῶ, η λέξη *δεινὸν* καλεῖται να επικρίνει τον περιορισμὸ της ἐπίδειξης ἀνδρείας στο ἐπίπεδο της ἐκφρασης υπακοῆς σε ἀνθρώπινους *ἄρχοντες* και τη μη επέκτασή της ως ἐκδήλωσης ἀπόλυτης ευσεβοῦς συμμόρφωσης στο περιεχόμενο των θεϊκῶν ἐπιταγῶν (*δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος...εἰ*

¹⁴⁹ Σελ. 45 της εργασίας.

¹⁵⁰ Adkins (2010), σελ. 83· πρβλ. του ιδίου (1960), σελ. 73 κ. ε.

¹⁵¹ Α. Δ. Σκιαδάς, *Αρχαϊκὸς Λυρισμός. Τόμ. 1* (Αθήνα 2000), σελ.35.

ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταπτον...οὗ ἑκεῖνοι ἔταπτον ἔμενον...καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος...28d5-e4). Η επιμελέστερη μελέτη του χωρίου προσφέρει τη δυνατότητα να διαπιστώσει κανείς εύκολα τη βαθειά σχέση που συνδέει τις έννοιες της *ανδρείας* και της *ευσέβειας*. Στο ανθρώπινο επίπεδο, η εκδήλωση *ανδρείας* ως μέσου αντιμετώπισης του θανάσιμου κινδύνου αποτελεί έκφραση της υπακοής στους ανώτερους και προσωπικής αποδοχής-επικύρωσης των κατεστημένων σχέσεων εξουσίας¹⁵² (οἱ ἄρχοντες ἔταπτον, οὓς ὑμεῖς εἴλεσθε ἄρχειν μου...οὗ ἑκεῖνοι ἔταπτον...ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, 28e1-4). Από την άλλη, σε ό, τι αφορά τις σχέσεις με το θεϊκό στοιχείο, η ανάγκη εκδήλωσης *ανδρείας* ως επιβεβλημένου τρόπου αντιμετώπισης του θανάσιμου κινδύνου που επιφέρει η υπακοή των θεϊκών εντολών ως υπηρεσία στις θεϊκές επιταγές, καθίσταται σε μεγαλύτερο βαθμό επιτακτική, καθότι αποτελεί έκφραση της αναγνώρισης της διαχωριστικής γραμμής που διαζευγνύει το ανθρώπινο από το θεϊκό επίπεδο· παραδοχή της ανωτερότητας του θεϊκού παράγοντα και της εξουσίας που κατέχει ενώπιον του ανθρώπινου· εκδήλωση εν συνόλω *ευσέβειας*¹⁵³. Ο φιλόσοφος επαληθεύοντας την ανωτερότητα των θεϊκών αρχόντων σε σχέση με τους ανθρώπινους κατορθώνει να προσδώσει θεϊκή επικύρωση στο επιτακτικό της εκ μέρους του εκδήλωσης *ανδρείας* κατά την υπηρεσία των θεϊκών επιταγών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η *ανδρεία* παρουσιάζεται ως εκδήλωση *ευσέβειας*· και η εκδήλωση *ευσέβειας*, όπως διαπιστώσαμε κατόπιν της σωκρατικής ερμηνείας του χρησμού¹⁵⁴, ως ενθάρρυνση της αγόγγυστης συνέχισης της διατριβής στον φιλοσοφικό βίο άσκησης *ἐλέγχου* (ὥς ἐγὼ ῥήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, 28e5-6)¹⁵⁵. Συγκεφαλαιωτικά, ο φιλόσοφος με

¹⁵² Δηλ. της καθεστηκυίας εξουσιαστικής σχέσης, ενδεχομένως λοιπόν και δικαιοσύνης-νομιμότητας, αφού κατ' αυτόν τον τρόπο αποδέχεται κανείς εκείνα που του ορίζουν οι εκλεγμένοι αρχοντες.

¹⁵³ Ανακαλεί τις παραπάνω συζητήσεις για την *εὐσέβεια*, σελ. 48 κ. ε.

¹⁵⁴ Βλ. σελ. 48 κ. ε.

¹⁵⁵ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 279, σημ. 73, υποστηρίζει ότι με τη χρήση της αναλογίας ανάμεσα στη στρατιωτική υπηρεσία και την υπακοή στον θεό ο Σωκράτης επιτυγχάνει δύο στόχους: υπενθυμίζει στους δικαστές τη στρατιωτική προσφορά του στην πόλη, γεγονός που αναδείχνει ένα δείγμα εξαίρετου πολίτη και συντελεί στην ενίσχυση του υπερασπιστικού του επιχειρήματος. Μάλιστα, υπομνησκει στους δικαστές ότι διακινδύνευσε για την πόλη και κατά συνέπεια για τη δημοκρατία. Ο μελετητής ακόμα παραβάλλει το βιβλίο του R. K. Green (*Democratic Virtue in the Trial and Death of Socrates* (New York 2001), σελ. 139, ο οποίος λέει ότι με τη εικόνα του γενναίου στρατιώτη ο Σωκράτης επιχειρεί να διαψεύσει την αντίληψη που συνδέει τη φιλοσοφία με την έλλειψη *ανδρείας*. Ο δεύτερος στόχος που επιτυγχάνεται, έγκειται στην κατάρριψη της κατηγορίας περί *αθεΐας*. Η

την επιλογή της συγκεκριμένης στάσης υλοποιεί το νεοσυσταθέν πρότυπο ανδρείας, που απαρτίζει δύο σκέλη: την εγκαρτέρηση στην αδιάλειπτη προσήλωση στον φιλοσοφικό εξεταστικό βίο και τη συνακόλουθη εκδήλωση ευσεβούς διαγωγής. Οιαδήποτε ένδειξη ασέβειας και διάθεσης εγκατάλειψης της θέσης που έχει αναλάβει από τον θεό, θα ανασηματοδοτούσε την αιτία της δικαστικής δίωξης και θα δικαιολογούσε (τότ' ἂν με δικαίως εἰσάγοι τις εἰς δικαστήριον, 29a2-3) την άσκησή της. Κατά συνέπεια, η προσδιδόμενη διερμηνευση του χρησμού (ὡς ἐγὼ ᾤήθην τε καὶ ὑπέλαβον, 28e5) που προκαθορίζει το επιτακτικό και θεϊκά επικυρωμένο της φιλοσοφικής ενασχόλησης καταδεικνύοντας την ανδρεία ως την απαραίτητη αρετή ανταπόκρισης υπό συνθήκες που απαιτούν εγκαρτέρηση, αποτελεί όψη ευσεβούς και δίκαιης διαγωγής· ταυτόχρονα, καθιστά κατάδηλη την ανάπτυξη του καινοφανούς σχεσιακού πλέγματος που συνδέει τις έννοιες ανδρεία-ευσέβεια (όσιότης)-σωφροσύνη¹⁵⁶. Από την άλλη πλευρά, αποκαλύπτει εκ νέου το ἄδικον της προσαγωγής του σε δίκη και της ανεδαφικότητας της κατηγορίας¹⁵⁷.

Ωστόσο, το νεοσυγκροτηθέν σύμπλεγμα αξιακών σχέσεων θα παρέμενε ανολοκλήρωτο, αν εκ παραδρομής ο ερευνητής του χωρίου δεν προσέδιδε την απαραίτητη έμφαση στην σωκρατική εκλογή αναφορικά με τη νοηματική σύζευξη των εννοιών ασέβεια (ἀπειθῶν τῇ μαντείᾳ, 29a4)¹⁵⁸ – δειλία (δεδιὼς θάνατον, 29a4) – άγνοια (οἰόμενος σοφὸς εἶναι οὐκ ὄν, 29a4-5)¹⁵⁹. Ο φιλόσοφος επαναφέρει το

δραστηριότητα, εξαιτίας της οποίας οδηγήθηκε στο δικαστήριο, παρουσιάζεται ως μέγιστη απόδειξη υπακοής προς το θεό.

¹⁵⁶ Βλ. σελ. 90 κ.ε. για τη σωφροσύνη που οδηγεί στη νομιμότητα, τη δικαιοσύνη, την ευσέβεια· σωφροσύνη, ακριβώς επειδή έχουμε παραδοχή της ἀρχῆς που έχει τεθεί στο νομικό πλαίσιο και της εξουσίας που ασκεί κάποιος σε άλλο. Πρβλ. Πολιτεία (432a6 κ. ε.) για τον ορισμό της σωφροσύνης ως μια συμφωνία ἄρχοντος και ἀρχομένου: ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ· από το σχήμα υπολείπεται μόνο η γνώση.

¹⁵⁷ Πρβλ. σελ. 65 κ. ε. για την αβασιμότητα της κατηγορίας.

¹⁵⁸ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 325, σχολιάζοντας τον τύπο ἀπειθῶν επισημαίνουν ότι ο Σωκράτης δε δύναται να αναγνωρίσει έναν διαχωρισμό θεωρίας και πρακτικής, πεποιθήσεων και πράξεων (η άποψη αυτή θυμίζει την ενότητα λόγῳ και ἔργῳ για την οποία κάνουμε λόγο συνέχεια). Όταν κάποιος αποδέχεται την υπαρξη θεών προικισμένων με την τέλεια γνώση (πρβλ. 23a5-6), τότε αδυνατεί να εξετάσει την περίπτωση να μην τους υπακούσει. Αν ο ίδιος έχει την εντύπωση ότι κατέχει την απόλυτη γνώση, αυτό ισοδυναμεί με μια αξίωση που υπερβαίνει τα ανθρώπινα όρια (20d7-e2, πρβλ. 23a6-7, b2-4) και δεν εκφράζει σεβασμό προς τους θεούς (ασέβεια). Ο Stokes (2000), σελ. 147, επισημαίνει ότι η επίδειξη υπακοής σε κάποιον που εκφωνεί καλό λόγο, ως μία οδός που οδηγεί στην αρετή ή την επιτυχία, ήταν κάτι που έχαιρε του κοινού επαίνου σύμφωνα με τον Ησίοδο (Έργα και Ημέραι 293-7).

¹⁵⁹ Βλ. και σελ. 45 κ. ε. για τη σημασία της σοφίας.

καθοριστικό στοιχείο της γνώσης εγείροντας πολυμερή και σύνθετα ερωτήματα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο συσχετίζεται και εντάσσεται στο σχηματικό πλαίσιο της τετράδος που ανασυνθέσαμε: ανδρεία – ευσέβεια (όσιότης) – σωφροσύνη – δικαιοσύνη. Υπενθυμίζουμε ότι η αποδοχή της επιβεβλημένης *ἀρχῆς* από τους νόμους αποτελεί δείγμα σωφροσύνης, νομιμότητας και δικαιοσύνης: γνωρίσματα που εξοπλίζουν τον φιλόσοφο με ανδρεία και καρτερικότητα. Επιπλέον, η αποδοχή του υπηρετικού καθήκοντος¹⁶⁰ προς τον θεό μέσω της ερμηνείας του δελφικού χρησμού που επικυρώνει τον φιλοσοφικό βίο, συνιστά παράδειγμα σωφροσύνης και ευσέβειας: γνωρίσματα που εξαρτίζουν τον κάτοχό τους με ανδρεία. Με ποιόν τρόπο, εν τούτοις, διασυνδέεται η ανδρεία με τη γνώση (*σοφία*);

Ο φιλόσοφος αποπειράται ν' απαντήσει στο ερώτημα μεταχειριζόμενος τους δύο όρους σε μια ενιαία εξισωτική βάση, με τελικό στόχο την απόδειξη του ανυπόστατου του φόβου του θανάτου. Το συναίσθημα του φόβου απέναντι στο ενδεχόμενο του θανάτου εξομοιώνεται με την πεποίθηση γνώσης υπό το καθεστώς άγνοιας (*τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι...οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα*, 29a5-6· *δοκεῖν γὰρ εἶδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν*, 29a7): ως εκ τούτου, άγνοια και δειλία συναρτώνται διαμορφώνοντας ένα αναπόδραστα αιτιοκρατικό πλαίσιο. Στις προηγούμενες ενότητες επισημάνσαμε τις επιβλαβεῖς δυνάμεις της προσποίησης της γνώσης και της μη γνώσης της άγνοιας¹⁶¹: η προσποίηση οδηγεί αναπότρεπτα στο *ἀδικεῖν* και το φανακισμό. Ωστόσο, γιατί ο φόβος του θανάτου ισοδυναμεί με επίφαση γνώσης σε περιβάλλον άγνοιας; Ο ρους των αναβαθμών της σωκρατικής επιχειρηματολογίας διαλευκαίνει τους βαθύτερους σημασιακούς αρμούς της: α) πλήρης άγνοια επικαλύπτει το ανθρώπινο γένος αναφορικά με την ουσία και την ποιότητα του θανάτου (*οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον*, 29a7-8)¹⁶². η κατάσταση άγνοιας περιορίζει την ανθρώπινη προσέγγιση στο επίπεδο της αδυναμίας προσφοράς ενός απερίφραστου ποιοτικού προσδιορισμού του: κατά συνέπεια, το ενδεχόμενο του

¹⁶⁰ Σημειώνουμε ότι το υπηρετικό καθήκον συνίσταται στην αναγνώριση της ανωτερότητας της *ἀρχῆς* του θεού πάνω στον άνθρωπο.

¹⁶¹ Καθώς και την αντίθεση ανάμεσα στο *δοκεῖν* και *το εἶναι*.

¹⁶² Ο Stokes (2000), σελ. 147, παρατηρεῖ ότι η ιδέα του ότι ο θάνατος θα μπορούσε να είναι *ἀγαθόν* δεν ευρίσκει την αφετηρία της καθεαυτήν στον Σωκράτη. Στον σοφόκλειο *Αἴαντα* (635) ο θάνατος αντιμετωπίζεται ως ανακούφιση κάτω από συγκεκριμένες καταστάσεις. Για τον θάνατο ως το άριστο πράγμα για κάποιον που πριν ήταν ζωντανός βλ. Θεογνίδεια 425 και Σοφοκλῆς *Οιδίππου ἐπὶ Κολωνῷ* 1225 κ. ε. Ο μελετητής καταλήγει στο ότι σε κάποιους διαλόγους ο πλατωνικός Σωκράτης αντικρύζει τον θάνατο ως *ἀγαθόν* με διαφορετικό όμως τρόπο, ως απαλλαγή από ένα σώμα που δυσχεραίνει της γνώση και την αρετή της ψυχῆς.

κατηγορηματικού χαρακτηρισμού του ως *μεγίστου ἀγαθοῦ* ή *μεγίστου κακοῦ* αποκλείεται· συνάμα, εξαιρείται η περίπτωση εκδήλωσης φόβου για πράγματα που κάποιος αδυνατεί να προσπελάσει γνωστικά¹⁶³. β) η έλλειψη συνειδητοποίησης του ανθρώπινου γνωστικού-αυτοσυνειδησιακού περιορισμού αναφορικά με το γεγονός του θανάτου συνιστά *έπονείδιστον άμαθίαν* (*πῶς οὐκ άμαθία έστιν αὕτη ή έπονείδιστος, ή τοῦ οἶεσθαι εἰδέναι ᾧ οὐκ οἶδεν*, 29b1-2)¹⁶⁴. Ανακαλώντας τη σωκρατική διατύπωση του 28b3 που καταλογίζει ως *αἰσχρόν* τον φόβο του θανάτου, μπορούμε να αναδομήσουμε τον οιονεί λανθάνοντα συλλογισμό που αναπτύσσεται στα εξής βήματα: 1) *αἰσχρόν* συνιστά ο φόβος του θανάτου, δηλ. η δειλία· 2) το να φοβάται κανείς τον θάνατο ισοδυναμεί με το να θεωρεί ότι γνωρίζει πράγματα που δεν γνωρίζει· 3) ως εκ τούτου, κατακρίνεται ως *αἰσχρόν* και *έπονείδιστον* το ενδεχόμενο της μη επίγνωσης της άγνοιας περί του θανάτου. Το εκ του αντιστρόφου συναγόμενο συνίσταται στο ότι η *άνδρεία* προβάλλει ως παρεπόμενο εκείνης της κατάστασης κατά την οποία ο άνθρωπος έχει επίγνωση της άγνοιάς του πάνω σε ζητήματα για τα οποία δεν έχει γνώση¹⁶⁵.

Ωστόσο, η πιθανότητα εννοιολογικής προσέγγισης της *άνδρείας* ως αφορμώμενης κατ' αποκλειστικότητα από ένα καθεστώς γνώσης της άγνοιας, όπως είναι φυσικό, θα εγκατέλειπε ατελή την προσπάθεια μιας περιγραφικής αποτύπωσης των ειδολογικών γνωρισμάτων της. Υπό το πρίσμα αυτό, ο φιλόσοφος προβαίνει αφενός στην πλήρη καθομολόγηση της άγνοιάς του σχετικά με τα ζητήματα που αφορούν στον θάνατο (γνώση της άγνοιας) (*οὐκ εἰδῶς ἱκανῶς τῶν ἐν Αἰδου οὔτω καὶ οἶομαι οὐκ εἰδέναι*, 29b5-6). Από την άλλη πλευρά, προβάλλει με βεβαιότητα ως αμιγής κάτοχος γνώσης σχετικά με το τι είναι *κακόν* και *αἰσχρόν*. Οι δύο όροι που εκφράζουν κατηγορηματικά μια μομφή ηθικής και αισθητικής υφής, αφενός απαρτίζουν ένα κοινό λειτουργικό πλαίσιο, στο οποίο αντανακλώνται και συμπαραλληλίζονται οι νοηματικές τους εκφάνσεις· αφετέρου υπαγορεύουν τη στάση που πρέπει ν' αποφευχθεί ως *κακόν-επιβλαβές* και *αἰσχρόν-αποβολιμαίο* βάσει της σωκρατικής

¹⁶³ Δηλ. στο γνωστικό επίπεδο.

¹⁶⁴ Πρβλ. σελ 30 κ. ε. για την *αἰσχύνη*, και σελ. 48 κ. ε. για την κατάσταση στην οποία πιστεύει κανείς ότι γνωρίζει όσα δεν γνωρίζει. Βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 326, που παραβάλλουν το χωρίο *Νόμοι* 9. 863c2-6 κατά την πραγμάτευση της *άγνοιάς* και της *δόξης σοφίας*. Μάλιστα, στον *Σοφιστή* 229c1-10 διακρίνονται δύο είδη *άγνοιάς*, από τα οποία το χειρότερο θα μπορούσε να ονομαστεί *άμαθία* και συνίσταται στη φράση: *τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι*.

¹⁶⁵ Η γνώση της άγνοιας παραπέμπει σε αυτό που στην πρώτη ενότητα τονίστηκε ως εξεχόντως σημαντικό.

ηθικής. Στο πρόσωπο του φιλοσόφου δύναται κανείς να παρατηρήσει -ως τώρα- ενσαρκωμένο το τρίπτυχο πρότυπο γνωστικό και ηθικοπλαστικό παράδειγμα που εισηγείται: τη γνώση της άγνοιας¹⁶⁶—που διαπιστώσαμε στις πρώτες ενότητες—, την προβολή του ως ηθικού προτύπου που προτάσσει το *δίκαιον-άγαθόν* και την κατηγορηματική δήλωση της γνώσης του *άγαθοῦ* (*ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἔστιν οἶδα*, 29b7). Με ποιο τρόπο, όμως, καθίσταται εφικτή η νοηματική διαλλαγή ανάμεσα στη δήλωση της γνώσης της άγνοιας και τη κατηγορηματική διακήρυξη της γνώσης του *άγαθοῦ*; Η κατάλληλη απάντηση στο ερώτημα προκύπτει από τη διεξοδικότερη μελέτη του αντικειμένου της γνώσης που ο φιλόσοφος ρητά αξιώνει.

Ποιο είναι, λοιπόν, το περιεχόμενο της ρητής αξίωσης του Σωκράτη για γνώση; Ο φιλόσοφος αυτο-παρουσιάζεται γνώστης του *κακοῦ* και του *αἰσχροῦ*: οι όροι επικρίνουν τη διάπραξη αδικίας και την εκδήλωση απείθειας ενώπιον του *βελτίονος*, θεϊκής ή ανθρώπινης υπόστασης (*τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἔστιν οἶδα*, 29b6-7). Στην απολογία του απέδειξε την ανωτερότητα του *δικαίου-άγαθοῦ* που εξασφαλίζει τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες και την επίτευξη των στόχων της πολιτικής κοινότητας. Ακόμη, ανέδειξε τη σπουδαιότητα της εκδήλωσης ανδρείας με σκοπό ν' αντεπεξέλθει κανείς στα υπηρετικά καθήκοντα που έχει αναλάβει¹⁶⁷. Ποιος είναι ο απαραίτητος συνδετικός κρίκος των υπό εξέταση εννοιών; Αυτός ἐγκείται στη *σοφίαν* (γνώση). Η γνώση πάνω στο τι είναι *άγαθόν*—που διακηρύσσει ο Σωκράτης— αποτελεί την κινητήρια δύναμη της *σώφρονος* διαγωγής, που εκδηλώνεται ως μετριοπαθής συμπεριφορά ως προς την τήρηση των νόμων που ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις (*δικαιοσύνη*), καθώς και εκείνων που διευθετούν τις σχέσεις ανθρώπου-θεοῦ (*εὐσέβεια-όσιότης*): παράλληλα, υποδεικνύει την αποδοχή των σχέσεων εξουσίας (*ἄρχειν*) που επιβάλλονται από τους ανθρώπινους και, σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό, από τους θεϊκούς νόμους και, ταυτόχρονα, την εκδήλωση ανδρείας υπό το καθεστώς της ανάγκης που προβάλλουν αυτές (*ἀνδρεία*). Οι παραπάνω παρατηρήσεις αναδεικνύουν τη σπουδαιότητα της γνώσης (*σοφία*) ως συντονιστικού παράγοντα της λειτουργικής συνύπαρξης των άλλων αρετών εμφανίζοντας παράλληλα την πολύπλευρη βαρύτητα του θέματος που αφορά στην ενότητα των αρετών. Κατά πόσο όμως είναι εφικτή η γνώση του *άγαθοῦ*; Με ποιόν τρόπο αντιμετωπίζεται το πρόβλημα που εγείρεται τη στιγμή που ο

¹⁶⁶ Βλ. σελ. 48.

¹⁶⁷ Αποδοχή τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι (*σωφροσύνη*).

φιλόσοφος καθεαυτὸν διατείνεται τη γνώση της άγνοιας, ενώ εδώ προτάσσει τη γνώση του *άγαθοῦ*;

Ο Σαμαράς¹⁶⁸ προβληματιζόμενος πάνω στο ζήτημα που θέτει το χωρίο, υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης της *Απολογίας* βασίζεται σε γνώση που προέρχεται από θεϊκή αποκάλυψη (ο χρησμός του μαντείου και το δαιμόνιό του) και σε γνώση που προκύπτει από τον έλεγχο: κάθε θέση που ανθίσταται στις πιέσεις του σωματικού ελέγχου, δύναται να θεωρηθεί ισχυρή, χωρίς βέβαια να αποκλείεται το ενδεχόμενο μια νέα ελεγκτική διαδικασία μεταχειριζόμενη ένα καινούριο επιχείρημα να την απορρίψει. Παρατηρώντας προσεκτικότερα το χωρίο διαπιστώνουμε τα ακόλουθα: ο Σωκράτης αναφαίνεται πρεσβευτής της *άνθρωπίνης σοφίας*, που συνίσταται στην γνώση της ανθρώπινης άγνοιας. Ωστόσο, η επίγνωση αυτή αποτελεί τον πρώτο αναβαθμό της γνωστικής πορείας που ο άνθρωπος οφείλει να ακολουθήσει. Η γνώση του *άγαθοῦ* που επικαλείται, προκύπτει ως αποτέλεσμα της ελεγκτικής διαδικασίας που άσκησε στο περιεχόμενο του χρησμού με την ταυτόχρονη εφαρμογή της στο επίπεδο των δοκησίσοφων εκπροσώπων. Επομένως, η γνώση του *άγαθοῦ* αναφύεται ως απότοκος της ελεγκτικής – φιλοσοφικής πορείας· δεν αποτελεί ένα συστηματοποιημένο πλέγμα γνώσεων, αλλά μία ατέρμονα προσπάθεια φιλοσοφικής αναζήτησης (με κεντρικό γνώμονα την άσκηση του *λόγου*). Κατά συνέπεια, η γνώση στην οποία ο άνθρωπος μπορεί να έχει πρόσβαση είναι κατ' αποκλειστικότητα εκείνη που απορρέει από έναν βίο εξακολουθητικής άσκησης φιλοσοφίας και ελεγκτικής εξέτασης και μόνο υπό την προϋπόθεση ότι σε ένα αρχικό στάδιο καθομολόγησε την άγνοιά του. Ο Σωκράτης ελέγχοντας το περιεχόμενο του χρησμού εκλαμβάνει την παρουσία του ως αποστολή θεϊκά επικυρωμένη. Η γνώση του σχετικά με το ότι η διάπραξη αδικίας και η ανυπακοή στις επιταγές του ανθρώπινου ή θεϊκού *βελτίονος* συνιστούν *κακὸν* και *αἰσχρὸν* προκύπτει από την φιλοσοφική άσκηση του ελέγχου του. Έτσι, ο φιλόσοφος ανακλύπει ως πρότυπο σε δύο επίπεδα που αλληλοεπηρεάζονται: στο γνωστικό και το ηθικό. Η γνώση που καθορίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπινων όντων και ωθεί στην παραγωγή *άγαθοῦ* δύναται να προκύψει μονάχα ως αποτέλεσμα της φιλοσοφικής διαδικασίας· η γνώση της λογής αυτής είναι υπεύθυνη για την εκδήλωση της *σώφρονος* συμπεριφοράς, άρα και της

¹⁶⁸ (2004), σελ. 279, σημ. 75.

δίκαιης και της *εὐσεβοῦς*¹⁶⁹, και της *ἀνδρείας*. Κατά συνέπεια, ο φιλόσοφος υπαγορεύει ότι κάποιος πρέπει να εκδηλώνει ανδρεία απέναντι σε εκείνα τα ζητήματα για τα οποία η γνώση του φιλοσοφικού ελέγχου αποφάνθηκε ότι είναι *ἀγαθά*: και *ἀγαθόν* είναι η θεϊκή του αποστολή άσκησης φιλοσοφικής εξέτασης στους συνανθρώπους του. Εκμηδενίζει το γεγονός του θανάτου ενώπιον της σπουδαιότητας του φιλοσοφικού ελέγχου¹⁷⁰. Εν τέλει, κατορθώνει συνδέοντας την ανδρεία με τη γνώση να τη συσχετίσει με τις υπόλοιπες αρετές· με τον τρόπο αυτό υποδηλώνει την ενότητα των αρετών και επαληθεύει τη σωκρατική άποψη που αποτυπώνεται στη φράση «η αρετή είναι γνώση».

Επιπλέον, η σπουδαιότητα της γνώσης και η εξακρίβωση της άρρηκτης σύζευξής της με την *ἀρετήν* ανιχνεύονται ακόμη από τη χρήση του επιθέτου *βελτίονι* (29b6)¹⁷¹. Ο όρος χρησιμοποιείται με σκοπό να καταδείξει την κακότητα και την *αἰσχύροτητα* που συνιστούν η αδικοπραγία και η απείθεια στις εντολές ενός *βελτίονος*. Ο κατάλογος των υποψηφίων που αξιώνουν την εν λόγω προσηγορία επιμερίζεται στο θεϊκό και το ανθρώπινο επίπεδο. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τις παραδοχές του φιλοσόφου στις πρώτες ενότητες, καθώς και τις ως άνω παρατηρήσεις, ο θεός συνιστά τον κάτοχο πλήρους σοφίας (*θεϊκή σοφία*). Από την άλλη, ο Σωκράτης αποτελεί το παράδειγμα της *ἀνθρωπίνης σοφίας* που αφορμάται από τη συνείδηση της ανθρώπινης άγνοιας και προοδευτικά εξελίσσεται δια της άσκησης της φιλοσοφικής εξέτασης. Ως προς αυτό το σημείο ορίζεται ο *βελτίων*, τουτέστι ως προς το βαθμό στον οποίο είναι κάτοχος της γνώσης του *ἀγαθοῦ*. Κάτοχος της πλήρους γνώσης είναι ο θεός, στον οποίο -κατόπιν της ερμηνείας του χρησμού ως θεϊκής αποστολής- οφείλει να υπακούσει αδεώς¹⁷² εκδηλώνοντας στον μέγιστο βαθμό την ευσέβειά του. Ο φιλόσοφος υπαινικτικά επισημαίνει ότι στο πρόσωπό του ενσαρκώνεται ο θεϊκός πρέσβυς ανάμεσα στους ανθρώπους: εκείνος που δύναται να θέσει σε εφαρμογή το θεϊκό σχέδιο συνειδητοποίησης της ανθρώπινης άγνοιας και επιμελούς άσκησης του

¹⁶⁹ Πρβλ. *Γοργίας* 507c1, όπου ο φιλόσοφος συμπεραίνει ότι ο *σώφρων* είναι *τελέως δίκαιος, ἀνδρεῖος* και *ὅσιος ἀγαθὸς ἀνὴρ*.

¹⁷⁰ Ασκήει κριτική σε όσους θεωρούν τη ζωή ως το σημαντικότερο *ἀγαθόν* (και αποφεύγουν έτσι τον θάνατο).

¹⁷¹ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 327, σημειώνουν ότι από τη σωκρατική σκοπιά η έκφραση *τῷ βελτίονι* ισοδυναμεί με το *τῷ σοφωτέρῳ*. Ο Θεός είναι απόλυτα *σοφός*.

¹⁷² Το χωρίο πραγματεύεται το θέμα των σχέσεων εξουσίας και τη σημασία *τοῦ ἄρχειν*. Ο σεβασμός στο *ἄρχειν* πρέπει να προκύπτει μόνο ως αποτέλεσμα της γνώσης και όχι να επιβάλλεται από την ανάγκη της κοινωνίας για την υπεροχή της συγκεκριμένης τάξης που έχει ανάγκη για τη συντήρησή της.

φιλοσοφικού βίου, με σκοπό τον βαθμιαίο ελεγκτικό απόπλου προς την κατάκτηση της γνώσης του *άγαθοῦ*. Κατ' αυτόν τον τρόπο υπαινίσσεται ότι είναι επιτακτικό να ακροασθούν ευπειθώς την κοινολόγηση των αρχών και των αξιών που εισηγείται ως πρότυπο: δηλ. την τήρηση και διάπραξη των έργων που αρμόζουν σε έναν *δίκαιον* και *άγαθόν ἄνδρα*.

iii) Η επιταγή του φιλοσοφικού βίου – η *ἀρετή* είναι γνώση

Η κατηγορηματική διακήρυξη της πρότυπης γνώσης του φιλοσόφου συνεπιφέρει, όπως διαπιστώσαμε, την εκδήλωση ανδρείας με αποκλειστική εστίαση στο έργο της αφοσιωμένης προσήλωσης στη θεϊκή αποστολή. Η συμμόρφωση στη θεϊκή επιταγή του φιλοσοφικού ελέγχου παρουσιάζεται επιβεβλημένη σε τέτοιο βαθμό ώστε καμία άλλη δραστηριότητα που θα μπορούσε να τον απαλλάξει από τον κίνδυνο του θανάτου, δεν προτείνεται ως εναλλακτική (*πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν*, 29d3-4)¹⁷³. Το γεγονός του ενδεχόμενου θανάτου απαξιώνεται ενώπιον της σημαντικότητας του φιλοσοφικού βίου· και η απαξίωση συντελείται ως προς το γνωστικό επίπεδο, καθώς με όρους γνώσης οι δύο πόλοι που στην ουσία αντιπαραβάλλονται, έγκεινται στη γνώση εκείνου που είναι *άγαθόν* (φιλοσοφικός βίος) και στην άγνοια σχετικά με το αν κάτι είναι *άγαθόν* ή *κακόν* (θάνατος). Άμεση απόρροια αυτής της γνώσης είναι η αδιάλειπτη εκδήλωση της ευσέβειάς του (*όσιότης*) με την απαραίτητη επικουρική επίρρωση της ανδρείας. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος καινοτομεί σε σχέση με την παραδοσιακή ηθική εισηγούμενος τη γνώση ως αναγκαία προϋπόθεση εκδήλωση της ανδρείας. Το παραδοσιακό ηθικό σύστημα απαιτεί την *ἀνδρείαν* ως αναντικατάστατο και επιβεβλημένο γνώρισμα του ομηρικού *άγαθοῦ* υπό συνθήκες πολεμικών συρράξεων. Έννοιες, όπως η γνώση της *άγαθῆς* ή *κακῆς* ποιότητας ενός πράγματος δεν λαμβάνονται υπ' όψιν από τις προστακτικές απαιτήσεις της ομηρικής κοινωνίας που επιβάλλει ανεξαρτήτων συνθηκών την εκδήλωση της αρετῆς της ανδρείας ως φυσικής και επόμενης έκφανσης του χαρακτήρα του ομηρικού *άγαθοῦ*. Αντίθετα, η

¹⁷³ Πρβλ. S. Panagiotou, “Socrates’ ‘Defiance’ in the *Apology*” (*Apeiron* 20 (1987) 39-61). Ο μελετητής εναντιώνεται στην άποψη ότι ο Σωκράτης παρουσιάζεται εδώ με σκοπό να διακηρύξει την πρόθεσή του να αψηφήσει για χάρη της φιλοσοφίας μια καταδίκη ή διαταγή του δικαστηρίου, άποψη που ο R. Kraut σε δύο σημεία (“Plato’s *Apology* and *Crito*” (*Ethics* 91 (1981) 651-64) και *Socrates and the State* (Princeton 1984), σσ. 12-17) υποστήριζε (η εργασία ενστερνίζεται την άποψη του Kraut). Αντίθετα, διατείνεται ότι αυτή η δήλωση δεν απευθύνεται σε καμία διαταγή ούτε καταδίκη του δικαστηρίου, μια άποψη που προσπαθεί να δικαιολογήσει εντάσσοντας τη σωκρατική θέση σε συγκεκριμένο ιστορικό και νομικό πλαίσιο.

γνώση του *ἀγαθοῦ* είναι η αναγκαία και επαρκής συνθήκη η οποία εξασφαλίζει ως συνεπαγόμενη την ανδρεία που επιδεικνύει ο σωκρατικός *ἀγαθός*. Όταν η γνώση προσδιορίζει την *ἀγαθὴν* ποιότητα ενός πράγματος, τότε η ανδρεία έπεται ως φυσικό επακόλουθο και επιστέγασμα της γνωστικής φιλοσοφικής διαδικασίας· από την άλλη, όταν ορίζει την *κακὴν* ποιότητα ενός αντικειμένου, τότε υποχωρεί και αντικαθίσταται από τη μη επίδειξη ανδρείας¹⁷⁴.

Το επιχείρημα του Σωκράτη προσδιορίζει ως *κακὸν* την ανυπακοή στις θεϊκές εντολές μέσω της ταυτόχρονης αξιολόγησης και προβολής του θανάτου ως θέματος άμεσης προτεραιότητας· από την άλλη, καθορίζει ως *ἀγαθὸν* την υπακοή στη θεϊκή υπαγόρευση της φιλοσοφικής ενασχόλησης. Ο φιλόσοφος προάγοντας την εκλογή εκείνου του αντικειμένου που η γνώση έχει ορίσει ως *ἀγαθόν*, αδυνατεί να επιλέξει κάτι που αγνοεί αν είναι *ἀγαθόν* ή *κακόν* (τον θάνατο) επαληθεύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη σωκρατική ρήση *οὐδείς ἐκὼν κακός*¹⁷⁵. Ο Σαμαράς¹⁷⁶ υπογραμμίζει ότι το επιχείρημα συνδέεται με την άρνηση της *ἀκρασίας* που ο Σωκράτης προβάλλει στον *Πρωταγόρα*¹⁷⁷, όπου αποκλείεται το ενδεχόμενο της διάπραξης μιας επιλήψιμης ηθικά και επιβλαβούς ενέργειας (*κακόν*), όταν κάποιος γνωρίζει (γνώση) ότι αυτό που πρόκειται να πράξει, είναι *κακόν*. Το σύνολο των ηθικά επιλήψιμων και επιβλαβών πράξεων (*κακῶν*) δεν προκύπτουν ως άμεσο αποτέλεσμα της γνώσης αλλά ενός εσφαλμένου λογικού υπολογισμού, μιας εν συνόλω λανθασμένης λογικής εκτίμησης (*ψευδὴς δόξα*)¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Το χωρίο ανακαλεί τον *Λάχητα* (196d1) και τον ορισμό της ανδρείας ως *ἐπιστήμης τῶν δεινῶν και τῶν θαρραλέων*. Ο παραλληλισμός αυτός θα καταστεί σαφέστερος με την εισαγωγή της σωκρατικής κλίμακας αξιών (σελ. 113 κ. ε.). Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 131, υποστηρίζουν ότι βάσει αυτής της αξιακής κλίμακας –που θεμελιώνεται στην αλήθεια– θα πρέπει κατά την επιδίωξη του *ἀγαθοῦ* και τον φόβο του *κακοῦ* να καθοδηγούμαστε από αληθινή φρόνηση-γνώση σχετικά με το τι είναι επιθυμητό και τι πρέπει να απορριφθεί. Έτσι, το χωρίο ευρίσκεται σε συνέπεια με τον ορισμό της ανδρείας στον *Λάχητα* (196d1-2·199b9-10) με την προϋπόθεση βέβαια ότι πάντα στον Πλάτωνα η *φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *σοφία* θα πρέπει να γίνεται κατανοητή ως κάτι που συμπεριλαμβάνει και αγάπη και γνώση. Ως εκ τούτου (σελ. 131, υποσ. 14), οι μελετητές υπογραμμίζουν ότι όταν ο Σωκράτης περιγράφεται ότι «*θαρραλέως εχει*» έναντι του θανάτου, αυτό δύναται να ονομαστεί και *σοφία* και *ανδρεία* (35a2), αφού η *ανδρεία* είναι *φρόνησις* σχετικά με την αντικειμενική τάξη *κακῶν* που πρέπει να αποφευχθούν.

¹⁷⁵ Όταν με το *ἐκὼν* εννοεί ότι: *ἐκὼν* πράττω κάτι όταν γνωρίζω ότι αυτό που πράττω παράγει *ἀγαθόν*· διαφορετικά, δεν πράττω *ἐκὼν*, αλλά *ἄκων*, καθοδηγούμενος από εσφαλμένη λογική εκτίμηση, πρβλ. T. Penner – C. Rowe, *Plato's Lysis* (Cambridge 2005), σελ. 216 κ. ε.

¹⁷⁶ (2004), σελ. 281, σημ. 78.

¹⁷⁷ 352c2 κ. ε.

¹⁷⁸ Εδώ ανακύπτει το θέμα του σωκρατικού ιντελλεκτουαλισμού (νοησιαρχίας), που πιθανόν (βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 281) απηχεί τις απόψεις του ιστορικού Σωκράτη. Ο Σαμαράς επισημαίνει ότι

iv) Άσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου

Η απόδειξη της φιλοσοφικής υπηρεσίας ως *άγαθοῦ* θεϊκά επικυρωμένου ακολουθείται από μια απόπειρα επεξηγηματικής ανάλυσης των βαθύτερων πτυχών της και ακριβούς αξιολόγησης των λειτουργικών δεδομένων που θέτει σε εφαρμογή. Ο Σωκράτης ευαγγελίζεται την ακατάπαυστη¹⁷⁹ άσκηση φιλοσοφικού ελέγχου απέναντι σε κάθε Αθηναίο που προάγει την απαρέγκλιτη επιδίωξη απόκτησης περισσότερων χρημάτων, *δόξης* και *τιμῆς*, εις βάρος της επιμέλειας που οφείλει να επιδείξει για την *φρόνησιν*, την αλήθεια και την κατά το μέγιστο βελτίωση της ψυχῆς του (*χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις*; 29d7-e3). Η ευδοκίμηση της αθηναϊκῆς πόλης ως προς την *σοφίαν* και την *ἰσχὺν*¹⁸⁰ δύναται να δικαιολογηθεῖ σύμφωνα με το σωκρατικό συλλογισμό μονάχα υπό την προϋπόθεση ότι το αποκλειστικό ενδιαφέρον της στρέφεται στην εξασφάλιση εκείνων των συνθηκών που απαιτούνται για την ισχυροποίηση των διαδικασιών που στοχεύουν στην *φρόνησιν*, την αλήθεια και εν συνόλω τη μέγιστη βελτίωση της ψυχῆς. Ο φιλόσοφος κατ' αυτόν τον τρόπο επικρίνει ως *αἰσχρὸν* την εκδήλωση επίμονου ενδιαφέροντος για τη μεγιστοποίηση της κατοχῆς πλουτισμού, *δόξης* και *τιμῆς*. Ανακαλώντας τη συλλογιστική των προηγούμενων ενοτήτων, όπου απορρίπτεται ο βίος της ασίγαστης επιζήτησης των ως άνω αποκτημάτων, ο φιλόσοφος αποκλείει την πιθανότητα σύνδεσης της θεωρητικῆς φημολογίας της σοφίας μιας πόλης χωρίς την αντίστοιχη απόδειξή της στο πρακτικό πεδίο. Ως εκ τούτου, εκ νέου απηχεί την ενότητα *λόγω-ἔργω* αναδείχνοντας το επιβεβλημένο του συσχετισμοῦ της *σοφίης* και της *ἰσχύος* με την *φρόνησιν*, την αλήθεια και τη βελτίωση

εγκαταλείπεται αργότερα (στο 4^ο βιβλίο της *Πολιτείας*), όταν ο Πλάτων αναγνωρίζει ότι κάποιος δύναται να προβεί σε μια ενέργεια που γνωρίζει ότι είναι *κακόν*, ακριβῶς επειδή καταβάλλεται από την επιθυμία (3μερῆς διαίρεση της ψυχῆς).

¹⁷⁹ Στο *οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν...* (29d4 κ. ε.) ο Wolff, *Platos Apologie* (Berlin 1929), σελ. 40, σχολιάζει ότι το χωρίο δύναται να παραλληλιστεῖ με το 674-679 από τον *Ηρακλῆ*, όπου ο *γέρων ἀοιδὸς* του χοροῦ διαβεβαιώνει ότι παρά το αβέβαιο της ζωῆς δεν θα αποποιηθεῖ να εξυμνεῖ με τραγούδι τις νίκες του Ηρακλή.

¹⁸⁰ Βλ. Σαμαράς (2004), σσ. 281-282, σημ. 79. Κατά τον Burnet (1970), σελ. 123, οι ὅροι *σοφία* και *ἰσχὺς* παραπέμπουν στη γλώσσα της περὶ κλειας εποχῆς· μάλιστα, χρησιμοποιούνται με τη σημασία που προσλαμβάνουν κάτω από την περὶ κλειας επενέργεια, και αναφέρονται στα καλλιτεχνικά αριστουργήματα και την αυτοκρατορική δύναμη μιας Αθήνας που πλέον εἶχε περάσει. Βέβαια, ὅπως διαπιστώνουμε, οι ὅροι υπό τη σωκρατική ἐπίδραση λαμβάνουν διαφορετικούς συσχετισμούς και αποχρώσεις· πρβλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 331, οι οποίοι ειδικότερα για τον ὅρο *σοφία* θεωροῦν ότι αναφέρεται στο πεδίο της αθηναϊκῆς κουλτούρας παραθέτοντας ἀντίστοιχες αναφορές ἀπὸ λογοτεχνικά κείμενα (*Πρωταγόρας* 319b3-4· *Νεφέλες* 299-312· Θουκυδίδης 2. 41. 1).

της ψυχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο φιλόσοφος καινοτομεί σε σχέση με την παραδοσιακή θεώρηση που συσχετίζει την *σοφίην* και την *ίσχυν* με την επιδίωξη πλούτου, φήμης και τιμητικών διακρίσεων. Αυτός ο νεωτερισμός πραγματώνεται με την αναγωγή της ψυχής στη θέση του καθοριστικού αξιολογικού παράγοντα που διευθετεί την ορθή αγαθολογική ιεράρχηση. Υπό το πρίσμα αυτό, η επιδίωξη των *ἀγαθών* που αναφέρονται στον πλούτο, την *δόξαν* και την *τιμήν*, η εξασφάλιση των οποίων θεραπεύει τις ανάγκες του σώματος, χωρίς να αναστέλλεται, παραγκωνίζεται¹⁸¹. Τη θέση της καταλαμβάνει η αποζήτηση εκείνων των *ἀγαθών* που υπηρετούν την ψυχή και δύνανται να συνεισφέρουν στη βελτίωσή της (*τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται*): αυτά συνίστανται στην *φρόνησιν* και την αλήθεια. Η υπενθύμιση της έννοιας της *φρονήσεως*, που ὅπως διαπιστώσαμε¹⁸² είναι στενά συνδεδεμένη με τη συνειδητοποίηση της άγνοιας, καθώς και της αλήθειας, που συνιστά το βασικό ιδεολογικό μοτίβο του φιλοσόφου, σχηματίζουν ένα ζεύγος αγαθών που συντελεί στην επιμελή παρείσφρηση και προστακτική ανάδειξη του φιλοσοφικού βίου ως επιβεβλημένου προτύπου ανθρώπινης συμπεριφοράς. Το νέο πρότυπο συμπεριφοράς που εισηγείται ο φιλόσοφος, θέτει την ψυχή στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του ανθρώπου και υπαγορεύει τον τρόπο επίτευξης της βελτίωσής της: μέσω της αγαθολογικής πρόκρισης των στοιχείων της *φρονήσεως* και της αλήθειας, που κατορθώνεται δια της άσκησης του φιλοσοφικού βίου. Η ψυχή καθίσταται *βελτίων* μέσω της ενασχόλησης με τη φιλοσοφική αναζήτηση που επιφέρει τη γνώση ως αποτέλεσμα της ενάσκησης της ελεγκτικής μεθόδου. Η εισαγωγή του στοιχείου της ψυχής ως κεντρικού συντονιστικού και ρυθμιστικού άξονα της ανθρώπινης συμπεριφοράς που εδραιώνει τη φιλοσοφική αναζήτηση, επισφραγίζει τη σωκρατική λειτουργική συνταύτιση της *ἀρετῆς* με τη γνώση και την παράλληλη ανάπτυξη των σημασιολογικών δεδομένων τους.

Θέτοντας την ψυχή ως αφετηριακή και καταληκτική έδρα της φιλοσοφικής εξόρμησης ο Σωκράτης διασαφεί το περιεχόμενο της ελεγκτικής διαλεκτικής μεθόδου του. Η ελεγκτική βάσανος που εφαρμόζει, αποσκοπεί στην εξιχνίαση του αληθινού της θεωρητικής καθομολόγησης (*λόγω-δοκεῖν*) αναφορικά με την απόκτηση της *ἀρετῆς* και της πρακτικής (*ἐμπρακτης-ἔργω-εἶναι*) δια του ελέγχου απόδειξης της κατάκτησής της (δηλ. απόδειξη της εφαρμογής της στο πρακτικό επίπεδο) (*ἐξέτασσω*

¹⁸¹ Πρβλ. σελ. 95 της εργασίας.

¹⁸² Βλ. σελ. 54· επίσης, σελ. 47, υποσ. 35.

καὶ ἐλέγχω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτηῖσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ..., 29e5-30a1). Ο ἑλεγχος που εκβαίνει με την αναφαινόμενη δυσαρμονία ανάμεσα στο *λόγω* και το *ἔργω*, ακολουθείται από επικριτική στάση που έχει ως στόχο τη στηλίτευση εκείνης της κατάστασης κατά την οποία κάποιος στερείται συνειδητοποίησης της ἀγνοίας του: ως άμεσο αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης, που έχει ως πρωταρχική αιτία την απουσία ἐνάσκησης φιλοσοφικού βίου, απορρέει η εσφαλμένη στάθμιση των στοιχείων ἡσσονος σημασίας (χρήματα, δόξα, τιμή, εν γένει ανάγκες του σώματος) σε ανώτερη αξιολογητική κλίμακα από εκείνα που είναι μείζονος σπουδαιότητας (*φρόνησιν*, αλήθεια, εν γένει ανάγκες της ψυχῆς) (*ὄνειδιδ' ὅτι τὰ πλείστον ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φανλότερα περὶ πλείονος*, 30a1-3)¹⁸³. Ο φιλόσοφος διακηρύσσει ότι η πραγματική κατοχή της ἀρετῆς (*λόγω* και *ἔργω*) επιτυγχάνεται μέσω της επιμελούς φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας, που θεραπεύει την ψυχή, και όχι μέσω της ακατάπαυστης ικανοποίησης των αναγκών που αφορούν στο σώμα. Ἐτσι, αποκλείεται ολόκληρη η παραδοσιακή ηθική που συνέδεε την ἀρετὴν με τις ανάγκες του σώματος: *τιμὴν*, *δόξαν*, *πλούτο*. Ο Burnet¹⁸⁴ υποστηρίζει πως ο Σωκράτης φαίνεται ότι υπῆρξε ο πρώτος Ἕλληνας που μίλησε για την ψυχή ως ἑδρα της γνώσης και της ἀγνοίας, της ἀρετῆς και της κακίας¹⁸⁵. Ἐπεται ότι το κύριο ἔργο του ανθρώπου ἦταν η «φροντίδα της ψυχῆς του» (*ἐπιμέλεια ψυχῆς*), που ἐνίοτε εκφράζεται και ως *ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς* ἢ *ἐπιμελεῖσθαι αὐτοῦ*¹⁸⁶. Βέβαια, πρέπει να

¹⁸³ Κατά τον Burnet (1970), σελ. 123, η απαρίθμηση αυτή υπονοεῖ τη διδασκαλία για την τριμερῆ διαίρεση της ψυχῆς, καθότι δίνει τα αντικείμενα του *ἐπιθυμητικοῦ*, του *θυμοειδοῦς* και του *λογιστικοῦ*. Για τους Strycker και Slings (1994), σελ. 135 κ. ε., ο Σωκράτης ἐδῶ κατασκευάζει μια κλίμακα αξιών (πρβλ. υποσ. 168) που συνίσταται σε τρεις βαθμίδες: απορρίπτοντας την ἄποψη του Burnet διατείνονται ότι το χωρίο αναφέρεται σε τρία αντικείμενα ἐπιδίωξης, τρία δηλ. *ἀγαθὰ* ἄνισης αξίας (μη ἰσάξια). Οι μελετητές εντοπίζουν παραλληλισμό ανάμεσα στην τριμερῆ διαίρεση των *ἀγαθῶν* και τη διαίρεση των ανθρώπων σε τρεις τάξεις (*φιλοχρήματοι*, προς το χρήμα· *φιλότιμοι*, προς την *τιμὴν*· *φιλόσοφοι*, προς τη *σοφίαν*) που συναντάμε στον *Φαῖδωνα* (68c1-2, 82b10-c8). Διαδοχικά, συσχετίζουν αυτήν την κατάταξη με την ἰδέα των «Τριῶν Βίων» που θεωρεῖται και αυτή Πυθαγόρεια (σελ. 135).

¹⁸⁴ (1970), σελ. 123.

¹⁸⁵ Πρβλ. Stokes (2000), σελ. 149.

¹⁸⁶ Από ἐδῶ -τονίζει ο Burnet (1970), σελ. 123- αναφαίνεται η σπουδαιότητα του επιχειρήματος που ευρίσκεται στον *Ἀλκιβιάδην Α'* (130a7 κ. ε.) ότι ο *ἑαυτός* του είναι η *ψυχή*. Πρβλ. *Ἀρχης* 186a5. Η διδασκαλία του Σωκράτη θεμελιώνεται στην αρχή της *ἐπιμέλειας* της ψυχῆς. Ο Burnet επισημαίνει ότι ἰχνη της διδασκαλίας εντοπίζουμε και στον Ἰσοκράτη (*Περὶ Ἀντιδόσεως* 290: *αὐτοῦ πρότερον ἢ τῶν αὐτοῦ ποιήσασθαι τὴν ἐπιμέλειαν...μηδ' οὕτω χαίρειν μηδὲ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ὥς ἐπὶ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὴν παιδείαν ἐγγιγνομένοις*). Σε συμφωνία με την ἀνάλυση που προσφέρουμε, οι Strycker και Slings (1994), σσ. 331-332, διατείνονται ότι το να αγωνίζεται κανείς για τη γνώση – διδάσκει το κείμενο- ισοδυναμεῖ με το να ενδιαφέρεσαι για την αλήθεια, για το αντικείμενο δηλ. της γνώσης. Ἐτσι, *τὸ ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς* ἢ *ἑαυτοῦ* ισοδυναμεῖ με *τὸ ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς* (31b5· 41e5)

επισημανθεί ότι όταν αναφερόμαστε σε πραγματική κατοχή *ἀρετῆς*, δεν εννοούμε μια κατάσταση μονιμότητας· αντίθετα, αφορά σε μια προσωρινή-μεταβατική κατάσταση, όσο παροδικός είναι ο χαρακτήρας του ασφαλούς συμπεράσματος, στο οποίο οδηγείται η φιλοσοφική αναζήτηση, υπό τον περιορισμό που τίθεται στο ανθρώπινο είδος αναφορικά με την κατοχή του θεϊκού προνομίου της απόλυτης-πλήρους γνώσης. Το ανθρώπινο είδος λογίζεται κατ' αποκλειστικότητα υπό το πρίσμα της έννοιας της ψυχῆς και επιδέχεται αδιάλειπτες βελτιώσεις που επιτυγχάνονται με τη βοήθεια του φιλοσοφικού ελέγχου, με σκοπό την επίτευξη της *καλοκάγαθίας*¹⁸⁷.

Κατά συνέπεια, οι φιλοσοφικές ελεγκτικές δραστηριότητες του Σωκράτη παρουσιάζονται ως απaráμιλλη κοινωφελής προσφορά, θεϊκά υπαγορευμένη, που απευθύνεται σε κάθε άνθρωπο ανεξαρτήτως ηλικίας ή εθνικότητας, εξεχόντως όμως προς την πόλη και τους συμπολίτες του (*ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός...μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν*, 30a5-7)¹⁸⁸. Ο φιλόσοφος προσδιορίζει το μέγεθος της αγαθοεργίας (οφέλους) που προσφέρει (*μεῖζον ἀγαθόν*) επιμερίζοντας την σε δύο σκέλη: το πρώτο αφορά στη θεϊκή υπηρεσία. Η εμβέλεια της ωφέλειας που παρέχει, ευρίσκεται σε αναλογία με το βαθμό που ανταποκρίνεται στα υπηρετικά του καθήκοντα προς τον θεό. Ως εκ τούτου, η ποιότητα της προσφερόμενης σωκρατικής αγαθοεργίας πηγάζει από ένα υψηλό αίσθημα ευσέβειας. Το δεύτερο υλοποιείται ως κατεξοχήν έκφανση των προθέσεων της φιλοσοφικής του δραστηριότητας: αυτό μεθερμηνεύεται ως πειστικά αποπειρατικά διαβήματα (εγχειρήματα) που έχουν ως σκοπό την ανακατανομή, ανακατεύθυνση και

και η *φρόνησις* είναι για τον Σωκράτη η κατ' εξοχήν *ἀρετή*. Αναφορικά με την ανίχνευση της ιδέας της *ἐπιμελείας τῆς ψυχῆς* στον Ισοκράτη, οι μελετητές (σελ. 333) επισημαίνουν ότι εντοπίζεται σε αρκετούς λόγους (*Εὐαγόρας* 41, *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* 8, *Περὶ Ἀντιδόσεως* 250· πρβλ. *Παναθηναϊκός* 32, *Περὶ Ἀντιδόσεως* 180-185). Οστόσο, ο στόχος του Ισοκράτη είναι διαφορετικός από τον πλατωνικό. Ο πρώτος θεωρεί τον πλούτο, τις τιμές, μια θέση επιρροῆς και την ασφάλεια ως τις έννοιες με τη μεγαλύτερη αξία για τον άνθρωπο. Απεναντίας, ο Σωκράτης αποκηρύττει αυτήν την ιδέα στην *Ἀπολογία*. Ακόμη, στον *Παναθηναϊκό* 244, ο ρήτορας θεωρεί *τὸ πλεον ἔχειν τῶν ἄλλων* ως *μέγιστον τῶν ἀγαθῶν*, μια θέση που ο Σωκράτης στον *Γοργία* (490a6-491a6) απορρίπτει. Βάσει του λόγου *Περὶ Ἀντιδόσεως* 217, η *ἡδονή*, το *κέρδος* ή η *τιμὴ* καθίστανται τα αντικείμενα επιδίωξης κάθε ανθρώπινης ενέργειας, και όχι η *φρόνησις*, αλήθεια, *ψυχή*, όπως διδάσκει η *Ἀπολογία*. Πρβλ. επίσης, *Εὐαγόρας* 40 σε αντιπαραβολή με *Γοργία* 470d5-473e5.

¹⁸⁷ Βλ. και σελ. 45 για την *καλοκάγαθίαν* και τη σύνδεσή της με την έννοια της γνώσης.

¹⁸⁸ Η κοινωφελής προσφορά σχετίζεται με την προσφορά *ἀγαθοῦ*. Υπενθυμίζουμε την ταύτιση *ἀγαθοῦ*-οφέλους, που σημειώθηκε πιο ψηλά. Κατά συνέπεια, ο Σωκράτης αυτο-προβάλλεται πάλι ως πρότυπο *ἀγαθοῦ*. Επίσης, ο Σαμαράς (2004), σελ. 282, σημ. 82, σημειώνει ότι με το να παρουσιάζεται κανείς κατ' αυτόν τον τρόπο, δηλ. ως κοινωφελής και μεγάλη προσφορά προς την πόλη, ακολουθεί μια συνήθη ρητορική τακτική.

επαναπροσδιορισμό των προτεραιοτήτων που θέτουν οι συμπολίτες του στον ιδιωτικό και δημόσιο βίο τους. Αυτή η επαναδιαπραγματευτική φιλοσοφική προοπτική συνίσταται στη διαλεκτική απόπειρα μετατόπισης του ατομικού ενδιαφέροντος από την άκαιρη-πρόωρη ικανοποίηση υλικών και σωματικών αναγκών στην καίρια-έγκαιρη εκδήλωση της αρμόζουσας επιμέλειας που χρήζει η ψυχή προς επίτευξη της βελτίωσης της. Ο φιλόσοφος δίδει να εξαιρεί την επιδίωξη της απόκτησης εκείνων των *ἀγαθῶν*, που σχετίζονται με τις ανάγκες του σώματος, από το σύνολο των πραγματοποιήσιμων στόχων του ανθρώπου, εγείρει ως ζήτημα μείζονος σπουδαιότητας την πρότερη εξασφάλιση της κατά το δυνατόν μέγιστης ψυχικής βελτίωσής του (*πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωματῶν ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὥς τῆς ψυχῆς ὅπως ὥς ἀρίστη ἔσται*, 30a8-b2)¹⁸⁹. Κατά συνέπεια, ο σωκρατικός έλεγχος θέτει ως πρώτιστο ανθρώπινο μέλημα τη βαθμιαία και προοδευτική βελτίωση της ψυχής, την ανθρώπινη *καλοκάγαθίαν*¹⁹⁰, που συντελείται μέσω της φιλοσοφικής γνωσιακής (γνωστικής) διαδικασίας. Υπό το συγκεκριμένο ιδεολογικό πρίσμα, η *ἀρετή*, που απαρτίζει *ἀγαθόν* της ψυχής, δε δύναται να παράγεται από τα *χρήματα*, που αναφέρονται στην διασφάλιση των υλικών αναγκών, καθώς οι λειτουργικές τους πτυχές αναφέρονται σε δύο ετεροχρονισμένες και ετερογενείς βαθμίδες. Αντίθετα, η εξασφάλιση της *ἀρετῆς* - που ταυτίζεται με τη γνώση που προκύπτει από τον φιλοσοφικό έλεγχο- αποτελεί την αναγκαία και επαρκή συνθήκη για τη γένεση κάθε είδους *ἀγαθοῦ* (οφέλους), συμπεριλαμβανομένων και των χρημάτων, μέσα από τις δημόσιες και ιδιωτικές διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων (*Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίνεταί, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία*, 30b2-4). Ο Σωκράτης ταυτίζοντας τον άνθρωπο με την ψυχή του επαναπροσδιορίζει την αξιολογική ιεράρχηση που έθετε τον κάτοχο των υλικών και σωματικών *ἀγαθῶν* ως *ἀγαθόν*, κριτικάροντας έτσι την παράδοση¹⁹¹. Η πίστη στον φιλοσοφικό βίο ως θεϊκή

¹⁸⁹ Στο χωρίο -επισημαίνουν οι Strycker και Slings (1994), σσ. 137-138- βρίσκουμε μια δεύτερη ιεράρχηση αγαθών (πρβλ. υποσ. 179 για την πρώτη), όπου τίθεται η επιμέλεια της ψυχής σε υψηλότερη βαθμίδα σε σχέση με εκείνη που αναφέρεται στο σώμα και τα χρήματα. Μια πιο συμπυκνωμένη διατύπωση (σελ. 138, υποσ. 36) της ιεράρχησης αυτής υπάρχει στους *Νόμους* 3. 697b2-6· πρβλ. 5. 743e3-6. Πρωιμότερες ενδείξεις της ιδέας βρίσκουμε στον *Γοργία* 477a8-b8, πρβλ. 511d1-2. Βλ. περαιτέρω *Πολιτεία* 9. 591c1-d7, *Φίληβος* 48e1-11, *Νόμοι* 5. 728c9-729a2, 9. 870b2-6).

¹⁹⁰ Βλ. σελ. 45 και 114 της εργασίας.

¹⁹¹ Ο Burnet (1970), σελ. 124, διατείνεται πως στη φράση *ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα*...πρέπει -για την ορθότερη ερμηνεία- να θεωρήσουμε *τὰ χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἅπαντα* ως υποκείμενο της πρότασης και τα *ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις* ως κατηγορούμενο· έτσι, πρέπει να ερμηνεύσουμε την πρόταση ως: «η ἀρετὴ

εντολή σημαίνουσα την προσφορά του *μεγίστου αγαθοῦ* στους ανθρώπους, υπαγορεύει το καρτερικό αντίκρισμα του θανάτου (*οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι*, 30c1-2) επαληθεύοντας εκ νέου τη σχεσιακή δεσμίδα *ἀρετῆς (γνώσης)-εὐσέβειας-ἀνδρείας*.

ν) Η θεϊκή αποστολή του Σωκράτη ως απόδειξη κοινωφελούς υπηρεσίας

Η αποσαφήνιση της αφετηρίας, του περιεχομένου και του τελικού σκοπού της φιλοσοφικής διαδικασίας, συμβάλλει στην απαξίωση της πιθανής καταδικαστικής σε θάνατο απόφασης του δικαστηρίου ως πιθανής αιτίας πρόκλησης βλάβης (*κακοῦ*). Αντίθετα, ο Σωκράτης παρουσιάζεται απόλυτα πεπεισμένος αναφορικά με το ότι η

καθιστά τα χρήματα και οτιδήποτε άλλο αγαθὰ για τους ανθρώπους», και όχι «από την αρετή προκύπτουν τα χρήματα». Ο μελετητής εφιστά την κατάλληλη προσοχή για αποφυγή ενδεχόμενης παραπλάνησης. Καταλήγει στην άποψη ότι εφόσον ο Σωκράτης ευρισκόταν *ἐν πενία μυρία* (23b9), δύσκολα θα μπορούσε να εισηγηθεί την αρετή ως μια καλή επένδυση. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 138, υποστηρίζουν ότι η φράση *οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετή...* αποσκοπεί σε μια σαφή αντιπαράθεση με τον παροιμιακό στίχο του Ησίοδου (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 313): *πλοῦτω δ' ἀρετὴ καὶ κῆδος ὀπηδεῖ* (πρβλ. σελ. 35 εργασίας). Οι ερευνητές τονίζουν ότι η λέξη *ἀρετὴ* στον Ησίοδο σημαίνει κοινωνικό πρεστίγ και υπογραμμίζουν ότι εντοπίζουμε σε μετα-ησιόδεια κείμενα *κακοὺς* να έχουν τη δυνατότητα απόκτησης πλούτου –για τους λόγους που έχουμε αναφέρει– και ότι οι *ἀγαθοὶ* δεν θα πρέπει να φθονούν την ευημερία τους. βλ. π.χ. Σόλων 15. 1-4· Θεογνίδεια 315-318. Διαφωνώντας με την ως άνω ερμηνεία του Burnet οδηγούνται σε διαφορετικά συμπεράσματα παραλληλίζοντας το χωρίο με αντίστοιχα από την *Πολιτεία* (358a4-6, 360e1-362c6, 608c1-2, 612a8-c3, 613c4-d5) και τους *Νόμους*. Θεωρούν ότι ο Πλάτων συνθέτοντας τα χωρία αυτά γνωρίζει καλά ότι η τιμή και ο πλούτος δεν βρίσκουν πάντα τον *ἀγαθόν* κατά τη διάρκεια της ζωής του. Μέσα από το πορτρέτο του καταδικασμένου δίκαιου ανθρώπου εννοεί ότι η περίπτωση του Σωκράτη ήταν οριακή και ότι η αρετή *τὸ πολὺ* (613c4 της *Πολιτείας*) οδηγεί σε καλή φήμη και συνακόλουθα στα εξωτερικά αγαθὰ που έχουν κατώτερη αξία από ότι η τιμή καθεαυτήν. Από την άλλη, στο πρώτο βιβλίο των *Νόμων* (631b6-7) βρισκόμαστε πιο κοντά στην κλίμακα αξιών της *Ἀπολογίας*. Στο χωρίο αυτό τα *ἀγαθὰ* διακρίνονται σε ανθρώπινα (υγεία, ομορφιά, δύναμη και πλούτο) και θεϊκά (*φρόνησις* και οι άλλες τρεις κύριες αρετές). Και στην *Ἀπολογία* τα ανώτερα (*ἀγαθὰ*) φέρνουν τα κατώτερα. Οι μελετητές καταλήγουν (σελ. 140) στο ότι εδώ ο Σωκράτης κηρύττει την αντιστροφή των παραδοσιακών αξιών βεβαιώνοντας ότι είναι τεράστιας σημασίας για το πλήθος εκείνα που χαίρουν μικρής εκτίμησης. Ο Stokes (2000), σελ. 149, θεωρεί αβάσιμη την απόπειρα παραλληλισμού που επιχειρούν οι Strycker και Slings, ανάμεσα στο χωρίο της *Ἀπολογίας* και εκείνα της *Πολιτείας* (613c4-5) και των *Νόμων* (631 κ. ε.), λόγω της ανομοιότητας των περιστάσεων. Από την άλλη, στρέφει την αρνητική του κριτική απέναντι στην ερμηνεία που εισηγείται ο M. Burnyeat (*‘Apology 30b2-4: Socrates, Money, and the Grammar of γίγνεσθαι’* (JHS 123 (2003) 1-25)), ο οποίος ερμηνεύει τον όρο *χρήματα* όχι ως χρήματα, αλλά ως «πολύτιμα αντικείμενα, τιμαφή» προκαλώντας έτσι στους ακροατές το παράλογο ότι η αρετή αποδίδει σε οικονομικό επίπεδο ή εγείροντας σε άλλους συζητήσεις αναφορικά με το τι εννοεί ο Σωκράτης ως «πολύτιμη κτήση». Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο ισχυρισμός του Burnyeat κατά τον Stokes είναι ότι η ερμηνεία «πολύτιμα, τιμαφή» συνοψίζεται εν τέλει σε «ωφέλιμα» πράγματα· ωστόσο, το γεγονός ότι την ίδια στιγμή η λέξη *ἀγαθόν* σημαίνει «ωφέλιμο» έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός γλωσσικού παραδόξου. Ο Stokes υιοθετεί την άποψη του Burnet συζητώντας τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει. Η άποψή μας στο θέμα καταγράφεται με την εκτύλιξη της θεματικής ενότητας.

ενδεχόμενη εκτέλεσή του πρόκειται να προκαλέσει βλάβη (*κακόν*) σε όσους συνετέλεσαν στη διαμόρφωση της ποινής, αλλά και στο σύνολο των συμπολιτών του (*οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς*, 30c8-9)¹⁹². Η πεποίθηση που απορρέει από την κατηγορηματική δήλωση του φιλοσόφου, πηγάζει αφενός, όπως είδαμε, από την απόρριψη της θεώρησης του θανάτου ως *κακοῦ*, καθώς δεν καθίσταται γνωστικά δυνατή η πρόσβαση σ' αυτόν. Αφετέρου, Μέλητος και Άνυτος αδυνατούν να αποδειχτούν βλαπτικοί παράγοντες, καθώς σύμφωνα με τις επιταγές της *θέμιδος* ένας *χείρων ἀνὴρ* δε δύναται να προξενήσει βλάβη (*κακόν*) σε έναν *ἀμείνονα* (*οὐ γὰρ οἶομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι*, 30d1-2)¹⁹³. Το χωρίο απαιτεί εμβριθέστερη ανάλυση των σημασιολογικών πτυχών των συμφραζομένων του. Ο επίδοξος βλαπτικός παράγοντας (κατηγοροί-κακοί), καθώς και το υποψήφιο βλαπτικό μέσο (θάνατος-*κακόν*) αποδεικνύονται ανίκανα να επιτελέσουν το βλαπτικό τους έργο (*κακόν*), καθώς ο αποδέκτης του εν λόγω σχεδίου (*κακῆς πράξεως*) δεν επιδέχεται βλάβη (*κακόν*) για δύο λόγους: πρώτον, αναφορικά με το μέσο, το βασικό κριτήριο ακύρωσής του συνίσταται στο γεγονός ότι το συγκεκριμένο μέσο δε δύναται να προσεγγιστεί φιλοσοφικά και να αξιολογηθεί ως *κακόν*. Κατά συνέπεια, αποκλείεται ως ρυθμιστικός κανόνας της ανθρώπινης διαγωγής και βασικό κριτήριο που διευθετεί τον αποκλεισμό απαρτίζει η γνώση που προσφέρει ο φιλοσοφικός έλεγχος. Δευτερευόντως, η επιζήμια ικανότητα των κατηγορών απορρίπτεται, καθώς το ενδεχόμενο *ἀμείνων* να βλάπτεται (υφίσταται *κακόν*) από *χείρονα* αντιβαίνει στους κανόνες του *θεμιτοῦ*¹⁹⁴. Ωστόσο, ποια λεπτή σημασιολογική απόχρωση εκλαμβάνει η διάκριση *ἀμείνων-χείρων* που διατυπώνεται στο χωρίο;

Ο φιλόσοφος μέσω της χρήσης της λέξης *ἀμείνονι* προβάλλει εκ νέου τον εαυτό του ως πρότυπο *ἀρετῆς*. Ωστόσο, η *ἀρετὴ* που ευρίσκεται αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη γνώση (*σοφίην*) υποδεικνύει ότι η σύγκριση ανάμεσα στον φιλόσοφο και τους κατηγορούς του έχει ως σημείο αναφοράς τη συνειδητοποίηση ή μη της άγνοιάς τους. Η γνώση, λοιπόν, της ανθρώπινης άγνοιας και η συνακόλουθη φιλοσοφική αναζήτηση προς απόκτηση της γνώσης –στο πλαίσιο των ανθρώπινων περιορισμών–

¹⁹² Η σκέψη του είναι ότι θα στερηθούν ένα *μείζον ἀγαθόν*.

¹⁹³ Για τον Burnet (1970), σελ. 125, με τη λέξη *θεμιτὸν* –που πλαισιώνει το χωρίο– ο Σωκράτης διατυπώνει μια από τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του: η μόνη πραγματική βλάβη που μπορεί να προξενήσει κάποιος σε κάποιον άλλο είναι να τον καταστήσει χειρότερο άνθρωπο. Αυτό ισχύει, γιατί η μόνη πραγματική βλάβη είναι η βλάβη της ψυχής. Προσθέτουμε ότι εκείνο που βλάπτει την ψυχή (το πραγματικό δηλ. και πιο μεγάλο *κακόν*) είναι η αδικία. Πρβλ. *Κρίτων* 44d6 κ. ε.

¹⁹⁴ Τονίζεται εκ νέου η σημασία της ευσέβειας· για το *θεμιτόν*, βλ. σελ. 48.

αποτελεί εκείνο το κριτήριο που στερούνται οι κατήγοροι και τους καθιστά *χείρονες*, υποδεικνύοντας ταυτόχρονα τη στενή σχέση γνώσης-*ἀρετῆς* και *ἀγνοίας-κακίας*. Το *θεμιτόν*, κατά συνέπεια, αναφέρεται στη θεϊκά επικυρωμένη φιλοσοφική διαδικασία που διακρίνει τον *ἀμείνονα* (γνώση) από τον *χείρονα* (ἀγνοια) και αποκλείει το ενδεχόμενο πρόκλησης βλάβης (*κακόν*) από τον δεύτερο στον πρώτο. Ο Σαμαράς¹⁹⁵ σχολιάζοντας τη χρήση του *βλάπτεσθαι* στο χωρίο επισημαίνει πως αυτή η σωκρατική θέση ερείδεται στην ιδέα ότι ο άνθρωπος βλάπτεται μονάχα όταν προβαίνει στη διάπραξη *κακῶν* ενεργειών και κατ'αυτόν τον τρόπο φθείρει την ψυχή του, αφού ο άνθρωπος ταυτίζεται με την ψυχή του¹⁹⁶. Ο μελετητής καταλήγει στην άποψη ότι υπό τη σκέψη αυτή η αρετή και η συνεπαγόμενη ευδαιμονία του κάθε ανθρώπου εξαρτάται μονάχα από τις πράξεις του· μια ιδέα που δύσκολα δύναται να γίνει αποδεκτή από τον κοινό άνθρωπο που συνυπολογίζει ως βασική προϋπόθεση της ευδαιμονίας και τα εξωτερικά αγαθά. Η πρόταση του ερευνητή σφάλλει σε δύο σημεία: αρχικά, δεν αληθεύει απολύτως η θέση ότι σύμφωνα με τον Σωκράτη ο άνθρωπος βλάπτεται μονάχα όταν προβαίνει στη διενέργεια *κακῶν* πράξεων, καθώς διαπιστώσαμε παραπάνω ότι βλάπτεται και ως αποδέκτης της *κακῆς* ενέργειας¹⁹⁷. Επιπλέον, δεν ισχύει σε απόλυτο βαθμό η άποψη ότι η ευδαιμονία βάσει της σωκρατικής θέσης προκύπτει κατ' αποκλειστικότητα ως αποτέλεσμα των πράξεών του, καθώς διαπιστώσαμε τη σημασία που προσδίδει ο φιλόσοφος στην πρόθεση¹⁹⁸ πριν από την διάπραξη της ενέργειας. Για να εξακριβώσει κανείς τη βαθύτερη διάσταση που υφίσταται ανάμεσα στο *ἀμείνονι* και το *χείρονος* του εδαφίου, οφείλει να διερευνήσει τις ευρύτερες σημασιολογικές προεκτάσεις της ταύτισης *ἀρετῆς-γνώσης* και *κακίας-ἀγνοίας*, που το κείμενο υπαγορεύει.

Οι ακόλουθες παρατηρήσεις του Σωκράτη (30d1 κ.ε.) ανακαλούν με επαληθευτική διάθεση την τρίπτυχη πρότυπη αυτο-σύστασή του, που συναντήσαμε παραπάνω¹⁹⁹ και η οποία αναπτύσσεται στα εξής επίπεδα: α) γνώση της ἀγνοίας (γνωστικό-γνωσιολογικό πρότυπο), β) προβολή *δίκαιης-ἀγαθῆς* συμπεριφοράς (ηθικό πρότυπο), γ) γνώση του *ἀγαθοῦ* («αγαθολογικό» πρότυπο). Η πραγμάτευση του πρώτου (α) σκέλους στην προηγούμενη παράγραφο αφήνει υπολειπόμενα τα (β) και (γ), που

¹⁹⁵ (2004), σελ. 282, σημ. 83.

¹⁹⁶ Πρβλ. υποσ. 187.

¹⁹⁷ Πρβλ. σελ. 81.

¹⁹⁸ Βλ. σελ. 56 εργασίας.

¹⁹⁹ Σελ. 108.

εγείρουν επιτακτικά το ερώτημα του πώς μπορεί να διαλευκανθεί επαρκέστερα η διάσταση *ἀμείνων-χείρωνος ἀνδρός*. Ο φιλόσοφος απαξιώνει όχι μόνο τον θάνατο αλλά επίσης την εξορία, την *ἀτιμίαν* και εν συνόλω κάθε ποινή που δύναται να του επιβληθεί ως αποτέλεσμα των ενεργειών των κατηγορών²⁰⁰, αποκλείοντάς τα από την κατηγορία των *μεγάλων κακῶν*. Στην ομοταξία αυτή εντάσσονται κατεξοχήν οι *ἀδίκες πράξεις* (*ἀποκτείνει... ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀτιμώσειεν... ταῦτα οὗτος μὲν ἴσως οἶται καὶ ἄλλος τίς που μεγάλη κακά, ἐγὼ δ' οὐκ οἶμαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον... ἄνδρα ἀδίκως ἐπιχειρεῖν ἀποκτείνουαι*, 30d2-6), γεγονός που υποδεικνύει την ἀρρηκτη σύνδεση *ἀδίκου-κακοῦ*. Η ένσταση του φιλοσόφου δεν ἐγκείται στο ίδιο το γεγονός του θανάτου (ή οιασδήποτε ετέρας ποινής), αλλά στον τρόπο με τον οποίο κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται· και ο τρόπος αυτός είναι *ἄδικος*. Η νοηματική διήθηση των σωκρατικών εκφωνημάτων σηματοδοτεί την εκ νέου αυτοπρόταξή του ως προτύπου *δίκαιης-ἀγαθῆς* συμπεριφοράς, που γνωρίζει το *ἀγαθόν* στηλιτεύοντας την αδικοπραγία (*τὸ ἀδίκως πράττειν*) ως *κακόν*. Κατά συνέπεια, δύναται να διαπιστώσει κανείς ότι η διάσταση των ὁρων *ἀμείνων-χείρων* που αφορμάται από την υπενθύμιση της διάζευξης γνώσης-ἀγνοίας, διασαφείται με μεγαλύτερη ακρίβεια υπό το πρίσμα της ιδέας της ενότητας των αρετών, η θεμελίωση της οποίας επετεύχθη στις ως άνω ενότητες. Επομένως, το σημασιολογικό περιεχόμενο του ὁρου *ἀμείνων* πληροῦται από τη γνώση (*σοφίη*), που ως καθοδηγητική αρετή ευνοεί και διευθύνει την εκτύλιξη των υπολοίπων: σωφροσύνης, δικαιοσύνης, ευσέβειας²⁰¹, ανδρείας.

Η επισφράγιση της τρίπτυχης υποδειγματικής παρουσίας του εξωθεί το επιτακτικό της υπενθύμισης στο δικαστήριο της θέσης που κατέχει ανάμεσα στους Αθηναίους πολίτες ως θεϊκό δώρο. Η απολογία του δεν εκφωνείται αφορμώμενη από επιδίωξη προσωπικού οφέλους, αλλά αποσκοπεί στο όφελος των ακροατών²⁰². Η υπόμνηση της θεϊκής του αποστολής οφείλει να αποτρέψει το ατόπημα της έκδοσης μιας καταδικαστικής απόφασης εις βάρος του (*πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι... ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν, μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἑμοῦ καταψηφισάμενοι*, 30d6-e1)²⁰³. Περιφρουρώντας τους συμπολίτες του αποπειράται να παρακωλύσει λεκτικά τη διάπραξη ασέβειας, που -υπό το φως της ενότητας των αρετών- συνεπάγεται παράλληλα ἀδικο και εν συνόλω *κακόν* ἐνέργημα. Για τον

²⁰⁰ Εκείνα δηλ. που ο περισσότερος κόσμος –οἱ πολλοί– θεωρεῖ ως *μεγάλα κακά*.

²⁰¹ Δικαιοσύνη και ευσέβεια ως απότοκοι της σωφροσύνης.

²⁰² Πρότυπο *ἀγαθοῦ*-οφέλους, ἄρα και *δικαίου*. Κατά συνέπεια, συνιστά κοινωφελή υπηρεσία.

²⁰³ Γιατί αυτό θα εἶναι εκδήλωση ασέβειας από το μέρος τους.

σκοπό αυτό επιδίδεται σε μια γενική περιγραφή του φιλοσοφικού του ελέγχου ως θεϊκά απεσταλμένου μέσου που έχει σκοπό την αδιάλειπτη αφύπνιση, μετάπειση και επίπληξη της νωθρότητας που οι συμπολίτες του επιδεικνύουν. Ως επαλήθευση αυτού που στο θεωρητικό επίπεδο (λόγω) διατείνεται, προσέρχεται η έμπρακτη (ἔργω) τεκμηρίωση της θεϊκής του αποστολής²⁰⁴ μέσω δύο παραδειγμάτων: της αμέλειας που επιδείχνει αναφορικά με τις ατομικές του υποθέσεις και τα ζητήματα του οίκου του εξαιτίας της απόλυτης αφοσίωσής του στο έργο της κατ' ιδίαν παραίνεσης για την επιμέλεια της ἀρετῆς (τῶν μὲν ἑμαυτοῦ ἀπάντων ἡμεληκέναι καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων²⁰⁵...τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν ἀεὶ, ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα...πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, 31b1-5)· ακόμη, της μη αποκόμισης χρηματικών απολαβών ως ανταμοιβής στα παραινετικά του εγχειρήματα, για το οποίο αψευδής μάρτυρας εμφανίζεται η πενία του. Αμφότερα τα παραδείγματα εγείρουν σημαντικά θέματα προς εξέταση. Πρώτον, ο φιλόσοφος αποτυγχάνει να ανταποκριθεί στα καθήκοντά του ως αρχηγού του οίκου²⁰⁶, πράγμα που οφείλεται στην υπακοή προς τον θεό και την εκπλήρωση της αποστολής του. Η θεϊκή επιταγή κοινωφελούς προσφοράς παρωθεί την απόσυρση από τὸ ἑμαυτοῦ πράττειν (ἀπραγμοσύνη)²⁰⁷ υπαγορεύοντας τὸ ὑμέτερον πράττειν (πολυπραγμοσύνη) στην ιδιωτική σφαίρα (ἰδίᾳ)²⁰⁸, δηλ. την εκτός του πεδίου του δημοσίου γίνεσθαι προσωπική παρέμβαση στις ιδιωτικές διαπροσωπικές σχέσεις, με κύριο στόχο την υπενθύμιση της ἐπιμέλειας τῆς ἀρετῆς²⁰⁹. Μάλιστα, αυτή η αποστολή λαμβάνει χώρα χωρίς να προϋποθέτει την καταβολή διδάκτρων, γεγονός που διαχωρίζει τη στάση του φιλοσόφου από εκείνη

²⁰⁴ Επιβεβαιώνοντας για μία ακόμη φορά την ενότητα λόγω-ἔργω που εισηγείται ο φιλόσοφος.

²⁰⁵ Ήταν κοινώς παραδεκτό –παρατηρούν οι Strycker και Slings (1994), σελ. 338- ότι ένας ἀγαθὸς δεν θα πρέπει να αδιαφορεῖ για τα ατομικά του οφέλη, με σκοπό να προάγει την ευημερία των άλλων, βλ. Ηρόδοτος 1. 97. 1: οὐ γὰρ οἱ λυσιτελεῖν τῶν ἑωυτοῦ ἐξημεληκότα τοῖσι πέλας δι' ἡμέρης δικάζειν· Δημόκριτος 68B253 DK: τοῖς χρηστοῖσιν οὐ συμφέρον ἀμελέοντας τῶν ἑωυτῶν ἄλλα πρήσσειν· τὰ γὰρ ἴδια κακῶς ἔσχεν.

²⁰⁶ Κάτι τέτοιο ισχυρίζεται ότι δεν μοιάζει ανθρώπινο. Αποδεικνύεται έτσι να μην ανταποκρίνεται στα καθήκοντα του ομηρικού ἀγαθοῦ. Βλ. και τη σημείωση 85 στο Σαμαράς (2004), σελ. 283.

²⁰⁷ Πρβλ. τον ορισμό της δικαιοσύνης στην Πολιτεία (433a8) και της σωφροσύνης στον Χαρμίδη (161b6). Κατά συνέπεια, παρωθεί ακόμη την απόσυρση από την επιμονή στην ικανοποίηση προσωπικών υποθέσεων και στην επιδίωξη ατομικού οφέλους.

²⁰⁸ Αναφορικά με τη σωκρατική ανδρεία και το μείζον θέμα της δυνατότητας της συμμετοχής ή μη του φιλοσόφου στα πολιτικά θέματα βλ. τη συζήτηση ανάμεσα στους P. Woodruff ("Socrates and Political Courage" (Ancient Philosophy 27 (2007) 289-302)) και R. K. Balot ("Socratic Courage and Athenian Democracy" (Ancient Philosophy 28 (2008) 49-69).

²⁰⁹ Προηγουμένως μίλησε για ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς. Άρα, πλέον επισφραγίζεται ότι η ἀρετὴ συσχετίζεται με την ψυχὴν, που ωφελείται από την φρόνησιν, αλήθεια κ.τ.τ..

των σοφιστών²¹⁰. Η *πενίη* του, που μαρτυρεί την οικονομική του κατάσταση, καταδεικνύει το *ἀναίσχυντον* του ήθους των κατηγορών που καταφεύγουν κατ' επανάληψη στο ψεύδος και την εξαπάτηση προκειμένου να διαμορφώσουν τη βάση της κατηγορίας (*τᾶλλα πάντα ἀναισχύντως οὕτω κατηγοροῦντες, τοῦτό γε οὐχ οἷοί τε ἐγένοντο ἀπαναισχυνηται*, 31b8-9)²¹¹. Από την άλλη, αναδύεται το προσωπικό του ήθος που υλοποιώντας την ενότητα *λόγω-ἔργω*, αποδεικνύει έμπρακτα (*ἔργω*) (στο πρακτικό επίπεδο) και στη βάση της αλήθειας την οικονομική του ανέχεια ως τεκμήριο των λόγων (*λόγω*) του. Ωστόσο, παρατηρώντας επισταμένως το χωρίο αναφύεται ένα αρκετά σημαντικό ερώτημα. Ποια είναι η στάση του φιλοσόφου απέναντι στην εννοια της *πολυπραγμοσύνης*, που διαπιστώσαμε πιο πάνω ότι καταδικάζει τασσόμενος υπέρ της *ἀπραγμοσύνης*; Πώς δύναται να ερμηνευτεί η επιλογή της *πολυπραγμοσύνης* στην ιδιωτική σφαίρα (*ιδία*), επιλογή που αποφέρει *πενίην*; Επίσης, πώς συμβιβάζεται με την *ἀπραγμοσύνην* που επιλέγει αναφορικά με τις υποθέσεις του δημόσιου βίου (*δημοσία*)²¹²;

Η συνέπεια στις σωκρατικές δηλώσεις αποκαθίσταται με την κατηγορηματική δήλωση του φιλοσόφου υπέρ της *πολυπραγμοσύνης* στις ιδιωτικές υποθέσεις και της *ἀπραγμοσύνης* στις δημόσιες (*ἐγὼ ἰδία μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ, δημοσία δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνω εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει*, 31c4-7)²¹³. Ο Σαμαράς²¹⁴ παραθέτει τον Slings²¹⁵, ο οποίος σε σχέση με το *πολυπραγμονῶ* σημειώνει τα εξής: η λέξη *ἀπραγμοσύνη* δηλώνει την αποχή των κατώτερων τάξεων από τα κοινά, που επιδοκιμάζουν οι αριστοκράτες, ενώ οι δημοκράτες αποκηρύσσουν. Κάτω από την επίδραση που ασκούσαν οι αριστοκρατικοί κύκλοι (οι παραδοσιακοί *ἀγαθοί*) στις αξιακές κρίσεις που αποτυπώνονταν στη γλώσσα, η *ἀπραγμοσύνη* θεωρούνταν θετικό, ενώ η *πολυπραγμοσύνη* αρνητικό χαρακτηριστικό. Ο Σωκράτης, εν τούτοις, παρουσιάζεται

²¹⁰ Πρβλ. Σαμαράς (2004), σελ. 284, σημ. 86, σύμφωνα με τον οποίο το χωρίο επισημαίνει τον διαχωρισμό Σωκράτη-σοφιστών. Πρβλ. σσ. 41, 45, 61 της εργασίας.

²¹¹ Πρβλ. τη σχέση *αἰσχύνης-ψεύδους* στο προοίμιο.

²¹² Πρβλ. σελ. 65 της εργασίας.

²¹³ Η πρόθεση *περι-* του *περιῶν* παραπέμπει στο *περιεργάζεται* της σελίδας 65.

²¹⁴ (2004), σελ. 284, σημ. 87.

²¹⁵ Strycker και Slings (1994), σελ. 151.

πολυπράγμων στην ιδιωτική και όχι τη δημόσια ζωή· κατ'αυτόν τον τρόπο η συμπεριφορά του δεν θα έχαιρε της επιδοκιμασίας κάποιας τάξης²¹⁶.

Ωστόσο, το ζήτημα -κατά τη γνώμη μας- δεν έχει ακόμα διερευνηθεί διεξοδικά· ούτε έχει ενταχθεί στο κατάλληλο πλαίσιο. Η στάση των αριστοκρατών (παραδοσιακών *ἀγαθῶν*) που συνίσταται στην επιδοκιμασία της *ἀπραγμοσύνης* για τις κατώτερες τάξεις και την έγκριση της *πολυπραγμοσύνης* για τη δική τους, αιτιολογείται από την ταξική αποδοχή του πλούτου ως πρωτεύοντος *ἀγαθοῦ* και την ανάδειξή του στην κορυφή της αγαθολογικής ιεράρχησης που δραστηριοποιεί την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ωστόσο, η σωκρατική καινοτομία επιφέρει ρήξη στην αριστοκρατική αιτιοκρατική σχέση που συνδέει την *πολυπραγμοσύνην* με την απόκτηση πλουτισμού. Μετατοπίζοντας το προσωπικό πεδίο δράσης από τη δημόσια στην ιδιωτική σφαίρα εναρμονίζει την έννοια της *πολυπραγμοσύνης* με εκείνο που ο φιλοσοφικός έλεγχος κατέδειξε ως κατεξοχήν *ἀγαθόν*: την άσκηση του ελεγκτικού βίου με σκοπό την παραινετική υπενθύμιση του μείζονος θέματος της *ἐπιμελείας τῆς ψυχῆς*.

Ωστόσο, η προτεινόμενη κατά τον φιλόσοφο στάση αναφορικά με τον χειρισμό των δημόσιων υποθέσεων ακολουθεί τις αρχές της *ἀπραγμοσύνης*. Η αιτιολόγηση της προσωπικής αποχής από τη συμμετοχή στο δημόσιο γίνεσθαι πραγματώνεται με την είσοδο του *δαιμονίου* (*μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται*, 31c8-d1)²¹⁷, που απετέλεσε αντικείμενο διακωμώδησης κατά τη διαδικασία σύνθεσης της καταγγελίας (*καινὰ δαιμόνια*). Η ιδιαίτερη συνεισφορά του έγκειται σε μια παιδιόθεν προπεμπτήρια εσωτερική φωνή που λειτουργεί όχι προτρεπτικά αλλά αποτρεπτικά με σκοπό την παρακώλυση μελλοντικών ενεργειών. Κάτω από αυτό το λειτουργικό σύστημα-

²¹⁶ Ο Burnet (1970), σελ. 127, σχετικά με τον όρο *πολυπραγμοσύνη* παραβάλλει τον ορισμό της δικαιοσύνης στην πλατωνική *Πολιτεία* (433a8): *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (πρβλ. και υποσ. 195). Προσθέτει ότι στο χωρίο που πραγματευόμαστε η σωκρατική θέση θα μπορούσε να υποπέσει στην επίκριση που αναφέρεται στον Επιτάφιο του Περικλή (Θουκυδίδης 2. 40. 2): *μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε* (δηλ. *τῶν πολιτικῶν*) *μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα ἀλλ' ἄχρεϊον νομίζομεν*. Στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής οι Strycker και Slings (1994), σελ. 151, προσθέτουν ότι σύμφωνα με τον *Ἐπιτάφιο* αυτό που χαρακτηρίζει τους Αθηναίους είναι το αντίθετο από αυτό που ο Σωκράτης κάνει: *ἰδία ἀπράγμονες καὶ δημοσίᾳ πολυπράγμονες*. Τονίζουν μάλιστα (σελ. 151, υποσ. 1) ότι οι ιδέες του Θουκυδίδα είναι επηρεασμένες από τον Πρωταγόρα (*Πρωταγόρας* 322c2. 4. 7. d5), ο οποίος θεωρεί ότι κάθε νέο μέλος της πολιτικής κοινότητας διδάσκεται από όλους τους άλλους με σκοπό να αναπτύξει πλήρως τα κύρια δώρα με τα οποία η φύση τον προίκισε, την *αἰδῶ* και τη *δίκη*. Πρβλ. και υποσ. 218 της εργασίας. Βέβαια, το *πολυπραγμονεῖν* κανονικά είναι η έκφραση του *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Ιλ. 6. 208 και 11. 784), πρβλ. Περυσινάκης (1987), σελ. 26.

²¹⁷ Πρβλ. την αντίστοιχη αναφορά που γίνεται στο σωκρατικό *δαιμόνιον* στον *Θεάγη* 128d2.

πλαίσιο δραστηριοποιείται με σκοπό την παρεμπόδιση της ενεργούς συμμετοχής στη διαχείριση των πολιτικών υποθέσεων²¹⁸, γεγονός που κρίνεται *πάγκαλον* (*παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι*, 31d6). Εν τούτοις, από πού αντλείται και με ποιόν τρόπο ορίζεται ο *πάγκαλος* προσδιορισμός της αποτρεπτικής εισφοράς του σωκρατικού *δαιμονίου*; Ποια αίτια σημασιοδοτούν αρνητικά την ανάμειξη στις δημόσιες υποθέσεις σε τέτοιο βαθμό ώστε η αποχή από αυτές να αξιολογείται από τη σωκρατική ηθική ότι πληροί τις προϋποθέσεις μιας απόλυτα *καλῆς* πράξης²¹⁹;

Ο φιλόσοφος διατυπώνει με ικανή βεβαιότητα ότι ενδεχόμενη συμμετοχή του στις διαδικασίες χειρισμού των πολιτικών υποθέσεων, θα ισοδυναμούσε με αποτυχία εκπλήρωσης του λυσιτελούς (ευεργετικού) του έργου, τουτέστι της προσκομιδής οφέλους στο σύνολο του αθηναϊκού κοινού²²⁰: αυτό μεθερμηνεύεται στην αδυναμία του να ανταποκριθεί στις αρμοδιότητες του *ἀγαθοῦ* (κατά τα σωκρατικά πρότυπα)²²¹, που συναθροίζονται στην φιλοσοφική υπόμνηση της σπουδαιότητας της ψυχικής *επιμέλειας* και της σημαντικότητας της *δίκαιης* διαγωγής. Η βεβαιότητά του αναβλύζει από μια βαθειά επίγνωση²²² της εν γένει κατάστασης των πολιτικών πραγμάτων²²³ που είναι σύμφωνη με τις επιταγές της αλήθειας (*μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τάληθῃ*, 31 e1-2). Η αλήθεια²²⁴ υπαγορεύει²²⁵ την αδιαμφισβήτητη πεποίθηση του φιλοσόφου αναφορικά με τον ανέφικτο της εναντίωσης στις δυνάμεις του πλήθους με σκοπό την παρακώλυση της πληθώρας *ἀδίκων* και *παρὰ νόμων* ενεργειών που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας (*οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις σωθήσεται...οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παρὰ νόμα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι*, 31e2-32a1). Η αυτοπροβολή του

²¹⁸ Εύστοχα ο Burnet (1970), σσ. 128-129, παρατηρεί ότι στην *Πολιτεία* (496c3), όπως εδώ, ο Σωκράτης αποδίδει την αποχή του από τα πολιτικά πράγματα στο *σημεῖον*. Βλ. ακόμη Strycker και Slings (1994), σελ. 155.

²¹⁹ Το *δαιμόνιον* τίθεται στην υπηρεσία της σωκρατικής ηθικής καθώς είναι ένα μέσο δια του οποίου μπορεί η σωκρατική ηθική να ελέγξει αν κάτι είναι *καλὸν* ή *αἰσχρόν*.

²²⁰ Η σωκρατική ελεγκτική διαδικασία δεν επιφέρει μονάχα κέρδος στον ίδιο (*οὔτ' ἂν ἐμαυτόν*, 31e1) αλλά και σε όσους διαλέγεται. Παρόμοια ιδέα εκφράζεται στην *Πολιτεία* 6. 496c8-d5, βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 341.

²²¹ Στο καθήκον του δηλ. ως προτύπου *ἀγαθοῦ*.

²²² Πάλι παρουσιάζεται ως πρότυπο της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*.

²²³ Τα οποία κατευθύνονται από το πλήθος.

²²⁴ Που σχετίζεται με τη γνώση του Σωκράτη.

²²⁵ Δείγματα αυστηρῆς προσήλωσης και αφοσίωσης στην αλήθεια.

φιλοσόφου ως *δικαίου* και *νομίμου* προτύπου συμπεριφοράς²²⁶ ευρίσκεται σε πλήρη αντιδιαστολή με τις δημόσιες πρακτικές που το πλήθος ακολουθεί και οι οποίες επιδείχνουν ιδιαίτερη ανοχή στην αδιοπραγία και την παράβαση των νομικών διατάξεων. Όπως τονίζει ο Σαμαράς²²⁷, στο χωρίο διαφαίνεται μια έντονη κριτική που στρέφεται προς το δημοκρατικό πολίτευμα. Κάθε δημοκρατικό πλήθος αδυνατεί να επιδείξει την πρέπουσα ανοχή στην αλήθεια και το *δίκαιον*· ως εκ τούτου, οιαδήποτε συμμετοχή σε δημοκρατική πολιτική διαδικασία καθίσταται άρδην ασυμβίβαστη με τις αρχές του *δικαίου*²²⁸. Η επίγνωση αυτής της κατάστασης παρωθεί δεσμευτικά τον γνήσιο πρόμαχο²²⁹ του *δικαίου* και του *νομίμου* να εκδηλώσει τις πτυχές του αγώνα του στον χώρο των ιδιωτικών σχέσεων (ιδιωτική σφαίρα), όπου δύνανται να εφαρμοστούν με κατά το δυνατόν πλήρη έλεγχο και ακρίβεια οι αρχές του φιλοσοφικού βίου²³⁰. Η ιδιωτική σφαίρα (*ιδία*) καθίσταται ο μοναδικός χώρος απρόσκοπτης ανάπτυξης της φιλοσοφικής δραστηριότητας, η οποία δύναται να στηλιτεύσει την *ἀδικη* και παράνομη πράξη, ακριβώς επειδή παραβλέπει τα ζητήματα που αφορούν στην επιμέλεια της ψυχής. Κατά συνέπεια, διαπιστώνουμε ότι ο φιλόσοφος, ως πρεσβευτής του φιλοσοφικού ελέγχου, επιλέγει το ιδιωτικό πεδίο

²²⁶ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 157, υποστηρίζουν ότι ο Σωκράτης παρουσιάζεται υπερασπιστής του *δικαίου* σε πολλά σημεία (*Άπολογία* 19a6, 35c2-4· *Κρίτων* 47c9-11, d4-5, e6-48a1, a7-10, b8-9, c6-d5). Διακινδυνεύει τη ζωή του υπερασπιζόμενος τους αθηναϊκούς νόμους, που βάσει του *Κρίτωνος* (52e5-6) κρίνει κατώτερους εκείνων των Σπάρτης και Κρήτης. Ωστόσο, οι ερευνητές ισχυρίζονται ότι ακόμα και ένας ατελής νόμος είναι καλύτερος από την πλήρη αυθαιρεσία και πρέπει με κάθε κόστος να τον υπερασπίζεται κανείς. Επομένως, καταλήγουν (σελ. 158) στην άποψη ότι δεν υπάρχει καμία αντίθεση ανάμεσα στον *Κρίωνα* και την *Άπολογία* αναφορικά με τη σωκρατική στάση απέναντι στις πολιτικές αρχές και τους νόμους της Αθήνας. Στο 29d3-6 (*πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν*) (πρβλ. υποσ. 166) –που δημιουργεί το κατ’ ἐπίφαση πρόβλημα– ο Σωκράτης αρνείται μια τέτοια διαπραγμάτευση, χωρίς ωστόσο να αμφισβητεί το κύρος-εξουσία της πόλης είτε αυτό εκδηλώνεται στους περιορισμούς που θέτουν οι νόμοι είτε στις εντολές ενός άρχοντα. Αντίθετα, πάντοτε τους υπάκουε, ακόμα και όταν η ζωή του διακυβευόταν. Κατά συνέπεια, η συμπεριφορά του απέναντι στους νόμους είναι όμοια και στους δύο διαλόγους. Παρόμοια άποψη (ότι δηλ. δεν υπάρχει αντίθεση ανάμεσα στους δύο διαλόγους) διατυπώνουν οι T. C. Brickhouse – N. D. Smith, “Socrates and Obedience to the Law” (*Apeiron* 18 (1984) 10-18).

²²⁷ (2004), σελ. 285, σημ. 20.

²²⁸ Βέβαια, για τους Strycker και Slings (1994), σελ. 159, η *αδικία* στη δημόσια ζωή δεν είναι χαρακτηριστικό της δημοκρατίας καθεαυτήν· αντίθετα, είναι ιδίον κάθε κυβέρνησης της οποίας οι άρχοντες στερούνται αληθινής φρόνησης-γνώσης αναφορικά με το τι είναι *ἀγαθόν* και έτσι αφήνονται έρμαιοι να καθοδηγούνται από την *πλεονεξίαν*, τη σφοδρή δηλ. επιθυμία για δύναμη και πλούτο (βλ. *Γοργίας* 483a7-484c3, 491c6-492c8, 508a7· *Πολιτεία* 1. 343d1-344c8).

²²⁹ Η λέξη *μαχόμενον* παραπέμπει στην ανδρεία που πρέπει να δείξει όποιος έχει αναλάβει αυτό το έργο.

²³⁰ Η ιδέα αυτή προσδιορίζει την επιλογή της *ἀπραγμοσύνης* στη δημόσια και *πολυπραγμοσύνης* στην ιδιωτική σφαίρα.

δράσης με σκοπό να τεθεί στην υπηρεσία του *δικαίου* και του *νομίμου*, που αναφέρονται στην επιμέλεια της ψυχής. Από την άλλη, αποδοκιμάζει τις *άδικες* και *παράνομες* ενέργειες που λαμβάνουν χώρα και ισχύ υπό το καθεστώς της διαχείρισης των δημοσίων υποθέσεων. Ο φιλόσοφος –ασκώντας έτσι κριτική στην παραδοσιακή ηθική– όχι μόνο μετατοπίζει την έννοια της *πολυπραγμοσύνης* από το δημόσιο στο ιδιωτικό πεδίο δράσης, αλλά επίσης την αποσυνδέει από την επίμονη επιδίωξη πλήρωσης των υλικών και σωματικών αναγκών και τη συζευγνύει με το επιβεβλημένο της ψυχικής φροντίδας²³¹. Στόχος που επιτυγχάνεται με τη φιλοσοφική (*φιλεῖν* – *σοφίην*) ανάδειξη του δίκαιου και νόμιμου τρόπου ζωής ως του μόνου πρέποντος τρόπου ανθρώπινης διαγωγής.

vi) Έμπρακτη απόδειξη (*ἔργω*) της θεωρητικής (*λόγῳ*) υπεράσπισης του *δικαίου* και *νομίμου*

Προς επίρρωση της επιχειρηματολογίας του ο φιλόσοφος καταφεύγει στην χρήση συγκεκριμένων παραδειγμάτων που αποκαλύπτουν την έμπρακτη (*ἔργῳ*) απόδειξη της καρτερικής αντιμετώπισης του θανάσιμου κινδύνου με σκοπό την εδραία παραμονή στις επιταγές του *δικαίου* και του *νομίμου*. Η εκ νέου υποδειγματική αναπαράσταση της ενότητας *λόγῳ-ἔργῳ* που συνάδει με την αυτοπρόταξή του ως υπηρέτη του *δικαίου* υπογραμμίζει την αλήθεια των λόγων του που αφορούν στην εκδήλωση ανδρείας αναφορικά με την υπεράσπιση του *δικαίου* και την αμεριμνησία ενώπιον του θανάτου (*ἵνα εἰδῆτε ὅτι οὐδ' ἂν ἐνὶ ὑπείκῃθοιμι παρὰ τὸ δίκαιον δείσας θάνατον, μὴ ὑπέικων δὲ ἅμα κἂν ἀπολοίμην. ἐρῶ....ἀληθῆ δέ, 32a6-9*). Οι ως άνω παρατηρήσεις αναδεικνύουν την παρείσδυση της ιδέας της ενότητας των αρετών, καθότι διαπιστώνουμε ότι ο φιλοσοφικός έλεγχος τίθεται στην υπηρεσία του *δικαίου-νομίμου* και υπαγορεύει την ανάδυση της ανδρείας προς αντιμετώπιση των συνθηκών αντιξοότητας. Με άλλα λόγια, η γνώση (*σοφίη*) μέσω της φιλοσοφικής δραστηριότητας εξυπηρετεί το *δίκαιον-νόμιμον*, δηλ. τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες-συνεργατικές αξίες-, ενεργοποιώντας έτσι τον αναγκαίο και δυσαναπλήρωτο συντελεστή της ανδρείας. Οι έννοιες της *σωφροσύνης* και της *όσιότητος* που δεν παρίστανται, κατ' επίφαση μόνο απέχουν καθώς, όπως έχουμε διαπιστώσει πιο πάνω, η *σωφροσύνη* είναι κατ' ουσία υπεύθυνη για τη *δίκαιη* και *ευσεβή* συμπεριφορά· κατά συνέπεια, υπανικτικά υπεισέρχονται στο παρόν χωρίο διασφαλίζοντας τον άρρηκτο

²³¹ Και της *ἀρετῆς*, καθώς έχει δείξει ότι είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένα τα δύο.

δεσμό που συσχετίζει τις έννοιες *σοφία-δικαιοσύνη-ανδρεία*²³². Οι σχέσεις που αναπτύσσονται, βέβαια, λειτουργούν προσδιοριστικά της *ἀρετῆς* με τρόπο που υποδεικνύουν την ενότητα των αρετών, που αναφέρεται στη βελτίωση της ψυχής, και ευρίσκονται σε άμεση αναφορά με την αλήθεια.

Τα παραδείγματα που μεταχειρίζεται ο Σωκράτης αντλούνται από τον προσωπικό χειρισμό του απέναντι σε ζητήματα που αναφέρονται στην αντικειμενική πραγματικότητα. Υπό τις συνθήκες που περιγράφονται, ο φιλόσοφος παρουσιάζεται έμπρακτα (*ἔργῳ*) αμετάπειστα διακείμενος υπέρ του *δικαίου* και *νομίμου*. Συγκεκριμένα, στην περίπτωση της δίκης των νικητών στρατηγών στις Αργινούσες (κατά τη δημοκρατική περίοδο) που απέτυχαν στην περισυλλογή των νεκρών, με τη δικαιοδοσία του *πρυτάνεως* εναντιώνεται στην παράνομη ενέργεια (*παρὰ νόμῳ*) της αθρόας εκδίκασής τους (*ἐβουλεύσασθε ἄθροους κρίνειν, παρὰ νόμῳ... ἡγαντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους*, 32b4-7). Η αυστηρή προσήλωση στις επιταγές του *νομίμου* (και *δικαίου*) υπαγορεύει τη σθεναρή (με ανδρεία) αντίσταση σε κάθε παράνομη και άδικη απόφαση που έχει ως στόχο την παράνομη και άδικη ενέργεια²³³. επίσης, υποδεικνύει τη συνακόλουθη εκδήλωση αδιαφορίας ενώπιον των κινδύνων (φυλάκιση, θανάτωση) που η εν λόγω στάση εναντίωσης προβάλλει (*μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ὥμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον*, 31b9-c2)²³⁴. Επιπλέον, την περίοδο της ολιγαρχικής καταστολής της δημοκρατίας ο Σωκράτης αντιστρατεύεται εμπράκτως (*ἔργῳ*) τις διαταγές των τυράννων που αφορούσαν στην προσαγωγή του Λέοντος του Σαλαμίνιου διακυβεύοντας τη ζωή του. Ως εκ τούτου, εφαρμόζοντας σε απόλυτο βαθμό την ενότητα *λόγῳ-ἔργῳ* καταθρυμματίζει στο επίπεδο της αγαθολογικής ιεράρχησης τον θάνατο (εκδήλωση ανδρείας) προτάσσοντας τη σπουδαία θέση που κατέχει στο αξιακό του σύστημα η αποφυγή διάπραξης *άδικης* και *άνόσιας* ενέργειας (*οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν*

²³² Σε άλλο σημείο τονίζεται διαφορετικό τρίπτυχο. Εδώ τονίζεται αυτό: η *δικαιοσύνη* είναι εκδήλωση της *σωφροσύνης* που αναφέρεται στο σεβασμό των συνεργατικών αξιών και έχει ως αποτέλεσμα το *νόμιμον*. Πιο ψηλά, είδαμε ότι η *εὐσέβεια-όσιότης* ήταν εκδήλωση της *σωφροσύνης* που αναφερόταν στο σεβασμό της διάκρισης ανάμεσα στο ανθρώπινο και θεϊκό επίπεδο.

²³³ Παρόμοια αντίληψη εκφράζεται και στον Ισοκράτη (*Πλαταικός* 42): *μετὰ τοῦ δικαίου ποιούμενος τοὺς κινδύνους* και Σοφοκλή, *Φιλοκτήτης* (1251): *ζὲν τῷ δικαίῳ τὸν σὸν οὐ ταρβῶ φόβον*, βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 345.

²³⁴ Αξιοσημείωτο είναι ότι εδώ τονίζει το τρίπτυχο: *δίκαιον-νόμιμον-ανδρεία*. Σε λίγο θα προσθέσει και το *άνόσιον*.

*μέλει....οὐδ' ὅτι οὖν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει. ἐμὲ γὰρ ἐκείνη ἢ ἀρχὴ οὐκ ἐξέπληξεν...ὥστε ἄδικόν τι ἐργάσασθαι, 32c8-d5)*²³⁵.

Κατά συνέπεια, η σωκρατική προσφυγή στη χρήση των εν λόγω παραδειγμάτων αποδεικνύει στο πρακτικό-πραξιολογικό (ἔργω) επίπεδο εκείνο που στο θεωρητικό (λόγῳ) είχε διατυπωθεί²³⁶: την προώθηση του φιλοσόφου²³⁷ ως προτύπου που επιδείχνει ακατάβλητη, χωρίς πρόθεση φυγομαχίας, πεποίθηση (ἀνδρεία) στις αρχές του δικαίου-νομίμου-όσιου (εὐσεβοῦς) ως ἀγαθῶν που καταλαμβάνουν την κορωνίδα της αγαθολογικής ταξινόμησης με σκοπό την κατ' αντιστοιχία προς τις επιταγές τους ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

vii) Πράττειν ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ

Η αποσαφήνιση της προς παραδειγματισμό στάσης του φιλοσόφου υποδαυλίζει την υπενθύμιση της προσωπικής του βεβαιότητας αναφορικά με το ασυμβίβαστο της απορρόφησης στην προώθηση των δίκαιων ενεργημάτων ως εκδήλωση των γνωρισμάτων του ἀγαθοῦ ἀνδρὸς και της ενασχόλησης με τις δημόσιες υποθέσεις (*τοσάδε ἔτη διαγενέσθαι εἰ ἔπραττον τὰ δημόσια, καὶ πράττων ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἐβοήθουν τοῖς δικαίοις καί...τοῦτο περὶ πλείστου ἐποιούμην;*, 32e2-5). Η λειτουργική συμπάρθεση και η εννοιολογική συνταύτιση του ἀγαθοῦ με το δίκαιον, που επιτυγχάνεται μέσω της αυτοπροβολής του φιλοσόφου ως δικαίου-ἀγαθοῦ προτύπου και δεσμευτικά επιτάσσει τον προσδιορισμό των ενεργειών του ἀγαθοῦ ἀνδρὸς ως δικαίων, επισφραγίζει τη σταθερή και απαρέγκλιτη δίκαιη πορεία του βίου του²³⁸ τόσο στο δημόσιο, αλλά ακόμη περισσότερο στο ιδιωτικό επίπεδο (*διὰ παντὸς τοῦ*

²³⁵ Πρέπει να επισημάνουμε ότι εδώ εγείρονται δύο ζητήματα. Πρώτο, εδώ σε σχέση με πριν τονίζει το τρίπτυχο δίκαιον (που πριν συσχετίστηκε με το νόμιμον)-ὄσιον-ανδρεία. Το σκεπτικό είναι ότι πίσω από όλα αυτά κρύπτεται η ενότητα των αρετών και κάθε φορά τονίζει μια διαφορετική εκδήλωση του τριπτύχου. Γιατί όμως εδώ λέει ότι θα ήταν ἀνόσιον η συμμετοχή του στην προσαγωγή του Λέοντος; Ποιος θεϊκός «νόμος» που παραβαίνεται; Η απάντηση στο ερώτημα ευρίσκεται στη σελ. 140, υποσ. 271. Δεύτερον, έχουμε παρατηρήσει πιο ψηλά ότι είναι δείγμα σωφροσύνης να υπακούει κανείς (ἄρχεσθαι) στον ανώτερο ή όπου τον τάξει ο ἄρχων. Εδώ όμως δείχνει να προβάλλει την ανυπακοή αν η διαταγή του ἄρχοντος είναι ἀδικη και παράνομη. Απ' ό,τι φαίνεται, ο φιλόσοφος προτείνει τον σεβασμό της εξουσίας (ἀρχῆς) όταν αυτή έχει ρυθμιστεί με βάση τις αρχές του δικαίου (βλ. και 29b6, όπου κρίνει κακὸν την ανυπακοή στον βελτίονα). Εδώ αυτοί δεν είναι βελτίονες ακριβώς επειδή έχουν άγνοια (μη γνώση, καθώς δεν διάγουν φιλοσοφικό βίο) αναφορικά με το ότι η δίκαιη συμπεριφορά ευνοεί την ἐπιμέλεια της ψυχῆς (-ἀρετῆς).

²³⁶ Επισημαίνοντας για ακόμα μια φορά την ενότητα λόγῳ-ἔργῳ στο πρόσωπο του Σωκράτη.

²³⁷ Δεν πρέπει να λησμονούμε και τη σημασία που προσδίδει στη γνώση-φιλοσοφική πρόοδο.

²³⁸ Με άλλα λόγια προσδιορίζει το σταθερά και απαρέγκλιτα δίκαιο χαρακτήρα της σύνολης πορείας του βίου του.

βίου δημοσία...καὶ ἰδίᾳ ὁ αὐτὸς οὗτος, οὐδενὶ πώποτε συγχωρήσας οὐδὲν παρὰ τὸ δίκαιον..., 33a1-4). Η κατηγορηματική του δήλωση περί αποποίησης των διδακτικών καθηκόντων αποδεικνύει την αδυναμία στήριξης της κατηγορίας στην ηθική ποιότητα των μαθητών του. Η απουσία διδασκάλου συμμαρτυρεί την έλλειψη μαθητών· ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος λόγω της απουσίας σχετικού διδακτικού προγράμματος απαλλάσσεται από τις ευθύνες των πράξεων των φερόμενων ως μαθητών του καταδεικνύοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την ανεδαφικότητα της κατηγορίας και την *αἰσχρὰν* καταγωγή της αφόρμησής της. Διαχωρίζοντας τη θέση του από τις επαγγελματικές πρωτοβουλίες των σοφιστών²³⁹ διασαφεί ότι η φιλοσοφική του δραστηριότητα²⁴⁰, που αναδύεται καταφανώς ως τέλεια σύζευξη *λόγω* και *ἔργω* (*λέγοντος καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττοντος*²⁴¹, 33a6-7) και αποκηρύττει τον χαρακτήρα διδακτικού προγράμματος, αποτείνεται στο σύνολο των συνανθρώπων του (κοινοφελής υπηρεσία-παράδειγμα του *ἀγαθοῦ*): αναφέρεται σε μια ελεγκτική διαδικασία που κατά την εκτελεσή της δε συνυπολογίζει-προσμετρά κοινωνικούς-ταξικούς ή παράγοντες ηλικίας ούτε μεταχειρίζεται το φθόνο²⁴² ως μέθοδο απόσχισης ενδιαφερόμενων ακροατών των λόγων του· ακόμη, δεν αποδέχεται τον πλούτο ως *ἀγαθόν*. Η στέρησή του (πλούτου), κατά συνέπεια, αδυνατεί να παρακωλύσει τη διεξαγωγή των φιλοσοφικών δραστηριοτήτων άσκησης της διαλεκτικής και κατ' αυτόν τον τρόπο αποθεμελιώνεται η δυναμική και αποτελεσματική επίδραση που ασκεί στον βίο των ανθρώπων (*οὐδενὶ πώποτε εφθόνησα, οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνω*

²³⁹ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 168, υποστηρίζουν ότι η αποστασιοποίηση του Σωκράτη από τις διδακτικές αξιώσεις των σοφιστών έχει ως βάση το γεγονός ότι δεν θεωρεί πως η *σοφία* δύναται έτσι μηχανικά να μεταφερθεί από τον δάσκαλο στον μαθητή (βλ. *Συμπόσιο* 175d3-e2). Η *σοφία* – επισημαίνουν οι μελετητές– είναι η εσωτερική τελειότητα του ατόμου και συνεπώς δεν εγείρεται από πουθενά εκτός από την ψυχή καθεαυτή, μια ψυχή που επιθυμεί την Αρετή. Η Λάχεσις στην *Πολιτεία* (10. 617e3-4) διακηρύσσει ότι η αρετή δεν είναι κυριότητα κανενός. Στο βαθμό που κάποιος την εκτιμά ή την περιφρονεί, θα έχει περισσότερο ή λιγότερο από αυτή. Ο άνθρωπος γίνεται καλύτερος στον βαθμό που προτιμά το αληθινό και απόλυτο Αγαθό αντι για τα χρήματα ή τις δημόσιες τιμές. Αυτήν την επιλογή πρέπει ο ίδιος να την κάνει για τον εαυτό του και κανείς άλλος γι' αυτόν, ακριβώς επειδή η αρετή είναι κατ' ουσίαν ελεύθερη και πηγάζει από τον εαυτό του. Υπό αυτό το σκεπτικό ερμηνεύουν οι ερευνητές τη σωκρατική δήλωση περί αποποίησης των διδακτικών καθηκόντων (πρβλ. Burnet (1970), σελ. 138).

²⁴⁰ Που σχετίζεται με την αφύπνιση αναφορικά με την επιμέλεια της *ἀρετῆς*-ψυχής.

²⁴¹ Στο συγκεκριμένο σημείο πρέπει να προσέξουμε ότι η φράση *τὰ ἑαυτοῦ πράττοντος* παραπέμπει στην *ἀπραγμοσύνη*. Πώς όμως τώρα αναφέρεται στην *ἀπραγμοσύνη* ενώ πριν είτε ότι θα είναι *πολυπράγμων ἰδίᾳ*; Ενδεχομένως το λέει με σκοπό να τονίσει την απουσία της δική του *πολυπραγμοσύνης* από τη δημόσια ζωή. Για περαιτέρω συζήτηση και απάντηση βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 349.

²⁴² Πρβλ. σσ. 91-92 της εργασίας.

διαλέγομαι μὴ λαμβάνων δὲ οὐ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἑμαυτὸν ἐρωτᾶν, 33a8-b2).

Για ποιο λόγο όμως ο Σωκράτης εμφανίζει το γεγονός ότι από τις συζητήσεις αυτές που διεξάγει δεν είναι υπεύθυνος για το αν κάποιος θα αποβεί *χρηστός* ή όχι; Αυτό δεν είναι ασυμβίβαστο με το ότι πριν παρουσιάστηκε ως πρότυπο *ἀγαθὸς*; Πώς ένα πρότυπο *ἀγαθὸς* αποτυγχάνει να καταστήσει κάποιους *χρηστούς*; Κατά τη γνώμη μας, ο Σωκράτης αρνείται τη διδακτική ιδιότητα, ακριβώς επειδή παράλληλα αποκηρύττει όσους παρουσιάζονται επαγγελματίες δάσκαλοι της *ἀρετῆς*, όπως λ.χ. οι σοφιστές που λαμβάνουν χρήματα. Δεν είναι πεπεισμένος αν μπορεί να διδαχθεί η *ἀρετή* (έτσι από εδώ υφέρπει το ζήτημα του *διδασκτοῦ* η μη της *ἀρετῆς* και η απάντηση του φιλοσόφου σ' αυτό). Αρνείται δηλ την παραγωγή *χρηστότητας* ως αποτέλεσμα ενός μεθοδευμένου (προγραμματισμένου-συστηματοποιημένου) διδακτικού προγράμματος που θέτει ως βασικό κριτήριο συμμετοχής την κατοχή πλούτου· από την άλλη, προβάλλοντας τον εαυτό του ως πρότυπο *ἀρετῆς* εγκαινιάζει την πραγματική μέθοδο παραγωγής και απόδοσης *χρηστότητας*, που γεννάται μέσω των φιλοσοφικών ερωταπαντήσεων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, αποκαθίσταται η συνέπεια ανάμεσα στις δύο δηλώσεις.

Υπό τις αρχές αυτού του συλλογισμού, το συγκεκριμένο καθεστώς διαλεκτικής μεθόδου που εγκαθιδρύει ο φιλόσοφος αποτινάσσει το έργο παραγωγής *χρηστότητας* ή κακότητας, πράγμα που είναι σύμφωνο με τις προγραμματικές του δηλώσεις αναφορικά με την προσκομιδή ή μη ενός οργανωμένου διδακτικού προγράμματος (πλάνου). Η συμφωνία που δημιουργείται αξιώνει τον χαρακτηρισμό του *δικαίου* και *ἀληθοῦς*²⁴³, καθώς αποδεικνύει σε ένα πρώτο επίπεδο το συνεπὲ χαρακτήρα της σωκρατικής φιλοσοφικής δραστηριότητας (*λόγω-ἔργω* ενότητα), ενώ σε ένα δεύτερο κατοχυρώνει την επιβίωσή της, καθώς εναρμονίζεται με την αλήθεια που παρέχουν τα δεδομένα της αντικειμενικής πραγματικότητας (*τούτων ἐγὼ εἶτε τις χρηστός γίγνεται εἶτε μή, οὐκ ἂν δικαίως τὴν αἰτίαν ὑπέχοιμι, ὧν μήτε ὑπεσχόμεν μηδενὶ μηδὲν πώποτε μάθημα μήτε ἐδίδαξα...οὐκ ἀληθὴ λέγει*, 33b4-8). Από την άλλη, εισηγείται και επωμίζεται την θεϊκὰ επιβεβλημένη υποχρέωση της προοδευτικής παραγωγής *χρηστότητας*: αυτό επιτυγχάνεται μέσω της πρότυπης αυτο-προβολῆς του ως *δικαίου-ἀγαθοῦ*²⁴⁴ παραδείγματος προς μίμηση, που επικροτεῖ τη μέθοδο του φιλοσοφικού

²⁴³ Που έχει ως τώρα πολλάκις επαληθεύσει.

²⁴⁴ *Δικαίου*, καθώς η δικαιοσύνη προωθεί την επιμέλεια *ἀρετῆς*-ψυχῆς.

ελέγχου ως μέσου βαθμιαίας κατάκτησης της γνώσης του *ἀγαθοῦ*²⁴⁵. Εν συνόλω, η προβολή του ήθους και της στάσης του Σωκράτη συνάδουν με το πραξιολογικό φάσμα του *ἀγαθοῦ*, που αναπόσπαστα συσχετίζεται με το *δίκαιον*. *Ἀγαθὸς ἀνὴρ* και *δικαία* πράξη συνοδοιπορούν αδιαλείπτως. Ἀμεση απόρροια του εν λόγω ζεύγματος αποτελεί η καταφρόνηση προς τα μέσα του φθόνου, των χρημάτων και της εξαπάτησης²⁴⁶. Συνιστούν μέσα που η σωκρατική ηθική, όπως έχουμε δει, αποδοκιμάζει, καθώς θέτουν ως σκοπό την απόκρυψη της αλήθειας που ευρίσκεται σε βαθειά αλληλεπίδραση με το *δίκαιον*.

viii) Υπενθύμιση της θεϊκής αποστολής του Σωκράτη

Η εύθυμη απήχηση που οι σωκρατικές διαλεκτικές συζητήσεις επιφέρουν -μέσω της απόδειξης της άγνοιας των δοκησίσοφων- σε όσους επιλέγουν την ανάμειξη στις πρακτικές τους, δεν αποτελεί πρωταρχικό στόχο, αλλά στοιχείο της έκβασης της διεξαγωγής τους· τουτέστιν, αδυνατεί να σχηματίσει βάσιμη αιτία αναίρεσής τους, καθώς δεν ευρίσκεται σε συμφωνία με τις αρχές της αλήθειας²⁴⁷ (*χαίρουσί τινες πολὺν χρόνον διατρίβοντες...πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον· ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὗσι δ' οὐ, 33b9-33c4*). Αντίθετα, κεφαλαιώδης στόχος της διαλεκτικής αναδύεται η εφαρμογή των θεϊκών παραγγελμάτων, το περιεχόμενο των οποίων έχει ήδη εκθέσει προηγουμένως -και συνίσταται στην *δίκαιη-ἀγαθὴν-φιλοσοφική* ζωή) (*προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοδ' προσέταξε πράττειν, 33c5-7*)²⁴⁸. Η απερίφραστη δήλωση περί της θεϊκής του αποστολής δύναται κατά την κρίση του φιλοσόφου να αντεπεξέλθει στις αξιώσεις ενός ελέγχου που αποσκοπεί στην αξιολόγηση της αλήθειας και της ορθότητάς της (*ταῦτα...καὶ ἀληθὴ ἐστὶν καὶ εὐέλεγκτα, 33c8*).

²⁴⁵ Κάτι που συνιστά *καλοκάγαθίαν*.

²⁴⁶ Ένα είδος καταφρόνησης, που έχουμε δει να διατρέχει το σύνολο της *Ἀπολογίας* μέχρι τώρα.

²⁴⁷ Υπενθυμίζει εκ νέου τη σχέση του με την αλήθεια.

²⁴⁸ Ο Burnet (1970), σελ. 139, σχολιάζει σε σχέση με τη φράση *ἐξ ἐνυπνίων* τη σπουδαιότητα που αποδίδει στα όνειρα ο Σωκράτης και σε άλλους διαλόγους, πρβλ. *Κρίτων* 44a6 κ. ε. και *Φαίδων* 60e2 κ. ε. Ο μελετητής θεωρεί ότι στο χωρίο ενδεχομένως δύναται να εντοπίσει κανείς την επίδραση του ορφισμού ειδικότερα αναφορικά με τη διδασκαλία ότι η ψυχή καθίσταται ενεργή μονάχα όταν το σώμα κοιμάται. Επιπλέον, οι Strycker και Slings (1994), σελ. 352, επισημαίνουν ότι η έκφραση *θεία μοῖρα* στον Πλάτωνα κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο σημασίες: α) είτε δύναται να ταυτίσει τη θεϊκή Πρόνοια με τον Θεό καθεαυτόν, β) είτε να την ορίσει ως θεϊκή θέληση, δηλ. θέλημα του Θεού αναφορικά με ένα συγκεκριμένο άτομο υπό μια ορισμένη κατάσταση. Η εφαρμογή της στο χωρίο καλύπτει το πεδίο και των δύο σημασιών.

Αναφορικά με το θέμα αυτό, επαναφέρει το θέμα της διαφθοράς των νέων με σκοπό να το απορρίψει μέσω της κάτωθι επιχειρηματολογίας²⁴⁹: α) Αν ισχύει η υπόθεση ότι η προσωπική στάση του φιλοσόφου συντελεί στη διαφθορά των νέων, είναι βέβαιο ότι οι διεφθαρμένοι πλέον, ταυτόχρονα με την ενηλικίωσή τους και την εξακρίβωση του *κακοῦ* (ποιοτικά) περιεχομένου των παραινέσεων του φιλοσόφου, θα επιδιώξουν να του ασκήσουν κατηγορίες ενώπιον του δικαστηρίου με την προσδοκία να λάβουν εκδίκηση (*ἔγνωσαν ὅτι νέοις οὖσιν αὐτοῖς ἐγὼ κακὸν πάποτε τι συνεβούλευσα...ἐμοῦ κατηγορεῖν καὶ τιμωρεῖσθαι*, 33d3-5). Μια τέτοια υπόθεση στην παρούσα φάση δεν επαληθεύεται. Η προκείμενη υπαγορεύει ως αναμενόμενη και κοινώς αποδεκτή τη συμπαρατάξη των περισσοτέρων (*common sense*) υπέρ της επιζήτησης της ανταπόδοσης της *κακῆς* ενέργειας επιτρέποντας την παρείσφρηση της παραδοσιακής αντίληψης που σχετίζεται με την αντεκδίκηση (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*). β) Η εκούσια άρνηση των ιδίων δεν παρακωλύει αλλά προωθεί τη φιλέκδικη αντίδραση των πρεσβύτερων συγγενών τους, σε περίπτωση που αντιληφθούν τη διάπραξη *κακοῦ* σε κάποιο από τα οικεία τους μέλη· κάτι τέτοιο, βέβαια, επίσης δεν ισχύει κατά τις συναναστροφές τους με τον Σωκράτη (*τῶν οἰκείων τινὰς τῶν ἐκείνων, πατέρας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἄλλους τοὺς προσήκοντας, εἴπερ ὑπ' ἐμοῦ τι κακὸν ἐπεπόνθεσαν αὐτῶν οἱ οἰκεῖοι, νῦν μεμνήσθαι καὶ τιμωρεῖσθαι*, 33d5-9). Η επανάληψη του ρηματικού απαρεμφατικού τύπου *τιμωρεῖσθαι* υπερθεματίζει τη σπουδαιότητα (για την κοινή αντίληψη) του ανακύψαντος θέματος που αφορά στην ανταπόδοση του *κακοῦ* και ευρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την παραδοσιακή ηθική *ὠφελεῖν τοὺς φίλους, βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. γ) Υπάρχουν πολλοί στο δικαστήριο που εντάσσονται στις συναναστροφές του και σύμφωνα με τις κατηγορίες του Μέλητου θα έπρεπε ήδη να έχουν προσάψει στον φιλόσοφο την κατηγορία της διαφθοράς. Αντίθετα, διάκινεται πρόθυμοι και σε εγρήγορση να προσφέρουν την αρωγή τους σε εκείνον που σύμφωνα με τις δηλώσεις των κατηγορών του υπήρξε διαφθορέας και προξενητής *κακοῦ* στα συγγενικά τους πρόσωπα (*πάντας ἐμοὶ βοηθεῖν ἐτοίμους τῷ διαφθείροντι, τῷ κακὰ ἐργαζομένῳ τοὺς οἰκείους αὐτῶν...αὐτοὶ μὲν γὰρ οἱ διεφθαρμένοι τάχ' ἂν λόγον ἔχοιεν βοηθοῦντες*, 34a8-9). δ) Εκ των ανωτέρω, προκύπτει ότι ο Σωκράτης δε διαφθείρει τους νέους· η αφοσίωσή του στο *ὀρθὸν* και το *δίκαιον*, που αποτελεί την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στην ψευδολογία του κατηγορού και την φιλαλήθεια του φιλοσόφου, απαρτίζει θεμελιώδη και δομική αιτία επικουρικής συνδρομής στον

²⁴⁹ Πρβλ. και Σαμαράς (2004), σελ. 290, σημ. 107.

αγώνα που διεξάγει (οἱ δὲ ἀδιάφθοροι...τίνα ἄλλον ἔχουσι λόγον βοηθοῦντες ἐμοὶ ἄλλ' ἢ τὸν ὀρθόν τε καὶ δίκαιον, ὅτι συνίσσας Μελήτω μὲν ψευδομένῳ, ἐμοὶ δὲ ἀληθεύοντι, 34b2-5).

Στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης ο Σαμαράς²⁵⁰ διατείνεται ότι η παρουσίαση των φίλων και δυνητικών υποστηρικτών κάποιου αποτελεί τυπικό δικανικό τέχνασμα, το οποίο ο φιλόσοφος μεταχειρίζεται με εύσχημο τρόπο. Καθώς η κατηγορία αναφέρεται στη διαφθορά που ασκεί στους νέους, θα ανέμενε κανείς να είχε διαφθείρει τα μέλη του κύκλου του. Ως εκ τούτου, η εμφάνιση των φίλων του ευρίσκεται σε ευθεία αναφορά με την ουσία της κατηγορίας που του έχει προσαφθεί. Ωστόσο, το ζήτημα χρήζει επιμελέστερης και εμβριθέστερης προσέγγισης. Η χρήση του όρου *τιμωρεῖσθαι* για την περιγραφή της ιδέας της ανταπόδοσης του *κακοῦ* που εντάσσεται στο γενικότερο λειτουργικό πλαίσιο (πλαίσιο δράσης) του παραδοσιακού *ἀγαθοῦ* ανακαλεί το προγενέστερο αναλογικό παράδειγμα στο οποίο κατέφυγε ο φιλόσοφος παραβάλλοντας τον εαυτό του με τον Αχιλλέα²⁵¹. Σε εκείνα τα συμφραζόμενα οι λέξεις *τιμωρήσεις/τιμωρεῖν* (*τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν*) αντικατοπτρίζουν το επιτακτικό της ανταπόδοσης του *κακοῦ* προς ωφέλεια των φίλων. Στο παρόν κειμενικό πλαίσιο ο φιλόσοφος παλινорθώνει την αριστοκρατική ιδεολογία περί αντεκδίκησης συμπαρασύροντας το βαθύ ηρωικό σημασιολογικό φορτίο που φέρει. Ωστόσο, ενώ προσκομίζει ως προσδοκώμενη κατά την κοινή αντίληψη την ιδέα της αντεκδίκησης σε ενδεχόμενο *κακῆς* ενέργειας, μια τέτοια ιδέα δεν έχει εφαρμογή στο πλαίσιο των σωκρατικών συναναστροφών²⁵². Η παρουσίαση των ατόμων που είναι σε θέση να συνεπικουρήσουν τον φιλόσοφο υπερβαίνει τα στενά όρια του δικανικού τεχνάσματος. Η σωκρατική ειρωνεία η οποία αναπτύσσεται μέσω του παράδοξου διπολικού σχήματος που ορίζει τους διεφθαρμένους (*κακῶς πάσχοντας*) –αλλά και τους αδιάφθαρτους *φίλους* αυτών- σε μια θέση επιθυμίας ως προς το να βοηθήσουν (*ὠφελεῖν, πράττειν ἀγαθόν*) τον διαφθορέα τους (*κακῶς ἐργαζόμενον*), συμβάλλει στην κατάρριψη της κατηγορίας. Η εν λόγω έμπρακτη απόδειξη της παροχής βοήθειας (ωφέλειας- *πράττειν ἀγαθόν*) καθιστά ανεδαφική και αίολη την κατηγορία που μέμφεται τον Σωκράτη ως διαφθορέα (*πράττοντα κακόν*). Ως εκ τούτου,

²⁵⁰ (2004), σελ. 290, σημ. 108.

²⁵¹ Βλ. σελ. 92 κ. ε. της εργασίας.

²⁵² Έτσι, ενώ αρχικά φαίνεται ότι υιοθετεί την αντίληψη αυτή, στην ουσία αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί αυτή να λάβει χώρα στις φιλοσοφικές δραστηριότητες του Σωκράτη και ως εκ τούτου –όπως και πριν- ακυρώνεται.

παράλληλα με την κατάρρευση της κατηγορίας, καταθρυμματίζεται, ακόμα, η παραδοσιακή ηθική που ερείδεται στην αντεκδίκηση²⁵³. Πώς συντελείται αυτό; Μέσω της καθολικής αναγνώρισης και αποδοχής του *ὀρθοῦ* και *δικαίου* –που μεταχειρίζεται την αλήθεια- προτύπου συμπεριφοράς, διαπρύσιος πρεσβευτής του οποίου αναγορεύεται ο φιλόσοφος. Το *ὀρθόν* και το *δίκαιον* (αληθές) αποκλείουν τη διαφθορά (*πράττειν κακόν*-αδικοπραγία-ψεύδος) προάγοντας κατ' αποκλειστικότητα την αγαθοπραγία-δικαιοπραγία-παραγωγή *ἀγαθοῦ*-οφέλους. Η ως άνω συλλογιστική προωθεί εκ νέου την αντικατάσταση του ηρωικού προτύπου, που επικαλέστηκε με την υπόμνηση της παραδοσιακής ηθικής της αντεκδίκησης, από ένα νέο (ηρωικό πρότυπο) που θέτει ως κεντρικό ρυθμιστικό άξονα της ανθρώπινης συμπεριφοράς το *δίκαιον* και την παραγωγή *ἀγαθοῦ* (προσφορά οφέλους-κοινωφελείας), θεμελιώνοντας κατ'αυτόν τον τρόπο τη σπουδαιότητα των συνεργατικών αξιών στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας.

V) Επίλογος: *πράττειν πρὸς ὅμᾱς ᾧ ἡγοῦμαι καλά, δίκαια, ὅσια* (34b6-35d9)

Στον επίλογο της απολογητικής του ομιλίας ο φιλόσοφος διακηρύσσει την αποχή και αποστροφή του από τις τακτικές που μεταχειρίζεται πλήθος κατηγορουμένων και οι οποίες εδράζονται στη χρήση μεθόδων ικεσίας με σκοπό την πρόκληση του αισθήματος της ευσπλαχνικότητας (έλεος)²⁵⁴. Η απέχθειά του στην εφαρμογή των πρακτικών αυτών αναδεικνύεται σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό με την επανάληψη συγγενών ετυμολογικά ὀρων που δηλώνουν την επιδίωξη οίκτου (*ἐδεήθη/ἰκέτευσσε/έλεηθείη*). Ως εκ τούτου, η πιθανότητα της προσκόμισης *οἰκείων* ή *φίλων* στο δικαστήριο με σκοπό την επίδειξη ελέους από την πλευρά των δικαστών κατά τη λήψη της απόφασης, αποκλείεται. Ο απόηχος του ηρωικού προτύπου που εξετυλίχθη στην προηγούμενη ενότητα, δεν καταπαύει· αντίθετα, αναρριπίζεται, με αποτέλεσμα την πλήρη αντικατάστασή του από το νέο σωκρατικό ηρωικό παράδειγμα. Το νεοσυσταθέν ηρωικό πρότυπο²⁵⁵ επιτάσσει την εκδήλωση ανδρείας στα ζητήματα

²⁵³ Πρβλ. σελ 84 της εργασίας.

²⁵⁴ Ο Burnet (1970), σελ. 144, παρατηρεί ότι ο Σωκράτης αποκηρύττει τη συνηθισμένη έκκληση για ευσπλαχνικότητα (έλεος), γεγονός που για τον Υπερείδη (*Υπὲρ Εὐξενίππου* 41) παρουσιάζεται ως αναμενόμενο. Προς τούτοις, διαφωνεί ρητά με τον Ξενοφώντα, που θεωρεί (*Απομνημονεύματα* 4. 4. 4) τη διαδικασία αυτή παράνομη. Ο Stokes (2000), σελ. 163, παραθέτει επιπρόσθετα χωρία που μαρτυρούν τη συνήθεια αυτή, π.χ. Αριστοφάνης *Σφήκες* 563 κ. ε., πρβλ. Δημοσθένης *Κατὰ Μειδίου* 99 και 186-8, Λυσίας *Κατὰ Ἐπικράτους καὶ τῶν συμπρεσβευτῶν* 12, *Υπὲρ Πολυστράτου* 34-5 κ. ά.

²⁵⁵ Το οποίο όπως έχουμε δει βασίζεται στο *ὀρθόν-δίκαιον-ἀληθές*.

υψηλού βαθμού επικινδυνότητας· παράλληλα, καταδικάζει και αποκηρύττει κάθε μέθοδο επιδίωξης ελέους (οίκτου) ως επίδειξη δειλίας²⁵⁶ (*ἐδεήθη τε καὶ ἰκέτευσε...παιδία τε αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος ἵνα ὅτι μάλιστα ἐλεηθεῖν...τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλούς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα κινδυνεύων...τὸν ἔσχατον κίνδυνον, 34c2-7*)²⁵⁷. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι η προσωπική του στάση αντιπαράκειται προς την τακτική που ακολουθούν όσοι αναζητούν το ἔλεος των δικαστών. Υπό το σκεπτικό αυτό, αποδέχεται ως φυσική οιαδήποτε εκδήλωση δυσaráσκειας και αγανάκτησης προς το πρόσωπό του. Ωστόσο, ἀπέναντι στον οξύθυμο και αράθυμο λόγο των κατηγορών του αντιπαράβάλλει τον *ἐπιεικῆ* (*τάχα δ' ἂν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν...34b7-8· τάχ' ἂν οὖν τις ταῦτα ἐννοήσας αὐθαδέστερον ἂν πρὸς με σχοίη καὶ ὀργισθεὶς αὐτοῖς τούτοις θεῖτο ἂν μετ' ὀργῆς τὴν ψῆφον, 34c7-d1· ἐπιεικῆ ἂν μοι...λέγειν, 34d2-3*)²⁵⁸. Σε τι συνίσταται, ὁμως, ο *ἐπιεικὴς λόγος* που (αντι)προτάσσει και με ποιόν τρόπο συνδέεται με την πρακτική του ελέους;

Αναμφίβολα, ο *ἐπιεικὴς λόγος*, που εκστομίζει ο φιλόσοφος ευρίσκεται σε άμεση αντιστοιχία με τις έννοιες του *δικαίου*, *ὀρθοῦ* και *ἀληθοῦς* που πρεσβεύει. Ο Σαμαράς²⁵⁹ διατείνεται ότι ο Σωκράτης ενώ κατακρίνει ὅσους κατά την εκδίκαση μιας απόφασης καταφεύγουν στο ἔλεος και τον οἶκτο των δικαστών, εν τούτοις χρησιμοποιεί μια ρητορική τακτική: ενώ οι υπόλοιποι εκλιπαρούν τους δικαστές προσκομίζοντας τους οικείους τους, ο φιλόσοφος αρνείται να το διαπράξει· μολαταῦτα, αναφέρεται στα οικεία του πρόσωπα και, κατ' αυτόν τον τρόπο καθίστανται παρόντα στο νοητικό επίπεδο. Ωστόσο, κρίνεται επιτακτική η ανάγκη να αντιπαρέλθει κανείς την επιφανειακή (επιδερμική) διερεύνηση του χωρίου και να εισδύσει σε ένα βαθύτερο επίπεδο. Η έμφαση που προσδίδεται –μέσω της επίκλησης στην ομηρική αυθεντία- στη δυνατότητα της μεταχείρισης των συγγενικών δεσμών (*οἰκείων* και *υἱέων*) ως μέσων επιδίωξης οἴκτου, επισημαίνει τη σπουδαιότητα του ζητήματος της προσωπικής του άρνησης διεγείροντας με τον τρόπο αυτό το

²⁵⁶ Αξιοσημείωτο είναι ότι προηγουμένως είχε καταδικάσει τον φόβο του θανάτου και τις πρακτικές, που ακολουθεῖ κανείς για να τον αποφύγει, λόγω του ότι δεν γνωρίζει –στέρηση *σοφίης*- αν ο θάνατος είναι *ἀγαθὸν* ή *κακόν*. Τώρα, επειδή είναι ένδειξη δειλίας. Εδώ φωτίζεται περισσότερο η σχέση *σοφίης*-*ανδρείας*.

²⁵⁷ Ο Burnet (1970), σελ. 145, σημειώνει ότι η προσκομιδή των παιδιών στο δικαστήριο διακωμωδεῖται στους *Σφήκες* (976). Γι' αυτή τη συνηθισμένη πρακτική πρβλ. Λυσίας *Υπὲρ Πολυστράτου* 34, Δημοσθένης *Περὶ τῆς παραπρεσβείας* 310 και 186.

²⁵⁸ Για τη χρήση του *ἐπιεικὴς* και τη σύνδεσή του με τὸ *φρονίμως ἔχειν*, βλ. σελ. 55 της εργασίας.

²⁵⁹ (2004), σελ. 292, σημ. 116.

επιβεβλημένο της αναζήτησης των αντικειμενικών της κινήτρων (*τὸ τοῦ Ὁμήρου...καὶ οἰκεῖτοί μοί εἰσι καὶ ὑεῖς...οὐδένα αὐτῶν δεῦρο ἀναβιβαζόμενος δεήσομαι ὑμῶν ἀποψηφίσασθαι*, 34d5-9). Το αρχικό ερέθισμα που κινητοποιεί τη συμπεριφορά του (αποκήρυξη του ελέους) δεν εντοπίζεται στην αυθάδεια (αλαζονεία) ή την καταφρονητική τάση προς το πρόσωπο των Αθηναίων (*οὐκ αὐθαδιζόμενος...οὐδ' ὑμᾶς ἀτιμάζων*, 34d10-e1). Αντίθετα, η εξαίρεση της επιζήτησης οίκτου -κατά συνέπεια ανδρεία συμπεριφορά- αναφύεται από εκείνο που επιδοκιμάζει ως *καλόν*, το οποίο μεθερμηνεύεται ως σύμφωνο με την *δόξαν* (όνομα, φήμη) του και εκείνη της πόλης²⁶⁰. Η ιδιαίτερή του *δόξα* εξατομικεύεται στη διενέργεια του συνόλου εκείνων των πράξεων που είναι σύμφωνες με την ηλικία του και το όνομα που έχει σχηματιστεί γύρω από το πρόσωπό του (*πρὸς δ' οὖν δόξαν καὶ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν καὶ ὅλη τῇ πόλει οὗ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι ἐμὲ τούτων οὐδὲν ποιεῖν καὶ τηλικόνδε ὄντα καὶ τοῦτο τοῦνομα ἔχοντα*, 34e2-4)²⁶¹. Ένα όνομα που ανεξαρτήτως της αλήθειας ή του ψεύδους που συνετέλεσαν στο σχηματισμό του, καθιστούν τον φιλόσοφο σε διακριτή θέση σε σχέση με την πληθώρα των ανθρώπων (34e5-35a1).

Ωστόσο, στο παρόν σημείο προκύπτει ένα αρκετά σημαντικό ζήτημα: με ποιόν τρόπο συμβιβάζεται η μέριμνα του φιλοσόφου για την *δόξαν* με την προγενέστερη αποκήρυξη του *φιλότιμου* και *φιλόδοξου* βίου. Η απάντηση στο ερώτημα συνάγεται μέσω της καταγραφής του επόμενου σχολίου: όσοι διακρίνονται ως προς την υπεροχή τους σε κάποια *ἀρετὴν* (*σοφία, ἀνδρεία* κλπ.) είναι *αἰσχρὸν* να καταφεύγουν στο έλεος και την ικεσία των δικαστών (*οἱ δοκοῦντες διαφέρειν εἴτε σοφία εἴτε ἀνδρεία εἴτε ἄλλη ἥτινιοῦν ἀρετῇ τοιοῦτοι ἔσονται, αἰσχρὸν ἂν εἴη*, 35a2-3). Εκείνος που είναι *ἀγαθός* δε δύναται να καταφεύγει στο έλεος, αλλά οφείλει να επιδείξει εγκαρτέρηση και ανδρεία. Το χωρίο φαίνεται να ανακαλεί την ιδέα της ενότητας των αρετών. Το ενδιαφέρον του Σωκράτη για την *δόξαν* δεν είναι δηλωτικό της προτίμησης ενός βίου

²⁶⁰ Είναι δηλ. σύμφωνο με τη διαμορφωθείσα φήμη που αναφέρεται στο πρόσωπό του, στους δικαστές και σε ολόκληρη την πόλη. Μια συμφωνία τέτοιας λογής αναφέρεται στην ενότητα *λόγω* και *ἔργω*, της φήμης δηλ. που κάποιος έχει θεωρητικά και εκείνης που στο πρακτικό πεδίο επιδεικνύει.

²⁶¹ Για το *ὄνομα*, πρβλ. 23a3: *ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι*. Ο Stokes (2000), σελ. 163, αναφορικά με την *δόξαν* (όνομα, φήμη) σχολιάζει ότι για τον Σωκράτη η φήμη δεν αποτελεί *ἀγαθόν* και η απώλειά του δε συνιστά βλάβη (*κακόν*): αν η *ἀρετὴ* είναι το μόνο *ἀγαθόν*, τότε το μόνο *κακόν* είναι η απώλειά της. Ο μελετητής διατείνεται ότι το χωρίο μπορεί να συσχετιστεί με το 29d7 κ. ε., το οποίο αναφέρεται στη φήμη της Αθήνας (για *σοφίαν* και *ἰσχύν*) και χαρακτηρίζει ως *αἰσχύνῃ* την εκδήλωση επιμέλειας για τον πλούτο, την *δόξαν* και την *τιμὴν*, και αδιαφορίας για την *φρόνησιν* και την αλήθεια. Η *αἰσχύνῃ* –καταλήγει– δεν συνδέεται απευθείας με τη φήμη καθεαυτή, αλλά περισσότερο με μια αντίθεση ανάμεσα στη φήμη και την εκτέλεση-πράξη (δεν εφαρμόζει δηλ. εκείνο που χαρακτηρίσαμε ως ενότητα *λόγω-ἔργω*).

φιλο-δοξίας, κατά τον οποίο ο άνθρωπος καθίσταται υπόδουλος του επιδιωκόμενου αντικειμένου. Αντίθετα, το όνομά του δημιουργείται από την *ἀρετήν* του, γεγονός που ανακαλεί το χωρίο 30b2-4 (*ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ*)²⁶². Ανάμεσα στα ἄλλα ἀγαθὰ, που ανέφερε πιο πάνω, διαπιστώνει κανείς ότι στο παρόν χωρίο συμπεριλαμβάνεται και η δόξα· ένα ἀγαθόν, που δεν επιδιώκεται ως αυτοσκοπός, αλλά αποτελεί εξαγόμενο της *ἀρετῆς*, υλοποιώντας στον απόλυτο βαθμό την ενότητα *δοκεῖν-εἶναι*, που αποτελεί μια εναλλακτική έκφραση της ενότητας *λόγω-ἔργω*, δηλ. θεωρητικού ισχυρισμού και ἐμπρακτῆς ἀπόδειξής του. Ως εκ τούτου, το *αἰσχρὸν* εντοπίζεται στην αποτυχία των *δοκούντων ἀγαθῶν* (*λόγω*) να αποτελέσουν ἐμπρακτο (*εἶναι-ἔργω*) παράδειγμα ἐκφρασης της παραπάνω ενότητας (*δοκεῖν-εἶναι* και *λόγω-ἔργω*) και στο αἶσθημα της *αἰδοῦς* που η αποτυχία αυτή διεγείρει²⁶³. Σε τι συνίσταται, όμως, η ἐμπρακτὴ ἀπόδειξη της διακριτῆς υπεροχῆς κάποιου ως προς μία *ἀρετή*; Ἐγκείται στην ανδρεία αντιμετώπιση του θανάτου και όχι στη δειλὴ διαφυγὴ μέσω της διεξόδου της επιδίωξης οίκτου, πράγμα που στην ουσία ισοδυναμεῖ με εκθῆλυνση (*δοκοῦντας μὲν τι εἶναι...ὥς δεινόν τι οἰομένους πείσεσθαι εἰ ἀποθανοῦνται...οἱ ἐμοὶ δοκοῦσιν αἰσχύνῃν τῇ πόλει περιάπτειν, ὥστ' ἂν τινα...οἱ διαφέροντες Ἀθηναίων εἰς ἀρετήν...οὔτοι γυναικῶν οὐδὲν διαφέρουσιν*, 35a5-b3)²⁶⁴.

Η ἐκθεση των ως ἄνω παρατηρήσεων διασαφηνίζει την ποιότητα του κινήτρου του φιλοσόφου, ὅπως ἐπίσης προσδιορίζει τις βαθύτερες σημασιολογικὲς αποχρώσεις του ὅρου *δόξα*. Εκείνο που στην ουσία αποτελεί την κινήτριο δύναμη (γενεσιουργό αἰτία) της δραστηριότητάς του δεν εἶναι η *φιλο-δοξία*, ἀλλὰ η *δήμου φάτις*, που στηλιτεύει με ισχυροὺς ὅρους ἐπὶ κρισης (*αἰσχρὸν, αἰσχύνῃ, καταγέλαστον* (35b8)) την

²⁶² Πρβλ. σσ. 115-117 της εργασίας.

²⁶³ Πρβλ. τα αρχικά λόγια του Σωκράτη στο προοίμιο όπου αναφέρεται στο αἶσθημα της *αἰδοῦς* και πῶς διαφοροποιεῖται ἀπὸ το ομηρικὸ, πρβλ. σελ. 35 κ. ε. της εργασίας. Τώρα μάλιστα αὐτὸ εὐρίσκεται σε συνδυασμὸ και με το ηρωικὸ πρότυπο που ο φιλόσοφος εισηγείται.

²⁶⁴ Αξιοσημείωτη εἶναι η αναφορὰ που κάνει ο φιλόσοφος στο θέμα των *ἀρχῶν* και των *τιμῶν*. Ενδεχομένως ἐδῶ ἔχουμε μια ἐμμεση νύξη στο ποιος πρέπει να αναλαμβάνει *τὰς ἀρχὰς* και *τὰς τιμὰς*: ἐκεῖνος που εφαρμόζει την ενότητα *δοκεῖν-εἶναι*, *λόγω-ἔργω* αναφορικά με την υπεροχή του ως προς την *ἀρετήν* (μία ἀπὸ ὅλες). Επίσης, πιο συγκεκριμένα στη φράση *ὥσπερ ἀθανάτων ἐσομένων* (35a6-7) οἱ Strycker και Slings (1994), σελ. 360, παραβάλλουν τον Ανώνυμο του Ιαμβλίου 82. 5. 1 DK: *καὶ περὶ φιλοψυχίας δὲ ὧδε ἂν τις πεισθεῖη ὅτι, εἰ μὲν ὑπῆρχε τῷ ἀνθρώπῳ εἰ μὴ ὑπ' ἄλλου ἀποθάνοι ἀγῆρωι τε εἶναι καὶ ἀθανάτῳ τὸν λοιπὸν χρόνον, συγγνώμη ἂν <ῆν> πολλή τῳ φειδομένῳ τῆς ψυχῆς*. Η σωκρατικὴ κριτικὴ βέβαια ἀπέναντι στην *φιλοψυχίαν* (*Ἀπολογία* 37c5-d3) εἶναι ἀρκετὰ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη του Ανώνυμου. Τέλος, για την ἐκτίμηση του Σωκράτη της *Ἀπολογίας* για τις γυναῖκες, βλ. ὁ. π., σελ. 361· πρβλ. Stokes (2000), σελ. 166.

αδυναμία εφαρμογής της πρότυπης ενότητας *δοκεῖν-εἶναι* (λόγω-ἔργω). Ἀγαθός και ἔλεος αποτελούν δύο όρους, των οποίων οι σημασιακές πορείες δεν συναντώνται. Η εκτύλιξη του συλλογισμού αποσκοπεί σε παραινετικές οδηγίες που στρέφονται στους Αθηναίους: κρίνεται επιτακτική η καταδίκη οιασδήποτε απόπειρας αποβλέπει στο έλεος, καθώς ένα τέτοιο εγχείρημα συνιστά *αἰσχύνη* για το σύνολο της πόλης²⁶⁵ (*καταψηφιεῖσθε τοῦ τὰ ἐλεῖνὰ ταῦτα δράματα εἰσάγοντος καὶ καταγέλαστον τὴν πόλιν ποιοῦντος*, 35b7-8). Εκ του αντιθέτου, υπαγορεύεται το προστακτικό της αθωωτικής απόφασης υπέρ του φιλοσόφου, που αποτελεί το πρότυπο του ἀγαθοῦ που υλοποιεί την ενότητα λόγων και ἔργων, *δοκεῖν* και *εἶναι*: κατ' αυτόν τον τρόπο, επιδεικνύει την πρέπουσα ανδρεία στις περιστάσεις διακύβευσης αποφεύγοντας τακτικές οίκτου· δεν κηλιδώνει, ακόμη, την πόλη του, αλλά με τη στάση του (*ἡσυχίαν ἄγοντος*²⁶⁶, 35b8-9) εκδηλώνει έμπρακτα τον βαθύ σεβασμό που της τρέφει.

Ωστόσο, η διαφύλαξη της *δόξης* –με τους περιορισμούς που επισημάναμε– δεν αποτελεί το μοναδικό κίνητρο που δραστηριοποιεί την ενεργή αποκήρυξη των πρακτικών αναζήτησης ελέους. Το θέμα μετατοπίζεται από το εννοιολογικό πεδίο του *καλοῦ* σε εκείνο του *δικαίου-νομίμου* και *ανόσιου*, παρεμφαίνοντας τη σημασιολογική συσχέτισή τους. Οι πρακτικές ελέους αντιβαίνουν στην ομαλή άσκηση των καθηκόντων του δικαστή, που συνίστανται στην κριτική εξέταση των *δικαίων* ή μη (της δίκαιης ποιότητας ή μη) ενεργημάτων (*ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα (τὰ δίκαια)*, 35c3-4)²⁶⁷. Κατά συνέπεια, συνιστούν *αδικία* (α+δίκη), αφού παραβιάζουν τη *δίκην* των δικαστών που εντοπίζεται στην απρόσκοπτη άσκηση του δικαστικού τους έργου²⁶⁸ και την έκδοση ετυμηγορίας αναφορικά με τον *δίκαιον* χαρακτήρα μιας πράξης. Ενώπιον, λοιπόν, των εν λόγω παραβιάσεων του *δικαίου* ο φιλόσοφος αναφάνεται εκ νέου σταθερά προσηλωμένος στις αρχές του *δικαίου*, προσδιορίζοντας το είδος της *δίκαιης* συμπεριφοράς. Ως εκ τούτου, στο πλαίσιο ενός δικαστικού αγώνα το *δίκαιον* δε συνίσταται στην παράκληση του δικαστή (έλεος), αλλά στο διασαφητικό-εξηγητικό ως προς τα γεγονότα και πειστικό ως προς τους σκοπούς διάβημα (εγχείρημα) του ομιλητή (*οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖ εἶναι δεῖσθαι τοῦ δικαστοῦ οὐδὲ*

²⁶⁵ Που επισκιάζει δηλ. το σύνολο της πόλης.

²⁶⁶ Η λέξη *ἡσυχίαν* αναφέρεται στο γεγονός ότι δεν χρησιμοποιεί τέτοια μέσα για την επιδίωξη ελέους. Στο συγκεκριμένο σημείο ανακαλεί και την προγενέστερη συζήτηση περί *ἀπραγμοσύνης* του στη δημόσια ζωή και *πολυπραγμοσύνης* στην ιδιωτική.

²⁶⁷ Παρατηρούμε λοιπόν σε πόσο στενή σύνδεση βρίσκεται το παρόν κομμάτι με τις δηλώσεις του στο προοίμιο, όπου λέει ότι *ἀρετὴ τοῦ δικαστοῦ* είναι να κρίνει τα δίκαια.

²⁶⁸ Εδώ δεν παραπέμπει στο *τὰ αὐτοῦ πράττειν*, δηλ. *ἀπραγμοσύνη*, δηλ. *δικαιοσύνη*;

δεόμενον ἀποφεύγειν, ἀλλὰ διδάσκειν καὶ πείθειν, 35b10-c2)· ακόμη, δεν ἐγκείται στην παρακώλυση του δικαστικού έργου (*κρίνειν τὰ δίκαια*) με σκοπό την άσκηση άμεσης επενέργειας στην κριτική ικανότητα των δικαστών (*ἐπὶ τῷ καταχαρίζεσθαι τὰ δίκαια*, 35c3)²⁶⁹, αλλά στη διευκόλυνση της εφαρμογής του²⁷⁰.

Επιπλέον, η επιδίωξη του ελέους δεν συνιστά μονάχα *ἀδικίαν* αλλά και ανοσιούργημα. Η παρακώλυση του δικαστικού έργου μέσω της παρέμβασης στη δικαιοκρισία του δικαστή δεν συγκροτεί μόνο *ἀδικίαν* (δηλ. παρέμβαση στη δικαιοδοσία του δικαστή, α+δίκη) αλλά ακόμη *άνοσιότητα*, καθώς ωθεί στην αθέτηση των όρκων των δικαστών αναφορικά με την εκδίκαση σύμφωνα με τους υπάρχοντες νόμους (*ὁμώμοκεν οὐ χαριεῖσθαι...ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους*, 35c4-5)²⁷¹. Ο φιλόσοφος με την απόρριψη των πρακτικών ελέους εισηγείται το πρότυπο της *δίκαιης* και *εὐσεβοῦς* διαγωγής στο δικαστικό πλαίσιο: *δίκαιης* στο βαθμό που εξασφαλίζεται η *δίκαιη* κρίση των δικαστών μέσω της ανεμπόδιστης άσκησης του δικαστικού τους έργου, όπως επίσης και η *δίκαιη* εκδίκαση των κατηγορουμένων μέσω του *δικαίου* εγχειρήματός τους να απολογηθούν με σκοπό να διαφωτίσουν την ουσία της υπόθεσης και να προσπαθήσουν να πείσουν βασιζόμενοι στην αλήθεια των γεγονότων· ακόμη, *εὐσεβοῦς* στο βαθμό που διασφαλίζεται η τήρηση των όρκων των δικαστών να εκδικάζουν σύμφωνα με το (γραφτό) νομικό σύστημα, καθώς και η δυνατότητα των κατηγορουμένων να εκδικάζονται υπ' αυτό το καθεστώς (*χρὴ οὔτε ἡμᾶς ἐθίζειν ὑμᾶς ἐπιорκεῖν οὔθ' ὑμᾶς ἐθίζεσθαι· οὐδέτεροι γὰρ ἂν ἡμῶν εὐσεβοῖεν*, 35c5-7). Το *δίκαιον* και *εὐσεβές* πρότυπο που πρεσβεύει καθορίζει τη συμπεριφορά του, η οποία απορρίπτει τις πρακτικές ελέους βάσει της κριτικής του αποτίμησης (*λόγος*) αναφορικά με τον προσδιορισμό των *καλῶν*, *δικαίων* και *όσιων* πράξεων (*τοιαῦτα δεῖν πρὸς ὑμᾶς πράττειν ἃ μήτε ἡγοῦμαι καλὰ εἶναι μήτε δίκαια μήτε ὅσια*, 35c8-d1). Παράλληλα, η απόδειξη-τεκμηρίωση της συγκεκριμένης στάσης αντιστοιχεί με αναίρεση εκείνου του σκέλους της κατηγορίας που αναφέρεται στην ασέβεια: η θέση αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι πιθανή μεταχείριση πρακτικών

²⁶⁹ Με άλλα λόγια: επίδραση στην άσκηση της δικαιοκρισίας-ευθυδικίας τους.

²⁷⁰ Ως άμεσο προκύπτει το ερώτημα πώς θα γίνει αυτή η εξυπηρέτηση της εφαρμογής του. Φαίνεται πως η απάντηση βρίσκεται και αυτή στο προοίμιο, όπου είπαμε ότι *ἀρετή* του ρήτορα-ομιλητή είναι να λέει την αλήθεια. Έτσι, η εξυπηρέτηση στην εφαρμογή του γίνεται μόνο μέσω της κατάδειξης της αλήθειας των γεγονότων.

²⁷¹ Έτσι λοιπόν εξηγείται και το *άνόσιον* που ανέφερε παραπάνω σχετικά με την προσαγωγή του Λέοντος του Σαλαμίνιου (βλ. υποσ. 238) ενώπιον των Τριάκοντα. Θα ήταν *άνόσιον* ακριβώς επειδή θα ήταν καταπάτηση του *δικαίου* και παραβίαση των νόμων.

ελέους θα ισοδυναμούσε με προτροπή καταπάτησης των δικαστικών όρκων, που συνιστά πράξη *άνόσιον*. Η εν λόγω ισοδυναμία μεταφράζεται σε διδακτικές παρωθήσεις απιστίας προς τους θεούς και εν συνόλω μη ευσεβούς (ασεβούς) διαγωγής, πράγμα που αποκλίνει από την αλήθεια των γεγονότων και την ποιότητα του προτύπου που ο φιλόσοφος πρεσβεύει (*άσεβείας φεύγοντα υπό Μελήτου...εί πείθοιμι ύμᾶς καὶ τῷ δεῖσθαι βιαζοίμην ὁμωμοκότας, θεοὺς ἂν διδάσκοιμι μὴ ἡγεῖσθαι ύμᾶς εἶναι, καί...κατηγοροῖν ἂν ἑμᾶυτοῦ ὡς θεοὺς οὐ νομίζω. ἀλλὰ πολλοὺ δεῖ οὕτως ἔχειν...νομίζω τε γάρ...*, 35d2-7²⁷²).

Συγκεφαλαιωτικά, το πρότυπο συμπεριφοράς που ο φιλόσοφος εισηγείται είναι εκείνο του *άγαθοῦ*, ο οποίος αντιτίθεται σε οποιαδήποτε πρακτική ελέους, καθότι η τελευταία σηματοδοτεί *αἰσχρά*, *ἄδικη* και *άνόσιον* πράξη. Ως εκ τούτου, το πρότυπο του σωκρατικού *άγαθοῦ* εξειδικεύεται σε *δίκαιον*, *εύσεβες* (*ὄσιον*) και *καλὸν* υπόδειγμα πράξης (πραξιολογικό υπόδειγμα), που υπαγορεύει την *δίκαιην*, *εύσεβῃ* και *καλὴν* απόπειρα να πείσει ο εναγόμενος τους δικαστές διαφωτίζοντας την αλήθεια των γεγονότων. Ταυτόχρονα, υποδεικνύει την –κατόπιν της απολογίας– ανδρεία εγκαρτέρηση (καρτερία) της αποδοχής της δικαστικής και θεϊκής απόφασης (*καὶ ύμῖν ἐπιτρέπω καὶ τῷ θεῷ κρῖναι περὶ ἑμοῦ ὅπῃ μέλλει ἐμοί τε ἄριστα εἶναι καὶ ύμῖν*, 35d8-9). Η στενή σύνδεση των ὁρων *άγαθός-δίκαιος-εύσεβής-άνδρεϊος-καλός* καταδεικνύει την αδιάλειπτη παρουσία του εννοιολογικού υποστρώματος της ενότητας των αρετών. Η σοφία, που φαινομενικά απουσιάζει, κατ' ουσίαν είναι ανελλιπώς παρούσα –καθότι αποτελεί τον κεντρικό αρμό των ως άνω αρεταϊκών ὁρων– και αναφαίνεται κάθε φορά που η επιχειρηματολογία του φιλοσόφου τρέπεται στο θέμα της σπουδαιότητας της άσκησης του φιλοσοφικού βίου.

VI) Η *άντιτίμησις* (35e1-38b10)

Η *άντιτίμησις* αναφέρεται σε εκείνο το τμήμα του σωκρατικού λόγου, όπου μετά την έκδοση της καταδικαστικής απόφασης ο φιλόσοφος αντιπροτείνει πιθανή ποινή (*άντιτίμησις*) στη θέση εκείνης που έχει εισηγηθεί ο κατήγορος. Η επεξεργασία των ενδεχόμενων ποινών αφορμάται από την αξιολόγηση του βίου του (βιωματική

²⁷² Για τη μετάβαση από τον πληθυντικό *ὡς θεοὺς οὐ νομίζω* του 35d6 στον ενικό *τῷ θεῷ* του 35d8 πρβλ. τη σχετική συζήτηση στους Strycker και Slings (1994), σσ. 364-365. Οι ερευνητές καταλήγουν στη θέση ότι ο *θεός*, για τον οποίο γίνεται λόγος, αποτελεί μια θεϊκή υπερβατική ατομικότητα, ένας θεός προνοητικός που ενδιαφέρεται για όσους τον πιστεύουν και διάγουν σύμφωνα με τη θέλησή του (πρβλ. 41c9-d2).

αξιολόγηση), χάριν της οποίας επανέρχεται το θέμα της υπενθύμισης της ποιότητας του βίου που διήγε. Υπό το φως αυτής της ευρύτερης εποπτείας (επισκόπηση) ο φιλόσοφος διακηρύσσει την προσωπική του αρνησικυρία σε ό,τι αφορά τους τομείς ενδιαφερόντων που απασχολούν τους πολλούς: τρόποι απόκτησης χρημάτων (*χρηματισμοί*)· διαχείριση του οίκου (*οίκονομία*)· αξίωμα του στρατηγού· *δημηγορίαι*· υπόλοιπα αξιώματα (*ἄλλαι ἀρχαί*), συνωμοσίες, πολιτικές συγκρούσεις²⁷³. Με ευκολία δύναται κανείς να διαπιστώσει ότι η απόρριψη αυτών εξισώνεται με καταψήφιση του αντίστοιχου βίου επιδίωξής τους (ως κατεξοχήν *ἀγαθῶν*)²⁷⁴. Η συγκεκριμένη δήλωση ευρίσκεται σε άμεση συνάφεια (αλληλεπίδραση) με το χωρίο 31c4²⁷⁵, στο οποίο διατείνεται *ἀπραγμοσύνη* αναφορικά με τη διαχείριση δημοσίων υποθέσεων και *πολυπραγμοσύνη* σε ό,τι αφορά τις ιδιωτικές. Στο παρόν χωρίο η φράση *ἡσυχίαν ἥγον* σηματοδοτεί την εκδήλωση αμεριμνησίας αναφορικά με την ενασχόληση με ζητήματα που επαφίενται στον δημόσιο τομέα, γεγονός που συνιστά *ἀπραγμοσύνη*²⁷⁶. Αντίθετα, η επιμονή του φιλοσόφου συνίσταται στην αξιοποίηση του χώρου που προσφέρει το ιδιωτικό πεδίο δράσης, όπου εκδηλώνει την *πολυπραγμοσύνη* του (*οὐκ ἡσυχίαν ἥγον*, 36b6)²⁷⁷. η επιλογή του ιδιωτικού χώρου δράσης (*ιδίᾳ*) προκύπτει από την κριτική αποτίμησή του ως του καταλληλότερου χώρου, όπου δύνανται να διασφαλιστούν οι απαραίτητες συνθήκες προσκομιδῆς ατομικού και κοινού οφέλους (*ἡγησάμενος ἑμαυτὸν τῷ ὄντι ἐπιεικέστερον εἶναι ἢ ὥστε*

²⁷³ Το χωρίο ευρίσκεται σε παραλληλισμό με το 29d8-e2. Εκεί είχε αναφέρει τρία είδη αγαθών: α) χρήματα, β) *δόξα* και *τιμή*, γ) *φρόνησιν* και αλήθεια και η ψυχή *ὡς βελτίστη ἔσται*. Έτσι, και εδώ συναντάμε τα αντίστοιχα είδη για τα οποία ο Σωκράτης δεν ενδιαφέρεται: α) οικονομικές προσπάθειες που οδηγούν στον πλούτο και β) ποικίλες πολιτικές δραστηριότητες. Ο συνδυασμός των δύο ενσαρκώνει το περίκλειο ιδεώδες (Επιτάφιος, Θουκυδίδης 2. 40. 2) και ανακαλεί τη διδασκαλία του Πρωταγόρα περί *εὐβουλίας* (*Πρωταγόρας* 318e5-319a2· πρβλ. *Μένων* 91a3-4), βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 187 (πρβλ. επίσης, σελ. 187, υποσ.1). Ο Σωκράτης δεν ενδιαφέρεται γι' αυτά αλλά μόνο για το πώς θα πείσει τον καθένα να νοιάζεται να καταστεί *ὡς βέλτιστος* και *φρονιμώτατος*. Ο Πλάτων όχι μόνο διατυπώνει εδώ τη σωκρατική κλίμακα αξιών αλλά και την ιδέα ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να δίνει απόλυτη προτεραιότητα στη βελτίωση του εαυτού του, στην *ἀρετὴν* και την *φρόνησιν*.

²⁷⁴ Άρα και με απόρριψη εκείνου του βίου, όπως του αριστοκρατικού-ομηρικού, που προάγει τὸ *ἄρχειν*, την επιδίωξη πλούτου, την επιδίωξη τιμών, το σύνολο δηλ. του ομηρικού γίγνεσθαι.

²⁷⁵ Βλ. σελ. 123 κ. ε.

²⁷⁶ Αξιοσημείωτο είναι ότι η φράση *ἡσυχίαν ἄγω* πιο πριν (35b9) χρησιμοποιήθηκε για να αντιδιαστείλει εκείνον που δεν απολογείται στο δικαστήριο με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταστήσει *καταγέλαστον* την πόλη, και εκείνον που την καθιστά (*καταγέλαστον*) χρησιμοποιώντας τις πρακτικές ελέους. Πώς συνδέεται εδώ; Φαίνεται πως εκείνος που χρησιμοποιεί πρακτικές ελέους για να αθωωθεί από το δικαστήριο ενδιαφέρεται περισσότερο για εκείνα τα ζητήματα του δημόσιου τομέα, για τα οποία ενδιαφέρονται *οἱ πολλοί*, παρά για την επιμέλεια *ἀρετῆς*-ψυχῆς.

²⁷⁷ Το χωρίο ανακαλεί, όπως είπαμε, την έκφραση *ιδίᾳ πολυπραγμονῶ* του 31c4-5.

εἰς ταῦτ' ἰόντα σώζεσθαι, ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἦα οἱ ἐλθὼν μήτε ὑμῖν μήτε ἑμαυτῷ ἔμελλον μηδὲν ὄφελος εἶναι, 36b9-c3)²⁷⁸. Σε τι συνίσταται, ὁμως, η προσφορά ατομικού οφέλους και η κοινωφελής δραστηριότητα; Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι με την ενασχόλησή του με την ιδιωτική ζωή των συνανθρώπων του συνεισέφερε την *μεγίστην εὐεργεσίαν*²⁷⁹. Οι παραινέσεις του αποσκοπούσαν σε μια διαρκή προσπάθεια να πείσει τους συμπολίτες του προς επαναπροσδιορισμό εκείνου που οφείλουν να έχουν ως πρώτιστο μέλημά τους²⁸⁰: δηλαδή να θέτουν ως ζήτημα πρώτης προτεραιότητας την επιμέλεια του εαυτού τους με σκοπό να επιτύχουν την σε μέγιστο βαθμό βελτίωσή τους (αναβάθμιση) ως προς την *ἀρετὴν* και την *φρόνησιν*, και ως δεύτερης το μέλημα για τις ατομικές τους κτήσεις (*εὐεργετῆν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν...πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο*, 36c4-8)²⁸¹. επίσης, κατ' αναλογία, να αξιολογούν ως πρώτιστο ζήτημα την επιμέλεια της πόλης και ως δευτερεύοντα ὅσα ανήκουν και σχετίζονται με αυτήν και κατά τον ίδιο τρόπο να αντιμετωπίζουν ὅλα τα υπόλοιπα ζητήματα (*μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι*, 36c8-d1). Ο Σαμαράς²⁸² διατείνεται ότι στο παρόν χωρίο ο Σωκράτης θεωρεῖ ότι ὅπως για το

²⁷⁸ Το *ἐπιεικέστερον* παραπέμπει στο *φρονίμως πράττειν*, βλ. σελ. 55 εργασίας μας. Σε λίγο θα προσθέσει τον ὅρο *φρονιμώτατος* (36c7). Ο Burnet (1970), σελ. 154, θεωρεῖ το *ἐπιεικέστερον* ως πιο ευγενικό ισοδύναμο του *βελτίω*. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 367, ισχυρίζονται ότι το χωρίο αντιστοιχεί στο 31e2-33a3: ο *ἐπιεικής* ισοδυναμεῖ με το *ἀνὴρ ἀγαθός* (*ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ*, 32e3) και εἶναι ο ἴδιος της φράσης *τὸν τῷ ὄντι μαχοῦμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου* (32a1). Επιπρόσθετα, πρβλ. και 31d7-e1: *εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικά...οὐτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὐτ' ἂν ἑμαυτόν*. Αναμφίβολα, η προσφορά οφέλους συνίσταται στην ἄσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου που ωθεῖ στην *ἐπιμέλεια ἀρετῆς-ψυχῆς* και σε λίγο αὐτό θα το ονομάσει *μεγίστη εὐεργεσία*.

²⁷⁹ Εδὼ ἐγκρίνεται το ατομικό και κοινό ὄφελος και η παρουσίασή του ως προτύπου *ἀγαθοῦ*.

²⁸⁰ Το εἶπε και πριν στο 31b3-5: *ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα...πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*. Μάλιστα και πιο πριν μίλησε για *ἐπιμέλεια ψυχῆς*.

²⁸¹ Τὸ *ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ* σημαίνει ὅ,τι πριν ανέφερε ως *ἐπιμέλεια ψυχῆς/ἐπιμέλεια ἀρετῆς* (βλ. και Burnet (1970), σελ. 154). Ο *ἑαυτὸς* εἶναι η *ψυχή*, ὅπου εντοπίζεται η *ἀρετή*. Ἀρα, πρώτα απ' ὅλα θέτει ο φιλόσοφος τη φροντίδα για τον εαυτό-ψυχή-ἀρετή· ωστόσο, δεν απορρίπτει και τα ἄλλα, αρκεί μόνο να τίθενται σε δεύτερη προτεραιότητα. Αὐτή εἶναι η *μεγίστη εὐεργεσία*, δηλ. η ἐνάσκηση του φιλοσοφικού βίου παρότρυνσης για την επιμέλεια της *ἀρετῆς-ψυχῆς-ἑαυτοῦ*. Ἐτσι, γίνεται κάποιος *βέλτιστος* (αφού βελτιώνει την *ἀρετὴν* της ψυχῆς με εκείνα που τη βελτιώνουν –δηλ. τη δικαιοσύνη-) και *φρονιμώτατος*, με την ἄσκηση του φιλοσοφικού βίου. Το *φρονιμώτατος* που συνδέεται με το *ἐπιεικέστερον* συσχετίζεται με τον φιλοσοφικό βίο που αποκτά κανεῖς τη γνώση που εἶναι δυνατή για τον ἄνθρωπο: η γνώση καλλιεργεῖ την ψυχή, η δικαιοσύνη την ωφελεῖ. Και σε αὐτά εν γένει συνίστανται τὰ ἔργα ἀγαθοῦ. Κατά συνέπεια, ἐδὼ ἔχουμε ἀπόρριψη του βίου επιδίωξης σωματικών ἀγαθῶν (και παράλληλα του αριστοκρατικού που προάγει την ικανοποίηση αὐτῶν).

²⁸² (2004), σελ. 294, σημ. 127.

άτομο, έτσι και για την πόλη ο ύψιστος σκοπός έγκειται στην ηθική βελτίωση²⁸³. Μάλιστα, ο μελετητής παρατηρεί ότι η αντίληψη που αφορά στην αντιστοιχία ανάμεσα στην πόλη και το άτομο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην *Πολιτεία*. Ωστόσο, πού συγκεκριμένα εδράζεται η παρουσιαζόμενη αναλογία ανάμεσα στην *ἐπιμέλεια έαυτοῦ*, *ἐπιμέλεια αὐτῆς τῆς πόλεως* και *ἐπιμέλεια τῶν ἄλλων οὕτω κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον*; Αναμφίβολα, ο φιλόσοφος προσέρχεται κατηγορηματικός αναφορικά με τη σπουδαιότητα της επιμέλειας της *ψυχῆς-ἀρετῆς-έαυτοῦ*. Η επιμέλεια *έαυτοῦ*, που στοχεύει στη βελτίωση της ψυχῆς μέσω της δικαιοπραγίας και στην προσπέλαση της ανώτερης φρονησιακής βαθμίδας μέσω της διαδικασίας του φιλοσοφικού ελέγχου, ανεγείρει, ορίζει και εδραιώνει τη σημαντικότητα των συνεργατικών αξιών για τη διασφάλιση της ομαλότητας στο πλαίσιο του αστικού γίνεσθαι. Ως εκ τούτου, η δικαιοσύνη ως καθοδηγητικό μέρος του συνόλου των συνεργατικών αξιών που προάγει η *ἐπιμέλεια έαυτοῦ*, συντελεί στη θεμελίωση σχέσεων αλληλεγγύης και αμοιβαιότητας μεταξύ των πολιτών²⁸⁴. Η ύπαρξη πλέον τέτοιων δεσμών που συζευγνύουν το σώμα των πολιτών, η συνάθροιση δηλ. εν ολίγοις της ιδιαίτερης *ἐπιμελείας έαυτοῦ* (*ψυχῆς-ἀρετῆς*) που διακρίνει μεμονωμένα αλλά και συλλογικά το σύνολο των πολιτών²⁸⁵, συμβάλλει στην *ἐπιμέλεια αὐτῆς τῆς πόλεως* και εν γένει στην καθολική αναγνώριση του *βελτίστου* και του *φρονιμωτάτου* ως επιβεβλημένων έργων που προσιδιάζουν στον *ἀγαθόν* (*ἔργα ἀγαθοῦ*).

Η περιγραφή του ιδιαίτερου χαρακτήρα της ευεργετικής φιλοσοφικής του δραστηριότητας σφυρηλατεί και προσδιορίζει ποιοτικά το είδος της ποινής που αξίζει

²⁸³ Ο Burnet (197), σελ. 154, ερμηνεύει ότι η φράση *τῶν τῆς πόλεως* αναφέρεται σε τέτοια πράγματα, όπως ο εθνικός πλούτος και η δόξα του έθνους. Εδώ εντοπίζεται –κατά τον μελετητή– η πολιτική θεωρία του Σωκράτη, η οποία εκλαμβάνει την *ἐπιμέλεια τῆς πόλεως* ισοδύναμη στην ουσία με την *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*. Η πόλη που καθιστά τον πλούτο και την τιμή ως τα επιδιωκόμενα αγαθά της δεν είναι αληθινή πόλη. Ο μελετητής καταλήγει στην άποψη ότι αυτή ακριβώς είναι η διδασκαλία της *Πολιτείας*. Στην ίδια συζήτηση οι Strycker και Slings (1994), σελ. 368, κρίνουν ότι η φράση *τῶν τῆς πόλεως* διατυπώνει με σωκρατικό τρόπο την άποψη ότι η πόλη θα έπρεπε πάνω απ' όλα να ενδιαφέρεται για την *εὐνομία*. Καθώς ισχύει η σχέση *τὸ ἐπιμελεῖσθαι έαυτοῦ= τὸ ἐπιμελεῖσθαι ψυχῆς*, μπορούμε να υποθέσουμε –κατά τους μελετητές– ότι, όπως στον άνθρωπο η ψυχή είναι η δομική και οργανωτική αρχή που ρυθμίζει τις λειτουργίες των μελών και των οργάνων του σώματος, έτσι και στην πόλη θα πρέπει να υπάρχει μια παρόμοια που συντονίζει τις δραστηριότητες όλων των μελών της κοινότητας.

²⁸⁴ Αφού, όπως έχουμε διαπιστώσει, το αποτέλεσμα της δίκαιης πράξης δεν είναι μόνο να καθιστά *δίκαιον* τον ενεργούντα αλλά και τον αποδέκτη της δίκαιης ενέργειας. Το ίδιο συμβαίνει και με τον άδικο και τον αδικηθέντα.

²⁸⁵ Δηλ. η συνάθροιση που διακρίνει το σύνολο των πολιτών μεμονωμένα αλλά και ως συλλογικό υποκείμενο (πόλη).

να του επιβληθεί. Καθώς προσέφερε συλλήβδην *τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν* (κοινωφέλεια), δικαιωματικά η αξία της ποινής του αποτιμάται σε (ως) *ἀγαθὸν* και *ὄχι κακὸν* ἐνέργημα²⁸⁶ (*τί...ἄξιος παθεῖν...; ἀγαθὸν τι...εἰ δεῖ γε κατὰ τὴν ἀξίαν τῇ ἀληθείᾳ τιμᾶσθαι...ταῦτά γε ἀγαθὸν τοιοῦτον ὅτι ἂν πρέποι ἐμοί*, 36d2-4). Ο φιλόσοφος ορίζει την *ἀγαθὴν* μορφή (και περιεχόμενο) της ποινής του αποσκοπώντας στη διασφάλιση των προϋποθέσεων συνέχισης του βίου φιλοσοφικής εξέτασης. Η σίτιση στο Πρυτανεῖο κατοχυρώνει την *σχολὴν* που είναι αναγκαία για την απρόσκοπτη ἀσκηση του φιλοσοφικού ἐλέγχου, που αντιμετωπίζει προβλήματα δυσλειτουργίας εξαιτίας της ἐλλειψης των απαραίτητων οικονομικῶν πόρων²⁸⁷ (*τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ παρακελεύσει*, 36d4-6)²⁸⁸. Η ἀξίωσή του για σίτιση στο Πρυτανεῖο²⁸⁹ τίθεται σε ἀνώτερη αξιολογική κλίμακα σε σύγκριση με ἐκείνη των νικητῶν των Ολυμπιακῶν Αγώνων, πράγμα που οφείλεται στην ποιοτική διαφορά (ετερότητα) των οφελῶν που η κάθε πλευρά διαθέτει: ἐνῶ ἐκεῖνοι προσκομίζουν μια ἐπίφαση *εὐδαιμονίας*, η σωκρατική ἐλεγκτική μέθοδος φέρει ως ἀποτέλεσμα την πραγματική *εὐδαιμονίαν* (*ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι*, 36d9-10)²⁹⁰. Ο Σαμαράς²⁹¹ υποστηρίζει -προς

²⁸⁶ Ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται πως πιστεύει ἐδῶ στην ἰδέα του ὅτι ἐπειδὴ προσέφερε *ἀγαθόν*, θα του ἀνταποδώσουν *ἀγαθόν*, δηλ. στην ἐννοια της ἀνταπόδοσης. Πιο πάνω ὅμως ἐξηγήσαμε τι σημαίνει να πρᾶττει κάποιος *ἀγαθόν* για τη σκέψη του Σωκράτη. Μια τέτοια πράξη συνίσταται στο να καθιστᾶ κανεῖς και τον ἐνεργούντα και τον πᾶσχοντα *ἀγαθόν*.

²⁸⁷ Ὑπενθυμίζει ἐκ νέου την *πενίαν* του και την προσωπική του στάση ἀπέναντι στον πλοῦτο.

²⁸⁸ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 294, σημ. 128, σχολιάζει ὅτι η σίτιση στο Πρυτανεῖο ἀποτελεῖ ἀριστοκρατικό κατᾶλοιπο της ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς και παραπέμπει στον P. S. Pantel, *La cité au banquet* (Rome 1992), σσ. 145-149, βλ. και ἐπόμενη σημείωση.

²⁸⁹ Η σίτιση στο *πρυτανεῖον* ἀποτελοῦσε προνόμιο που παραχωροῦνταν σε νικητὲς στην Ολυμπιάδα, σε διακεκριμένους στρατηγούς και σε ἐκπροσώπους συγκεκριμένων οἰκογενειῶν, βλ. Burnet (1970), σελ. 155· πρβλ. ὑποσ. 301.

²⁹⁰ Ὑπερθεματίζουμε ἐδῶ ἐκ νέου τη διαφορά ἀνάμεσα στο *δοκεῖν* και το *εἶναι* που ἐπισημαίνει ο φιλόσοφος και την ἀφοσίωσή του στο *εἶναι* και την ἀλήθεια, βλ. και 36d3: *εἰ δεῖ κατὰ τὴν ἀξίαν τῇ ἀληθείᾳ τιμᾶσθαι*. Ο Burnet (1970), σελ. 156, τονίζει ὅτι η ἀντίθεση αὐτή εἶχε ἐκλάβει παροιμιακή χρήση ἀπὸ τον στίχο του Αἰσχύλου (*Ἐπὶ Θήβας* 592): *οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει*, πρβλ. και *Πολιτεία* (361b7). Για το δεύτερο σκέλος της διαφοράς των δύο, ὅτι δηλ. ἐκεῖνοι δεν ἔχουν ἀνάγκη ἀπὸ δωρεάν σίτιση στο Πρυτανεῖο, γιατί ἔχουν χρήματα, ἐνῶ ο Σωκράτης ἔχει λόγῳ στέρησης οικονομικῶν πόρων, βλ. Σαμαράς (2004), σημ. 130. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 189, υποστηρίζουν ὅτι ὅταν ο Σωκράτης ἀναφέρεται στη σίτιση στο Πρυτανεῖο, δεν το προτείνει ως τιμὴ, ἀλλὰ ως πρακτική βοήθεια για να συνεχίσει τις προσπάθειές του ἀναφορικά με την ἀποστολή του. Η σύγκριση ἀνάμεσα στους ἥρωες των ἀγώνων και τον Σωκράτη ἀνακαλεῖ το ἐλεγειακό ποῖημα του Ξενοφάνη που ἀφορᾶ στο ἴδιο θέμα (πρβλ. σελ. 69 της ἐργασίας): θέτοντας σε κατᾶλογο τις ποικίλες ικανότητες που ἐπιδεικνύονται στους ἀγῶνες τις ἀντιπαραθέτει με τη δική του γνώση-φρόνηση που χορηγεῖ στην πόλη τα πιο πολῦτιμα ἀγαθὰ: μια στερεὴ ἰσορροπία δικαιωμάτων και καθηκόντων στην κοινῶνία (*εὐνομίη*) και πλοῦτο (21B2. 6-12 DK) (βλ. και Eur. απ. 282 Kannicht). Οι μελετητὲς

επίρρωση αυτού- ότι με βάση τη σωκρατική και πλατωνική ηθική η *ἀρετή* και η *εὐδαιμονία* ταυτίζονται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ωθώντας τους Αθηναίους να ενδιαφέρονται για την *ἀρετήν*, ο φιλόσοφος τους καθιστά προληπτικά *εὐδαίμονες*²⁹². Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η *ἀρετή* ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με την *εὐδαιμονία*, καθώς και ότι τα *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* συλλήβδην συνεπιφέρουν *εὐδαιμονία*. Η σίτιση στο Πρυτανείο ενσαρκώνει μορφολογικά εκείνο το είδος της ποινής που αποτελεί *ἀγαθὴ* αναγνώριση της *μεγίστης* προσφερόμενης *εὐεργεσίας*²⁹³. η ποινή αυτού του είδους είναι ικανή να διασφαλίσει την συνέχιση της ευεργετικής φιλοσοφικής συνεισφοράς που απολήγει στην επίτευξη της πραγματικής *εὐδαιμονίας*, κάτι που ορίζει το *δίκαιον* της συγκεκριμένης αξίωσης: η σωκρατική αντι-πρόταση είναι *δικαία* καθώς ευρίσκεται σε αντιστοιχία με την αξία (υπεραξία) του φιλοσοφικού ελέγχου (*εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι*, 36e1-37a1)²⁹⁴.

Το είδος της προτεινόμενης ποινής δεν αποτελεί αντικείμενο αλαζονικής επιδίωξης (*ἀπαυθαδιζόμενος*)²⁹⁵. Αντίθετα, η πεποίθησή του αναφορικά με το γεγονός

επισημαίνουν ότι η βασική διαφορά ανάμεσα στη σημασία που αποδίδει ο Ξενοφάνης στη *σοφίαν* και εκείνη που ο Σωκράτης της αποδίδει, είναι ότι η σωκρατική (*σοφία*) είναι ένα πολύ μετριοπαθές είδος σοφίας (*ἀνθρωπίνῃ σοφία*, 20d8), που συνίσταται στη συνειδητοποίηση των περιορισμών της γνώσης κάποιου και μια επιθυμία για την αλήθεια, δηλ. με μια λέξη *φιλοσοφία*. Η *φιλοσοφία* είναι η πηγή κάθε *ἀγαθοῦ* για το άτομο και τις πόλεις. Ο Stokes (2000), σελ. 173, στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης προσθέτει ότι το παράπονο του Ξενοφάνη συνίσταται στο ότι οι αθλητές δεν συνεισφέρουν καθόλου στη βελτίωση της πόλης και πολύ λίγο στην ευχαρίστηση ή στον εμπλουτισμό της. Από την άλλη ο χαρακτήρας του Ευριπίδη αναφέρει ότι η γενναιότητα και ο ηρωισμός των αθλητών δεν τους προσδίδει καθεαυτούς ένα *εὖ ζῆν* ή αυξημένο πλούτο· ότι η επιτυχία των αθλητών δεν ωφελεί την υπεράσπιση της χώρας του· και ότι στη θέση αυτών οι *σοφοὶ* και *ἀγαθοὶ* ἄνδρες, και οι δίκαιοι και οι φρόνιμοι. Ο μελετητής παρατηρεί ότι αμφότεροι οι ποιητές αναφέρονται στη *σοφίαν* εκείνων που αξίζουν τιμή. Ωστόσο, ο Σωκράτης έχοντας αρνηθεί την κοινή-συνηθισμένη σοφία δεν το κάνει. Οι ποιητές σε αντίθεση με τον φιλόσοφο δεν αναφέρονται ρητά στην αντίθεση ανάμεσα στην κατ' *ἐπίφασιν* και την πραγματική *εὐδαιμονία*. Ο Σωκράτης εν τέλει περιορίζει τα σχόλιά του σε αγώνες που περιλαμβάνουν ομάδες ίπων, κάτι που συνιστά μια συνετή επιλογή σε σχέση με τον πλούτο που απαιτείται για τον ανταγωνισμό σε τέτοιους αγώνες σε αντιδιαστολή με τη σωκρατική *πενίην*. Για περαιτέρω συζήτηση βλ. J. P. Harris, "Revenge of the Nerds: Xenophanes, Euripides and Socrates vs. Olympic Victors" (*AJPh* 130 (2009) 157-194): ο μελετητής εν συνόλω υποστηρίζει ότι ενώ στα προηγούμενα χωρία ο Σωκράτης επικαλείται τη συνηθισμένη οπτική για τη *σοφία*, στο συγκεκριμένο εσκεμμένα την απογυμνώνει από την καθημερινή της σημασία εμποτίζοντάς την με μια πολύ πιο ταπεινή και δελφική συνδήλωση.

²⁹¹ (2004), σελ. 294, σημ. 129.

²⁹² Πρβλ. σελ. 76 της εργασίας μας για τη σχέση *ἀρετῆς-εὐδαιμονίας*.

²⁹³ *Εὐεργεσίας*, που συνίσταται στην παρότρυνση για την *ἐπιμέλεια ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*.

²⁹⁴ Βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 295, σημ. 131, όπου αναφέρει κατά τη γνώμη του ποια είναι η σημασία της αίτησης της σίτισης στο Πρυτανείο.

²⁹⁵ Εξάλλου προηγουμένως έχει τοποθετηθεί αρνητικά αναφορικά με την *ὕβριν*.

ότι εκουσίως δεν προέβη σε καμιά άδικη ενέργεια αποκλείει την επιβολή *άδίκου* ποινής (*κακοῦ*) εις βάρος του (*πέπεισμαι ἐγὼ ἐκὼν εἶναι μηδένᾱ ἀδικεῖν ἀνθρώπων*, 37a6-7)²⁹⁶. Η προσωπική του αποτυχία να πείσει τους δικαστές δεν είναι αποτέλεσμα της αμβλείας υποστηρικτικής γραμμής που ακολουθεί, αλλά αναγκαία έκβαση της χρονικά περιορισμένης δυνατότητας ως προς την επαρκή εκτύλιξη της απολογίας του. Ωστόσο, έχοντας βαθειά πεποίθηση της αποχής του από τη διάπραξη *άδίκων* (*κακῶν*) πράξεων και της πλήρους αφοσίωσης στο *δίκαιον*, μια ενδεχόμενη πρόταση εκ μέρους του που να αναφέρεται στην επιβολή *κακῆς* (*άδίκου*) ποινής θα ισοδυναμούσε με *άδικία ἐμαυτοῦ* (*πεπεισμένος δὴ ἐγὼ μηδένᾱ ἀδικεῖν πολλοῦ δέω ἐμαυτόν γε ἀδικήσῃν καὶ κατ' ἐμαυτοῦ ἐρεῖν αὐτὸς ὡς ἄξιός εἰμί του κακοῦ καὶ τιμῆσθαι τοιούτου τινὸς ἐμαυτῷ*, 37b2-5). Το χωρίο ανακαλεί το 25e, στο οποίο ανακύπτει η σωκρατική θέση *οὐδεὶς ἐκὼν κακός*²⁹⁷. Υπὸ το φῶς της συγκεκριμένης οπτικής, το γεγονός της κοινωφελούς (*ἀγαθῆς*) προσφοράς του μέσω της ενάσκησης της ελεγκτικής μεθόδου προκαθορίζει τη μορφή της μόνης διαθέσιμης ποινής: μιας ποινής που δεν δύναται να έχει χαρακτήρα *κακόν*, αλλά μονάχα *ἀγαθόν*²⁹⁸. Σε διαφορετική περίπτωση, αν δηλ. ο φιλόσοφος εισηγείτο *κακὴν* ποινή, ενώ έχει συντελέσει στην προσκομιδὴ κοινωφέλειας (*ἀγαθοεργίας*), κάτι τέτοιο θα αντιστοιχούσε σε *άδικίαν ἐαυτοῦ*²⁹⁹.

²⁹⁶ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 295, σημ. 132, επισημαίνει ότι η αναφορά είναι στο 25e: επίσης, παραθέτει τον Burnet (1970), σελ. 156, –με τον οποίο συμφωνεί–, ο οποίος στο σχόλιό του στο ίδιο χωρίο τονίζει ότι εδώ δεν προϋποτίθεται η γνωστή σωκρατική θέση *οὐδεὶς ἐκὼν κακός*, καθώς αυτή η ρήση θα αδυνάτιζε αυτό που ο φιλόσοφος λέει στο συγκεκριμένο σημείο. Για τον Stokes (2000), σελ. 174, ο Σωκράτης δεν κάνει άμεση αναφορά στο σωκρατικό παράδοξο *οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει*, αλλά αναφέρει σε καθημερινή γλώσσα ότι δεν έχει βλάψει κανένα ηθελημένα. Προσθέτει ότι ο Πλάτων πίστευε με βεβαιότητα, όταν συνέθετε το ένατο βιβλίο των *Νόμων*, ότι θα μπορούσε να συμφιλώσσει το σωκρατικό παράδοξο με την διάκριση –της καθημερινῆς γλώσσας– ανάμεσα στο εθελούσιο και μη εθελούσιο, γεγονός που ήταν σημαντικό για τον αττικό νόμο. Η θέση που εισηγοῦμαστε είναι διαφορετική. Η βασική σωκρατική θέση που έχει ανακύψει αρκετές φορές στο έργο, αποτελεί ισχυρό θεμέλιο της σωκρατικής επιχειρηματολογίας. Βλ. σελ. 81 της εργασίας για τον κεντρικό άξονα της διαφωνίας μας.

²⁹⁷ Πρέπει διαρκῶς να ἔχουμε υπ' ὄψιν ὅσα διαπιστώσαμε: α) το *ἐκὼν* τονίζει τη σημασία της γνώσης: γνωρίζω ότι αυτό που κάνω παράγει *ἀγαθόν*, β) η διάπραξη *ἀγαθοῦ* καθιστά και τον ενεργούντα και τον αποδέκτη του ενεργήματος *ἀγαθοῦς*.

²⁹⁸ Έτσι, δικαιολογείται επίσης η πρότασή του φιλοσόφου για σίτιση στο Πρυτανεῖο: αυτό θα ήταν *ἀγαθόν* για τον Σωκράτη, καθώς θα του εξασφάλιζε τις συνθήκες να συνεχίσει τον βίο του φιλοσοφικού ελέγχου.

²⁹⁹ Αν ο ίδιος ο Σωκράτης συντελέσει *άδικίαν ἐαυτοῦ*, τότε αναιρεί ὅλη την προσπάθεια που κατέβαλλε και καταβάλλει μέσω της φιλοσοφικής του δραστηριότητας να πείσει για την *επιμέλεια της ψυχῆς-ἀρετῆς-ἐαυτοῦ*.

Ο γενικός (θεωρητικός) αποκλεισμός της επιβολής *ἄδικης* τιμωρίας (άρα και *κακοῦ*) βάσει της σωκρατικής θεωρίας που περιέχεται στη ρήση *οὐδείς ἐκὼν κακός*, καθοδηγεί την ειδικότερη εξέταση των πιθανών *κακῶν* ως προτάσεων *ἀντιτιμήσεως*. Η διερεύνηση της *κακῆς* ποιότητας των εισαγόμενων *ἀντιτιμήσεων*³⁰⁰ επαναφέρει το θέμα της γνώσης (*οὐκ εἰδέναι*, 37b6, *εἶ γὰρ οἶδ' ὅτι*, 37d6) που ευρίσκει άμεση αναφορά στο στάδιο πριν από την εκτέλεση της ενέργειας και υπενθυμίζει δύο πράγματα: την αδιάλειπτη παρουσία της σωκρατικής ιδέας *οὐδείς ἐκὼν κακός*, καθώς και την επαναπροβολή του φιλοσόφου ως προτύπου γνώσης του *ἀγαθοῦ*. Το γεγονός του θανάτου επανεντάσσεται σε εκείνα για τα οποία δε δύναται να έχει γνωστική πρόσβαση αναφορικά με τον αγαθολογικό (αξιολογικό) του προσδιορισμό. Κατά συνέπεια, η στέρηση προσβασιμότητας ως προς το γνωστικό επίπεδο αποκλείει το αίσθημα του φόβου ενώπιον του θανάτου (*τί δείσας; ...μὴ πάθω τοῦτο... ὃ φημι οὐκ εἰδέναι οὔτ' εἰ ἀγαθὸν οὔτ' εἰ κακόν ἐστιν*; 37b5-7). Από τον κατάλογο των υπόλοιπων εισαγόμενων ειδών *ἀντιτιμήσεως* αδυνατεί χάριν της ως άνω συλλογιστικής να επιλέξει εκείνα που γνωρίζει ότι είναι *κακά*³⁰¹. Η φυλάκιση και η προσωρινή -μέχρι πληρωμῆς προστίμου- κάθειρξη συνιστούν μορφές *κακῶν* καθώς παρακωλύουν την εκδήλωση της φιλοσοφικής του δραστηριότητας: η πρώτη λόγω επικράτησης συνθηκών δουλείας³⁰², ενώ η δεύτερη λόγω έλλειψης των απαραίτητων οικονομικών πόρων προς πληρωμή του προστίμου. Η ποινή της εξορίας οβελίζεται –μολονότι ενδεχομένως θα ήταν ικανοποιητική για τους Αθηναίους- καθώς συστήνει *κακόν*. Ο *κακός* χαρακτήρας της δικαιολογείται από τη λογιστική άσκηση (*λόγος*) του

³⁰⁰ Ο Wolff (1929), σσ. 54-64, εντάσσει την εξέταση των εναλλακτικών ποινών στην παράδοση των επικών και τραγικών λόγων που εκφωνούνται από ήρωες ενώπιον μιας επιλογῆς, π.χ. η απόφαση του Αίαντα για αυτοκτονία (Σοφοκλής *Αἴας* 457 κ. ε.)· το επιχείρημα του Ηρακλή για αυτοκτονία (Ευριπίδης *Ηρακλῆς* 50 κ. ε.). Οι σωκρατικοί ισχυρισμοί για αθωότητα και ευεργεσία της κοινωνίας ανακαλεί τον *Ηρακλή* (1308-10)· η ιδέα ότι ο θάνατος είναι καλύτερος από τη ζωή ανακαλεί την *Ἑκάβη* (357-8) και τον *Ηρακλή* (525-6)· οι σωκρατικές απόψεις για τη φυλακή ανακαλούν εκείνες της Πολυξένης στην *Ἑκάβη* (349, 357· πρβλ. *Ηρακλή* 1301)· η σωκρατική απόρριψη της εξορίας και η υπόμνηση του θέματος των λαϊκών αντιδράσεων ανακαλούν τον *Ηρακλή* (1285-7) και τους *Ηρακλεΐδες* (515-9)· η σωκρατική περιφρόνηση στο θέμα της «αγάπης για τη ζωή» απηχεί τον *Ηρακλή* (518 και 533) και την *Ἑκάβη* (348)· η σωκρατική δήλωση υπέρ του ότι δεν αξίζει να υποστεί κάτι *κακόν* ανακαλεί την *Ἑκάβη* (374), πρβλ. και Stokes (2000), σελ. 173. Η συμπαράθεση των χωρίων αναδεικνύουν την ηρωική διάσταση που προσλαμβάνει ο χαρακτήρας του φιλοσόφου.

³⁰¹ Συνεχῆς επανεμφάνιση της σωκρατικής θέσης *οὐδείς ἐκὼν κακός*.

³⁰² Απορρίπτοντας τη φυλάκιση αποκηρύττει και το καθεστώς του *δούλου*. Οι Strycker και Slings (1994), σσ. 192-193, διατείνονται ότι η λέξη *δοῦλος* συνεπάγεται στέρηση ικανότητας να αναλάβει κάποιος πρωτοβουλίες παραπέμποντας στο απόσπασμα 36. 13-15 του Σόλωνα. Η εξάρτηση του δούλου από τον κύριό του –παρατηρούν- οδηγεί σε φθορά του ηθικού του χαρακτήρα.

φιλοσόφου που του παρέχει εκείνη τη γνώση-πεποίθηση που σχετίζεται με την αναγνώριση της κοινής αποδοχής των φιλοσοφικών του δραστηριοτήτων ανεξαρτήτως τοπικών ορίων· παράλληλα, του προσκομίζει τη βεβαίωση περί πρόκλησης αντίστοιχων αισθημάτων οργής και αγανάκτησης. Η διαδικασία του *λογισμοῦ* δε σχετίζεται άμεσα με την άμετρη επιδίωξη ενός βίου *φιλοψυχίας*³⁰³, αλλά αναφέρεται στη βαθμιαία κατάκτηση της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*, του *θαρραλέου* και του *δεινοῦ*³⁰⁴ (*πολλή μεντᾶν με φιλοψυχία...εἰ οὕτως ἀλόγιστός εἰμι ὥστε μὴ δύνασθαι λογίζεσθαι....*, 37c5-6)³⁰⁵. Η γνώση, λοιπόν, του *ἀγαθοῦ* που του παρέχει το συγκεκριμένο είδος ποινής, είναι η μέσω *λογισμοῦ* αναγνώριση του περιορισμοῦ που θέτει στην προσφορά κοινωφέλειας, κάτι που οδηγεί στον αποκλεισμό της.

Η αποπεράτωση του αποκλεισμοῦ της εξορίας ως ενδεχόμενης ποινής συμβαδίζει με την υπενθύμιση της πλήρους αφοσίωσης στην *πολυπραγμοσύνη* της ιδιωτικής ζωής, η οποία συνίσταται στη διηνεκή άσκηση του φιλοσοφικού βίου που δεσμευτικά υπαγορεύεται από την αυστηρή προσήλωσή του στις θεϊκές επιταγές (*Σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων...ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν*, 37e3-38a1). Το χωρίο ανακαλεί το 29b6, όπου γίνεται αναφορά στο περιεχόμενο της θεϊκής υπακοής. Η *ἰδίᾳ ἀπραγμοσύνη* (*σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων*) ισοδυναμεί με απείθεια στον θεό (*τῷ θεῷ ἀπειθεῖν*). Κατά συνέπεια, η φιλοσοφική του δραστηριότητα αποτελεί ισχυρή απόδειξη θεϊκής υπακοής (*εὐσέβειας*). Ο φιλόσοφος διατυπώνει πλέον κατηγορηματικά ότι ο μόνος βίος που δύναται το

³⁰³ Απορρίπτει δηλ. εκείνο τον βίο που κάποιος θέτει σε υψηλότερη βάση τη ζωή και όχι άλλα *ἀγαθά*.

³⁰⁴ Εκείνων δηλ. που πρέπει κάποιος να φοβάται και για όσα πρέπει να είναι *θαρραλέος*. Πρβλ. υποσ. 162.

³⁰⁵ Η έννοια της *φιλοψυχίας* σηματοδοτεί την εκδήλωση δειλίας απέναντι στον θάνατο λόγω της προσήλωσης στην ιδέα της συνέχισης του βίου, βλ. Burnet (1970), σελ. 158· πρβλ. Ευριπίδης *Ἡρακλῆς* 315: *πότερα μαχούμεθ' ἢ φιλοψυχήσομεν*, 348: *κακὴ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος*· *Ἡρακλεῖδες* 517: *τί δεῦρ' ἀφίκεσθ' ἱκεσίοισι σὺν κλάδοις/αὐτοὶ φιλοψυχοῦντες*. Ο Stokes (2000), σελ. 176, υποστηρίζει ότι η αντίρρηση του Σωκράτη στην εξορία είναι κατά βάση ηθική: η λέξη *φιλοψυχία* (αγάπη για τη ζωή) δύναται να αντικαταστήσει τη λέξη *δειλία* σε κατάλληλα συμφραζόμενα (βλ. Ευριπίδης *Φοίνισσες* 597· πρβλ. *Ἐκάβη* 347-8). Σύμφωνα με τον μελετητή, η επιλογή της εξορίας από τον Σωκράτη θα αντιπροσώπευε μια ηθική αποτυχία, που είναι *κακὸν* για τον δράστη της ενέργειας. Οι «Νόμοι» που προσωποποιούνται στον *Κρίτωνα* (53d8-e2) αναφέρουν ότι η επιλογή της εξορίας θα αποτελούσε εκδήλωση *φιλοψυχίας* από την πλευρά του Σωκράτη, μια θέση που παραλληλίζεται με το επιχείρημα της *Ἀπολογίας* (37c6 κ. ε.), πρβλ. *Αἴας* 473 κ. ε. Ο ερευνητής καταλήγει στην άποψη ότι ο Σωκράτης της *Ἀπολογίας* απεχθάνεται την υπερβολική αγάπη της ζωής που θα οδηγούσε κάποιον να υπομείνει ακόμα και την εξορία, και βέβαια δεν είναι υπερβολή να υποθέσει κανείς ότι κάτι τέτοιο ο φιλόσοφος θα το θεωρούσε δειλία.

ανθρώπινο είδος να βιώσει, είναι ο φιλοσοφικός³⁰⁶. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο η προσωπική του συνεισφορά, που συνίσταται στην κατ' ιδίαν ενάσκηση της ελεγκτικής μεθόδου, με σκοπό την *ἐπιμέλειαν ἀρετῆς-ψυχῆς-ἐαυτοῦ*, συνιστά *μέγιστον ἀγαθόν*. Η μέγιστη ωφέλεια (*ἀγαθόν*) που παρέχει ο φιλοσοφικός βίος –τον οποίο ο Σωκράτης εισηγείται- ἐγκείται στην καθημερινή συζήτηση και προβληματισμό πάνω στον τομέα της *ἀρετῆς* και παρεμφερών θεμάτων· αποτελεί γνήσια μορφή ωφέλειας που απευθύνεται και στον υποκινητή της φιλοσοφικής συζήτησης και στους αποδέκτες (*τυγχάνει μέγιστον ἀγαθόν ὃν ἄνθρωπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενον καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἄνθρωπῳ*³⁰⁷, 38a2-6)³⁰⁸. Σε τι όμως ἐγκείται η ωφέλεια αυτή; Συντίθεται στη μέσω του φιλοσοφικού ελέγχου προοδευτική κατάκτηση της γνώσης αναφορικά με το τι είναι *ἀγαθόν* και τι *κακόν* (γνώση του *ἀγαθοῦ*)· μια γνώση, που μολονότι είναι περιορισμένη για το ανθρώπινο είδος, δύναται να προσπορίσει στο άτομο τα εφόδια επίτευξης της ανθρώπινης *καλοκάγαθίας* και, συνακόλουθα, της ανθρώπινης *εὐδαιμονίας*.

Ωστόσο, ο φιλόσοφος υπό τις παρούσες συνθήκες αναγνωρίζει το ανεπίτευκτο της πειστικότητας των λόγων του παρά την αλήθεια των περιεχομένων τους (*οὐ πείσεσθέ*

³⁰⁶ Έχουμε μιλήσει σε παραπάνω ενότητες για την *ἀνθρωπίνη σοφία*: αυτή είναι η μόνη που μπορεί ο άνθρωπος να επιτύχει, ενώ δεν είναι προσβάσιμη η θεϊκή γνώση. Κατά συνέπεια, η *ἀνθρωπίνη σοφία* κατακτάται με τη φιλοσοφική δραστηριότητα.

³⁰⁷ Με βάση την έκφραση αυτή ο J. A. Coulter ("The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric" (*HSCP* 68 (1964) 269-303)) εντοπίζει συσχετισμούς ανάμεσα στην *Ἀπολογία* και τον λόγο του Παλαμήδη (λ.χ. στην έκφραση *βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένῳ* στο *Υπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογία* 76B21 DK), θεωρώντας τον πλατωνικό διάλογο ως μια προσπάθεια βελτίωσης του μοντέλου που ο Γοργίας εισηγείται. Στο ίδιο κλίμα (δηλ. των συσχετισμών) κινούνται και οι εργασίες των D. D. Feaver – J. E. Hare, "The *Apology* as an Inverted Parody of Rhetoric" (*Arethusa* 14 (1981) 205-216), K. Seskin, "Is the *Apology* of Socrates a Parody?" (*Philosophy and Literature* 6 (1982) 94-105), J. Barrett, "Plato's *Apology*: Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth" (*CW* 95 (2001) 3-30)· βλ. και Reeve (1989), σσ. 7-8. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 374, έχουν διαφορετική γνώμη. Σύμφωνα με αυτούς οι ομοιότητες δεν έχουν καμία σημασία. Ο Παλαμήδης λέει ότι αν γινόταν προδότης στους Έλληνες, η ζωή του θα καταστραφόταν: δεν θα έβρισκε καταφύγιο πουθενά και η ζωή είναι αβάσταχτη όταν κάποιος στερείται της πίστης των άλλων στο πρόσωπό του. Στην *Ἀπολογία* όμως η πρόταση είναι μια ακριβής διατύπωση του σωκρατικού *ἐπιτηδεύματος*. Λόγω της διαφορετικότητας των συμφραζομένων και του γενικού πλαισίου οι μελετητές αρνούνται την ύπαρξη αναλογιών ανάμεσα στα δύο έργα. Επιπλέον, για την άποψη ότι η ιδέα της αβίωτης υπό συνθήκες ζωής αποτελεί ελληνικό λογοτεχνικό στερεότυπο, βλ. Stokes (2000), σελ. 177, ο οποίος παραθέτει πληθώρα λογοτεχνικών παραδειγμάτων.

³⁰⁸ Εδώ ανακαλείται η ιδέα ότι αυτός που πράττει *ἀγαθόν* και καθιστά τον άλλο *ἀγαθόν* (αποδέκτη), αλλά και ο ίδιος, που το πράττει (ενεργών), γίνεται *ἀγαθός*. Επιπρόσθετα, εδώ δικαιολογείται η προγενέστερη σωκρατική δήλωση: «αν μπορώ κάπου να ωφελήσω και εμένα τον εαυτό μου αλλά και εσάς, αυτό μπορεί να γίνει μόνο *ἰδίᾳ* και όχι *δημοσίᾳ*» (28b7-8).

μοι ὡς εἰρωνευομένῳ, 38a1, ταῦτα δ' ἔτι ἦττον πείσεσθέ μοι λέγοντι, 38a6-7, τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως...πεῖθιν δὲ οὐ ῥάδιον, 38a7-8). Η αγαθοποιός φιλοσοφική ενεργητικότητα του που προάγει το δίκαιον, αποκλείει την πιθανότητα αξίωσης σχετικής ποινής που να έχει κακὴν επίδραση (κακόν) εις βάρος του. Κατά συνέπεια, το μόνο δυνατό είδος ἀντιτιμήσεως που δε συνιστά κακόν (οὐδὲν γὰρ ἂν ἐβλάβην, 38b2-3), αποτελεί το χρηματικό πρόστιμο, για το οποίο, παρόλο που ο ίδιος αδυνατεί να είναι εγγυητής, εγγυοδότες είναι φερέγγυοι Αθηναῖοι πολίτες³⁰⁹.

VII) Τα μετά την καταδίκη συμβάντα (38c1-42a5)

ι) Λόγος προς τους καταψηφισαμένους

Στο πρώτο σκέλος του ακροτελεύτιου μέρους της *Απολογίας* ο φιλόσοφος απευθύνεται στο σύνολο εκείνων που ψήφισαν υπέρ της καταδίκης του. Με βεβαιότητα διατυπώνει τη γνώμη ότι επίδοξοι διαβολείς της πόλης πρόκειται να σφετεριστούν τη θανάτωσή του (καταδίκη σε θάνατο) και να τη στηλιτεύσουν ως καταδίκη ενός σοφού ανθρώπου. Ωστόσο, με τη χρήση της σωκρατικής ειρωνείας επιτυγχάνει δύο στόχους: αφενός προβαίνει σε μια επαναδήλωση της προσωπικής του άγνοιας, μια γνωστοποίηση που ευρίσκεται σε απόλυτη εννοιολογική συνάφεια και συνέπεια με τις προγενέστερες (ὕπὸ τῶν βουλομένων τὴν πόλιν λοιδορεῖν ὡς Σωκράτη ἀπεκτόνατε, ἄνδρα σοφόν-φήσουσι γὰρ δὴ με σοφὸν εἶναι, εἰ καὶ μὴ εἰμι, οἱ βουλόμενοι

³⁰⁹ Γιατί δεν είναι κακόν η επιβολή προστίμου; Ο Σαμαράς (2004), σσ. 296-297, σημ. 139, διατείνεται ότι ο Σωκράτης πιστεύει ότι δεν παθαίνει κάποιο κακόν πληρώνοντας χρήματα, γιατί το μόνο που πραγματικά είναι βλαβερό (κακόν) για έναν άνθρωπο είναι η ἀδικία που ο ίδιος διαπράττει (πρβλ. και Burnet (1970), σελ. 160· 30c9). Ο μελετητής τονίζει ότι η εὐδαιμονία ταυτίζεται για τον Σωκράτη με την ἀρετὴν και η δυστυχία με την κακίαν. Προσθέτει ότι τα εξωτερικά αγαθά, όπως τα χρήματα, δεν διαδραματίζουν κανένα ρόλο στην ευδαιμονία του ανθρώπου. Σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα υποστηρίζουμε (πρβλ. υποσ. 290) ότι η εὐδαιμονία είναι συνακόλουθο της ἀρετῆς, ότι η βαθμιαία κατάκτηση της ἀρετῆς-γνώσης οδηγεί αναπόδραστα στη βαθμιαία επίτευξη της ανθρώπινης εὐδαιμονίας. Επίσης, δεν μπορούμε –βάσει των ανωτέρων συλλογιστικών– να υποστηρίξουμε ότι τα χρήματα δεν διαδραματίζουν κάποιο ρόλο στην εὐδαιμονίαν του ανθρώπου, καθώς ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν τα αποκλείει, απλὰ τα θέτει σε δεύτερη προτεραιότητα. Είναι δεκτά όταν έρχονται ως συνέπεια της ἀρετῆς που σχετίζεται με την ψυχή (ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ ἄλλα ἀγαθὰ) ή όταν εξασφαλίζουν τις προϋποθέσεις για τη βαθμιαία κατάκτηση της ἀρετῆς-γνώσης και συνακόλουθα της ευδαιμονίας. Στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής οι T. C. Brickhouse – N. D. Smith, “Socrates’ Proposed Penalty in Plato’s *Apology*” (*AfGPh* 64 (1982) 1-18), αντιτίθενται στην άποψη που θεωρεί την ποινή του προστίμου, που ο φιλόσοφος προτείνει, ως ασυμβίβαστη με τη διακήρυξη της προσωπικής του αθωότητας. Αντίθετα, θεωρούν ότι η προτεινόμενη ποινή δεν έρχεται σε ρήξη με τους ηθικούς δισταγμούς του Σωκράτη.

ὕμῖν ὀνειδίζειν, 38c2-4)³¹⁰. Αφετέρου, προτείνει μια εναλλακτική λύση στο πρόβλημα των μομφών των υποψήφιων συκοφαντών: το προηγμένο της ηλικίας του δυνητικά θα τους απάλλασσε από το ατόπημα της έκδοσης καταδικαστικής σε θάνατο απόφασης (*ὁρᾶτε γὰρ δὴ τὴν ἡλικίαν ὅτι πόρρω ἤδη ἐστὶ τοῦ βίου, θανάτου δὲ ἐγγύς*, 38c6-7).

Ωστόσο, την επιτέλεση του έργου της σωκρατικής ειρωνείας διαδέχεται η επεξήγηση της βασικής αιτίας της καταδίκης του, η οποία δε συνίσταται στην έλλειψη επιχειρημάτων (*ἀπορία λόγων*) αλλά *ἀναισχυντίας*, *τόλμης* και αποφυγής των συνηθισμένων πρακτικών ελέους που ακολουθούνται στα δικαστήρια (*ἀπορία λόγων ἐάλωκέναι τοιούτων οἷς ἂν ὑμᾶς ἔπεισα...ἀπορία μὲν ἐάλωκα, οὐ μέντοι λόγων, ἀλλὰ τόλμης καὶ ἀναισχυντίας καὶ τοῦ μὴ ἐθέλῃν λέγειν πρὸς ὑμᾶς τοιαῦτα οἷ' ἂν ὑμῖν μὲν ἥδιστα ἦν ἀκούειν*, 38d6-8). Σε παρεμφερές ιδεολογικό πλαίσιο με προγενέστερη δήλωσή του ο φιλόσοφος αποποιείται το ενδεχόμενο να προβεί στην εκδήλωση αυτού του είδους της *τόλμης* που αναφέρεται στη μεταχείριση πρακτικών, οι οποίες στοχεύουν στην ευσπλαχνική προδιάθεση των δικαστών προς το πρόσωπό του³¹¹. Η αποκήρυξη της χρήσης ευχάριστων ως προς το άκουσμα λόγων (θρήνων, οδυρμών) - που αποτελούν κοινοτοπίες- και η εν συνόλω άρνηση της ομάδας των λόγων και πράξεων³¹² που αποσκοπούν παντοιοτρόπως στην αποφυγή της διεξαγωγής της δίκης, συνιστούν ηχηρά δείγματα *ἀναισχυντίας*. Ο φιλόσοφος αποδοκιμάζει το συγκεκριμένο είδος *τόλμης*, που εξωτερικεύεται ως εφαρμογή λεκτικών (*λόγω*) και πρακτικών (*ἔργω*) μηχανισμών επιδίωξης της εύνοιας των δικαστών και μεροληπτικής αντιμετώπισής τους (*εἰ ᾧμην δεῖν ἅπαντα ποιεῖν καὶ λέγειν ὥστε ἀποφυγεῖν τὴν δίκην*, 38d4-5, *μὴ ἐθέλῃν λέγειν πρὸς ὑμᾶς*, 38d7, *καὶ ἄλλα ποιοῦντος καὶ λέγοντος πολλά*, 38d9-e1). Οι παραπάνω πράξεις εισηγούνται ένα αξιακό πλέγμα που αντιβαίνει στην ηθική του φιλοσόφου και διαμορφώνουν ηθικοπλαστικά ένα μοντέλο συμπεριφοράς ανάρμοστο του αντίστοιχου νεοφανέντος σωκρατικού (*ἀνάξια*

³¹⁰ Σε όλη την *Ἀπολογία* μολονότι προφασίζεται ότι δεν είναι *σοφός*, στην ουσία αποτελεί το πρότυπο της *ἀνθρωπίνης σοφίας*, που αρχίζει με τη γνώση της άγνοιας και στην συνέχεια εξελίσσεται με τη φιλοσοφική δραστηριότητα.

³¹¹ Εδώ υπενθυμίζει τη θεματική προγενέστερης δήλωσής του αναφορικά με το ότι δεν πρέπει να χρησιμοποιούν οι διάδικοι πρακτικές που να οδηγούν τους δικαστές να «καταχαρίζονται» τα δίκαια, αλλά να τα κρίνουν και να τα εκδικάζουν. Επίσης, ανακαλεί την προσωπική του στάση καταφρόνησης εκείνων που στοχεύουν στην εύνοια και όχι στην παρουσίαση της αλήθειας των γεγονότων.

³¹² Κατά συνέπεια, άρνηση και της συγκεκριμένης εκδήλωσης της ενότητας *λόγω* και *ἔργω*, άρα και της συγκεκριμένης εκδήλωσης *τόλμης*.

έμοῦ, 38e1)³¹³. Ο φιλόσοφος επαναπροβάλλεται ως πρότυπο ἀρετῆς προσδίδοντας την απαιτούμενη έμφαση στη σύνδεση ἀγαθοῦ-δικαίου και υπογραμμίζοντας τη διάσταση που ενυπάρχει και διαζευγνύει τα ἔργα ἀγαθοῦ από εκείνα που επιδιώκουν το έλεος και επιφέρουν την ἀναισχυντίαν.

Ωστόσο, η απόρριψη του ανώτερου είδους τόλμης δεν συνεπάγεται δειλία· αντίθετα, ωθεί στον επαναπροσδιορισμό και την αναπροσαρμογή του στο σωκρατικό ιδεολογικό σώμα. Ο φιλόσοφος αναφαίνεται απολύτως προσηλωμένος στις ιδέες που θεμελίωσε η απολογητική του απόπειρα: η τόλμη και η ανδρεία ενώπιον του κινδύνου του θανάτου παρουσιάζονται ως φυσικές εκδηλώσεις (ιδιότητες) που καθορίζουν τις πράξεις οι οποίες προσιδιάζουν σε ελεύθερο άνθρωπο (ἀλλ' οὔτε τότε ῥήθην δεῖν ἔνεκα τοῦ κινδύνου πράττειν οὐδὲν ἀνελεύθερον, 38e2-3). Η έμπρακτη (λόγω + ἔργω) απόδειξη της ανδρείας του εμφανίζεται ως φυσικό επακόλουθο των πράξεων (ἔργων) του ἀγαθοῦ και ἐλευθέρου ανθρώπου. Κατά συνέπεια, η εμβριθέστερη μελέτη του χωρίου διαγράφει την στερεή απόσταση που διαχωρίζει τα ἔργα του ἀγαθοῦ από εκείνα του κακοῦ επισυνάπτοντας τον (επι)πρόσθετο προσδιορισμό του ελεύθερου ήθους στην πρώτη κατηγορία και του δουλικού στη δεύτερη αντίστοιχα³¹⁴. Η ακατάσβεστη απορρόφηση στις δηλώσεις της απολογίας του κατευθύνει την προσωπική εκλογή του θανάτου: μια προτίμηση που καταφάσκει τον θάνατο ως απότοκο του βίου που διεξήγαγε· παράλληλα, αποφάσκει τη συνέχιση του βίου του, σε περίπτωση που αυτή εξασφαλίζεται με τη χρήση δεητικών (ικετευτικών) μεθόδων (ἀλλὰ πολύ μᾶλλον αἰροῦμαι ὥδε ἀπολογησάμενος τεθνάναι ἢ ἐκείνως ζῆν, 38e4-5). Η ηρωική διάσταση του Σωκράτη διακρίνεται από την ανδρεία αποκήρυξη των διαδικασιών σύλληψης συστηματικών μεθόδων διαφυγής του θανάτου. Ο χώρος εκδίκασης των υποθέσεων κατ' αντιστοιχία με εκείνον των πολεμικών συρράξεων δεν επιδέχεται την εφαρμογή τέτοιων λεκτικών (λόγω) και πρακτικών (ἔργω) σχεδίων που συνιστούν φυγόμαχη συμπεριφορά³¹⁵ (οὔτε γὰρ ἐν δίκη οὔτ' ἐν πολέμῳ οὔτ' ἐμὲ

³¹³ Όπως πριν αντιπαρέθεσε το έλεος με τα ἔργα ἀγαθοῦ, έτσι και τώρα διευθετεί τη σχέση έλεος vs ἔργα ἀνάξια έμοῦ. Οι σχέσεις επιβεβαιώνουν την προβολή του φιλοσόφου ως προτύπου ἀγαθοῦ.

³¹⁴ Η ανδρεία μπροστά στον θάνατο είναι δείγμα ανδρείας που παραπέμπει βέβαια σε Όμηρο-Τυρταίο (βλ. σελ. 101 κ. ε.).

³¹⁵ Είναι η τρίτη φορά που μιλά για την εκδήλωση αυτής της συγκεκριμένης ενότητας λόγω και ἔργω και τη μορφή αυτού του είδους τόλμης που συνιστά τη φυγομαχία και την εκδήλωση δειλίας μπροστά στο φαινόμενο του θανάτου. Στην έννοια της φυγομαχίας (τό γε ἀποθανεῖν ἂν τις ἐκφύγοι καὶ ὅπλα ἀφεί, 39a2-3) που ο Σωκράτης αποκηρύττει, οι Strycker και Slings (1994), σελ. 378, παραλληλίζουν το απόσπασμα 5 από τον Αρχίλοχο: ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνωι/έντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων/αὐτόν δ' ἐξεσάωσα· τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;/ἐρρέτω· ἐξαυτίς κτήσομαι οὐ κακίω.

οὐτ' ἄλλον οὐδένα δεῖ τοῦτο μηχανᾶσθαι, ὅπως ἀποφεύξεται πᾶν ποιῶν θάνατον. καὶ γὰρ ἐν ταῖς μάχαις πολλάκις δῆλον γίνεται ὅτι τό γε ἀποθανεῖν ἂν τις ἐκφύγοι καὶ ὄπλα ἀφείδῃ καὶ ἐφ' ἱκετεῖαν τραπόμενος...ἐν ἐκάστοις τοῖς κινδύνοις ὥστε διαφεύγειν θάνατον, ἐάν τις τολμᾷ πᾶν ποιεῖν καὶ λέγειν, 38e5-39a4)³¹⁶. Το νέο εἶδος τόλμης που εισάγει ο φιλόσοφος και προσδιορίζεται επαρκέστερα ως ανδρεία, απαιτεῖ την εξωτερικευση της ενότητος *λόγω-ἔργω* ως προς την αντιμετώπιση του θανάτου. Ωστόσο, η κατ' ουσία ακανθώδης δοκιμασία ἐγκείται στις δυσχερεῖς συνθήκες που καλεῖται ν' αντιμετωπίσει το εἶδος τόλμης που συνεπάγεται την *πονηρίαν*. Οι παραινέσεις του φιλοσόφου κατευθύνονται στην ανάδειξη του πραγματικού κινδύνου που διατρέχουν οι πρόμαχοι της τόλμης που ευνοεί τη χρήση πρακτικῶν ἐλέους: αὐτός δεν ἐγκείται στο γεγονός του θανάτου ἀλλὰ στην *πονηρίαν* (*ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ' ἢ χαλεπὸν...θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν*, 39a6-b1)³¹⁷. Το γεγονός της καταδίκης του σε θάνατο ἀπαξιώνεται ἐνώπιον της καταδίκης των κατηγορῶν του σε *πονηρία*³¹⁸. Πῶς ὁμως ἐπιτυγχάνεται το ἀποτέλεσμα αὐτό; Ποιοι εἶναι οι ιδεολογικοὶ διαμεσολαβητὲς παράγοντες που υποθάλπτουν την ἀντιπαράθεση Σωκράτη-κατηγορῶν;

Το παράδειγμα του Σωκράτη ἐνσαρκώνει μια ισχυρὴ διπολικὴ ἀντίθεση: α) ἀφενὸς εὐρίσκεται η ἐκλογή του θανάτου που ἐπεται ως ἀποτέλεσμα *ἔργων ἀγαθοῦ-δικαίου*, β) ἀφετέρου εὐρίσκεται η ἐκλογή της ζωῆς που ἀκολουθεῖ ως συναγόμενο *ἔργων κακοῦ-ἀδίκου*³¹⁹. Ο φιλόσοφος ἐκδηλώνει την ἀφοσίωσή του στις ἐπιταγές της

Στους *Νόμους* (12. 944e5-945a2) στον κώδικα για τα εγκλήματα που ο Πλάτων ορίζει, οποιοσδήποτε ἀποδεικνύεται *ρίψασπις*, θεωρεῖται ὅτι ἐγκατέλειψε το πόστο του στη μάχη καὶ ὑπόκειται, στην Αθήνα, σε μια *λιποταξίου γραφή*. Στο ἴδιο πλαίσιο συζήτησης ο Stokes (2000), σελ. 181, ἐπισημαίνει ὅτι το να ἐγκαταλείπει κάποιος την ἀσπίδα του, συγκεκριμένα, ἦταν η παραδοσιακὰ δειλὴ πράξη, σχεδιασμένη να ἐπισπεύσει τη φυγὴ ἀπὸ το πεδίο της μάχης, καὶ μάλιστα στην Αθήνα ἦταν ἐγκληματικὴ παράβαση.

³¹⁶ Το χωρίο παραπέμπει σε Ὅμηρο καὶ Τυρταίῳ που ἀναφέρονται στην ἀνδρεία συμπεριφορά. Ωστόσο, ἔχουμε καταγράψει τη διαφορὰ ἀπὸ ὅσα προτείνει ἐδῶ ο Σωκράτης, η οποία ἐγκείται στην δικαιοπραγία που ο φιλόσοφος ἐισηγείται.

³¹⁷ Καταφανῶς δηλώνει πλέον ὅτι η χρήση πρακτικῶν ἐλέους εἶναι δείγμα *πονηρίας*, δηλ. *κακῆς* καὶ *ἀδίκης* συμπεριφοράς-ἐνέργειας καὶ ὄχι *ἔργων ἀγαθοῦ*. Οι Strycker καὶ Slings (1994), σελ. 378, πολὺ εὔστοχα ἐπισημαίνουν ὅτι παρόμοια ιδέα ἀποτυπώνεται στον *Γοργία* 522e1-3. Πρβλ. *Πολιτεία* 6. 486b1, ὅπου ο φιλόσοφος –στον ὁποῖο ἀντιπαράκειται η *δειλὴ καὶ ἀνελεύθερος φύσις*- δεν θεωρεῖ *δεινὸν* τον θάνατο.

³¹⁸ Εδῶ ὑφέρει η σωκρατικὴ ἀντίληψη ὅτι ἐκεῖνο που προξενεῖ βλάβη πραγματικὴ (πραγματικὸ κακόν) εἶναι η *κακία-ἀδικία-πονηρία* καὶ ὄχι ο θάνατος για τον ὁποῖο δεν γνωρίζουμε ἀν εἶναι *ἀγαθὸν* ἢ *κακόν*.

³¹⁹ Μέσα ἀπὸ το προσωπικὸ του παράδειγμα ο φιλόσοφος για ἄλλη μια φορὰ καταδεικνύει ὅτι το σημαντικότερο δεν εἶναι το *ἀγαθόν* της ζωῆς οὔτε αὐτὸ ἔχει την πρωταρχικὴ σημασία· ἀντίθετα, την

πρώτης εναλλακτικής προσδίδοντας παράλληλα την απαραίτητη έμφαση στη σπουδαιότητα του προσδιορισμού των *ἔργων* (ενεργημάτων) ως φυσικής συνέπειας των *λόγων* κάποιου (κατά συνέπεια, την εκδήλωση της ενότητας *λόγος-ἔργον*). Η προσήλωση στη διαδικασία καθορισμού της ποιότητας των *ἔργων*, καθώς και της μεθόδου επίτευξής τους, αναδειχνει εκ νέου την απόσταση που διαχωρίζει το ομηρικό (παραδοσιακό-αριστοκρατικό) από το σωκρατικό σύστημα ηθικής³²⁰. Σε αντίθεση με την ηθική της κοινωνίας των επών που αναδεικνύει τη σημαντικότητα του αποτελέσματος για τον ομηρικό *ἀγαθόν*, η σωκρατική στρέφει το ενδιαφέρον στην ποιότητα των πράξεων κάποιου και μάλιστα στην κατά την πράξη γνωστική πρόθεση του ενεργούντος -υπό το φως, βέβαια, της σωκρατικής ρήσης *οὐδείς ἐκὼν κακός-*.

Υπό το φως αυτής της αντίθεσης εξυφαίνεται μια ισχυρή αντιπαραβολή ανάμεσα στις καταστάσεις με τις οποίες ο Σωκράτης και οι κατήγοροί του έρχονται αντιμέτωποι. Η καταδίκη του *βραδέος* και *πρεσβύτου* φιλοσόφου απορρέει από τον βραδυκίνητο σε σχέση με την *κακίαν* θάνατο. Από την άλλη, η καταδίκη των *δεινῶν* και *ὀξέων* κατηγορών προέρχεται από την ταχύτερη *κακίαν*. Ο φιλόσοφος προσκομίζοντας στην επιχειρηματολογία του ένα αναλογικό παράδειγμα που παραπέμπει σε αγώνες ταχύτητας, επιτυγχάνει την υποστολή της βαρύτητας της καταδίκης του· παράλληλα, κατορθώνει να αναβιβάσει τη σημαντικότητα εκείνης των κατηγορών του. Οι δύο αντιμαχόμενες πλευρές απαρτίζονται από τον θάνατο και την *κακίαν* αντίστοιχα, εκ των οποίων η δεύτερη αποδεικνύεται ταχύτερη και δραστικά αναπόφευκτη (*θάττον γὰρ θανάτου θεῖ*, 39b1). Η επίκληση στη σωκρατική ειρωνεία λειτουργεί υποβοηθητικά του επιδιωκόμενου αποτελέσματος μέσω του συσχετισμού που σχηματίζεται ανάμεσα στη *βραδύτητα* (και το γήρας του) ως σωκρατική ιδιότητα και τη βραδεία εφόρμηση της θανατικής του καταδίκης. Από την άλλη, η ταχύτητα της ποινής των κατηγορών (*κακία-μοχθηρία-ἀδικία-πονηρία*) συναρμόζει -σε ειρωνικό πλαίσιο τοποθετημένη- με την *δεινότητα* και *οξύτητα* που τους καθιστούν διακριτά όντα. Η ισχύς της ποινής του καταθρυμματίζεται κατά την αντιπαραβολή με τον φορέα που επιφέρει την καταδίκη τους, που συνίσταται στην αλήθεια (δηλ. την αλήθεια καθεαυτή), και το είδος της ποινής που τους επιβάλλεται

πιο σπουδαία θέση λαμβάνουν τα *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* που θέτουν σε δεύτερη μοίρα το *ἀγαθόν* της ζωής.

³²⁰ Σε ανώτερο επίπεδο της εργασίας σταθήκαμε σε αυτό το θέμα: ο Σωκράτης απομακρύνεται από τη σημασία στο αποτέλεσμα ή καλύτερα την επαναπροσδιορίζει δίνοντας μεγάλη βάση στην πρόθεση πριν από την πράξη και στη γνωσιακή κατάσταση του ενεργούντος.

(μοχθηρία και άδικία) (ύφ' ἡμῶν θανάτου δίκην ὀφλόν, οὗτοι δ' ὑπὸ τῆς ἀληθείας ὀφληκότες μοχθηρίαν καὶ ἀδικίαν, 39b4-6). Η προβολή του φιλοσόφου ως προτύπου ἀρετῆς επισημαίνει την ισχυρή αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια και το ζεύγμα μοχθηρία-άδικία-κακία. Εν τέλει, η ουσία και η βαρύτητα της σωκρατικής καταδίκης παύουν να υφίστανται εξαιτίας της δυσαναλογίας που διαμορφώνεται ανάμεσα στους δύο εναντιωματικούς πόλους: η καταδίκη των κατηγορών του έχει ως δικαστή την ἀλήθειαν και ποινή την μοχθηρίαν-άδικίαν-πονηρίαν-κακίαν, γεγονός που ευρίσκεται σε ασυμμετρία με τον δικαστή που εκδικάζει (κατηγοροί) και την ποινή που επιβάλλεται (θάνατος) στον φιλόσοφο. Μολονότι η ασυμμετρία που δημιουργείται καταδεικνύει το χάσμα ανάμεσα στους δύο πόλους, η πεποίθηση του φιλοσόφου στρέφεται στο γεγονός ότι η εφαρμογή των αντίστοιχων ποινών αποτελεί ένδειξη συμμετρίας (οἶμαι αὐτὰ μετρίως ἔχειν, 39b8)³²¹.

Η επίγνωση του επικείμενου θανάτου του κινητοποιεί την έκδοση χρησιμοδοτήματος σχετικού με τη μελλοντική τιμωρία εκείνης της ομάδας ανθρώπων που τον καταψήφισαν³²². Η αποπεράτωση της θανάτωσης του φιλοσόφου πρόκειται να σηματοδοτήσει όχι την απαλλαγή αλλά την πλήθυνση εκείνων των ελεγκτικών παραγόντων που έχουν ως στόχο την -κατά μίμηση του σωκρατικού προτύπου- άσκηση των φιλοσοφικών αναζητήσεων (οἰόμενοι μὲν ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου...πολὸν ἐναντίον ἀποβήσεται...πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, 39c7-d1). Μάλιστα, η νεότητα των σωκρατικών μιμητῶν θα καταστήσει ακόμα πιο επιτακτική την άσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου, με αποτέλεσμα τη συγκρότηση μιας παρά προσδοκίαν απηνούς τιμωρίας³²³ (τιμωρίαν ὑμῖν ἥξειν εὐθὺς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χαλεπωτέραν...ἢ οἷαν ἐμὲ ἀπεκτόνατε, 39c4-6, χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ

³²¹ Στην παρούσα συζήτηση, που τίθεται το ζήτημα του μέτρου, απηχείται η παραπάνω τοποθέτηση του φιλοσόφου υπέρ του μέτρου (πρβλ. σσ. 46-48 της εργασίας) Ο Burnet (1970), σελ. 163, σημειώνει ότι το μετρίως είναι ευγενικό ισοδύναμο του καλῶς.

³²² Για το είδος χρησιμοδότησης λίγο πριν το θάνατο, βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 299, σημ. 146. Ο Burnet ό. π., σελ. 164, παραβάλλει το είδος της σωκρατικής χρησιμοδότησης με εκείνο του Πατρόκλου (Ιλιάδα 15. 851 κ. ε.) και Έκτορα (Ιλιάδα 22. 358 κ. ε.). Ο μελετητής τονίζει ότι η πεποίθηση πως οι άνθρωποι προφητεύουν προσεγγίζοντας τον θάνατο βασίζεται στην άποψη για την ψυχή, η οποία «κοιμάται όταν τα μέλη του σώματος λειτουργούν» (πρβλ. Πίνδαρος απ. 131 (96)), αποκαλύπτει όμως τη θεία φύση της στα όνειρα και τη στιγμή του θανάτου (πρβλ. Ξενοφώντας Κύρον παιδεία 7. 21., Άπολογία 30 (που υπαινίσσεται τον Όμηρο)· πρβλ. West (1988), σελ. 66, σημ. 121· Stokes (2000), σελ. 182). Ο Stokes σημειώνει ότι ήταν ευρέως διαδεδομένη η πεποίθηση ότι αυτός που πεθαίνει μπορεί να προφητέψει μελλοντικά γεγονότα και ο ξενοφώντειος Κύρος μεταχειρίζεται απλά την πεποίθηση αυτή σε γλώσσα που αντανakλά σύγχρονες ελληνικές ιδέες περί ψυχής.

³²³ Δηλ. τιμωρίας μεγαλύτερης ισχύος από εκείνης με την οποία τον καταδίκασαν.

νεώτεροί *είσιν*, 39d2-3). Η προμάντευση του χαρακτήρα της προσεχούς τιμωρίας συγχρονίζεται με την κατάδειξη της αξίας του φιλοσοφικού του ελέγχου: κεντρικός στόχος του τελευταίου ορίζεται η άσκηση ατομικής επίπληξης σε όποιον δεν διάγει σύμφωνα με το ορθό πρότυπο βίου και ως εκ τούτου αποτυγχάνει να προβεί στις κατάλληλες διανοητικές διεργασίες (*εἰ γὰρ οἷσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσιν τοῦ ὀνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε*, 39d3-5). Ο *ορθός* τύπος βίου, όπως έχει αναδείξει πιο πάνω, συνίσταται στον προσανατολισμό των ενεργειών του ατόμου στο *δίκαιον*, στα *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* και στην εν συνόλω αδιάλειπτη *ἐπιμέλεια ἀρετῆς-ψυχῆς-ἑαυτοῦ*. Ως εκ τούτου, ο σωκρατικός *ἐλεγχος* αποσκοπεί στην υπόμνηση όλων εκείνων των στοιχείων που οδηγούν στην επίτευξη του *ὀρθῶς-δικαίως* ζῆν και του *καλῶς διανοεῖσθαι*, δηλ. στην εκδήλωση του *δικαίου* σε μια απόλυτη αρμονία λόγων και έργων, σκέψεων και πράξεων (*λόγῳ* και *ἔργῳ*). Υπό το σκεπτικό αυτό μια ενδεχόμενη απαλλαγή από τον φιλοσοφικό έλεγχο των επιτιμητικών δυνάμεων εσφαλμένου τύπου βίου και διανοητικών ενεργημάτων (*οὐκ ὀρθῶς ζῆν και οὐ καλῶς διανοεῖσθαι*) καθίσταται ανέφικτη· παράλληλα, αποτυγχάνει να προσλάβει τον χαρακτηρισμό *καλή*, καθώς το *καλὸν* συνάδει και συστεγάζεται με τον *ὀρθὸν* τρόπο ζωής και συνακόλουθα εντοπίζεται στην επιμέλεια της *ψυχῆς* (*δίκαιον*)³²⁴ (*οὐ γὰρ ἐστ' αὕτη ἡ ἀπαλλαγή οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλή*, 39d5). Αντίθετα, ο φιλόσοφος ορίζει ρητά ότι *καλλίστη* και *ῥάστη* είναι η απρόσκοπτη υποβολή στις δοκιμασίες του σωκρατικού ελέγχου (*ἀλλ' ἐκείνη καὶ καλλίστη καὶ ῥάστη, μὴ τοὺς ἄλλους κολουεῖν ἀλλ' ἑαυτὸν παρασκευάζειν ὅπως ἔσται ὡς βέλτιστος*, 39d6-8)³²⁵. Η ουσία του εντοπίζεται ακριβώς σε αυτό το είδος ηθικής διαπαιδαγώγησης κατά το οποίο κάποιος προετοιμάζει τον εαυτό του διάγοντας έναν *ορθό-δίκαιον-ἀγαθὸν* βίο να προσεγγίζει την ύψιστη βαθμίδα της ανθρώπινης *καλοκάγαθίας* (*ὅπως ἔσται ὡς βέλτιστος*).

ii) Λόγος προς τους *ἀποψηφισαμένους*

Ο λόγος που απευθύνει ο φιλόσοφος στην ομάδα εκείνων που έδωσαν απαλλακτική αθωωτική ψήφο, έπεται ως επιστέγαση του καταληκτικού μέρους της *Ἀπολογίας*. Η

³²⁴ Για το *καλὸν* πρβλ. υποσ. 24.

³²⁵ *Καλλίστη*, διότι με αυτόν τον τρόπο προσεγγίζει κανείς τον *δίκαιον-ἀγαθόν-ὀρθὸν* τρόπο ζωής = *ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση*. Επίσης, είναι *ῥάστη*, γιατί το επίθετο αυτό έρχεται σε ισχυρή αντίθεση με το *χαλεπότερον* (39d2, 39c5) που χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει το βάρος της τιμωρίας που θα επέλθει στους καταψηφισμένους.

συγκεκριμένη μερίδα ανθρώπων πληροί τις απαραίτητες προϋποθέσεις ορθής προσηγόρησης του γνωρίσματος του πραγματικού δικαστοῦ: αντεπεξέρχεται με ικανότητα και επάρκεια στην δικαστική ἀρετήν, που όπως έχει επισημάνει στις παραπάνω ενότητες συνίσταται στην κριτική αξιολόγηση των δικαίων (δικαίου) (ὧ ἄνδρες δικασταί- ὑμᾶς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἂν καλοῖην-, 40a2-3). Η έκφραση ὀρθῶς ἂν καλοῖην επισφραγίζει το δίκαιον και ἀληθές της προσωνομίας που προσιδιάζει στους πραγματικούς δικαστές που αποδεικνύονται κατ' ουσίαν φιλικά διακείμενοι στις επιλογές του φιλοσόφου (ὕμῃν γὰρ ὡς φίλοις οὕσιν ἐπιδείξαι ἐθέλω, 40a1). Η φιλική διάθεση που αποπνέουν επικυρώνει τη γενεσιουργία μιας σχέσης αμοιβαίας εμπιστοσύνης, χάριν στην οποία ο φιλόσοφος προβαίνει στην τελική αποτίμηση της καταδίκης του επανεισάγοντας το στοιχείο του σωκρατικού δαιμονίου. Η φωνή του σωκρατικού δαιμονίου διαφωτίζει την οδό της ορθής πράξης (ὀρθῶς—δικαίως πράττειν) μέσω της αποτροπής του μη ορθού (ἀδίκου-κακοῦ) ενεργήματος (ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου...ἀεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιούμενη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξω, 40a4-7)³²⁶. Στην παρούσα φάση η απουσία της δυναμικής του (θεωρητικής ή πρακτικής, λόγῳ και ἔργῳ) παρέμβασης (του δαιμονίου) ενώπιον του γεγονότος του θανάτου που η κοινή αντίληψη κρίνει ως ἔσχατον κακόν, καθιστά το θάνατο ἀγαθόν (νυνὶ δὲ συμβέβηκέ μοι...ταυτὶ ἂ γε δὴ οἰηθείη ἂν τις καὶ νομίζεται ἔσχατα κακῶν εἶναι· ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιώντι ἔωθεν οἴκοθεν ἡναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον...νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν πράξιν οὔτ' ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ' ἐν λόγῳ ἡναντιώται μοι, 40a7-b6). Το θεϊκό σημεῖον του φιλοσόφου τίθεται στη θέση του κεντρικού (θεμελιώδους) κριτηρίου βάσει του οποίου ο θάνατος προσδιορίζεται ως κάτι το ἀγαθόν: τουτέστι, διασφαλίζει εκείνες τις προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για την πλήρη εφαρμογή της διαδικασίας τοῦ ὀρθῶς ὑπολαμβάνειν

³²⁶ Βλ. και 40c3-4: οὐκ ἡναντιώθη ἂν μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μὴ τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξω. Ο Burnet (1970), σελ. 166, εντοπίζοντας τον ίδιο συσχετισμό ανάμεσα στα δύο χωρία ακολουθεῖ διαφορετική ερμηνεία: αποδίδει τη φράση εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξω ως «αν ήταν να πράξω κάτι εσφαλμένα», δηλ. ανεπιτυχώς, και όχι «αν ήταν να κάνω κάτι άδικο». Σύμφωνα με τους Strycker και Slings (1994), σελ. 381, η συμπεριφορά του δαιμονίου αλλού καταδεικνύει ότι μέσω τοῦ μὴ ὀρθῶς πράξω ο Σωκράτης δεν εννοεῖ ηθικά μη ορθή (εσφαλμένη) αλλά το να κάνει κανείς κάτι που θα αποβεί μη ωφέλιμο. Καθεαυτό –προσθέτουν οι ερευνητές– το ὀρθῶς πράττειν σημαίνει «να κάνω το ορθό» είτε σύμφωνα με ηθικά κριτήρια (βλ. Μένων 97c1· Γοργίας 488a2) είτε με βάση τις αρχές- κανόνες μιας τέχνης (πρβλ. Χαρμίδης 171b9, e4· Εὐθύδημος 280a8 κ. α.). Ενίοτε, συνδέεται με την επιτυχία (βλ. Εὐθύδημος 280a7-8· Πρωταγόρας 332a6-7 κ. α.). Παρόμοια με τους δύο αυτούς μελετητές άποψη διατυπώνει ο Stokes (2000), σελ. 187.

απέναντι στο γεγονός του θανάτου. Εν τέλει, η ορθή κριτική αντιμετώπιση³²⁷ του θανάτου που προσεπικυρώνεται από τη σφραγίδα των πορισμάτων του σωκρατικού δαιμονίου, διορίζει τον θάνατο ως *άγαθόν* ακυρώνοντας συνάμα την -κατά την κοινή καθομολόγηση- εκτίμησή του ως *κακοῦ* (κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο *άγαθόν* γεγονέναι, καὶ οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν, ὅσοι οἰόμεθα *κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι*, 40b7-c2)³²⁸.

Η αγαθοκεντρική προσέγγιση του θανάτου συμπληρώνεται από την ανάλυση των δύο δυνατών εκφάνσεών του, που αμφότερες αποδίδουν κατ' αποκλειστικότητα ὄφελος³²⁹. Πιο συγκεκριμένα, η εξίσωση του θανάτου με μια κατάσταση πλήρους στέρησης *αἰσθήσεως*, συνεπιφέρει κατ' άμεση αναγκαιότητα τη γένεση μιας αναπόδραστης αναλογίας ανάμεσα στην κατάσταση ύπνου ανακόλουθου από συνοδεία ονείρων και στην αιωνιότητα του δεδομένου του θανάτου (*ἢ γὰρ οἶον μὴδὲν εἶναι μὴδὲ αἴσθησιν μὴδεμίαν μὴδενὸς ἔχει τὸν τεθνεῶτα*, 40c6-8, *μὴδεμία αἴσθησις ἐστίν, ἀλλ' οἶον ὕπνος, ἐπειδάν τις καθεύδων μὴδ' ὄναρ μὴδὲν ὀράῃ*, 40c6-d1)³³⁰. Ο

³²⁷ Στο ὀρθῶς ὑπολαμβάνειν αντιλαμβάνεται κανείς –κατά τη γνώμη μας– ότι το ὀρθῶς συνεπάγεται τη σχέση *δικαίως-αληθές-ορθό*.

³²⁸ Η φράση *άγαθόν πράζειν* (40c3-4) (πρβλ. υποσ. 369) ερμηνεύεται από τον Burnet (1970), σελ. 166, ως «να πράξω καλά» και ισοδυναμεί –κατά τη γνώμη του– με το *εὖ πράζειν*. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 383, δεν τη θεωρούν απλά ισοδύναμη στο *εὖ πράζειν*: προς τούτους, την ερμηνεύουν ως «προκαλῶ κάτι *άγαθόν*» (πρβλ. *Συμπόσιο* 181b6-8· *Χαρμίδης* 163e4· *Πρωταγόρας* 355b2· *Γοργίας* 468a5-6, 500a3, 506a8 κ. α.).

³²⁹ Υπενθυμίζουμε ότι στη σωκρατική σκέψη αυτό που αποδίδει ὄφελος είναι *άγαθόν*. Για τη συζήτηση αναφορικά με τις δύο εναλλακτικές του θανάτου βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 218 κ. ε., οι οποίοι αποπειρώνται να προσδιορίσουν την ομηρική οπτική ανάμεσα στις προτάσεις του Σωκράτη. Γι' αυτόν τον σκοπό προβαίνουν σε μια λογοτεχνική αναδρομή πάνω στην ιδέα της ψυχής. Οι ερευνητές καταλήγουν (σελ. 226) στην άποψη ότι ο Πλάτων μεταμόρφωσε μία δημοφιλή έννοια δύο εναλλακτικών ιδεών για τη μεταθανάτια ζωή για να εξυπηρετήσει το σκοπό του: η ιδέα ότι ο Σωκράτης θα έχει συζητήσεις με διάσημους άνδρες στον Άδη είναι εμπνευσμένη από την *Οδύσσεια* και από ποικίλες μεταγενεστερες *Νέκυιες*. Υιοθετεί την ιδέα μιας μεταθάνιας κρίσης· μεταχειρίζεται ένα μείγμα ομηρικής και λαϊκής πίστης σε συνδυασμό με την προσωπική του επινόηση. Οι συγγραφείς κρίνουν ότι ο Πλάτων παρουσιάζει ενδείξεις υπέρ της δεύτερης εναλλακτικής. Σχετικά με την πρώτη εναλλακτική (σελ. 230) πιστεύουν ότι ο Σωκράτης συνδυάζοντας τα κριτήρια του οφέλους (*ἄμεινον*) και της ευχαρίστησης (*ἡδίων*) συλλογίζεται βάσει των καθημερινών ιδεών για το *άγαθόν* και το *κακόν*. Οι σωκρατικές ιδέες για την ηδονή φαίνονται στη δεύτερη εναλλακτική, όπου η πρακτική της φιλοσοφικής του διαλεκτικής με τις ψυχές θα ήταν ασύλληπτη *εὐδαιμονία* (41c3-4). Οι μελετητές καταλήγουν στη θέση ότι αυτό που θέλει να πει ο Σωκράτης είναι ότι η ψυχή είναι αθάνατη και διατηρεί τις ορθολογικές της ικανότητες, που ο φιλόσοφος θεωρεί προϋπόθεση για την *εὐδαιμονία*. Για περαιτέρω συζήτηση στο ίδιο θέμα βλ. Stokes (2000), σελ. 191.

³³⁰ Ο Burnet (1970), σελ. 166, ισχυρίζεται ότι αυτή είναι η άποψη με την οποία ο πολύς λαός μέσω του Ομήρου ήταν εξοικειωμένος και βέβαια η πλειοψηφία των δικαστών. Πολλοί απ' αυτούς βέβαια ενδεχομένως ήταν επηρεασμένοι ως προς την πίστη τους από τα Ελευσίνια μυστήρια. Σε σχέση με την

ωφέλιμος και ευχάριστος χαρακτήρας του ανονείρευτου ύπνου αναλογικά μεγιστοποιεί το όφελος και την ηδύτητα του γεγονότος του θανάτου, πράγμα που καταδεικνύει την *άγαθην* ποιότητά του³³¹ (*θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος*, 40d1-2, *ἄμεινον καὶ ἡδιον*, 40d6, *εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστιν, κέρδος ἔγωγε λέγω*, 40e2-3).

Η εναλλακτική παρουσίαση της περίπτωσης του θανάτου ως αποδημίας³³² σε διαφορετικό τοπικό περιβάλλον, όπου κατοικοεδρεύει ο ορμαθός των θανόντων, δεν εξαλείφει αλλά επισφραγίζει την αγαθότητά του (*εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὥς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη αν...*;, 40e4-6). Εντούτοις, ποιοι είναι οι καθοριστικοί παράγοντες που συντελούν στον προσδιορισμό της εν λόγω αγαθότητας του θανάτου; Πρώτα πρώτα, η μετατόπιση του τοπικού περιβάλλοντος επιφέρει την απαλλαγή από την κατ' επίφαση (*δοκεῖν*) άσκηση των δικαστικών αρμοδιοτήτων της παρούσας ζωής· ταυτόχρονα, διασφαλίζει την εύρεση και εντοπισμό των πραγματικών δικαστών, όσων δηλ. ασκούν το δικαστικό τους καθήκον (*ἀρετὴ τοῦ δικαστοῦ*) στο έπακρο και απερίσπαστοι. Η επαναφορά της έννοιας της αλήθειας (*ἀπαλλαγεῖς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς*, 41a1-2) λειτουργεῖ υπομνηστικά της ισχυρής αντίθεσης που διανύει

καθημερινή οπτική πάνω στο θέμα πρβλ. ακόμη *Ἡθικὰ Νικομάχεια* 1115a27: *οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι*.

³³¹ Εδώ θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο Σωκράτης ορίζει το *ἀγαθόν* του θανάτου με βάση την ηδύτητα του ύπνου και να τον κατηγορήσει ως ηδονιστή. Πώς συμβιβάζεται αυτό με τον προηγούμενο προσδιορισμό του *ἀγαθοῦ* ως αυτού που βελτιώνει την ψυχή, δηλ. ως *δικαίου*, και τη σύνδεση *ἀρετῆς*-γνώσης; Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 387, σημειώνουν ότι η ταύτιση των δύο (*ἄμεινον* και *ἡδιον*, *ἀγαθόν* και *ἡδύ*) χρησιμοποιεῖται σε ένα επιχείρημα στον *Πρωταγόρα* 351b6-c1: *τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν*. Την ταύτιση υπερασπίζεται ο Καλλικλῆς στον *Γοργία* (495a3), αλλά ανασκευάζεται. Η σωκρατική εκτίμηση στο θέμα εμφανίζεται στον *Κρίτωνα* (48b8-9): *τὸ δὲ εὖ* (δηλ. ζῆν) *καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταυτόν ἐστιν, μένει ἢ οὐ μένει; Μένει*.

³³² Ο όρος *μετοίκησης* (40b9) – σημειώνει ο Burnet (1970), σελ. 167- φαίνεται να είναι τεχνικός σε αυτή τη συνάφεια ανάμεσα στους Ορφικούς και τους Πυθαγόρειους. Ο ερευνητής προσθέτει ως αξιοσημείωτο ότι ο Σωκράτης παρουσιάζεται να χρησιμοποιεῖ την ίδια γλώσσα, όπως εδώ, και στον *Φαίδωνα* (117c2): έτσι, καταλήγει στην άποψη ότι εδώ (*Ἀπολογία*) αναφέρεται στη ίδια διδασκαλία για την αθανασία της ψυχής, που θα αναπτύξει στον *Φαίδωνα*. Επιπλέον ένδειξη της χρησιμοποίησης της γλώσσας του *Φαίδωνα* αποτελεί ο τύπος *ἀποδημῆσαι*, βλ. *Φαίδων* 61e1, 67b10· Burnet ό. π., σελ. 168. Για μια διαφορετική άποψη που συνδέει την *μετοίκησην* με την «μετεμψύχωση» βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 385.

το σύνολο του έργου, ανάμεσα στο *ἀληθές*, που πρεσβεύει ο φιλόσοφος, και το *ψευδές* των κατηγορών³³³.

Η πραγμάτευση των πλεονεκτημάτων (οφελών) της μετοίκησης πλαισιώνεται παραπληρωματικά από την εξασφάλιση της δυνατότητας συνεύρεσης με το πλήθος των ημιθέων που διήγαγαν *δίκαιον* βίο³³⁴, καθώς επίσης και διηνεκούς συγχρωτισμού με χορεία μυθικών και πνευματικών προσώπων του παρελθόντος, υπό την προϋπόθεση βέβαια της αλήθειας των διηγήσεων περί των μεταθανάτιων συμβάντων. Κατά συνέπεια, η εκλογή του θανάτου παρουσιάζεται ως *μέγιστον ἀγαθόν* (όφελος)³³⁵, καθότι εξασφαλίζει μια αξιόσύστατη ενδιαίτηση (*θαυμαστή ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι*, 41b1). Το ακαταφρόνητο της διατριβῆς πηγάζει από το είδος και την ποιότητα των συναναστροφών που ευνοούν την αντιπαραβολή των προσωπικών του *ἀδίκων* παθών με τις αντίστοιχες *αδικίες* που υπέστησαν ομηρικοί ήρωες, όπως ο Αίας και ο Παλαμήδης, συμβάλλοντας έτσι στη διαμόρφωση μιας εύθυμης διαμονής³³⁶ (*διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν, ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἑμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων-ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη...*, 41b3-5). Ωστόσο, το σημαντικότερο όφελος (*μέγιστον ἀγαθόν*) που προσπορίζει η συνδιάτριψη με τον όμιλο των ως άνω προσώπων, συνίσταται στην άσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου που αποσκοπεί στην κατάδειξη της γνήσιας ή επίπλαστης σοφίας (*καὶ...τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα ὥσπερ τοὺς ἐνταῦθα διάγειν, τίς αὐτῶν σοφός ἐστίν καὶ τίς οἶεται μὲν, ἔστιν δ' οὐ*, 41b5-7)³³⁷. Ο φιλόσοφος διατηρώντας εφεκτική στάση απέναντι στην αλήθεια των διηγήσεων σχετικά με την μετά θάνατον αποδήμηση, αιτιολογεί την αγαθοκεντρική προσέγγιση του θανάτου στηριζόμενος σε εκείνο που αποτελεί *μέγιστον ἀγαθόν* στην παρούσα ζωή: τον φιλοσοφικό έλεγχο. Η αναλογική μετατόπιση της εφαρμογής του διαλεκτικού ελέγχου από τον παρόντα στον

³³³ Πρέπει να προσέξουμε επίσης σχετικά με το *ἀληθές*, ότι παραπέμπει σε αυτό που πριν σημειώσαμε αναφορικά με το *ἀληθώς*, ότι δηλ. ερείδεται στον *νόμον* και το *δίκαιον*. Οπωσδήποτε πρέπει να δοθεί η απαραίτητη έμφαση στην αδιάλειπτη υπόμνηση της σύνδεσης *ἀγαθοῦ-δικαίου*. Επιπλέον, ο Σαμαράς (2004), σελ. 300, σημ. 152, τονίζει ότι τα πρόσωπα που παρουσιάζει ο Σωκράτης (Μίνως, Ραδάμανθυς, Αιακός και Τριπτόλεμος) θεωρούνται σοφοί δικαστές στην αρχαιότητα. Πρβλ. και Burnet (1970), σελ. 168, για τη λογοτεχνική καταγραφή της εμφάνισής τους.

³³⁴ Και το δεύτερο όφελος στρέφεται γύρω από την έννοια του *δικαίου*.

³³⁵ Πρβλ. *φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία*; (41a5-6).

³³⁶ Εδώ υπεισέρχεται εκ νέου η προσωπική του προβολή ως ηρωικού προτύπου. Παράλληλα, το όφελος, στο οποίο αναφέρεται, στρέφεται πάλι γύρω από το *δίκαιον* και την αδιοπραγία. Ο φιλόσοφος επιφέρει επανειλημμένα επικριτικά πλήγματα στην *αδικία*.

³³⁷ Κατά τον Burnet –σημειώνει ο Σαμαράς (2004), σελ. 300, σημ. 155- τα ομηρικά παραδείγματα, που ο Σωκράτης θέτει, αφορούν σε ομηρικές περιπτώσεις ανθρώπων που «νομίζουν ότι είναι σοφοί».

μεταθανάτιο βίο καθορίζει την αγαθότητα του θανάτου λόγω της ισχυρής ευεργετικής επίδρασης της φιλοσοφικής ελεγκτικής διαδικασίας (δραστηριότητας) (μέγιστον *ἀγαθόν*). Μάλιστα, η αγαθότητα, καθότι ευρίσκεται σε άμεση σύζευξη με τη γνώση που προσπορίζει ο φιλοσοφικός έλεγχος (*ἀρετή*=γνώση), συνεπάγεται, όπως στο επίγειο, έτσι και στο μεταθανάτιο επίπεδο, την κατά τον μέγιστο βαθμό επίτευξη της *εὐδαιμονίας* (*οἷς διαλέγεσθαι ἐκεῖ καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας;*, 41c3-4). Η απρόσκοπτη ενάσκηση του φιλοσοφικού βίου αποτελεί τη βέβαιη οδό κατάκτησης της *εὐδαιμονίας* ανεξαρτήτως της αλήθειας ή μη των διηγήσεων περί *εὐδαιμονίας* και αθανασίας των θανόντων (*πάντως οὐ δήπου τούτου γε ἔνεκα οἱ ἐκεῖ ἀποκτείνουσι· τὰ τε γὰρ ἄλλα εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε, καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἔστιν*, 41c4-7)³³⁸.

Η περαιώση του δίπτυχου αγαθολογικού προσδιορισμού του θανάτου συντελείται με έναν φέρελπι³³⁹ παραινετικό λόγο καρτερικής και υπομονετικής αντιμετώπισής του, ο οποίος εκτείνεται σε μια διττή αιτιολογική βάση που εμφορείται από την αλήθεια³⁴⁰. Ο αποκλεισμός της πιθανότητας πρόκλησης *κακοῦ* που να επιβαρύνει τη δράση του *ἀγαθοῦ* υποκειμένου (ζώντος ή θανόντος) με την ομόχρονη υπενθύμιση της θεϊκής εποπτείας (*ἐπιμέλεια*) των δραστηριοτήτων του, συγκροτούν το κεντρικό ελπιδοφόρο μήνυμα του φιλοσόφου αναφορικά με το γεγονός του θανάτου (*καὶ ἔν τι*

³³⁸ Για περαιτέρω συζήτηση σχετικά με τα δύο επιχειρήματα (29a5-b6 και 40c5-41c6), που μεταχειρίζεται ο φιλόσοφος για να πείσει τους δικαστές ότι το να διατρέχει κανείς τον κίνδυνο του θανάτου αποφέρει μεγαλύτερο όφελος απ' ό,τι το να τον φοβάται, βλ. E. A. Austin, "Prudence and the Fear of Death in Plato's *Apology*" (*Ancient Philosophy* 30 (2010) 39-55). Συνοψίζοντας τις απόψεις των σχολιαστών η ερευνήτρια (σελ. 39) σημειώνει ότι οι περισσότεροι εγείρουν δύο αντιρρήσεις ως προς αυτά τα επιχειρήματα: πρώτον, τα θεωρούν αλληλοαποκλειόμενα καθότι το δεύτερο παραβαίνει την επιστημολογική μετριοπάθεια πάνω στην οποία ερείδεται το πρώτο. Δεύτερον, αναφορικά με το δεύτερο επιχείρημα το επικρίνουν ως κακό ή ανυπόστατο. Προσπαθώντας να επιλύσουν την ασυνέπεια υπονομεύουν τη σωκρατική δέσμευση στο δεύτερο επιχείρημα, με αποτέλεσμα να διατηρείται ανέπαφη η επιστημολογική του μετριοπάθεια και η επιχειρηματολογική συνάφεια του φιλοσόφου. Έναντι αυτής της άποψης τίθεται η ερευνήτρια, η οποία δεν τα θεωρεί ούτε αντιφατικά ούτε ασύμβατα, αλλά υπερθεματίζει τη σωκρατική δέσμευση στην πληρότητα του δεύτερου.

³³⁹ *εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον* (41c8-9). Ο Burnet (1970), σελ. 170, εκλαμβάνει τη λέξη *ἐλπίς* ως τον ορφικό όρο για την «πίστη» (πρβλ. *Φαίδων* 63c5). Κατά τον ίδιο τρόπο στην *Πολιτεία* (331a) ο Κέφαλος παραθέτει μια ωδή του Πινδάρου για την *ἐλπίδα* και αντιδιαστέλλει την *κακὴν ἐλπίδα* του φαύλου στην *ἀγαθὴν ἐλπίδα* του δικαίου.

³⁴⁰ Ο Σωκράτης παρουσιάζεται διαρκώς αφοσιωμένος στην αλήθεια. Μάλιστα, λέγοντας εδώ με βεβαιότητα ότι το περιεχόμενο του λόγου του είναι σύμφωνο με την αλήθεια ισοδυναμεί με το να υποστηρίζει ότι δεν χρειάζεται εν τέλει να ψάχνουμε αν όσα λένε οι διηγήσεις για τη μεταθανάτιο ζωή είναι αλήθεια ή όχι· σημασία έχει μόνο το αληθές του επικείμενου λόγου του.

τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα, 41c8-d3)³⁴¹.

Συνοψίζοντας τα συμπεράσματα που ο φιλόσοφος συνήγαγε από τη μη αποτρεπτική στάση του προσωπικού του δαιμονίου, δύναται κανείς να διαγράψει τα παρακάτω βήματα³⁴²: α) το γεγονός της καταδίκης του είναι ἀγαθὸν (40b7-8)· β) ο τρόπος απολογίας του συνιστά ἀγαθὴν πράξιν (40c3-4)· γ) είναι εσφαλμένο να θεωρεί κανείς τον θάνατο κακὸν (40b7-c7). Από τα παραπάνω (α-γ) συνάγεται ότι ο θάνατος είναι βέλτιον (καλύτερο γι' αυτόν) στην παρούσα φάση του βίου του, όπως επίσης και η απαλλαγή από τις έγνοιες (ὅτι ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι, 41d4-5). Βέλτιον γιατί; Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι αυτό το βέλτιον σχετίζεται με κάποιο είδος γνώσης: ενδεχομένως, γιατί ο θάνατός του θα αποτελέσει πρότυπο-παράδειγμα για τους μεταγενέστερους που θα γνωρίζουν τη σημασία της φιλοσοφικής ζωής και της παραμονής στις αξίες κάποιου³⁴³. Η παραπάνω

³⁴¹ Πρώτα ίσως ο λόγος αυτός ανακαλεί τη θέση, που υποστήριξε πιο πάνω, ότι δηλ. ένας ἀγαθὸς δεν μπορεί να βλαφθεῖ από έναν κακόν (έναν βελτίων από έναν χείρονα)· επίσης, ίσως μάς υπενθυμίζει αυτό, που ευρίσκεται στο νου του Σωκράτη, ότι δηλ. κάποιος μπορεί να βλαφθεῖ μόνο μέσω της διάπραξης ἀδικίας που βλάπτει την ψυχή του, καθώς και μέσω του να υποστεί ἀδικίαν. Το χειρότερο είναι, βέβαια, η πρώτη εκδοχή. Εδώ, ωστόσο, επισημαίνει ότι ο ἀγαθὸς δεν μπορεί να βλαφθεῖ με κανένα τρόπο ούτε όσο ζει ούτε νεκρός, καθώς βέβαια έχει την εποπτεία των θεῶν· ο λόγος αυτός, συνάμα, προβάλλει την ευσέβεια του φιλοσόφου και τον εαυτό του ως πρότυπο αρετής. Επιπλέον, ο Burnet (1970), σελ. 171, σημειώνει ότι η διδασκαλία της φράσης αυτής απηχείται με την ίδια φρασεολογία στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας (613a4): οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάντ' ἐν πενία γίγνηται ἐάντ' ἐν νόσοις ἢ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Η τελευταία σκέψη – τονίζει ο μελετητής– είναι πυθαγόρεια, πρβλ. Θεαίτητος 176b1. Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 232, επισημαίνουν ότι ο Σωκράτης εκφράζει με βεβαιότητα μια θρησκευτική πεποίθηση: όσο ο άνθρωπος εκπληρώνει τα καθήκοντά του στους θεούς –και το καθήκον συνίσταται στην ορθή και δίκαιη πράξη–, τόσο οι θεοί δεν θα τον παραμελήσουν. Η πεποίθηση αυτή διατυπώνεται σποραδικά από το τέλος του 5^{ου} αι. κ. ε., βλ. Ίφιγένεια ἢ ἐν Αὐλίδι 1034-5 (εἰ δ' εἰσὶ <συνετοὶ > θεοί, δίκαιος ὢν ἀνὴρ/ ἐσθλὸν κυρήσεις). Βλ. επίσης Θουκυδίδης 7. 77. 2-3· πρβλ. 5. 104. Ο Dover (1974), σσ. 258-259, αναφέρει ότι η πίστη αυτή θα μπορούσε να ειπωθεῖ ως ενθάρρυνση, όχι όμως απαραίτητα ότι έχει υιοθετηθεῖ ως τρόπος ζωής, όπως στον Σωκράτη. Πρβλ. επίσης Ηρόδοτος 1. 209. 4. Επίσης, για τον θεματικό παραλληλισμό του τελευταίου μέρους της Ἀπολογίας με τα καταληκτικά τμήματα των σωζόμενων Επιταφίων βλ. Strycker και Slings (1994), σελ. 235 κ. ε.

³⁴² Πρβλ. Σαμαράς (2004), σελ. 301, σημ. 157.

³⁴³ Οι Strycker και Slings (1994), σελ. 233, ισχυρίζονται ότι ενώ η μόνη βλάβη είναι ηθική (βλάβη της ψυχής κάποιου), δεν έπεται ότι το όφελος είναι μόνο ηθικό όφελος. Η ἀρετὴ είναι το μεγαλύτερο ἀγαθόν, όμως η φράση ἐξ ἀρετῆς χρήματα (30b2-4) συνεπάγεται μια κλίμακα αξιών που περιλαμβάνει και την τιμή και τον πλούτο. Ο άνθρωπος πρέπει να μάχεται για το ηθικό ἀγαθόν και τα εξωτερικά αγαθά θα προκύψουν από αυτό. Υπό το σκεπτικό αυτό θεωρούν ότι το ενδιαφέρον των θεῶν για τους ἀγαθοὺς εκδηλώνεται στην περιοχὴ των εξωτερικῶν αγαθῶν (και έτσι προσλαμβάνουν το βέλτιον). Έτσι, η πίστη στην Πρόνοια συνεπάγεται πίστη στην ουσιαστικὴ ἀρετὴ και δικαιοσύνη του κόσμου

συλλογιστική έχει αναλυθεί ποικιλοτρόπως³⁴⁴. Τα βασικά προβλήματα που αντιμετωπίζει³⁴⁵ είναι δύο: α) το δαιμόνιο δεν αποτρέπει σε κάθε περίπτωση τον φιλόσοφο από την *κακὴν* πράξη· αυτό συνεπάγεται ότι ενδεχόμενη αποτροπή του δεν συνιστά επαρκή συνθήκη γνωστοποίησης, προσδιορισμού και καθορισμού της αγαθότητας μιας ενέργειας³⁴⁶. β) ο Σωκράτης από τη θέση ότι ο θάνατος δεν είναι *κακὸν* συμπεραίνει ότι είναι *ἀγαθόν*, χωρίς να εξετάζει την περίπτωση να μην είναι τίποτε από τα δύο (*οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν*)³⁴⁷. Σχετικά με το πρώτο πρόβλημα ο Σαμαράς απορρίπτοντας την περίπλοκη ανάλυση του Stokes διατείνεται ότι η απάντηση ενυπάρχει στο κείμενο. Η φράση *ἐπὶ σμικροῖς* (40a6) καταδεικνύει τη σωκρατική θέση ότι το δαιμόνιο θα παρενέβαινε σε οποιαδήποτε περίπτωση επρόκειτο ο φιλόσοφος να προβεί στη διάπραξη *κακῆς* ενέργειας. Ως εκ τούτου, δεν διέπραξε *κακὸν* ἐνέργημα (*ἔργον κακοῦ*). Από την άλλη, αναφορικά με το δεύτερο πρόβλημα, ο Σαμαράς επισημαίνει ότι ο φιλόσοφος αποκλείει την πιθανότητα ο θάνατος να είναι ουδέτερος (*οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν*)· επίσης, φαίνεται να συμπεραίνει ότι ο θάνατος –όχι ο προσωπικός του– εν γένει είναι *ἀγαθόν*³⁴⁸. Ο Reeve θεωρεί ότι ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο θάνατος δεν είναι σε κάθε περίπτωση *κακὸν* ή ότι δεν είναι *κακὸν* με απόλυτους όρους³⁴⁹. Ωστόσο, η συζήτηση περί της σαφούς

αυτού και του κλήρου του ανθρώπου σε αυτόν (βλ. *Φαίδων* 62b7, *Φίληβος* 39e10-11, *Νόμοι* x κ.αλλ.). Κατόπιν σχετικής συζήτησης οι ερευνητές καταλήγουν (σελ. 235 κ. ε.) στη θέση ότι στην *Απολογία* ο Πλάτων παρουσίασε τον Σωκράτη να προτιμά την εναλλακτική της μετά θάνατον ζωής, επειδή ο ίδιος πίστευε ότι μια πίστη στη θεία Πρόνοια, σε έναν *ἀγαθόν* κόσμο με *ἀγαθὴν* τύχη για *ἀγαθοὺς* ανθρώπους είναι αχώριστη από την πίστη στην αθανασία της ψυχῆς.

³⁴⁴ Βλ. T. C. Brickhouse – N. D. Smith, *Socrates on Trial* (Princeton 1990), σσ. 254-257· Reeve (1989), σσ. 180-182 κ. α.

³⁴⁵ Βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 301, σημ. 157.

³⁴⁶ Σχετικά με αυτό είπαμε παραπάνω ότι ο φιλόσοφος θέτει το σωκρατικό δαιμόνιο ως κριτήριο προσδιορισμού της αγαθότητας μιας ενέργειας.

³⁴⁷ Τα λεγόμενα του Σαμαρά στο συγκεκριμένο σημείο έχουν εσφαλμένη αφετηριακή βάση: ο Σωκράτης δεν ξεκινά από τη θέση ότι ο θάνατος δεν είναι *κακόν*, αλλά λέει ότι δεν μπορεί να προσεγγιστεί δια της γνωσιακής οδού· επομένως, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως *κακόν*, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι δεν μπορούν να έχουν γνωσιακή πρόσβαση, ώστε η γνώση να το καθορίσει ως *ἀγαθόν* ή *κακόν*. Από τη θέση αυτή οδηγείται στην αγαθοκεντρική προσέγγιση του θανάτου, όπως ακριβώς την εξεθέσαμε παραπάνω.

³⁴⁸ Ωστόσο, τώρα μιλά για τον ίδιο προσωπικά: *ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι* (41d4-5).

³⁴⁹ (1989), σελ. 182. Από την άλλη, ο Σαμαράς (2004), σελ. 302, απορρίπτει την ερμηνεία αυτή. Αναφορικά με το δεύτερο πρόβλημα τοποθετηθήκαμε υπέρ της άποψης ότι ο φιλόσοφος μεταβαίνει από το *οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν* του θανάτου, στο οποίο δεν υπάρχει γνωστική-γνωσιακή πρόσβαση, στον προσδιορισμό του ως *ἀγαθοῦ*. Για εκτενέστερη συζήτηση σχετικά με το αν ο θάνατος είναι πραγματικά *ἀγαθόν* βλ. D. L. Roachnik, “Apology 40c4-41e7: Is Death Really a Gain?” (*CJ* 80 (1984-5) 212-220).

τοποθέτησης του φιλοσόφου αναφορικά με το ζήτημα του θανάτου χρήζει ενδελεχέστερης εξέτασης. Εκείνο που δεν πρέπει να λησμονείται είναι ότι ο Σωκράτης αντικρύζει τον θάνατο ως μια συνθήκη κατά την οποία ο άνθρωπος καλείται να ενεργήσει (*ἔργον*) σύμφωνα με το ήθος και τις ενέργειες που του αρμόζουν³⁵⁰. Ως εκ τούτου, στα *ἔργα* του *ἀγαθοῦ*, όπως έχει υποστηρίξει, εντάσσονται τα *δίκαιον-ἀληθές-νόμιμον-εὐσεβές-ὀρθόν*. Στην περίπτωση που ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ* διακρίνει την καταστρατήγησή τους, οφείλει να παραμείνει απόλυτα αφοσιωμένος στις πεποιθήσεις του επιδεικνύοντας ανδρεία και γενναιότητα απέναντι στον θάνατο, που η κοινή αντίληψη (*οἱ πολλοί*) κρίνει ως *κακόν*. Ο βίος που αποκτάται ως αποτέλεσμα ενεργειών (*ἔργων*) που δεν αρμόζουν σε *ἀγαθόν (δίκαιον)* -όπως το ἔλεος και οι παρεμφερείς συμπεριφορές-, επιφέρει *αἰσχύνην* και αποτελεί *κακόν (ἄδικον)* (*ἔργον κακοῦ, κακὸν ἔργον*). στην περίπτωση αυτή η εκλογή του θανάτου αποτελεί *ἀγαθόν (δίκαιον)* (*ἔργον ἀγαθοῦ, ἀγαθὸν ἔργον*). Από την άλλη, η βάσει της σωκρατικής ηθικής αποβολιμαία συλλογιστική ενός *κακοῦ (ἄδικου)* εκτιμά ως *ἀγαθόν* τη συνέχιση του βίου του (μέσω της χρήσης πρακτικών ελέους), ενώ αποδοκιμάζει ως *κακόν* τον θάνατο. Υπό το φως των παρατηρήσεων αυτών διαφαίνεται η ουδετερότητα (*οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν*) της αντιμετώπισης του φαινομένου του θανάτου, που εκλαμβάνει διαφορετική προοπτική (προσδιοριστική προοπτική) ανάλογα με την ετερότητα της ποιότητας του ατόμου που τον προσεγγίζει. Ωστόσο, το γεγονός ότι το σύνολο της πλατωνικής *Ἀπολογίας* εστιάζει στη σπουδαιότητα των *ἔργων ἀγαθοῦ-δικαίου*, το εν λόγω χωρίο -και όχι μόνο- προβάλλει την αγαθότητα της εκλογής του θανάτου ως έμπρακτη εκδήλωση (*ἔργω*) της ηθολογικής θεωρητικής (*λόγῳ*) υπεροχής (ενότητα *λόγῳ-ἔργῳ*) του *ἀγαθοῦ-δικαίου ἀνδρός*³⁵¹.

³⁵⁰ Δηλ. να έχει κάθε στιγμή υπ' όψιν ότι πρέπει να πράττει *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* και να επιμελείται πάνω από όλα την *ψυχὴν-ἀρετὴν-ἑαυτοῦ*.

³⁵¹ Επιπρόσθετα, σε ό,τι αφορά τη σωκρατική θέση ότι ο προσωπικός του θάνατος σηματοδοτεί απαλλαγή από τις έγνοιες (*ἀπηλλάχθαι πραγμάτων*), οι σχολιαστές παρατηρούν (βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 302, σημ. 158) ότι απηχεί ορφικές αντιλήψεις. Σύμφωνα με την ορφική αντίληψη ο θάνατος ισοδυναμεί με απαλλαγή από τις έγνοιες και τα προβλήματα της ζωής. Η εν λόγω σωκρατική έκφραση προβληματίζει τον μελετητή (Σαμαρά) ωθώντας τον παράλληλα στη διατύπωση του παρακάτω διαχωρισμού: στην *Ἀπολογία* η στάση του Σωκράτη απέναντι στον θάνατο είναι γνωστικιστική (θέση, με την οποία, όπως επισημάναμε παραπάνω, διαφωνούμε γιατί ο θάνατος είναι ένα γεγονός που στηρίζεται κατά τη σωκρατική αντίληψη από τον βαθμό στον οποίο ο άνθρωπος θα ανταποκριθεί στα *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου*). στον *Φαίδωνα*, πλέον, ο φιλόσοφος υιοθετεί την ορφική αντίληψη ότι ο θάνατος ισοδυναμεί με απαλλαγή της ψυχής από το ἄχθος του σώματος, που παρακωλύει την προσπάθειά της να προσεγγίσει την αληθινή γνώση. Ο Σαμαράς τοποθετείται υπέρ του γεγονότος ότι ο ιστορικός Σωκράτης ήταν γνωστικιστής αναφορικά με το θέμα του θανάτου (διαφωνούμε βάσει της ανωτέρας

Μέσω της εκμηδένισης της δυνατότητας των κατηγορών να προκαλέσουν βλάβη (*κακὴν πράξιν, κακὸν ἔργον*) στον ἀγαθὸν Σωκράτη (*οἰόμενοι βλάπτειν*, 41e1), καθώς και της αποκήρυξης των πρακτικῶν ελέους ως *κακοῦ ἔργου*, ο φιλόσοφος προβάλλει για τελευταία φορά την αγαθότητα της παρουσίας του. Στο ἐσχάτο τμήμα του ἔργου μεταχειρίζεται τη σωκρατική ειρωνεία (*τοσόνδε μέντοι αὐτῶν δέομαι*, 41e1-2) με σκοπό να αναδείξει τον ὀρθό και δέοντα λόγο χρήσης των πρακτικῶν ελέους. Η ἔννοια του ελέους αποκαθαίρεται ἀπὸ *κακὸν ἔργον* και μετατρέπεται στα χέρια του Σωκράτη σε εργαλείο με το οποίο δύναται να μεταγγίσει την ουσία του σωκρατικῶν ελέγχου. Η παράκληση (έλεος) που απευθύνει σε ὅσους τον καταψήφισαν ἔχει ως σημείο αναφοράς την ἐπιμέλεια των παιδιῶν του και ἐκτείνεται σε παρόμοιους ιδεολογικὸς ἄξονες, ἐπὶ τη βάσει των οποίων στοιχειοθετῆται το προσωπικὸ του σύστημα ἠθικῆς διαπαιδαγώγησης. Το σύστημα αὐτὸ –που οἱ ἀπόγονοί του οφείλουν να τηρήσουν– ἔχει δύο πόλους: α) πρῶτιστο μέλημα σε κάθε περίπτωση πρέπει να εἶναι ἡ ἐπιμέλεια ἀρετῆς-ψυχῆς-ἐαυτοῦ και κατόπιν των υπολοίπων πραγμάτων (*χρημάτων κ.ά.*)· β) ἀποφυγὴ της ἐσφαλμένης ἐκτίμησης της ατομικῆς ἀξίας που ἐπιφέρει την ἐπαρση. Το αἶτημα του φιλοσόφου ἀποσκοπεῖ στην –κατὰ μίμηση του σωκρατικῶν προτύπου– τιμωρία της παραβίασης των ως ἄνω ὁρῶν (*τοὺς ὑεῖς μου, ἐπειδὴν ἡβήσωσι, τιμωρήσασθε... ταῦτα ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου τοῦ πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσιν τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὀνειδίετε αὐτοῖς ὥσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἴονται τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι*, 41e2-42a1). Με ποιὸν τρόπο ὁμως θα συντελεστεῖ ἡ τιμωρία κατὰ μίμηση του σωκρατικῶν παραδείγματος;

συλλογιστικῆς), ἐνῶ ἡ θεωρία του *Φαίδωνα* εἶναι πλατωνικῆ, καθότι μάλιστα ἡ ἔννοια της ἀθανασίας της ψυχῆς συσχετίζεται ἄμεσα με τὴν θεωρία των Ἰδεῶν. Σχετικὰ με τὴν ως ἄνω φράση ο Burnet (1970), σελ. 171, ἀρνεῖται τὴν ἀποψη του Riddell (1973), σελ. 107, ὅτι ἀναφέρεται στις ταλαιπωρίες της γεροντικῆς ἡλικίας, θεωρώντας (ο Burnet) τὴν ἰδέα αὐτὴ ξενοφώντεια παρὰ πλατωνικῆ. Οἱ Strycker και Slings (1994), σελ. 395, δὲν θεωροῦν βᾶσιμο το ἐπιχείρημα του Burnet περὶ ἀποκλεισμοῦ της ἀποψης του Riddell. Ἀντίθετα, ἡ φράση *ἀπηλλάχθαι πραγμάτων* για τους συγγραφείς (σελ. 238, ὑποσ. 113) ἀναφέρεται στὴν ἀσθένεια και τὴν γενικότερη ἀπάρνηση της σωματικῆς κατάστασης κάποιου σε μεγάλη ἡλικία, ἔννοιες που ἀπηχοῦν ἕναν τόπο του εἶδους του Ἐπιτάφιου λόγου (βλ. Ὑπερείδης *Ἐπιτάφιος* 6. 43· Δημοσθένης *Ἐπιτάφιος* 33). Κατὰ συνέπεια, συμπεραίνουν οἱ μελετητές (σελ. 238), ο Σωκράτης παραλληλίζει με τους πεσόντες στὸν πόλεμο. Ὅπως ἐκεῖνοι, ἐτσι και ο Σωκράτης πρόκειται να θυσιάσει τὴν ζωὴ του για ὅ,τι θεωρεῖ ως τις υψηλότερες ἀξίες (πρβλ. *Μενέξενος* 246d2-3 και *Ἀπολογία* 38a5-6· *Μενέξενος* 246b2-5 και *Ἀπολογία* 28d6-29a1). Το πιο σημαντικό ὁμως εἶναι ὅτι ὅσοι πεθαίνουν στὴ μάχη για πάντα θεωροῦνται ευεργέτες της πόλης, πρβλ. Θουκυδίδης 2. 42. 3· *Λυσίας* *Ἐπιτάφιος* 70· Ὑπερείδης *Ἐπιτάφιος* 9· *Μενέξενος* 237a4. Ἡ *Ἀπολογία* τελειώνει με τὸ θέμα της σωκρατικῆς ἀποστολῆς ως τὸ μεγαλύτερο δῶρο του θεοῦ στὴν πόλη.

Η απάντηση στο ερώτημα μπορεί να συνοψίσει τα διδάγματα του διαλόγου: η μόνη διαθέσιμη οδός είναι η συνέχιση της άσκησης του φιλοσοφικού ελέγχου, του βίου δηλ. της φιλοσοφικής εξέτασης, η οποία, όπως έχει επισημάνει, στηλιτεύει την παραμέληση της *ἐπιμελείας* της *ἀρετῆς-ψυχῆς-ἐαυτοῦ*, με αποτέλεσμα την παρακώλυση της επίτευξης της ανθρώπινης *καλοκάγαθίας* και της συνακόλουθης *εὐδαιμονίας*. Ο J. Ober³⁵² εντοπίζει εδώ μια ένδειξη του ενδιαφέροντος του Σωκράτη και της αποστολής του προς την πόλη, αφού η πόλη της Αθήνας ήταν παραδοσιακά επιφορτισμένη με την επιμέλεια των γιων όσων έχαναν την ζωή τους στο πεδίο της μάχης, προσφέροντας ύψιστη υπηρεσία στην πόλη. Η άσκηση του φιλοσοφικού ελέγχου προς τους απογόνους του σηματοδοτεί για τον φιλόσοφο έμπρακτη απόδειξη (*ἔργω*) *δίκαιης* πράξης και *δίκαιον* πάθημα, που ο ίδιος και οι κληρονόμοι του θα υποστούν³⁵³ (*καὶ ἐὰν ταῦτα ποιῆτε, δίκαια πεπονθὼς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ' ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ υἱεῖς*, 42a1-2). Τα τελευταία λόγια της *Απολογίας* συνιστούν την έσχατη απόδειξη της σωκρατικής ευσέβειας: η τελική δήλωση της ανθρώπινης άγνοιας³⁵⁴ αναφορικά με την αἴσια ή απαῖσια μελλοντική έκβαση των γεγονότων και των αποτελεσμάτων των επιλογών που Σωκράτης και κατήγοροι ακολούθησαν, μεταθέτει το προνόμιο της κατοχής της πλήρους γνώσης στον θεό. Η μετάθεση υποδηλώνει τη βαθύτατη διάσταση ανάμεσα στην ανθρώπινη άγνοια και τη θεϊκή σοφία (*ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν τῷ θεῷ*, 42a2-5) καταδεικνύοντας το βάθος της ευσεβούς συνείδησης του φιλοσόφου.

³⁵² *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton 1998), σελ. 168, υποσ. 26.

³⁵³ Καθόλη την *Απολογία* προσπάθησε να δείξει ότι ο βίος της φιλοσοφικής δραστηριότητας είναι καλύτερος, ότι ο φιλοσοφικός έλεγχος είναι *ἔργον ἀγαθοῦ-δικαίου* και συντελεί στην *ἐπιμέλεια ψυχῆς-ἀρετῆς-ἐαυτοῦ*, καθότι ο άνθρωπος δεν έχει την πλήρη θεϊκή σοφία και η μόνη αρχή για να κατακτά σιγά σιγά τη γνώση είναι η συνείδηση της ανθρώπινης άγνοιας που και αυτή επιτυγχάνεται μέσω του φιλοσοφικού ελέγχου. Έτσι λοιπόν και ο παρακλητικός λόγος που απευθύνει εδώ λαμβάνει το ίδιο ιδεολογικό περιεχόμενο: αν δηλ. ασκήσουν στηλιτευτικά φιλοσοφικό έλεγχο στους γιους του και θα πράξουν δίκαια στον ίδιο, καθώς θα έχουν αναγνωρίσει την προσφορά του, αλλά και στους γιους του καθώς θα περάσουν από τις δοκιμασίες που διενεργούσε σε όλη τη ζωή του.

³⁵⁴ Η δήλωση της άγνοιας λειτουργεί κυκλικά. Όπως ξεκίνησε η *Απολογία*, δηλ. με δήλωση άγνοιας, κατ' αυτόν τον τρόπο τελειώνει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΚΡΙΤΩΝ*

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΡΙΤΩΝ

Ο δραματικός τόπος, όπου εκτυλίσσεται η συζήτηση στον πλατωνικό *Κρίτωνα*, είναι η φυλακή. Το δραματικό χρονικό επίπεδο τοποθετείται λίγο πριν από την εκτέλεση του Σωκράτη, η οποία καθυστερεί μέχρι την επιστροφή του ιερού πλοίου με το οποίο αθηναϊκή θεωρία έχει αποσταλεί στη Δήλο¹. Η εξέταση του εν λόγω διαλόγου αποσκοπεί στη διερεύνηση των θεμελιωδών πτυχών της σωκρατικής φιλοσοφικής σκέψης, όπως αποτυπώνονται στο σύνολο των σημασιολογικών παραλλαγών που επικαλείται σε διαφορετικά διαλογικά συμφραζόμενα. Όπως είναι αναμενόμενο, μια τέτοια απόπειρα απαιτεί την παράλληλη αρραγή συνεξέταση των ιδεολογικών εκφάνσεων του βασικού συνομιλητή του έχοντας ως άξονα την εξέταση των σχετικών ενδείξεων της –από κοινού ή ιδιαίτερης– αποδοχής ή επίκρισης αρχαϊκών ηθικών αξιών και πολιτικο-οικονομικής συμπεριφοράς. Για τον σκοπό αυτό, και για την πιο αποτελεσματική εξέταση, προβαίνουμε στην διαίρεση του διαλόγου στα παρακάτω μέρη: I) Εισαγωγή: πραότητα και εγκαρτέρηση ενώπιον του θανάτου (43a1-44b5)· II) Επιχειρηματολογία του Κρίτωνα με σκοπό τη σωκρατική απόδραση (44b6-46a8)· III) Η σωκρατική απόκριση (46b1-50a5)· IV) Διάλογος ανάμεσα στον Σωκράτη και τους Νόμους των Αθηνών (50a6-54e2).

I) Εισαγωγή: πραότητα και εγκαρτέρηση ενώπιον του θανάτου (43a1-44b5)

Στο προοίμιο του διαλόγου κεντρική θέση καταλαμβάνει η αναγγελία του Κρίτωνα στον Σωκράτη αναφορικά με τον επικείμενο θάνατό του. Τα εισαγωγικά σχόλια που συνοδεύουν την επίσκεψη επιτρέπουν ηθογραφικής φύσης παρατηρήσεις σε ό,τι αφορά τη σωκρατική διαγωγή ενώπιον του θανάτου (*θανυμάζω αίσθανόμενος ως ήδέως καθεύδεις...σε ούκ ἤγειρον ἵνα ως ἥδιστα διάγῃς...πρότερον... ηὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου...πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστῶσιν συμφορᾷ*, 43b5-9). Ο θάνατος που για τον Κρίτωνα αποτελεί αναμφίβολα συμφορά², δηλ. *κακόν*, συνιστά για τον φιλόσοφο γεγονός που αντιμετωπίζεται με γαλήνη και ηδύτητα (*ήδέως*), πραότητα,

¹ Δημόσιες εκτελέσεις πριν από την επιστροφή της ιερής αποστολής στη Δήλο δεν επιτρέπονταν, βλ. J. Adam, *Plato. Crito* (Cambridge 1966, 1888¹), σσ. 24-25· J. Burnet, *Euthyphro, Apology and Crito* (Oxford 1970, 1924¹), σελ. 172 κ.ε.· Αθ. Σαμαράς, *Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους – Κρίτων* (Θεσσαλονίκη 2004), σελ. 390.

² Επιχειρηματολογεί για το ίδιο θέμα και στην *Απολογία*, όπου ακυρώνει τον χαρακτηρισμό του θανάτου ως *κακοῦ*, βλ. σελ. 94 κ.ε. του κεφαλαίου για την *Απολογία*.

εγκαρτέρηση και ανδρεία· αυτό το γεγονός, από την πραγμάτωση του οποίου κατορθώνεται η σύνδεση των αρετών της σωφροσύνης, της πραότητας και της ανδρείας (*ῥαδίως αὐτὴν (συμφορὰν) καὶ πρῶως φέρεις*, 43b9)³, προοικονομεί τον ηρωικό συσχετισμό του με τον Αχιλλέα⁴. Σε απόλυτη συνέπεια με τις δηλώσεις του στην πλατωνική *Ἀπολογία* ο Σωκράτης αφαιρεί από τον θάνατο τον ποιοτικό προσδιορισμό του ως *κακοῦ*: δεν συνιστά συμφορά (*κακόν*) που βλάπτει κάποιον· με τη θέση αυτή έρχεται πάλι σε ρήξη με τις ανταγωνιστικές αξίες και όσους θεωρούν τη συνέχιση της ζωής (υλικό *αγαθόν*) ως πρωταρχικό στοιχείο στον βίο κάποιου. Ωστόσο δεν αποπειράται, όπως εκεί, να αποδείξει (*λόγῳ*) την αγαθότητα ή την κακότητα του θανάτου. Εδώ περιορίζεται στο να αναδείξει –με τη στάση του (*ἔργῳ*)– το προηγμένο της ηλικίας του ως αιτία της ηπιότητας και εγκαρτέρησης (*ἀνδρεία* και *σωφροσύνη*) ενώπιον του θανάτου. Η αντίθετη κατάσταση, δηλ. η περίπτωση της δυσανασχέτησης εξαιτίας του επικείμενου θανάτου από κάποιον που ευρίσκεται σε προχωρημένη ηλικία θα συνιστούσε *πλημμέλεια* (*πλημμελὲς εἴη ἀγανακτεῖν τηλικούτον ὄντα εἰ δεῖ ἤδη τελευτᾶν*, 43b10-11). Η εύστοχη σημείωση του Burnet⁵, στην οποία συσχετίζει την *πλημμέλεια* με την αλαζονεία και την *ἐμμέλεια* με την μετριοπάθεια, φωτίζει τη *σωφροσύνη*⁶ ως θεμελιακή αρετή του φιλοσόφου. Το σχόλιο του Κρίτωνα ορίζει την ειδοποιό διαφορά που ξεχωρίζει τον φιλόσοφο από τους υπόλοιπους συνομηλίκους του αναφορικά με την αντιμετώπιση του θανάτου: ενώ οι υπόλοιποι αγανακτούν, ο φιλόσοφος υπομένει καρτερικά το επικείμενο συμβάν, πράγμα που κατ' επέκταση δηλώνει την εκ διαμέτρου ασύμφωνη αγαθολογική αξιολόγηση των φαινομένων της ζωής και του θανάτου. Η σωκρατική πραότητα και ηρεμία δηλώνει

³ Συνεπέστατος στις δηλώσεις του στην *Ἀπολογία* (28b κ.ε), όπου επιδεικνύει τις ίδιες αρετές.

⁴ Τα λόγια που ο Κρίτων εκφωνεί εδώ (*ἡὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου*) λαμβάνουν ενδιαφέροντα παραλληλισμό με το χωρίο 58e3 από τον *Φαίδωνα*: *εὐδαιμών γάρ μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο...καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων*. Η αντιπαράβολή των δύο παραθεμάτων που δύναται να προσπελάσει τα όρια του απόλυτου εννοιολογικού συνταυτισμού –ιδιαιτέρως λόγω της ομοιομορφίας - ομοιογένειας αμφοτέρων των κειμενικών συμφραζομένων (στον μεν *Φαίδωνα* διαβάζουμε: *ὡς ἄδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα*, στον δε *Κρίτωνα*: *ὡς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πρῶως φέρεις*, πρβλ. Burnet (1970), σελ. 176)- αναδεικνύει και υπογραμμίζει emphatic τις αρετές που ο φιλόσοφος πρεσβεύει.

⁵ (1970), σελ. 96 (πρβλ. το κεφάλαιο για την *Ἀπολογία*, σελ. 61, υποσ. 61). Ο Chris Emllyn-Jones, *Plato. Crito* (Bristol 1999), σ. 47, παρατηρεί ότι η κυριολεκτική χρήση του όρου *πλημμελὲς* είναι στη μουσική και αναφέρεται σε μια εσφαλμένη νότα.

⁶ Πρβλ. το χωρίο 507c κ.ε. από τον *Γοργία*, κατά το οποίο η *σωφροσύνη* αποτελεί την αιτία της δικαιοσύνης και της ευσέβειας.

τη γαλήνια και –χωρίς φόβο– καρτερική αποδοχή της *παρούσης τύχης* (43c3)⁷ που συνοδεύει την προχωρημένη ηλικία⁸.

Η ιδιαιτερότητα της σωκρατικής διαγωγής αναφαίνεται εναργέστερα με το άκουσμα της αναγγελίας της άφιξης της ιερής αποστολής από τη Δήλο που σηματοδοτεί την επικείμενη εκτέλεση του φιλοσόφου· μια είδηση που προσλαμβάνει αρνητικό σημασιολογικό φορτίο από το στενό φίλο του φιλοσόφου (*ἀγγελίαν...χαλεπήν, οὐ σοί...ἀλλ' ἐμοὶ καὶ τοῖς σοῖς ἐπιτηδείοις πᾶσιν καὶ χαλεπήν καὶ βαρεῖαν*, 43c5-8). Το χωρίο καθιστά ευκρινή την αρνητική σημασιодότηση που το γεγονός του θανάτου προσλαμβάνει για τους οικείους του. Η είδηση του θανάτου του φιλοσόφου ηχεί δυσάρεστα στα αυτιά των συντρόφων του: όπως σύντομα θα αποκαλυφθεί, συναποτελεί έμπρακτη (*ἔργῳ*) απόδειξη της αδυναμίας παροχής βοήθειας (ωφέλειας) από φίλους σε φίλο. Οι εκπρόσωποι της παραδοσιακής αριστοκρατικής ηθικής *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς*⁹ με κυριότερο τον Κρίτωνα ευρίσκονται αντιμέτωποι με ένα είδος αδυναμίας να επιλέξουν το κατάλληλο μοντέλο δράσης. Η ηχηρή αντίθεση που σφυρηλατείται αναφορικά με το γεγονός του θανάτου και εδράζει στο δίπολο *ἀγγελίαν χαλεπήν –οὐ σοί–...καὶ βαρεῖαν...βαρύτατ' ἂν ἐνέγκαιμι* (43c5-8) και *ἡδέως καθεύδεις...ὥς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πρῶως φέρεις* (43b5-9) (δηλ. *βαρέως φέρειν* vs *ῥαδίως φέρειν*), λειτουργεί προεξαγγελτικά της πιο εξειδικευμένης αντιπαράθεσης που θα σχηματιστεί ανάμεσα στην αριστοκρατική αντίληψη (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους, βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, η αδυναμία ωφέλειας ισοδυναμεί με ντροπή και παρόμοιες ιδέες) και εκείνη που ο φιλόσοφος πρεσβεύει.

Υπό το φως της ισχυρής διαφανιζόμενης αντιπαράθεσης ο φιλόσοφος με το εργαλείο της σωκρατικής ειρωνείας αποφορτίζει την αρνητική σημασιακή (σημασιολογική-εννοιολογική) χροιά του περιεχομένου της ανακοίνωσης του Κρίτωνα προσδιορίζοντάς την ως *τύχη ἀγαθὴ* (*τύχη ἀγαθῇ, εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον*,

⁷ Πρώτη αναφορά της έννοιας της *τύχης*.

⁸ Αξιοσημείωτο είναι ότι ο φιλόσοφος εδώ απαξιώνει το γεγονός ότι ο θάνατος έρχεται ως απόφαση του δικαστηρίου (*νόμῳ*), ως καταδίκη δηλ. που του επεβλήθη, και ότι το συνδέει με την προχωρημένη ηλικία, ως αποτέλεσμα δηλ. της φυσικής πορείας (*φύσει*) των πραγμάτων.

⁹ Βλ. το οικείο κεφάλαιο στην *Απολογία*, σελ. 84 κ.ε.· πρβλ. και την εκτενή συζήτηση που πραγματοποιεί ο Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος* (ελλην. μετάφρ. Π. Καλλιγιάς) (Αθήνα 2000, 1993¹), σελ. 272 κ.ε., αναφερόμενος στην έννοια και τη λειτουργία της αντεκδίκησης (*lex talionis*) στην αρχαία ελληνική ηθική εν γένει, με σκοπό να αποδείξει (σελ. 286 κ.ε.) την απόρριψη της από τον Σωκράτη.

ταύτη ἔστω, 43d7-8)¹⁰. Εκ πρώτης όψεως δύναται να παρατηρήσει κανείς το στενό παραλληλισμό ανάμεσα στο παρόν χωρίο και το 19a6-7 από την *Απολογία* (τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλω, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον)¹¹. Ο Σαμαράς¹² σχολιάζει ότι η έκφραση *τύχη ἀγαθῇ* έχει επίσημο χαρακτήρα και είναι ενδεικτική της ψυχραιμίας του φιλοσόφου απέναντι στον θάνατο· *ἀνδρεία*, καρτερικότητα και *σωφροσύνη* απαρτίζουν τις αρετές, οι οποίες ως το παρόν σημείο διακρίνουν τον φιλόσοφο. Ο Burnet¹³ ακολουθώντας τον Adam¹⁴ επισημαίνει ότι η συνεκφορά αποτελεί τυπική έκφραση που ανήκει στο συνηθισμένο ύφος των επίσημων εγγράφων (λ.χ. ψηφίσματα, συνθήκες)¹⁵.

Ωστόσο η πληρέστερη κατανόηση του χωρίου απαιτεί βαθύτερη εξέταση. Η κατεξοχήν ιδιότητα που ο φιλόσοφος επιδεικνύει είναι η ευσέβεια¹⁶: επιλέγει την οδό της απόλυτης υποταγής (*ἄρχεσθαι*)¹⁷ και συμμόρφωσης στη θεϊκή βούληση. Ο φιλόσοφος προβάλλει πρόθυμος να ασπαστεί ό,τι είναι *φίλον* στους θεούς. Ως εκ τούτου, αναγνωρίζει στους θεούς την ιδέα μιας ανώτερης ρυθμιστικής αρχής, ικανής να επηρεάσει τα δρώμενα που εκτυλίσσονται ως μέρος της αντικειμενικής πραγματικότητας. Ενώπιον της αρχής αυτής εκδηλώνει την έμπρακτη (*ἔργῳ*) υπακοή (*ἄρχεσθαι*) του¹⁸, το *ἔργῳ ἄρχεσθαι*, και αποδοχή της ισχύος των θεϊκών επιταγών. Η ψυχραιμία και εγκαρτέρηση του θανάτου (τουτέστι, *σωφροσύνη* και *ἀνδρεία*) αφορμώνται από την αναγνώριση της ανωτερότητας της θεϊκής αρχής (*ἄρχειν*) και της ως άνω ιδιότητάς της. Η σωκρατική ευσέβεια εντοπίζεται στην εφαρμογή του αιτιοκρατικού αναπτύγματος που ξεδιπλώνεται στην ακόλουθη σχέση: η εξασφάλιση

¹⁰ Και πιο πάνω μίλησε για *τύχη* (τὸ μὴ οὐχὶ ἀγανακτεῖν τῇ παρουσίᾳ τύχῃ, 43c3), πρβλ. υποσ. 7· πρβλ. και *Εὐθύδημος* (280a, 282c9) για τον ρυθμιστικό ρόλο που διαδραματίζει η *σοφία* στην έννοια της *τύχης*.

¹¹ Από τη μελέτη του χωρίου της *Απολογίας* διαπιστώνουμε την ευσέβεια και το νομότυπο χαρακτήρα του φιλοσόφου, μια ιδέα που επιρρωνύει την νοηματική και εννοιολογική συνέπεια των δύο διαλόγων, πρβλ. το οικείο κεφάλαιο για την *Απολογία*, σελ. 40.

¹² (2004), σελ. 392, σημ. 2· πρβλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 49.

¹³ (1970), σελ. 177.

¹⁴ (1966), σελ. 26. Ο μελετητής μάλιστα συνδέει την φράση *εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον* με τα τελευταία λόγια του διαλόγου: *πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται*.

¹⁵ Πρβλ. Θουκυδίδης (1. 118. 11)· Πλάτων *Συμπόσιο* (177e5).

¹⁶ Τη σύζευξη της ευσέβειας με την μετριοπάθεια, με τη γνώση της άγνοιας, διαπιστώνουμε και στην *Απολογία* (βλ. σελ. 48 του οικείου κεφαλαίου για την *Απολογία*).

¹⁷ Η οδός της απόλυτης υποταγής (*ἄρχεσθαι*) παραπέμπει σε αντι-ομηρική αντίληψη, καθότι το ιδανικό για τον ομηρικό ήρωα είναι το απόλυτο *ἄρχειν*.

¹⁸ Το χωρίο αυτό ανακαλεί και πάλι την *Απολογία* (28d-e): η ιδέα ότι «δεν πρέπει να υπακούει ένας *βελτίων* σε έναν *χείρωνα*» συνεπάγεται ότι θα πρέπει να υπακούει (*ἄρχεσθαι*) σε έναν *βελτίονα*. Βλ. και σελίδες 103-104 του κεφαλαίου «Πλάτωνος *Απολογία*».

του φίλου στους θεούς (θεοφιλοῦς)¹⁹ συνεπάγεται ψυχραιμία (σωφροσύνη) και ανδρεία μπροστά στον θάνατο²⁰. Για αυτούς τους λόγους η εφαρμογή της θέλησης των θεών (θεοφιλές, τοῖς θεοῖς φίλον) μέσω της εκτέλεσής του²¹ αποτελεί για τον φιλόσοφο *τύχη ἀγαθή*.

Γιατί όμως είναι *ἀγαθή*?²² Ο φιλόσοφος ερμηνεύει την περίπτωση η εκτέλεσή του να είναι *θεοφιλές* (αγαπητή στους θεούς) ως *τύχη ἀγαθή*, ως γεγονός δηλ. που εν συνόλω θα αποβεί ωφέλιμο και αποδοτικό για τον ίδιο. Η εν λόγω εννοιολογική σύζευξη κατορθώνει τη συσχέτιση του *θείου* με το *ἀγαθόν*²³: κάθε πράξη-ενέργεια που είναι σύμφωνη με τη θεϊκή βούληση συνιστά *ἀγαθόν* (ωφέλιμο) για τον αποδέκτη της. Η ιδέα που είναι διάχυτη στο χωρίο ανακαλεί την *Απολογία*²⁴ και τη σωκρατική πεποίθηση ότι οι θεοί φροντίζουν τους *ἀγαθούς*. Την ισχυρότερη απόδειξη της σωκρατικής ευσέβειας αποτελεί ο προσδιορισμός της θεοφιλούς έκβασης των πραγμάτων ως *ἀγαθόν* (όφελος). Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις η περίπτωση, κατά την οποία η απόφαση για την θανάτωση του φιλοσόφου (το γεγονός εν ολίγοις του θανάτου) είναι ευάρεστη (*φίλον*) και σύμφωνη με τη θεϊκή βούληση, συνιστά *ἀγαθόν* (όφελος) για τον φιλόσοφο²⁵. Η ανδρεία για παραμονή στην τάξη που προκύπτει από την ευσέβεια και συμβαδίζει με τη *σωφροσύνη* και η αποδοχή της

¹⁹ Για την έννοια τοῦ θεοφιλοῦς και τη σχέση του με την ιδέα τοῦ ὁσίου, πρβλ. *Εὐθύφρων* (7a6-7, 8a5, 10d10 κ.αλλ.)

²⁰ Δηλ. μήπως η ευσέβεια αποτελεί την κινητήρια δύναμη και της *σωφροσύνης* (εγκαρτέρησης) και της *ἀνδρείας*; Ωστόσο, στον *Γοργία* διατυπώνεται η ιδέα ότι η *σωφροσύνη* εξασφαλίζει την ανδρεία, την ευσέβεια και τη δικαιοσύνη (507b κ.ε.). Κάθε διάλογος παρουσιάζει σε διαφορετικό επίπεδο τις σχέσεις των αρετών, με σκοπό να τονιστεί στο σύνολο η ιδέα της ενότητας των αρετών. Επίσης πρέπει να προσεχθεί ότι ο Σωκράτης αποδέχεται την αρχή ότι τὸ θεοφιλές πρέπει να δίνει σε κάποιον ανδρεία και εγκαρτέρηση στον θάνατο. Ωστόσο, ο φιλόσοφος δεν αναλώνεται σε εκείνες τις διαδικασίες που αποσκοπούν στο να εξασφαλίσουν τη *θεοφιλία* και τις οποίες κατακρίνει στον *Εὐθύφρονα* (2a κ.ε.).

²¹ Μια ιδέα που προσδίδει στον φιλόσοφο χαρακτήρα ηρωικό.

²² Ποιο είναι το στοιχείο του οφέλους στο *ἀγαθόν*; Αποκαλώντας τον επικείμενο θάνατό του *τύχη ἀγαθή* ο Σωκράτης ανακαλεί την ποιοτική αξιολόγηση του θανάτου ως *ἀγαθοῦ* (*Απολογία*). Ως τώρα στον *Κρίτωνα* δεν προσπάθησε να το προσδιορίσει αγαθολογικά. Τώρα όμως το κάνει και το κάνει χωρίς να γίνεται αντιληπτό· με τον τρόπο αυτό αποκτά σάρκα και οστά η αντίθεση ανάμεσα στο *χαλεπὴν ἀγγελίαν* του Κρίτωνα, ο οποίος θεωρεί τον θάνατο *κακόν*, και το *ἀγαθὴν τύχη* του Σωκράτη, ο οποίος κρίνει τον θάνατο ως *ἀγαθὴν τύχη*, καθότι είναι σύμφωνος-αρεστός (*φίλον*) με τη θέληση των θεών.

²³ Προοικονομώντας τον χαρακτηρισμό του θεοῦ ως *ἀγαθοῦ* στην *Πολιτεία* (379b).

²⁴ 41d.

²⁵ Καταλήγει λοιπόν –όπως και στην *Απολογία*– στην άποψη ότι ο θάνατος είναι *ἀγαθόν* (τηρώντας τη συνέπεια *Κρίτωνος* –*Απολογίας*). Παραβάλλοντας τις σσ. 103-104 της εργασίας στην *Απολογία* (τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος..., *Απολογία*) και εδώ απαντά μια περίπτωση κατά την οποία ο φιλόσοφος υπακούει στον ανώτερο (*ἄρχεσθαι* – αντισημειωτικό) εκδηλώνοντας έτσι ένα βαθύ αίσθημα ευσέβειας· πρβλ. M. Stokes, *Dialectic in Action. An Examination of Plato's Crito* (Wales 2005), σελ. 43.

εκτέλεσής του ως έκφρασης της θεϊκής βούλησης προσδίδουν ηρωικό περίβλημα στη φιλοσοφική φιγούρα²⁶.

Η ηρωική πλαισίωση του φιλοσόφου προωθείται μέσω της σταθερής πεποίθησης που επιδεικνύει αναφορικά με την καθυστέρηση της εκτέλεσής του. Η βεβαιότητά του αναφύεται από την εναργή και ασφαλή ερμηνεία του περιεχομένου του ονείρου του (*τὸ ἐνύπνιον...ἐναργές*, 44b4-5), στο οποίο λευχείμων και ευειδής γυναίκα αναγγέλλει σε ομηρικούς στίχους την επιστροφή του στην εύφορη Τροία (*ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο*, 44b2). Το όνειρο, που αποτελεί τεχνική με συγκεκριμένη λογοτεχνική λειτουργία, όπως π.χ. στην τραγωδία ή τον Όμηρο, έχει απασχολήσει τους κριτικούς. Ο Emlyn-Jones²⁷ ακολουθώντας τον Adam επισημαίνει ότι η γυναίκα αυτή ενδεχομένως είναι η «μοίρα» (*εἰμαρμένη*, βλ. *Φαίδων* 115a), ενώ ο Stokes²⁸ ερμηνεύει τη γυναίκα περισσότερο ως καλό παρά ως κακό οἰωνό. Ο μελετητής²⁹ παραθέτει το σχόλιο του R. E. Allen³⁰ που αναφέρεται στον Ιπποκράτη (*Περὶ διαίτης* 4. 91-92), σύμφωνα με τον οποίο το λευκό χρώμα είναι σημάδι επικείμενης καλής τύχης³¹. Ο Stokes επισημαίνει ότι οι μαρτυρίες του ύστερου Αρτεμίδωρου επιβεβαιώνουν τα σχόλια του Allen. Ωστόσο, στον Αρτεμίδωρο τα όνειρα εν λευκῷ είναι ένας κακός οἰωνός για τους ασθενείς, καθότι οι νεκροί ντύνονται στα λευκά για τις κηδείες τους.

Ο L. Strauss³² προτείνει ότι η λευχείμων γυναίκα έχει ως πρότυπο τη θεά Θέτιδα που εμφανίζεται στον Αχιλλέα (*Ιλιάδα* 18) να τον προειδοποιήσει για τον επερχόμενο θάνατο μετά τη δολοφονία του Έκτορα. Για τον Strauss στο σωκρατικό όνειρο στον *Κρίτωνα* τα δύο χωρία από την *Ιλιάδα* (9. 363 και 18. 94 κ.ε.) συνδυάζονται με αποτέλεσμα μια όμορφη γυναίκα να του προφητεύει ότι θα επιστρέψει στην Φθία, ή τον συμβουλεύει να πάει στην Φθία, τουτέστι στη Θεσσαλία. Σύντομα ο Κρίτων θα του προτείνει να πάει στη Θεσσαλία (45c2-4). Από την άλλη, ο μελετητής καταλήγει στη θέση ότι καθώς η Φθία είναι η πατρική γη του Αχιλλέα, το όνειρο θα μπορούσε να σημαίνει εξίσου ότι ο Σωκράτης θα ερχόταν την τρίτη μέρα στην αληθινή πατρίδα του, δηλ. τον Άδη.

²⁶ Πρβλ. N. A. Greenberg, "Socrates' Choice in the *Crito*" (*HSCPH* 70 (1965) 45-82), σελ. 48 κ.ε.

²⁷ (1999), σελ. 49.

²⁸ (2005), σελ. 32.

²⁹ Σελ. 215, σημ. 59.

³⁰ *Socrates and Legal Obligation* (Minneapolis 1980), σελ. 67 και σελ. 136, σημ. 2.

³¹ Πρβλ. και P. Unruh, *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam* (Baden-Baden, 2000), σελ. 43.

³² *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago 1983), σελ. 55.

Ο S. Kramer³³ επισημαίνει ότι το όνειρο αναδείχνει τη σκόπιμη δραματική προμάντευση του κεντρικού θέματος του διαλόγου: την επιλογή ανάμεσα στον θάνατο ή τη διαφυγή στη Θεσσαλία. Για τον μελετητή η υποθετική και δυνητική γλώσσα του (9. 393, 618-9) (ακόμα το *ίκοίμην* του 363) χρησιμοποιείται για να περιγράψει την επιστροφή του Αχιλλέα στην Φθία. Ο παραλληλισμός των δύο έγκειται στο ότι για τον Αχιλλέα η επιδίωξη τιμής και εκδίκησης ξεπερνά σε βάρος τις συνέπειες του θανάτου· για τον Σωκράτη η επιδίωξη της φιλοσοφίας και της αλήθειας ξεπερνά πάλι τον θάνατο³⁴. Το κυνήγι της αρετής –και στις δύο περιπτώσεις, με διαφορετικές όμως συνδηλώσεις της έννοιας *ἀρετή*– συνιστά την ορθή πράξη. Ο Kramer –εν τέλει– αρνείται τη σύνδεση *Φθίας* και *φθίω-φθίσις*³⁵.

Είναι γνωστή η σημασία που προσδίδει ο φιλόσοφος στα όνειρα³⁶ και στη νοηματική καθαρότητα του περιεχομένου τους. Τα λόγια της γυναίκας ανακαλούν σχεδόν αυτολεξεί τμήμα της ρήσης του Αχιλλέα προς την πρεσβεία (*Ιλιάς* 9.362-3): *εἰ δέ κεν εὐπλοίην δόη κλυτὸς ἐννοσίγαιος/ ἥματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην*. Ο J. Labarbe³⁷ σχολιάζει ότι σε χωρία, όπως το 44b του *Κρίτωνα*, δύναται να εντοπίσει κανείς ομηρικά χωρία προσδίδοντας στον Πλάτωνα την πρόθεση μιας ηθελημένης μεταβολής-τροποποίησης (πρόκειται εδώ για τη μεταβολή του προσώπου από α' ενικό (στο ομηρικό έπος: *ίκοίμην*) σε γ' ενικό (στο πλατωνικό κείμενο: *ἴκοιο*)). Έτσι μια απλή μεταβολή προσώπου επιτρέπει στον Πλάτωνα να παρουσιάσει ξανά έναν στίχο που είχε παραθέσει στον *Ἰππία Ἑλλάσσονα* 370c³⁸. Ο Burnet³⁹ σημειώνει ότι τα λόγια του Αχιλλέα που αναφέρονται στη δυνατότητα επιστροφής του στην πατρίδα εντός τριών ημερών νοηματοδοτούν το περιεχόμενο του ονείρου του φιλοσόφου. Ο

³³ “Socrates’ Dream: *Crito* 44a-b” (*CJ* 83 (1988) 193-7), σελ. 194 κ.ε.

³⁴ Πρβλ. και K. Scott, “Lessons from the *Crito*” (*Polis* 26 (2009) 31-51), σελ. 31 κ.ε.

³⁵ (1988), σελ. 196. Πρβλ. την ερμηνεία του ονείρου που δίνει ο E. Weinrib, “Obedience to the Law in Plato’s *Crito*” (*American Journal of Jurisprudence* 27 (1982) 85-108), σελ. 88 κ.ε.· επίσης την ερμηνεία του ονείρου από την V. Harte, “Conflicting Values in Plato’s *Crito*” (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999) 117-147), σσ. 143-144· επίσης, M. L. McPherran, “Socrates, *Crito*, and their Debt to Asclepius” (*Ancient Philosophy* 23 (2003) 71-92), σελ. 82 κ.ε.

³⁶ Βλ. Burnet (1970), σελ. 177, όπου ο ερευνητής παραβάλλει με το παρόν τα χωρία 33c5 και 60e από την *Απολογία* και *Φαίδωνα* αντίστοιχα· πρβλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 49. Ο Burnet στο σχόλιό του στο χωρίο από την *Απολογία* (σελ. 139) υποστηρίζει ότι εδώ μπορεί κανείς να ανιχνεύσει την επίδραση του ορφισμού και ειδικότερα της ιδέας ότι η ψυχή γίνεται ενεργή μόνο όταν το σώμα κοιμάται. Πρβλ. Adam (1966), σελ. 27.

³⁷ *L’Homère de Platon* (Liège 1949), σελ. 259.

³⁸ Βλ. και Labarbe (σελ. 66 κ.ε.), ο οποίος σχολιάζει τη χρήση του ομηρικού παραθέματος εκεί· πρβλ. *Ἰππίας Ἑλλάσσων* 364e κ.ε.

³⁹ (1970), σελ. 177.

Σωκράτης τηρουμένου του παραλληλισμού προφανώς λαμβάνει ως πατρίδα τον τόπο που πρόκειται να μεταβεί μετά την εκτέλεσή του⁴⁰. Η ιδέα, επισημαίνει ο Burnet⁴¹, ότι η ζωή ισοδυναμεί με εξορία είναι ορφική⁴². Ο Σαμαράς⁴³ στο ίδιο πλαίσιο υπογραμμίζει ότι είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον το γεγονός ότι εδώ, όπως και στην *Απολογία*, ο φιλόσοφος παραβάλλει τον εαυτό του με τον Αχιλλέα: ο παραλληλισμός έγκειται στο ορφικό υπόβαθρο της εν λόγω σωκρατικής αντίληψης και στην πλατωνική επιλογή του συγκεκριμένου ομηρικού στίχου: η εγκατάλειψη της τρωικής εκστρατείας θα σηματοδοτούσε για τον Αχιλλέα την αποφυγή των διενέξεων με τον Αγαμέμνονα και το συναπάντημα με τους οικείους του ανθρώπους.

Ωστόσο, το ζήτημα της αντιπαραβολής Σωκράτη-Αχιλλέα και της ανάληψης από τον πρώτο ηρωικών ιδιοτήτων απαιτεί εμβριθέστερη ανάλυση. Στην *Απολογία*⁴⁴ διαπιστώσαμε την παραβολή Σωκράτη-Αχιλλέα -μια παραβολή που έχει ως αφετηριακή βάση τη γνώση-επίγνωση του φθόνου των πολλών-δήμου *φάτις*· την αρχική ομοιότητά τους ως προς την καρτερικότητα (*ἀνδρεία*) απέναντι στον θάνατο, λόγω ενός βασικού κινητήριου μοχλού που είναι η *αἰδώς*-γνώμη των άλλων· την εν τέλει αντικατάσταση του ηρωικού προτύπου ανδρείας, που ερείδεται στην αντεκδίκηση, την πρόκληση οφέλους στους φίλους και βλάβης στους εχθρούς, από το σωκρατικό, που προάγει τὸ δίκαια πράττειν-πράττειν ἔργα ἀγαθὰ⁴⁵. Για ποιόν λόγο ο Πλάτων επανασυνδέει τα δύο πρόσωπα-αξιακά πρότυπα; Το γενικό πλαίσιο

⁴⁰ Δηλ μετά τον θάνατό του. Το παρόν χωρίο ανακαλεί την *Απολογία* (40c6) και την ιδέα ότι ο θάνατος είναι δύο πράγματα: ή καμία αίσθηση, ή μετοίκηση σε άλλο τόπο.

⁴¹ (1970), σελ. 178.

⁴² Πρβλ. Εμπεδοκλής 31B115 DK: *τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης*. Πρβλ. επίσης Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι Φιλοσόφων* 2. 35). Ο Burnet τάσσεται υπέρ της ιστορικότητας του ονείρου. Παραβάλλοντας ερμηνευτικά το όνειρο που αποδίδεται στον Εύδημο τον Κύπριο και παρατίθεται από τον Κικέρωνα στο *De Divinatione* (1. 25) αρνείται τον προεσκεμμένο ετυμολογικό και εννοιολογικό συσχετισμό ανάμεσα στο *Φθίην* και το *φθίνω*, που πρότεινε ο Λαμπίνος. Τον τελευταίο συσχετισμό ασπάζεται ο Adam (1966), σελ. 27, ο οποίος με βεβαιότητα συνδέει τον όρο *Φθίη* με τις λέξεις *φθίω* και *φθίσις*· πρβλ. και G. Rose, *Plato's Crito* (Pennsylvania 1981), σελ. 21· Stokes (2005), σελ. 33. Ο μελετητής (Adam) παραλληλίζει το εν λόγω λεκτικό παίγνιο με εκείνο στη λέξη *Φθίας* στον στίχο 835 κ.ε. από την *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη: *οὐχ, ὅπως παστήρια/ θοινασόμεσθα, Φθιάδ' ἄντι Δωρικῆς/ οἷσει τις ἡμῖν κοπιδ'...*; Η έκφραση *Φθιάς κοπὶς* δηλώνει το όργανο με το οποίο δολοφόνησε τον Αίγισθο.

⁴³ (2004), σελ. 390.

⁴⁴ Βλ. τη συζήτησή μας στο κεφάλαιο για την *Απολογία*, σελ. 92 κ.ε.

⁴⁵ Με σκοπό την επίτευξη της *καλοκάγαθίας*: η *καλοκάγαθία* είναι μια συνεχής διαδικασία κατά την οποία κάποιος καθιστά κάποιον άλλο *ἀγαθόν* με τη δικαιοσύνη και την άσκηση του φιλοσοφικού βίου-επιδίωξης γνώσης: κατ' αυτόν τον τρόπο προκύπτει ωφέλεια για τον αποδέκτη αλλά ταυτόχρονα και για τον ασκούντα αυτής της δραστηριότητας (ωφέλεια βέβαια που αφορά στην ψυχή τους)· πρβλ. J. P. Euben, "Philosophy and Politics in Plato's *Crito*" (*Political Theory* 6 (1978) 149-172), σελ. 158.

παραμένει το ίδιο: ο φιλόσοφος, όπως και εκεί, ευρίσκεται ενώπιον του επικείμενου θανάτου. Η ηρωική συσχέτιση με το ομηρικό πρότυπο που επιτυγχάνεται μέσω του ομηρικού διακείμενου αποσκοπεί στην παράλληλη αντιπαραβολή των συνθηκών κάτω από τις οποίες Αχιλλέας και Σωκράτης ενεργούν. Ο ομηρικός ήρωας εκφωνεί τον συγκεκριμένο στίχο στο πλαίσιο της γνωστής ρήσης που απευθύνει στην πρεσβεία που απεστάλη με σκοπό την παρακίνηση της επιστροφής του στη μάχη. Ο Αχιλλέας στο σύνολο του λόγου του (9. 307-429) ομιλεί με ύφος βίαιο-απότομο και έντονα συναισθηματικό⁴⁶. Εκφράζει (στ. 315-36) την απογοήτευσή του για τον βίο της έντονης δράσης (*ἔργω*, λ.χ. 318-320: *ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι/ ἐν δὲ ἰῆ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἡδὲ καὶ ἐσθλὸς/ κάτθαν' ὁμῶς ὃ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὃ τε πολλὰ ἐοργῶς*) που δεν προσπόρισε προς όφελός του δόξα (βίος *τιμῆς* ο ομηρικός βίος) αλλά ταπείνωση (*αἰσχρὸν* πράγμα για τον ομηρικό ήρωα είναι η ταπείνωση): αποκηρύττει (378-91) σε έξαρση οργής τα προτεινόμενα δώρα απορρίπτοντας έτσι και την αξία των υλικών αγαθών, που κατέχουν σημαντική θέση στην ομηρική κοινωνία: αποκλείει εν γένει το *κλέος ἄφθιτον*, τους αγώνες απόκτησης ηρωικής δόξας προάγοντας την αξία της ζωής⁴⁷. Ο ίδιος ο Αχιλλέας εξαιτίας της συμπεριφοράς του Αγαμέμνονα παρουσιάζεται μέσα από τον λόγο του απαγοητευμένος με τη θέση του στο ηρωικό σύστημα αξιών⁴⁸, με την παραδοσιακή ηθική. Η προσωρινή –αλλά όχι τελικά οριστική– αποκήρυξη του παραδοσιακού κώδικα αξιών από τον κατεξοχὴν εκπρόσωπό του κορυφώνεται μέσω της απάρνησης του αξιώματος ότι η δόξα είναι πιο σημαντική από τη ζωή (πρβλ. *Ὀδύσσεια* 11. 488-91· βλ. επίσης *Ιλιάδα* 9. 414-

⁴⁶ Βλ. B. Hainsworth, *Ομήρου Ιλιάδα. Τόμος Γ'* (ελλην. μετάφρ. Μαρία Καίσαρ) (Θεσσαλονίκη 2004), σελ. 211· πρβλ. P. Friedrich και J. Redfield, "Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles" (*Language* 54 (1978) 263-88)· επίσης πρβλ. των ιδίων, "Contra Messing" (*Language* 57 (1981) 901-903)· H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley 1971), σελ. 16). Ο Hainsworth (2004), σσ. 211-212, προσθέτει την υποκριτική ομολογία του Αχιλλέα στη 18. 105-106 ότι είναι καλύτερος στα έργα παρά στα λόγια. Κάτι τέτοιο όμως δεν λέει στην *Απολογία* -32d- ο Σωκράτης για τους Αθηναίους ότι ικανοποιούνται περισσότερο με τα έργα (*ἔργω*) παρά με τα λόγια (*λόγῳ*); Γιατί στην ουσία και ο Αχιλλέας και ο Σωκράτης, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε στο κεφάλαιο για την *Απολογία*, εκφράζουν την ενότητα *ἔργω* και *λόγῳ*, ο καθένας βέβαια σε διαφορετική βάση. Ο δεύτερος ακυρώνει και αντικαθιστά την ενότητα *ἔργω-λόγῳ* του πρώτου.

⁴⁷ Ο ίδιος ο αριστοκράτης καταφέρει ηχηρά πλήγματα στις αριστοκρατικές αξίες απορρίπτοντας τον βίο απόκτησης *τιμῆς*, το *κλέος ἄφθιτον*. Παρατηρούμε ότι τα τωρινά λόγια του Αχιλλέα που προβάλλει την προτεραιότητα της επιλογής της αξίας της ζωής έρχονται σε αντίθεση με τα λόγια του στην *Απολογία* (*τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομεῖναι*, 28c3-4· *τιμωρήσεις Πατρόκλῳ τῷ ἑταίρῳ τὸν φόνον... τοῦ μὲν θανάτου καὶ τοῦ κινδύνου ὀλιγώρησε, πολὺ δὲ μᾶλλον δέισας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν*, 28c9-d1).

⁴⁸ Hainsworth (2004), σελ. 213.

416: *εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, / ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰὼν / ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχείη*)⁴⁹. Ο κορυφαίος εκπρόσωπος της παραδοσιακής ηθικής θέτει σε αμφισβήτηση τον ηρωικό του ρόλο⁵⁰.

Η γνώση του εννοιολογικού υπόβαθρου της αχιλλείας ρήσης επιτρέπει μια εκ νέου απόπειρα διερμηνεύσης της πλατωνικής εκλογής του εν λόγω στίχου. Η έκθεση του ομηρικού παραθέματος ως νοσηματοδότη του σωκρατικού ονείρου σηματοδοτεί τη μετάβαση της ηρωικής προσηγορίας από το ομηρικό πρότυπο στο σωκρατικό⁵¹. Με ποιόν τρόπο όμως ο Αχιλλέας παρουσιάζεται ασυνεπής (εν σχέσει με την ενότητα *λόγω-ἔργω*) ως προς το να αντεπεξέλθει στις απαιτήσεις του ομηρικού *ἀγαθοῦ* και απαγοητευμένος με το σύστημα αξιών που πρεσβεύει; Η διττή αντιπαραβολή σε ηρωικό επίπεδο Σωκράτη-Αχιλλέα στην *Απολογία* και τον *Κρίτωνα* δια φωτίζει την απόσταση που διαζευγνύει τα συστήματα αξιών, των οποίων είναι πρεσβευτές. Στην *Απολογία* Σωκράτης και Αχιλλέας εκδηλώνουν έμπρακτα ανδρεία και καρτερικότητα απέναντι στον θάνατο υπηρετώντας τις αξίες τους· η ειδοποιός διαφορά τους συνίσταται στο ότι ο τελευταίος επιδιώκει την εκδίκηση του φίλου του (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) ενώ ο πρώτος εγκολπώνεται τὸ δίκαια καὶ ἀγαθὰ πράττειν⁵². Ωστόσο, στον *Κρίτωνα* ο Αχιλλέας εμφανίζεται δυσαρεστημένος με το αξιακό σύστημα που υπηρετεί καταθρυμματίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ενότητα *λόγω-ἔργω* –που είναι ίδιον του ομηρικού *ἀγαθοῦ*– και ασπαζόμενος την

⁴⁹ Στο παρόν σημείο πρέπει επίσης να επισημάνουμε την ευσέβεια του Αχιλλέα, ο οποίος σε τρία σημεία τονίζει ότι θα επιστρέψει στην πατρίδα του αν το θελήσουν οι θεοί. Πρώτο σημείο: *εἰ δέ κεν εὐπλοῖην δόῃ κλυτὸς ἐννοσίγαιος, / ἤματι κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην* (362-3)· δεύτερο σημείο: *ἦν γὰρ δὴ με σαῶσι θεοὶ καὶ οἴκαδ' ἴκωμαι* (393)· τρίτο σημείο: *εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν* (414). Ο Αχιλλέας παρουσιάζεται, αφού έχει φονεύσει τον Έκτορα, να πιστεύει στην παραδοχή της θεϊκής βούλησης ως κατευθυντήριας και ρυθμιστικής αρχής, όπως ακριβώς και ο Σωκράτης, όπως είδαμε στο 43d6-7: *τύχῃ ἀγαθῇ, εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτῃ ἔστω*.

⁵⁰ Ο. π., σελ. 214.

⁵¹ Βλ. το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 178, που παραθέτει –αναφορικά με την ιδέα της *ἐνάργειας* του ονείρου– παράλληλα κείμενα από την *Ὀδύσσεια* (4. 841), τον Ηρόδοτο (7. 47) και τους *Πέρσες* (179). Κατά τη γνώμη μας αποτελεί συνάμα τυπικό δείγμα σωκρατικής ειρωνείας.

⁵² H R. Weiss, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Oxford 1998), σελ. 9, υποσ. 5, επισημαίνει σωστά ότι το κίνητρο της δραστηριοποίησης του Αχιλλέα δεν είναι η δικαιοσύνη· από την άλλη, όπως θα δηλωθεί, η εκδίκηση για τον Σωκράτη δεν έχει καμία θέση στη δικαιοσύνη, καθώς συνιστά *ἀδικίαν*. Η ερευνήτρια επισημαίνει (σελ. 10) –λαμβάνοντας υπόψη και το 28d7 της *Απολογίας*– ότι για τον Σωκράτη ο Αχιλλέας δεν μπορεί να αποτελεί το αληθινό μοντέλο αρετής καθώς δεν κινητοποιείται από αυτό που η λογική και κριτική του σκέψη (*λόγος*) αποδεικνύει ως καλύτερο, δηλ. πιο δίκαιον (λόγω της ταύτισης *ἀγαθοῦ-δικαίου*)· πρβλ. και σελ. 23. Ο Greenberg (1965), σελ. 47, επικαλείται την κύρια θέση που διατυπώνει ο Adkins (*Merit and Responsibility* (Oxford 1960)) αναφορικά με τη θέση ότι ο Πλάτων κατ' εξακολούθηση εξήρε τις ήσυχες-συνεργατικές αρετές σε ένα επίπεδο ίσο ή και ανώτερο από τις ανταγωνιστικές αρετές του ηρωικού κώδικα.

αντιηρωική επιδίωξη του *άγαθοῦ* της ζωής⁵³ ως του κατεξοχήν *άγαθοῦ*. Η ευσέβεια που ο Αχιλλέας επιδεικνύει αποτελεί μέρος της σύνολης απάρνησης του παραδοσιακού κώδικα αξιών που αποδεικνύεται σε πραξιακό επίπεδο ατελέσφορος. Από την άλλη πλευρά ο Σωκράτης ξεπροβάλλει ως το αδιάσπαστο και ολοκληρωτικό πρότυπο συνέπειας *λόγων* και *ἔργων*. Όπως στην *Απολογία*, έτσι και στον *Κρίτωνα*, αναδείχνει με την ίδια ένταση και σφοδρότητα τις ιδιότητες του ανδρείου (καρτερικού απέναντι στον θάνατο), του *σώφρονος* και του ευσεβούς⁵⁴. Η επιστροφή στην πατρίδα για τον Αχιλλέα πρόκειται να σημάνει και να επισφραγίσει την εγκατάλειψη των ηρωικών αξιών (ρήξη ενότητας *λόγω-ἔργω*) και να δηλώσει αναφανδόν την ανεπάρκειά τους ως ηρωικού μοντέλου καθοδήγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η επιστροφή στην πατρίδα για τον Σωκράτη⁵⁵ πρόκειται να επικυρώσει την απρόσκοπτη παραμονή του στις αρχές που αντιπροσωπεύει: συνιστά *άγαθὴν τύχην* καθώς απαρτίζει εφαρμογή της θεϊκής βούλησης και συνεπάγεται τη συνέχιση της άσκησης της φιλοσοφικής δραστηριότητας και της υπενθύμισης της επιμέλειας⁵⁶ της ψυχής προς επίτευξη της *καλοκάγαθίας*. Ως εκ τούτου, η πλατωνική επιλογή του συγκεκριμένου στίχου στοχεύει στο να αναδείξει ότι ο ομηρικός ήρωας μέσω της ανεπάρκειας των παραδοσιακών αρχών –πρόσκαιρη ανεπάρκεια να κατορθώσουν τη συνεπή εκδήλωση της ενότητας *λόγω-ἔργω*- αποδύεται την ηρωική του ένδυση· τον ηρωικό πέπλο και μανδύα καλείται να προσοικειωθεί το σωκρατικό πρότυπο που αποκαλύπτει με απόλυτη συνέπεια την πιστή εφαρμογή των αξιακών ηθικών επιταγών του⁵⁷. Κατά συνέπεια, η παράθεση του ομηρικού στίχου προοικονομεί την τελειωτική πτώση-εκτοπισμό των παραδοσιακών αξιών και αφομοίωση της ηρωικής ιδιότητας από τον Σωκράτη. Η συζήτηση που ακολουθεί θα επαναφέρει τα θέματα της *δόξης τῶν πολλῶν (δήμου φάτις)* και της παραδοσιακής

⁵³ Πρβλ. G. Danzig, “Crito and the Socratic Controversy” (Polis 23 (2006) 21-45), σελ.29.

⁵⁴ Παραμένει πιστός στις θεϊκές επιταγές: στην *Απολογία* είναι αφοσιωμένος στο περιεχόμενο του χρησμού, δηλ. της αδιαλείπτου άσκησης του φιλοσοφικού βίου ελεγκτικής δραστηριότητας· στον *Κρίτωνα* δέχεται τον θάνατο αν είναι απόφαση θεϊκής βούλησης θεωρώντας τον *άγαθὴν τύχην*.

⁵⁵ Κάτι που λαμβάνει ορφικές μεταφυσικές προεκτάσεις καθώς επιστροφή στην πατρίδα για τον Σωκράτη σημαίνει μετά θάνατον μετοίκηση σε άλλο τόπο· έτσι βρισκόμαστε σε απόλυτη συνέπεια με την *Απολογία* και τη θέση ότι ο θάνατος ισοδυναμεί με μετοίκηση. Φαίνεται λοιπόν πιθανή η υπόθεση ότι ο Σωκράτης πίστευε στην ορφική δοξασία ότι ο θάνατος ισοδυναμεί με μετοίκηση σε άλλο τόπο, όπου θα μπορούσε να συνεχίσει την ενάσκηση του φιλοσοφικού του βίου.

⁵⁶ Ακολουθώντας τα διδάγματα της *Απολογίας*.

⁵⁷ Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Αχιλλέας τελικά παρέμεινε και σκοτώθηκε. Το ίδιο κάνει και ο Σωκράτης. Ωστόσο, ο Πλάτων επιλέγει τον συγκεκριμένο στίχο: ο Σωκράτης και εδώ, όπως και στην *Απολογία*, οικειοποιείται τον Αχιλλέα επανορίζοντας την *ἀρετήν*.

ηθικής που ερείδεται στο δόγμα *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, με σκοπό την ολοσχερή απόρριψή τους από την πρόσληψή τους ως θεμελιακά κριτήρια της ανθρώπινης διαγωγής.

II) Επιχειρηματολογία του Κρίτωνα με σκοπό τη σωκρατική απόδραση (44b6-46a8)

i) *ἡ τῶν πολλῶν δόξα* (44b6-44c5)

Η προτροπή του Κρίτωνα αναφορικά με την απόδραση του φιλοσόφου διαμορφώνεται μέσω της χρήσης μιας επιχειρηματολογίας που ερείδεται σε δύο κεντρικούς άξονες: τη γνώμη των πολλών (*ἡ τῶν πολλῶν δόξα*) και τη δύναμη των πολλών (*ἡ τῶν πολλῶν δύναμις*)⁵⁸. Το επιτακτικό της σωκρατικής απόδρασης καθορίζεται για τον Κρίτωνα από τη διττή συμφορά (*κακόν*) με την οποία ισοδυναμεί ο θάνατος του φιλοσόφου: το κυρίως *κακόν* (συμφορά, βλάβη) συνίσταται στην απώλεια ενός φίλου, γεγονός που συνιστά *κακόν* (βλάβη) για τις αριστοκρατικές αξίες, ενώ το επιπρόσθετο στην αρνητική εντύπωση που θα σχηματίσει η αδαής μερίδα των πολλών (*οἱ πολλοί, ἡ τῶν πολλῶν δόξα, δήμου φάτις*)⁵⁹ σε ό,τι αφορά την καταλληλότητα ή μη του ιδίου ως φίλου να προσφέρει με τη μορφή χρημάτων βοήθεια-όφελος (*ἀγαθὸν - ὠφελεῖν τοὺς φίλους*) στον φίλο που τελεί υπό καθεστώς ανάγκης⁶⁰ (*ἐὰν σὺ ἀποθάνῃς, οὐ μία συμφορά ἐστίν, ἀλλὰ χωρὶς μὲν τοῦ ἑστέρησθαι τοιούτου ἐπιτηδείου...ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς δόξω, οἱ ἐμὲ καὶ σὲ μὴ σαφῶς ἴσασιν, ὥς οἷός τ' ὦν σε σφύζειν εἰ ἤθελον ἀναλίσκειν χρήματα, ἀμελῆσαι*, 44b8-c2). Η κορύφωση της απευκταίας εξέλιξης των πραγμάτων για τον Κρίτωνα έγκειται στον ατιμωτικό στιγματισμό του από την *δήμου φάτιν* ως ακατάλληλου και ανεπαρκούς φίλου, που

⁵⁸ Βλ. Burnet (1970), σελ. 178.

⁵⁹ Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στον συσχετισμό *τῶν πολλῶν* με την άγνοια.

⁶⁰ Πρβλ. Burnet (1970), σελ. 178. Εκείνο που καθορίζει τη συμπεριφορά και τα λεγόμενα του Κρίτωνα είναι η γνώμη που θα σχηματίσουν *οἱ πολλοί*, το αίσθημα δηλ. της *αἰδοῦς* που θα αισθανθεί όταν ελεγχθεί από την γνώμη *τῶν πολλῶν* και αποδειχθεί ότι δεν λειτούργησε, ενώ μπορούσε, όπως όφειλε για να ωφελήσει τον φίλο του. Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 51, τονίζει ότι η κοινή γνώμη θα επέκρινε την αποτυχία να βοηθήσει κανείς τον φίλο του πολύ περισσότερο από την παράβαση ενός αθηναϊκού νόμου μέσω της πρόκλησης της απόδρασης από τη φυλακή· μάλιστα, ο ερευνητής υπογραμμίζει το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Κρίτωνα για τη φήμη και το όνομά του (*δόξα*)· πρβλ. R. E. Allen, *The Dialogues of Plato, Vol. 1* (New Haven and London 1989), σελ. 114· H. Brown, "The Structure of Plato's *Crito*" (*Apeiron* 25 (1992) 67-82), σελ. 71· Ph. Goggans, "Political Organicism in the *Crito*" (*Ancient Philosophy* 19 (1999) 217-233), σελ. 223· Stokes (2005), σελ. 42. Αντίθετη άποψη αναφορικά με το ότι ο Κρίτων δεν είναι εκφραστής του κοινού αισθήματος διατυπώνει ο Fr. Rosen, "Obligation and Friendship in Plato's *Crito*" (*Political Theory* 1 (1973) 307-316), σελ. 309.

θέτει ως πρώτιστο μέλημά του και στην ακρόρεια της αγαθολογικής αξιολόγησης—ιεραρχίας την διασφάλιση των χρημάτων του και όχι τη διάσωση του φίλου του⁶¹ (τίς ἂν αἰσχύων εἴη ταύτης δόξα ἢ δοκεῖν χρήματα περὶ πλείονος ποιεῖσθαι ἢ φίλους; οὐ γὰρ πείσονται οἱ πολλοί, 44c2-4)⁶².

Ἦδη από την πρώτη επεξεργασία του χωρίου δύναται κανείς να διαπιστώσει ότι κεντρικό νήμα στο κουβάρι της συλλογιστικής του Κρίτωνα αποτελεί η *δήμου φάτις*· με άλλα λόγια «τι θα πει ο κόσμος (οἱ πολλοί) αναφορικά με τη στάση που τηρεί απέναντι στον φίλο του», ποια εντύπωση –δόξα- θα σχηματίσουν εν σχέσει με την αδυναμία του να εκδηλώσει την απαιτούμενη αριστοκρατική συνέπεια *λόγων* και *έργων*. Η αναγνώριση και παραδοχή της *δήμου φάτεως* ως συντονιστικής αρχής της ανθρώπινης διαγωγής ανακαλεί το ισχυρό αίσθημα *αἰδοῦς* που ο ομηρικός ήρωας αισθάνεται, τη στιγμή που αποτυγχάνει να αντεπεξέλθει στις απαιτήσεις της ομηρικής κοινωνίας. Η *δήμου φάτις* αποτελεί ακρογωνιαίο χαρακτηριστικό μιας κοινωνίας ντροπής: η *αἰδώς* συνιστά έναν όρο αξιών που συνδέεται άρρηκτα και συγκοινωνεί εννοιολογικά με την κατάσταση της *ἐλεγχείης*. *Αἰσχροὺς* αποτελεί η αποτυχία του ομηρικού *ἀγαθοῦ* να πράξει σύμφωνα με το ομηρικό σύστημα αξιών. Το αίσθημα λοιπόν της ντροπής απαρτίζει την ηθική συστολή που καθορίζει την μετάβαση από τον θεωρητικό (*λόγῳ*) ανασπασμό συγκεκριμένου ηθικού κώδικα (κώδικα αξιών-ιδεολογικού φάσματος) στο επίπεδο του ἐμπρακτοῦ (*ἐργῳ*) ενστερνισμού του⁶³. Στο υπό εξέταση χωρίο η βασική συλλογιστική πορεία που ακολουθεί ο Κρίτων προσλαμβάνει συναφείς ιδεολογικές κατευθύνσεις. Η παρακελευσματική δύναμη που

⁶¹ Ο φόβος του δηλ. εκδηλώνεται στο ενδεχόμενο να δώσει την εντύπωση (*δόξα*) ότι ενδιαφέρεται περισσότερο για το προσωπικό του όφελος (ιδιον όφελος, ιδιοτέλεια) μέσω του ενδιαφέροντός του για τα χρήματα και όχι για τον φίλο του (ετερο-όφελος), που συνιστά βασική αριστοκρατική συμπεριφορά. Με άλλα λόγια ο φόβος του Κρίτωνα ευρίσκεται στην αδυναμία του να αντεπεξέλθει στις υποχρεώσεις του φίλου προς τον φίλο- δηλ την προσφορά οφέλους- και αυτό, δηλ. *τὸ ὠφελεῖν τοὺς φίλους*, συνιστά αριστοκρατική συμπεριφορά. Πρβλ. E. J. M. West, “Socrates in the *Crito*: Patriot or Friend?” στο A. Preus και J. Anton (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy III, Plato* (New York 1989, 71-83), σσ. 72-73.

⁶² Ο Adam (1966), σελ. 30, επισημαίνει ότι ο Σωκράτης είχε πολύ εξευγενισμένες ιδέες εν σχέσει με το θέμα της φιλίας παραθέτοντας το χωρίο από τα *Απομνημονεύματα* (2. 4. 5) του Ξενοφώντα: *καίτοι πρὸς ποῖον κτῆμα τῶν ἄλλων παραβαλλόμενος φίλος ἀγαθὸς οὐκ ἂν πολλῶ κρείττων φανείη*. Στο ίδιο έργο (2. 4. 1) ο Σωκράτης επικρίνει την αντίφαση ανάμεσα στη θέση (*λόγῳ*) *τῶν πολλῶν* ότι ένας αληθινός και καλός φίλος είναι η καλύτερη κτήση που θα μπορούσε να έχει κάποιος και στην ἐμπρακτῇ (*ἐργῳ*) εκτίμηση των χρημάτων σε μεγαλύτερη κλίμακα σε σχέση με τους φίλους· πρβλ. A. Congleton, “Two Kinds of Lawlessness” (*Political Theory* 2 (1974) 432-446), σσ. 436-7. Ο Stokes (2005), σελ. 215, σημ. 67, υπογραμμίζει ότι το να τοποθετεί κανείς τους φίλους πάνω από τα χρήματα συνιστά καλή καθημερινή-κοινή ηθική, βλ. Ευριπίδης *Ὀρέστης* (1155-6), Μένανδρος *Δύσκολος* (811-12).

⁶³ Πρβλ. τη συζήτηση για την *αἰδῶ* σελ. 35, 98, 100, 138 του κεφαλαίου για την *Απολογία*.

θέτει σε ενέργεια το σύνολο των δραστηριοτήτων του έγκειται στην *τῶν πολλῶν δόξαν*, συμπέρασμα που διαγράφεται από την πυκνή –σε επίπεδο παλλιλογίας– επανάληψη εκείνων των συμφραζομένων (λεκτικών δεδομένων) που σχετίζονται με τη *δόξαν* (*πολλοῖς δόξω* 44b10· *αἰσχίων...δόξα ἢ δοκεῖν χρήματα περὶ πλείονος ποιεῖσθαι ἢ φίλους* 44c2). Ο Κρίτων εστιάζει στη σπουδαιότητα της *δόξης τῶν πολλῶν* και στρέφει το σύνολο των ενεργειών του στην αποφυγή εκείνων των συνθηκών που θα συντελέσουν στη διαμόρφωση μιας απορριπτικής φήμης (ντροπή) εις βάρος του αναφορικά με τη συμπεριφορά του απέναντι στον στενό φιλικό του δεσμό. Κατά την προσωπική του κρίση εκείνο που πρέπει να αποφευχθεί με σκοπό τη διατήρηση της ποιότητας (υπόστασης) του ονόματός του⁶⁴ είναι ο ψόγος *τῶν πολλῶν* που ογκώνεται με ένα βασικό σχέδιο: τον έλεγχο της ορθής συμπεριφοράς απέναντι σε φίλο⁶⁵, η οποία προϋποθέτει την ορθή χρήση του πλούτου και τη διασφάλιση της *τιμῆς* (και όχι της κτήσης χρημάτων προς ίδιον όφελος-ιδιοτέλεια) ως πρώτιστης προτεραιότητας με σκοπό την περιφρούρηση της ποιότητας της φιλικής σχέσης· κατ’ αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται η τήρηση των αρχών του παραδοσιακού *ἀγαθοῦ*.

ii) Σωκράτης vs ἡ *τῶν πολλῶν δόξα* (44c6-c9)

Η σωκρατική αντίδραση επικεντρώνεται σε εκείνο που αποτελεί το βασικό κριτήριο που καθορίζει τη συμπεριφορά του Κρίτωνα. Ο φιλόσοφος απαξιώνει τη σπουδαιότητα της *τῶν πολλῶν δόξης* θέτοντας σε κριτική επισκόπηση και αναθεώρηση την ισχύ του κριτηρίου της *δήμου φάτεως*⁶⁶. Η αντίδρασή του υλοποιείται στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του με την αρωγή του βασικού αντιπαρατιθέμενου ζεύγους *πολλοὶ – ἐπιεικέστατοι*: εκείνο που αξίζει να έχει κανείς ως πρώτιστο μέλημά του δεν είναι ἡ *δόξα τῶν πολλῶν* αλλά η άποψη *τῶν ἐπιεικεστάτων* (*τί ἡμῖν...οὔτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει; οἱ γὰρ ἐπιεικέστατοι, ὧν μᾶλλον ἄξιον φροντίζειν, ἡγήσονται αὐτά...πραχθῇ*, 44c6-9)⁶⁷. Ο Σαμαράς⁶⁸

⁶⁴ *Φιλοδοξία* (*φιλεῖν δόξαν*).

⁶⁵ Η ορθή συμπεριφορά απέναντι σε φίλο κατά τη *δόξαν τῶν πολλῶν* και του Κρίτωνα συνίσταται στο *ὠφελεῖν τοὺς φίλους*, δείγμα αριστοκρατικής-παραδοσιακής επίδρασης στη διαμόρφωση της γνώμης *τῶν πολλῶν*. Όπως σημειώνει ο R. E. Allen, “Law and Justice in Plato’s *Crito*” (*Journal of Philosophy* 69 (1972) 557-567), σελ. 560, ο κεντρικός άξονας του συλλογισμού του Κρίτωνα είναι ο συνδυασμός των ιδεών της *αἰδοῦς* και της επιτυχίας, που ο φιλόσοφος κατορθώνει (σσ. 561-62) να επαναπροσδιορίσει.

⁶⁶ Η πρώτη αντιαριστοκρατική κίνηση εναντίον της ισχύος της *δήμου φάτεως* ως του αρμόδιου κανόνος καθορισμού της προεπούσης συμπεριφοράς.

⁶⁷ Καταβαρθεώνει έτσι ένα από τα θεμέλια μιας κοινωνίας ντροπής, όπως της ομηρικής.

επισημαίνει ότι το σωκρατικό επιχείρημα στηρίζεται στη συνήθη περιφρόνηση του Σωκράτη προς *τοὺς πολλούς*, η οποία στην παρούσα φάση εκδηλώνεται μέσω της αντιδιαστολής με τους *ἐπεικεστάτους* (=πιο συνετούς). Ο Burnet⁶⁹ σχολιάζει ότι η χρήση του υπερθετικού *οἱ ἐπεικέστατοι* αποτελεί μια ευγενή έκφραση που αντικαθιστά τη φράση *οἱ βέλτιστοι*⁷⁰.

Αναφορικά με την επιλογή της έκφρασης *οἱ ἐπεικέστατοι* ως πρώτο σχόλιο παραπέμπουμε στην σχετικά εκτενή ανάλυση που κάνουμε στο κεφάλαιο για την *Απολογία*⁷¹. Η διπλή παράθεση *Κρίτωνος* και *Απολογίας* σχετικά με τον όρο *ἐπαικῆς* αποσκοπεί στην εκ νέου ανάδειξη της διάστασης ανάμεσα στην επίφαση σοφίας που επαινείται από τη *δήμου φάτιν*⁷² και τη συνειδητοποίηση της άγνοιας με ταυτόχρονο μέλημα για τη γνώση που ασκεί ο *ἐπαικῆς* -ο οποίος ευρίσκεται πλησιέστερα στην *φρόνησιν*. Η απόλυτη συνέπεια που διέπει τους δύο διαλόγους επιβεβαιώνεται μέσω του στενού παραλληλισμού ανάμεσα στο γενικό πλαίσιο των κειμενικών δεδομένων τους: στον *Κρίωνα*, όπως και στην *Απολογία*, η γνώμη *τῶν πολλῶν* συσχετίζεται με τη διαφύλαξη της φήμης (*δοκεῖν*) ότι κάποιος λειτούργησε σύμφωνα με το πρότυπο αξιών που προάγουν και επικροτούν (*οἱ πολλοί*). Η σωκρατική απόκριση από την άλλη προωθεί –σε αντιδιαστολή με *τοὺς πολλούς*– τη σπουδαιότητα *τῶν ἐπεικεστάτων*, οι οποίοι δεν προσεταιρίζονται τὸ *δοκεῖν* (*δόξα*) αλλά τὸ *εἶναι*· δεν αποσκοπούν στην αποκάλυψη της αλήθειας των πραγμάτων για χάρη της *δόξης*, αλλά για τη γνώση της αλήθειας καθεαυτὴν των γεγονότων -γι’ αυτό και *οἱ ἐπεικέστατοι* είναι πιο κοντά στο *φρονίμως ἔχειν*– είτε αυτό έχει είτε όχι ως παρεπόμενο την καλή φήμη (*δόξαν*). Η διαφορά ἐγκείται στα αντικείμενα φροντίδας. Κατά συνέπεια, η απόδοση της έκφρασης *οἱ ἐπεικέστατοι* ως «οι πιο συνετοί» κατέχει ισχυρή βάση, καθότι, όπως θα δούμε, *οἱ ἐπεικέστατοι* πρόκειται να διαφοροποιηθούν από *τοὺς*

⁶⁸ (2004), σελ. 390, σημ. 4.

⁶⁹ (1974), σελ. 179.

⁷⁰ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 51, διατείνεται ότι η λέξη *ἐπεικέστατοι* έχει συχνές όχι όμως σταθερές κοινωνικές συνδηλώσεις: για παράδειγμα στον Αριστοτέλη (*Αθηναίων Πολιτεία* 26. 1) περιγράφει τις ανώτερες ή «μορφωμένες» τάξεις· αλλού όμως μπορεί απλά να σημαίνει «οι πιο λογικοί», «οι πιο αμερόληπτοι», π.χ. Θουκυδίδης (8. 93). Ο πλατωνικός Σωκράτης τη χρησιμοποιεί για να περιγράψει ανθρώπους οποιουδήποτε κοινωνικού status, οι οποίοι έχουν ανώτερη πνευματική διορατικότητα (π.χ. *Απολογία* 22a5), ενώ στην *Πολιτεία* ο υπερθετικός χρησιμοποιείται για να περιγράψει την πνευματική ελίτ της πόλης, δηλ. τους Φύλακες. Σε κάθε συγγραφέα ορισμένες λέξεις ειδικεύονται για τον *άγαθόν*. Στην ουσία *ἐπεικεῖς* (*ἐπὶ* (επιτακτική σημασία) + *ἔοικα*) είναι οι *άγαθοί*: η λέξη υπό τη σωκρατική επίδραση αποκτά πρώτη φορά ηθικό νόημα και συνδέεται άρρηκτα με την *φρόνησιν*.

⁷¹ Πρβλ. σσ. 55, 136 και 142 του κεφαλαίου *Απολογία*.

⁷² Με ταυτόχρονη αμφισβήτηση του κριτηρίου της.

πολλούς αναφορικά με το γεγονός ότι η γνώση τους έγκειται στα μέγιστα⁷³, στον τομέα δηλ. των ηθικών ζητημάτων, σε ό,τι εν συνόλω αφορά στο *ἀγαθόν* και τὸ *κακόν*, τὸ *δίκαιον* και τὸ *ἄδικον*. Ως συνέπεια του παραπάνω συλλογισμού διαμορφώνεται το κάτωθι σχήμα:

οἱ πολλοὶ – δόξα (δοκεῖν) vs οἱ ἐπεικέστατοι – γνώση (εἶναι)

Ακόμα, ο όρος *ἐπεικῆς* συσχετίζεται με το *ἀγαθόν*, το οποίο είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με τη γνώση. Στο συγκεκριμένο χωρίο χωρίς να ανακοινώνεται ρητά υφέρπει η σύζευξη της *δόξης τῶν πολλῶν* με το *κακόν* και της γνώσης *τῶν ἐπεικεστάτων* με το *ἀγαθόν*. Με βάση τη σωκρατική δήλωση επαφίεται στους *ἐπεικεστάτους* η πλήρης σύλληψη της πραγματικότητας μέσω της εξακρίβωσης της αλήθειας των γεγονότων (σχηματική σύζευξη *ἐπεικῆς – γνώση – αλήθεια- φρονίμως ἔχειν*). Η ως άνω δήλωση υπαινίσσεται μια ηχηρή αντιπαράθεση ανάμεσα στη γνώση *τῶν ἐπεικεστάτων*, που μεριμνά για την ιστορική αλήθεια και αντικειμενική παρουσίαση ενός γεγονότος (*εἶναι*), και τη *δόξαν τῶν πολλῶν*, που αδιαφορεῖ και θέτει ως κύριο στόχο της την επίφαση-επιφανειακή του εκθεση-παρουσίαση (*δοκεῖν*). Κατά συνέπεια, η *τῶν πολλῶν δόξα* συζευγνύεται με το ψεύδος, την απάτη (*δοκεῖν*) και εν συνόλω το *κακόν*, ενώ η γνώση *τῶν ἐπεικεστάτων* με την αλήθεια και το *ἀγαθόν*.

Η άποψη ότι το σωκρατικό σχόλιο αποτελεί έκφραση της συνήθους περιφρόνησης προς *τοὺς πολλοὺς* δεν επαρκεί για να διασαφήσει και να διαλευκάνει την επιδερμική νοηματική περιπλοκή. Ουσιαστικά πρόκειται για κόλαφο που στρέφεται σε μια κοινωνία, η οποία ανέχεται οι πολίτες της να ενδιαφέρονται περισσότερο για την *δόξαν* παρά για την αλήθεια· κατ' επέκταση μέμφεται την παραδοσιακή αριστοκρατική συντήρηση και προώθηση του κριτηρίου της *δήμου φάτεως*. Ήδη από την εξέταση της *Απολογίας* διαπιστώσαμε ότι κεντρικός στόχος της ελεγκτικής σωκρατικής εξέτασης ήταν να αποσεισει ο άνθρωπος την *δόξαν* και να θέσει τον εαυτό του διαθέσιμο -μέσω της συνειδητοποίησης της άγνοιας- στις φιλοσοφικές δραστηριότητες με σκοπό την αναζήτηση της αλήθειας. Επομένως, δεν δυνάμεθα να αναφερόμαστε περιοριστικά ή δεσμευτικά στο θέμα μιας γνωστής-ειωθυίας περιφρόνησης προς *τοὺς πολλοὺς*. Ο Σωκράτης αποκηρύττει σχεδόν εξ ολοκλήρου την *δήμου φάτιν*: ανθίσταται και εναντιώνεται στις αρχές μιας κοινωνίας που επιτρέπει παραχωρητικά στους πολίτες της να ρυθμίζουν τις υποθέσεις τους και να

⁷³ Πρβλ. *Απολογία* (22d7-8).

κινούν τις δραστηριότητές τους με γνώμονα την εντύπωση που θα διεγείρουν στους πολλούς. Το ίδιο έκανε στην *Απολογία* απορρίπτοντας την άποψη του πλήθους στην δίκη για τους στρατηγούς, την πολιτική των Τριάκοντα και την στρατηγική του ελέους στα δικαστήρια. Κατ' επέκταση ο φιλόσοφος αντιβαίνει σε αυτή τη στάση ζωής που κατάγεται από την κοινωνία που αναπτύσσεται στα ομηρικά έπη· αντίκειται δηλ. (συνεπώς στην ενότητα *λόγω-έργω*) σε εκείνο το τμήμα της αριστοκρατικής βιοθεωρίας, βάσει της οποίας οι άνθρωποι κατ' ανάγκη δρουν χωρίς κρίση, σκέψη, διάκριση ή προσωπική επιλογή, μιμούμενοι τον κοινώς παραδεδεγμένο συμβατικό τρόπο ζωής⁷⁴. Την οδό που προδιαγράφει ο εν λόγω τρόπος βίου, ο οποίος δεν επικεντρώνεται στην αλήθεια αλλά στην *δόξαν*, ο φιλόσοφος αντιπαρέρχεται καταφέροντας κατ' αυτόν τον τρόπο ένα ηχηρό πλήγμα στο αριστοκρατικό-παραδοσιακό σύστημα αξιών: ο δρόμος αυτός δεν απολήγει στο *άγαθόν*, την αλήθεια και τη γνώση, αλλά στο *κακόν*.

iii) *ἡ τῶν πολλῶν δύναμις* (44d1-d5)

Ο Κρίτων εμμένοντας στο επιβεβλημένο της πρόσδοσης της απαραίτητης σημασίας στο κριτήριο που θέτει η γνώμη *τῶν πολλῶν* μετατοπίζει –στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του– το ζήτημα από τη *δόξαν* στη *δύναμιν* τηρώντας ένα αυστηρό αιτιοκρατικό πλαίσιο. Η σπουδαιότητα της *τῶν πολλῶν δόξης* απορρέει από τη βεβαίωση της *τῶν πολλῶν δυνάμεως* (*οἷοί τ' εἰσὶν οἱ πολλοί*, 44d3-4). Η παραδοχή της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* έχει ως αφετηρία την αναγνώριση της παρούσας κατάστασης – κάτω από την οποία ο φιλόσοφος ενεργεί– ως συμφοράς (*κακόν*). Το εν προκειμένω σωκρατικό πάθημα καθοδηγεί τον Κρίτωνα στον σχηματισμό μιας ακλόνητης πεποίθησης αναφορικά με τη *δύναμιν τῶν πολλῶν*, οι οποίοι σε περίπτωση που κάποιος συκοφαντηθεί στον κύκλο τους, είναι σε θέση να προξενήσουν ακόμα και τα πιο μεγάλα κακὰ (*δήλα τὰ παρόντα νυνὶ ὅτι οἷοί τ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ οὐ τὰ σμικρότατα τῶν κακῶν ἐξεργάζεσθαι ἀλλὰ τὰ μέγιστα σχεδόν, ἐάν τις ἐν αὐτοῖς διαβεβλημένος ᾖ*, 44d2-5)⁷⁵. Προφανώς, ο Κρίτων εννοεί ότι η καταδίκη του Σωκράτη αποδεικνύει τον κίνδυνο της *διαβολῆς*⁷⁶. Ο όρος *διαβεβλημένος* επανεισάγει το στοιχείο του φθόνου

⁷⁴ Βλ. Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλία Α-Δ* (Θεσσαλονίκη 2006), σσ. 89-90.

⁷⁵ Το χωρίο κάνει αναφορά στην δίκη και την καταδίκη του Σωκράτη. Ταυτόχρονα υπενθυμίζει τον Γερο-ολιγαρχικό και τα παράπονά του.

⁷⁶ Burnet (1970), σελ. 179· πρβλ. και *Απολογία* 18d2 κ.ε.

(*τῶν πολλῶν*) που εξετάσαμε στην *Απολογία*⁷⁷. Κεντρική θέση στο ιδεολογικό υπόβαθρο του Κρίτωνα κατέχει η πεποίθηση ότι *οἱ πολλοὶ* δύνανται να προξενήσουν τα μεγαλύτερα *κακά* (συμφορές). Ο σωκρατικός σύντροφος αναδειχνεται έρμαιο (παθητικός-αδρανής αποδέκτης και παραλήπτης) των επιταγών μιας κοινωνίας που μεριμνά κατεξοχήν για τη *δόξαν τῶν πολλῶν*, που δυνητικά μετασχηματίζεται σε καταλυτική *δύναμιν* προκαλώντας ανυπέρβλητα *κακά*. Αναμφίβολα, ως *κακὰ* ο Κρίτων εννοεί οτιδήποτε δύναται να προκαλέσει στέρηση *τιμῆς*, κάτι που έχει άμεση επίδραση στην *δήμου φάτιν*· επιπροσθέτως, (ως *κακὸν* εννοεί) την περίπτωση που η συμπεριφορά κάποιου καθίσταται αντικείμενο κριτικής ή επίκρισης από τη γνώμη *τῶν πολλῶν* και εισπράττει τα συμπτώματα της *διαβολῆς* τους και τη σφοδρότητα της *δυνάμεώς* τους⁷⁸.

iv) Σωκράτης vs ἡ τῶν πολλῶν δύναμις (44d6-10)

Η μετατόπιση του θέματος από την *δόξαν* στη *δύναμιν τῶν πολλῶν* προς επίρρωση της επιχειρηματολογίας του Κρίτωνα συνεπιφέρει την μετατόπιση της σωκρατικής κριτικής και την εκ νέου απαξιωτική προσέγγιση του νεοανεγερθέντος ζητήματος. Ο φιλόσοφος αποστερεί από *τοὺς πολλοὺς* τη δυνατότητα (ικανότητα) να προξενήσουν τα πιο μεγάλα *κακά* στηρίζοντας την επιχειρηματολογία του στην αρχή *μία δύναμις τῶν ἐναντίων*, που είναι θεμελιώδης για τη σωκρατική διδασκαλία⁷⁹. Βάσει της αρχής αυτής όσοι θα είχαν τη *δύναμιν* (*οἷοί τ' εἰσι*) να είναι υπαίτιοι για τα πιο μεγάλα *κακά*, ταυτόχρονα θα είχαν τη *δύναμιν* να είναι πρωταίτιοι των πιο μεγάλων *ἀγαθῶν* και η εξίσωση αυτή θα οδηγούσε σε αξιέπαινο αποτέλεσμα (*καλῶς ἂν εἶχεν*, 44d8)⁸⁰.

⁷⁷ Βλ. σελ. 52 του κεφαλαίου για την *Απολογία*, αλλά κυρίως 92 κ.ε· ιδιαίτερα το παρακάτω χωρίο από την *Απολογία*: *ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἃ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλους καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ἥρηνεν, οἷμαι δὲ καὶ αἰρήσει* (28a8-b1), που αποτελεί τμήμα της γενικότερης σύγκρισης Σωκράτη-Αχιλλέα.

⁷⁸ Όπως εδώ η εκτέλεση του Σωκράτη και εν γένει ο θάνατος. Για τον θάνατο και την αγαθολογική αξιολόγησή του έχουμε μιλήσει και πιο πάνω.

⁷⁹ Βλ. Burnet (1970), σελ. 179. Ο μελετητής επισημαίνει ότι στην *Αντιγόνη* (344 κ.ε.) επεξεργάζεται την ιδέα αυτή ο χορός· πρβλ. ιδιαίτερα τον στ. 365: *σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων, τοτὲ μὲν κακὸν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει*. Εκείνο που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι η σωκρατική προσέγγιση της *δυνάμεως* αντιδιαστέλλεται στην έννοια της *δυνάμεως τῶν πολλῶν*, στην οποία πιστεύει ο Κρίτων.

⁸⁰ Ο Adam (1966), σελ. 31, σχολιάζει –στο *καλῶς ἂν εἶχεν*– ότι η δήλωση αναφορικά με το ότι η δύναμη του να βλάπτει κανείς (*πράττει κακόν*) συνεπάγεται τη δύναμη να ευεργετεί (*πράττει ἀγαθόν*) ερείδεται στη σωκρατική ιδέα «η αρετή είναι γνώση» (πρβλ. και Emlyn-Jones (1999), σελ. 52· A. D. Woozley, *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito* (London 1979), σελ. 14, 16-17): αν γνωρίζουμε τι είναι *ἀγαθόν*, είμαστε *ἀγαθοί*· ωστόσο, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τι είναι *ἀγαθόν*

Ωστόσο, η περίπτωση τῶν πολλῶν αποτελεί ιδιάζουσα περίπτωση καθότι επικρίνονται από τον φιλόσοφο ως ανίκανοι (στέρηση *δυνάμεως*) ως προς το να πράξουν το ένα ή το άλλο ενδεχόμενο: για τον φιλόσοφο οἱ πολλοὶ εἶναι *ἀδύναμοι* να προξενήσουν τὰ μέγιστα κακὰ ή τὰ μέγιστα ἀγαθὰ. Με ποιόν τρόπο όμως προσδιορίζει την *δύναμιν* η σωκρατική κριτική και σε σχέση με ποιο πράγμα; Η απάντηση στο ερώτημα προωθείται μέσω της αποστασιοποίησης του φιλοσόφου από την οπτική του συντρόφου του και μέσω του κατηγορηματικού διαχωρισμού των απόψεών του που συνοδεύεται από ταυτόχρονο επαναπροσδιορισμό και ανακατεύθυνση της αγαθολογικής ιεράρχησης. Η νεοεισηγηθείσα σωκρατική αγαθολογική αξιολόγηση απομακρύνεται από το αξιακό πρότυπο που διατύπωσε ο Κρίτων, που εστιάζει στην πρόσληψη της κοινής αντίληψης. Η διάπραξη του κακοῦ (ή πιο απλά τὸ κακόν) πλέον δεν συσχετίζεται με τη *δήμου φάτιν*, τη *διαβολὴν τῶν πολλῶν*, τὸ *δοκεῖν* -και το μετασχηματισμό όλων αυτών σε *δύναμιν*-· αντίθετα, συζευγνύεται με τη *δύναμιν* του να καταστήσει κάποιος κάποιον άλλον *ἄφρονα*. Επίσης, η διάπραξη του ἀγαθοῦ (ή απλά: τὸ ἀγαθόν) δεν συνταιριάζει με τα ως άνω κριτήρια, αλλά με τη *δύναμιν* του να καταστήσει κάποιος κάποιον άλλο *φρόνιμον*. Για τον φιλόσοφο οἱ πολλοὶ δεν έχουν τη *δύναμιν* να πράξουν ούτε τὸ μέγιστον ἀγαθόν (δηλ. να καταστήσουν κάποιον *φρόνιμον*) ούτε τὸ μέγιστον κακόν (δηλ. να καταστήσουν κάποιον *ἄφρονα*), αλλά

χωρίς να γνωρίζουμε τι είναι κακόν (κάτι που ο Σωκράτης απέδειξε με την αναλογία προς τις τέχνες) και έτσι να είμαστε ικανοί να κάνουμε αυτό που είναι κακόν. Αντιστρόφως, η δύναμη του να πράττει κανείς κακόν (*κακῶς ποιεῖν-πράττειν*) συνεπάγεται τη δύναμη του να πράττει ἀγαθόν (*εὐεργετεῖν-εὖ ποιεῖν/πράττειν*) (δικό μας σχόλιο: η δύναμη αυτή είναι η γνώση). Διεξοδικά το θέμα συζητείται στον *Ἰππία Ἐλάσσονα*, όπου (βλ. ιδίως 366b κ.ε. και 369b) αποδεικνύεται ότι ο ειλικρινής-αληθής είναι ὁ δυνάμενος *ψεύδεσθαι* (νῦν οὖν αἰσθάνη ὅτι ἀναπέφονται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδὴς τε και ἀληθής, 369b· πρβλ. και *Απομνημονεύματα* 4. 2. 20). Στο παρόν σημείο αξίζει να σημειωθεί ότι ο Woozley (1979), σελ. 14, -με τον οποίο συμφωνεί και ο Σαμαράς (2004), βλ. σημ. 5, σελ. 390- επισημαίνει ότι από τη θέση ότι οἱ πολλοὶ δεν είναι ικανοί (*ἀ+δύναμις*) να πράξουν-προξενήσουν τὰ μέγιστα ἀγαθὰ (οφέλη) δεν προκύπτει κατά λογική αναγκαιότητα ότι δεν μπορούν (*ἀ+δύναμις*) να πράξουν-προξενήσουν και τὰ μέγιστα κακὰ (δεινά, βλάβες). Ενώ ο Κρίτων αναφέρεται σε πράγματα που οι περισσότεροι άνθρωποι – κοινή αντίληψη- θεωρούν ως κακὰ (βλάβες-συμφορές), όπως οι καταδίκες και εκτελέσεις, ο Σωκράτης ως κακόν εννοεί τη βλάβη (ζημιά) που υφίσταται κανείς όταν αδικεί και βλάπτει κατ' αυτόν τον τρόπο την ψυχή του. Σε αυτή τη θέση καταλήγει το σχόλιο του Σαμαρά. Βέβαια, η κριτική μας σε σχέση με το σχόλιο του Σαμαρά-Woozley έγκειται στο ότι είναι μερικώς βεβιασμένο. Ο Σωκράτης ακόμα δεν αναφέρθηκε στο *δίκαιον* που ωφελεί την ψυχή· εκείνο που για τώρα αποπειράται είναι να συνδέσει το ἀγαθόν με τη γνώση: τὸ πράττειν μέγιστα ἀγαθὰ πρέπει να είναι συνυφασμένο με τη διαδικασία κατά την οποία «καθιστά κανείς κάποιον *φρόνιμον*». Σε αυτή τη διαδικασία μπορεί να εντοπίσει κανείς την έννοια του *ἐπιεικοῦς*, πράγμα που παραπέμπει στην ουσία της φιλοσοφικής δραστηριότητας· επίσης (αποπειράται να συνδέσει) το κακόν με την άγνοια: τὸ πράττειν μέγιστα κακὰ πρέπει να είναι συνυφασμένο με τη διαδικασία κατά την οποία «καθιστά κανείς κάποιον *ἄφρονα*». Εδώ εντοπίζονται στενά συσχετισμένες οι έννοιες τοῦ *δοκεῖν* και της άγνοιας, η ἔλλειψη *ἐπιεικειάς* και η απουσία ανάληψης βίου φιλοσοφικής δραστηριότητας.

πράττουν τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι (οὐδέτερά οἱοί τε· οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιῶσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι, 44d9-10)⁸¹. Εκείνο που για τον Κρίτωνα είναι *δύναμις τῶν πολλῶν*⁸² για το Σωκράτη συνιστά *ἀδυναμίαν* (ἀ+δύναμις) τους· και αυτό συμβαίνει εξαιτίας της άρδην διαφορετικής αγαθολογικής προσέγγισης και αξιολόγησης: εκείνο που για τον Κρίτωνα ενεργοποιεί την *δύναμιν τῶν πολλῶν* είναι η *δήμου φάτις-γνώμη*· σύντομα όμως θα δούμε ότι για τον Σωκράτη εκείνο που ενεργοποιεί την *δύναμιν* κάποιου δεν είναι η γνώμη (*δοκεῖν*) αλλά η γνώση.

Ο Burnet⁸³ σε σχέση με τη φράση *οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι* υποστηρίζει ότι αναφέρεται –στην εξέλιξη του διαλόγου– στο μόνο *ἀγαθὸν* ή *κακὸν* που μπορεί να συμβεί σε κάποιον: *ἀγαθὸς* πρόκειται να είναι κάποιος αν είναι *φρόνιμος*, και *κακὸς* αν είναι *ἄφρων*. Έτσι επιτυγχάνεται η σύνδεση του *ἀγαθοῦ* με τη γνώση (*φρόνιμον-σοφόν*) και του *κακοῦ* με την άγνοια (*ἄφρονα*)· παράλληλα συνδέεται ο *φρόνιμος* με τον όρο *ἐπεικῆς* που ανέφερε πιο πάνω ανακαλώντας το χωρίο από την *Ἀπολογία* που αναφέραμε προηγουμένως, που συσχετίζει τον όρο *ἐπεικῆς* με *τὸ φρονίμως ἔχειν*, με τη συνειδητοποίηση της άγνοιας και την άσκηση του φιλοσοφικού βίου αναζήτησης της γνώσης. Η διαμόρφωση των παραπάνω σχέσεων κατορθώνουν τη συνάρτηση του *ἐπεικουῶς* με τη γνώση. Η έκφραση *ὅτι ἂν τύχωσι* που προσδιορίζει *τοὺς πολλοὺς* και γενικά η έννοια της *τύχης* έρχεται σε αντιπαράθεση με τη γνώση (ή καλύτερη την πορεία για τη γνώση) και *τὸ φρονίμως ἔχειν τῶν ἐπεικεστάτων*⁸⁴. Ο Burnet καταλήγει, όπως θα διαπιστώσουμε, στο ότι η μόνη πραγματική βλάβη (*κακόν*) που μπορεί να συμβεί σε κάποιον είναι μια βλάβη (*κακόν*) στην ψυχή του⁸⁵. Ο φιλόσοφος προς το παρόν επιτυγχάνει να πλήξει τη

⁸¹ Για τον Adam (1966), σελ. 32, το πραγματικό νόημα της σωκρατικής φράσης ευρίσκεται στο ότι *οἱ πολλοὶ* είναι εντελῶς απερίσκεπτοι (χωρίς κριτική σκέψη και συλλογισμό) αναφορικά με τη μεταχείριση του ατόμου: σε αυτή τη σκέψη προσυπογράφει και ο τρόπος με τον οποίο μεταχειρίζονται τον Μιλτιάδη, τον Κίμωνα και τον Περικλή (βλ. *Γοργίας* 515e-516e)· πρβλ. T. Penner, “Two Notes on the *Crito*: the Impotence of the Many, and “Persuade or Obey”” (*CQ* 47 (1997) 153-166), σσ. 153-55· Emllyn-Jones (1999), σελ. 52· Stokes (2005), σσ. 46-47.

⁸² Ο Σαμαράς (2004), σελ. 391, σημ. 6, επισημαίνει –συμφωνώντας με τη M. Lane, “Argument and Agreement in Plato’s *Crito*” (*History of Political Thought* 19 (1998) 313-330), σελ. 317– ότι ο φιλόσοφος αρνούμενος ότι η εκτέλεσή του αποτελεί απόδειξη της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* να προξενήσουν τα πιο μεγάλα *κακά*, δείχνει ότι δεν θεωρεί τον θάνατο *κακόν*, ιδέα που παραπέμπει στον ορφισμό.

⁸³ (1970), σελ. 180.

⁸⁴ Πρβλ. το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 180.

⁸⁵ Πρβλ. *Ἀπολογία* 30c8. Και ποια είναι η πραγματική βλάβη (*κακόν*) στην ψυχή κάποιου; Όπως θα δούμε, είναι η *ἀδικία* και *τὸ ἀδίκως πράττειν*.

βασική πεποίθηση του Κρίτωνα, που έχει τις ρίζες της στην παραδοσιακή-αριστοκρατική ηθική. Πώς όμως ακριβώς κατορθώνεται αυτό;

Η σωκρατική απαξίωση της *δόξης* και της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* απορρέει από τη διαπίστωση, όπως είδαμε, της αδυναμίας (*ἀ + δύναμις*) τους να πράξουν *τὰ μέγιστα κακὰ* και *τὰ μέγιστα ἀγαθὰ*. Η επεξήγηση της εξακρίβωσης της *ἀδυναμίας τῶν πολλῶν* προωθείται μέσα από την απόπειρα εντοπισμού των βασικών ιδεολογικών συνιστωσών και σημασιολογικών αποχρώσεων που προσλαμβάνουν οι εκφράσεις *μέγιστα κακὰ* και *μέγιστα ἀγαθὰ*. Οι όροι αναφέρονται στην ηθική βλάβη (*κακόν*) και το ηθικό όφελος (*ἀγαθόν*). Κατά συνέπεια, το *μέγιστον κακόν* υπαγορεύει την απόκλιση από την πορεία της *φρονήσεως*: αντίθετα, το *μέγιστον ἀγαθόν* ευρίσκεται άρρηκτα συνδεδεμένο -σε μια διαλεκτική σχέση- με την *φρόνησιν*⁸⁶. Η θεμελίωση της παραπάνω ιδέας κατορθώνεται μέσω της σωκρατικής ιδέας ότι η μόνη βλάβη (*κακόν*) που δύναται να υποστεί κάποιος ευρίσκεται στην ψυχή του και όχι στο σώμα του. Λαμβάνοντας υπ' όψη τις απόψεις των μελετητών εκείνο που πρέπει να επισημαίνουμε είναι ότι ο φιλόσοφος στο παρόν χωρίο προφανώς θεωρεί ότι η *δύναμις* του να προξενήσει (πράξει) κανείς το μεγαλύτερο *ἀγαθόν* (να κάνει δηλ. κάποιον *φρόνιμον*) ή *κακόν* (να κάνει δηλ. κάποιον *ἄφρονα*) πηγάζει από τη γνώση του τι είναι πραγματικά (αλήθεια-*εἶναι*) *ἀγαθόν* και τι πραγματικά (αλήθεια-*εἶναι*) *κακόν*⁸⁷. Αυτού του είδους η γνώση δεν είναι προσβάσιμη στους *πολλούς*, ακριβώς επειδή δεν θέτουν ως πρώτιστο μέλημά τους τη γνώση αλλά αρκούνται στη *δόξαν*. Ο φιλόσοφος επικρίνει εμμέσως τις αντιλήψεις (*δόξαν*) *τῶν πολλῶν* που αφορούν στα *ἀγαθὰ* και τα *κακὰ* επαναπροσδιορίζοντας τη βάση θεμελίωσής τους με σκοπό την ακύρωσή τους. Αρνείται ότι *οἱ πολλοί* δύνανται (*δύναμις*) να προκαλέσουν εις βάρος του τα μεγαλύτερα δεινά (*κακά*)⁸⁸. Το εν λόγω χωρίο ευρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με την *Ἀπολογία*: είναι σαφές ότι για τον Σωκράτη ο θάνατος δεν αποτελεί

⁸⁶ Και στην *Ἀπολογία* (29d7) –υπενθυμίζουμε- εκείνο που ο Σωκράτης ψέγει ως *μέγιστον κακόν* δεν εντοπίζεται σε συμβάντα (περιπτώσεις και γεγονότα), όπως η εκτέλεση, ο θάνατος, η εξορία κ.τ.τ. (που θεωρούν *οἱ πολλοί*, η κοινή γνώμη) αλλά στη μη ενασχόληση (*ἐπιμέλεια*) με τα θέματα της ψυχής, της φρόνησης, της αλήθειας· πρβλ. και Α. Barker, “Why did Socrates Refuse to Escape?” (*Phronesis* 22 (1977) 13-28), σελ. 20· Weiss (1998), σελ. 64.

⁸⁷ Δηλ. της πραγματικής και ουσιαστικής φύσης του *ἀγαθοῦ-κακοῦ*. Βασικό θέμα στο οποίο επανέρχεται πολλές φορές στους πρώιμους διαλόγους είναι η αναγκαιότητα της γνώσης του πραγματικού *ἀγαθοῦ* και *κακοῦ*.

⁸⁸ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 391, σημ. 8, τονίζει ότι εδώ βρίσκουμε μια επίθεση στις ικανότητες *τῶν πολλῶν* που συνιστά μια έμμεση επίθεση στη δημοκρατία. Ο R. Kraut, *Socrates and the State* (Princeton 1984), σελ. 9, τάσσεται υπέρ της ουδετερότητας του Σωκράτη απέναντι στη δημοκρατία.

*κακόν*⁸⁹, ιδέα που παραπέμπει στον ορφισμό. Το μόνο *κακόν* που δύναται να υποστεί ένας άνθρωπος είναι να μεταβεί στην κατάσταση της *ἀφροσύνης* (να καταστεί *ἄφρων*): αυτό συμβαίνει επειδή μόνο ο *ἄφρων*⁹⁰ θα αδικούσε (*πράττειν ἀδίκως-κακῶς*) και κατ' αυτόν τον τρόπο θα έβλαπτε (*κακόν*) την ψυχή του⁹¹. Αντίθετα, όποιος έχει *φρόνησιν* γνωρίζει (γνώση)⁹² το ηθικά ορθό και το πράττει. Για τον Σαμαρά⁹³ εδώ προϋποτίθεται η άρνηση της *ἀκρασίας* εκ μέρους του Σωκράτη, της θέσης δηλ. ότι κάποιος δύναται να γνωρίζει (γνώση) το ηθικά ορθό, αλλά να μην το πράττει.

ν) Πρόσθετα επιχειρήματα υπέρ της σωκρατικής απόδρασης (44e1-46a9)

Η συνέχιση της επιχειρηματολογίας του Κρίτωνα πραγματώνεται μέσω της κυριαρχίας τριών θεμάτων: α) του φόβου, δια του οποίου διατυπώνεται κατ' επανάληψη -ιδίως στο πρώτο μέρος του λόγου- η ιδέα ότι η συμπεριφορά του φιλοσόφου καθορίζεται από το συναίσθημα του φόβου (*εἰ γὰρ τοιοῦτον φοβῆ*, 45a1, *μήτε τοίνυν ταῦτα φοβοῦ*, 45a6, *μήτε ταῦτα φοβούμενος*, 45b6) που αισθάνεται για τις χρηματικές -και όχι μόνο- απώλειες των συντρόφων του⁹⁴. β) της *δόξης* και *τοῦ δοκεῖν*. γ) της *πειθοῦς*. Η επιμελέστερη παρατήρηση του κειμένου επιβάλλει τη διάξευξή του σε επιμέρους τμήματα:

α) 44e1-45a5 (*ταῦτα μέν...ποίει*): ο Κρίτων απαξιώνει το ενδεχόμενο (την ικανότητα, την *δύναμιν*) η συντροφική ανησυχία (φόβος) να αποτελεί ουσιώδη αποτρεπτικό παράγοντα της σωκρατικής απόδρασης. Το σύστημα αξιών που πρεσβεύει υπαγορεύει ως *δίκαιον* για τον ίδιο –και τους συντρόφους του- να διατρέξουν οποιονδήποτε κίνδυνο με απώτερο στόχο τη σωτηρία του εξωτερικεύοντας κατ'

⁸⁹ Πρβλ. και Lane (1998), σελ. 317.

⁹⁰ Ακολουθώντας την *Απολογία ἄφρων* (μη *ἐπεικῆς*) είναι αυτός που δεν έχει συνειδητοποιήσει την άγνοιά του (ενδιαφέρεται για την *δόξαν*)· όποιος δεν έχει προβεί στο διάβημα αυτό, αδυνατεί να ακολουθήσει τον φιλοσοφικό βίο αναζήτησης της γνώσης-αλήθειας, να *ἐπιμεληθῇ* δηλ. της *ψυχῆς* του.

⁹¹ Βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 391, σημ. 6.

⁹² Ἡ τουλάχιστον το γνωρίζει ασκώντας τον έλεγχο μέσω της άσκησης της φιλοσοφικής δραστηριότητας, δηλ. της άσκησης του *λόγου*.

⁹³ (2004), σελ. 391, σημ. 7.

⁹⁴ Με άλλα λόγια ο Κρίτων πιστεύει ότι ο Σωκράτης πράττει ό,τι πράττει κατευθυνόμενος από το αίσθημα του φόβου για την τύχη των συντρόφων του και τον παραινεί να απαλλαγεί από τέτοιας λογής σκέψεις: ωστόσο, η συμπεριφορά του Σωκράτη –αν έκρινε κανείς με γνώμονα τις απόψεις του Κρίτωνα που πρεσβεύει την παραδοσιακή ηθική- αποτελεί προσφορά ωφέλειας προς τον φίλο προκαλώντας έτσι παράδοξο αποτέλεσμα.

αυτόν τον τρόπο την αφοσίωσή τους στο παραδοσιακό αριστοκρατικό δόγμα *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* (ἡμεῖς γάρ που δίκαιοι ἐσμὲν σώσαντές σε κινδυνεύειν τοῦτον τὸν κίνδυνον καὶ ἐάν δέῃ ἔτι τούτου μείζω, 45a1-3). Βάσει της αριστοκρατικής ηθικής που συνοψίζεται στην παραπάνω ιδέα είναι δίκαιον (δικαία συμπεριφορά) για ένα φίλο να επιδεικνύει *ἀνδρείαν* (την αρετή της *ἀνδρείας*) κατά την προσπάθειά του να αντεπεξέλθει στις υποχρεώσεις του ως *φίλου* (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*). Ο φιλόσοφος αποδεχόμενος εν μέρει τη συντροφική μέριμνα ως κίνητρο ρυθμιστικό της εν γένει συμπεριφοράς του αναφορικά με την αποδοχή ή μη της προτεινόμενης απόδρασης αποδέχεται να θέσει υπό τον συνήθη του ἔλεγχον το ως ἄνω παραδοσιακό μοτίβο.

Είναι σημαντικό να εμμένει κανείς στον ηθικό όρο που δεσπόζει στο χωρίο και δεν είναι ἄλλος από το δίκαιον. Ο Κρίτων υπηρετώντας την παραδοσιακή ηθική προσλαμβάνει ως δίκαιον (*δίκη*) την –ανεξαρτήτως τιμήματος και διακυβεύματος– προσφορά ωφέλειας στους φίλους (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*). Η εν λόγω αριστοκρατική ιδέα, που ανάγεται στην κοινωνία που αναδύεται από τα ομηρικά ἔπη, ανακαλεί το έρεισμα (κοινωνικο-οικονομικής φύσεως) που ο ομηρικός *ἀγαθός* παρέχει στους φίλους του και αντιστρόφως (οι φίλοι του σε αυτόν), με σκοπό να συμμορφωθεί στις επιταγές της ομηρικής κοινωνίας. Κατά συνέπεια, ο όρος δίκαιον εισάγεται για να αναπαραστήσει την προσδοκώμενη συμπεριφορά των προμάχων της παραδοσιακής αντίληψης *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*⁹⁵.

Εν τούτοις, ποια είναι η θέση του φιλοσόφου απέναντι στην αντίληψη που εκφράζει ο σύντροφός του; Η σωκρατική μέριμνα (*καὶ ταῦτα προμηθοῦμαι...καὶ ἄλλα πολλά*, 45a4-5) για τις επικείμενες συμφορές⁹⁶ των φίλων του καταδεικνύει τον μερικό εναγκαλισμό της παραδοσιακής αντίληψης και την παροδική αποδοχή της προσηγορίας –εν σχέσει με την προτεινόμενη από τον Κρίτωνα αγαθολογική αξιολόγηση⁹⁷– των παραπάνω συμβάντων ως *κακῶν*. Ωστόσο, η ζωτική διαφοροποίηση που διαzeugνύει πρόοριζα τα δύο αξιακά συστήματα προκύπτει από

⁹⁵ Πρβλ. το πολύ εύστοχο σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 181, όπου αποδίδει το *δίκαιοι ἐσμὲν* ως «είμαστε δεσμευμένοι». Ο ισχυρός δεσμός που ιδρύεται, συγκροτείται από τη διαμόρφωση της *φιλίας* καθορίζει τη μορφή του *δικαίου* και το περιεχόμενο των επιταγών που η έννοια ορίζει.

⁹⁶ Πρώτιστα *κακά* για τον Κρίτωνα αποτελούν τέτοια δεινά, όπως η απώλεια χρημάτων από τους συκοφάντες.

⁹⁷ Έντεχνα και ρητορικά μεταποιημένη· ο ρητορικός χαρακτήρας του λόγου του Κρίτωνα διαφαίνεται από τη μεταχείριση λέξεων και εκφράσεων όπως οι εξής: *τοιοῦτον φοβῆ* (45a1), *ἀλλ' ἐμοὶ πείθου καὶ μὴ ἄλλως ποίει* (45a3) κ.ά.

την ανόμοια και ασυνταύτιστη ποιοτική πρόσληψη των προσεχών κινδύνων ως *κακῶν μειζόνων* ή *έλασσόνων*: ετερόκλητα κριτήρια καθορίζουν με διαφορετικό τρόπο το μέγεθος των κινδύνων ακριβώς επειδή ανομοιογενώς αξιολογούν και διαχωρίζουν το *άγαθόν* από το *κακόν*. Ο φιλόσοφος ανησυχεί με σκοπό την εξασφάλιση του οφέλους των *φίλων* του. Για αυτόν τον λόγο αποδέχεται σε πρώτο στάδιο το αριστοκρατικής φύσης *ώφελεῖν τοὺς φίλους*: ωστόσο, το κίνητρο δραστηριοποίησής του δεν εντοπίζεται –όπως στην περίπτωση του Κρίτωνα- στην *δόξαν*. Η κατά το ήμισυ παραδοχή της αριστοκρατικής ιδέας (*ώφελεῖν τοὺς φίλους*: το άλλο μισό έγκειται στο *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, για το οποίο δεν έχει μιλήσει ακόμα) συνεπάγεται την υιοθέτησή της υπό προϋποθέσεις. Ο φιλόσοφος ήδη έχει αποκλείσει την εξασφάλιση της *δόξης* ως ένδειξης προσφοράς οφέλους στους φίλους τους⁹⁸. Η αποκήρυξη της *δόξης* προσδίδει μια ανακατεύθυνση στην σωκρατική αποδοχή της παραδοσιακής ιδέας, κάτι που παρωθεί στην αναθεώρησή της και στον επαναπροσδιορισμό της έννοιας του πραγματικού οφέλους (πραγματικού *άγαθοῦ*). Η ελεγκτική πραγμάτευση του δεύτερου μισού του παραδοσιακού θέματος (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) που θα ακολουθήσει, πρόκειται να απολήξει ανεπιστρεπτί στην πλήρη απόρριψη της υπάρχουσας αριστοκρατικής απόχρωσης του θέματος με την ομόχρονη αναβάθμιση και ανασημασιοδότηση της βασικής έννοιας του οφέλους (*άγαθοῦ*) και την παντελή απόρριψη της έννοιας της πρόκλησης βλάβης (*κακοῦ*) σε κάποιον. Προς το παρόν η έως τώρα ανάλυση των κειμενικών δεδομένων φωτίζει σε προκαταρκτικό επίπεδο την ουσία που το *ώφελεῖν τοὺς φίλους* προσλαμβάνει για τον φιλόσοφο: α) φαίνεται από τη μελέτη του κειμένου ότι αναφύεται ανανταπόδοτο, δηλ. δεν ερείδεται σε προσδοκία ανταπόδοσης, κάτι που συνιστά ανιδιοτέλεια⁹⁹. β) σε περίπτωση που ισχύει η προκείμενη (α), τότε συνεπάγεται ότι έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τις παραδοσιακές αξίες και την έννοια της *talio* - ανταπόδοσης (ωφέλειας ή βλάβης): γ) δεν έχει ως ασφαλέςτατο κρηπίδωμα και διαρκή αυτοσκοπό την έννοια της *δόξης* αλλά λαμβάνει ως πρωταρχικό θεμέλιο τη γνώση¹⁰⁰. δ) επαναπροσδιορίζει το

⁹⁸ Για τον Σωκράτη το πραγματικό όφελος (*άγαθόν, πράττων άγαθόν, ποιῶ τινα άγαθόν*) προς τους φίλους δεν συνίσταται στη *δόξαν*. Στην *Άπολογία* (38a2) ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι ο ίδιος αποτελεί το *μέγιστον άγαθόν* για την πόλη ωθώντας τους πολίτες της να ασχολούνται με τον φιλοσοφικό βίο αναζήτησης της αλήθειας και της γνώσης και με την *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* – τη *δικαίαν* και *άγαθὴν* συμπεριφορά που ωφελεί την ψυχή.

⁹⁹ Συμπεριφορά δηλ. που δεν καθορίζεται με γνώμονα το ατομικό όφελος.

¹⁰⁰ Μολονότι δεν έχει αναφερθεί ρητά σε αυτό, η παραπάνω συζήτηση για τον *ἐπικειῆ* και τον *φρόνιμον* το υπαινίσσεται.

παραδοσιακό μοτίβο κάτω από το πρότυπο που εισηγείται ο φιλόσοφος που υπογραμμίζει εμφατικά (βάσει της *Απολογίας*) τα *ἔργα ἀγαθοῦ* και *δικαίου* και την διάπραξη *ἀγαθοῦ*¹⁰¹.

β) 45a6-45c5 (*Μήτε τοίνυν ταῦτα φοβοῦ...κατὰ Θετταλίαν*): η συνέχιση της επιχειρηματολογίας του Κρίτωνα που αποσκοπεί στην σωκρατική απόδραση πραγματώνεται μέσω της καθοδήγησής της σε λογικούς διαύλους που μεταχειρίζονται ρητορικά το στοιχείο του φόβου. Ο Κρίτων διατηρώντας απαρασάλευτη την πεποίθηση ότι το βασικό πρόσκομμα της απόδρασης του φιλοσόφου συνίσταται σε όσα ο ίδιος¹⁰² θεωρεί ότι δύνανται να προκαλέσουν την ανησυχία-φόβο ενός *φίλου* (του Σωκράτη εν προκειμένω) για τους *φίλους* του, ερμηνεύει την προσφορά του *φίλου* (*ὥφελειν τοὺς φίλους* - προσφορά οφέλους-*ἀγαθοῦ*) ως εξασφάλιση των συνθηκών που κατά την κοινή αντίληψη (*common sense*) μπορούν να αποβούν ωφέλιμες, δηλαδή: διασφάλιση των απαραίτητων χρημάτων για την απόδραση και ατόμων ικανών σε αριθμό και προθυμία να τη συνδράμουν. Ο σωκρατικός φίλος υπερθεματίζει –μέσω έντονων ρητορικών στοιχείων που διανθίζουν τον λόγο του- τη σπουδαιότητα θεμάτων, όπως το επιβεβλημένο της κατοχής χρημάτων (*τὰργύριόν ἐστιν ὃ θέλουσι*, 45a7, *οὐδεν ἂν δέοι ἐπ’ αὐτοὺς πολλοῦ ἀργυρίου*, 45a9-b1, *σοὶ δὲ ὑπάρχει μὲν τὰ ἐμὰ χρήματα...ἱκανά*, 45b1-2, *ἀναλίσκειν τὰμά*, 45b2-3, *ἀργύριον ἱκανόν*, 45b4-5) και της κατοχύρωσης της σωματικής ασφάλειας και ακεραιότητας κάποιου (δηλ. με άλλα λόγια την αδιάλειπτη επιμέλεια για τον εαυτό κάποιου-ιδιοτέλεια) (*σῶσαί σε καὶ ἐξαγαγεῖν ἐνθένδε*, 45a7-8, *μήτε ταῦτα φοβούμενος ἀποκάμης σαυτὸν σῶσαι*, *μήτε...δυσχερές σοι γενέσθω ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ἐξελθὼν ὅτι χρῶο σαυτῷ*, 45b6-c1, *πολλαχοῦ...ἀγαπήσουσί σε*, 45c1-2, *περὶ πολλοῦ ποιήσονται καὶ ἀσφάλειάν σοι παρέξονται*, 45c1-4)· ιδιαίτερη έμφαση δίνεται λοιπόν σε ζητήματα που οι περισσότεροι (*οἱ πολλοί*) θεωρούν *κακὰ* (συμφορές)¹⁰³, δηλ. σε ζητήματα που αφορούν στην πλήρωση υλικών και σωματικών αναγκών. Ο λόγος του αντανakλά την άποψη μιας κοινωνίας που θεωρεί την κατοχή πλούτου ως μια από τις βασικότερες προϋποθέσεις για την ανθρώπινη διαβίωση: για τον Κρίτωνα παρουσιάζεται ως φυσικό και επόμενο (προσδοκώμενο) -βάσει της τρέχουσας κοινωνικής ηθικής- το συναίσθημα του φόβου που προκύπτει από τη στέρηση του

¹⁰¹ Και φυσικά όχι με σκοπό την προάσπιση της *τιμῆς*, όπως συμβαίνει στις παραδοσιακές αξίες.

¹⁰² Και η κοινή αντίληψη κατ’ επέκταση, καθώς ο ίδιος αποτελεί εκφραστής της κοινής αντίληψης που έχει ομηρικές καταβολές.

¹⁰³ *Δοκοῦντα κακὰ* (*δόξα*), όσα δηλ. η έλλειψη γνώσης χαρακτηρίζει *κακά*.

κατάλληλου πλούτου για την αντιμετώπιση δυσχερών συνθηκών. Εν τούτοις, το συναίσθημα του φόβου απορρέει από εκείνο που ο καθένας αξιολογεί ως *κακόν*: ο Κρίτων αφενός φαίνεται ότι άκριτα (χωρίς δηλ. την άσκηση του *λόγου*, της κριτικής σκέψης)¹⁰⁴ επαναπαύεται στην ιδέα (εντύπωση, *δόξα*) που οι περισσότεροι (*οί πολλοί*) έχουν αναφορικά με το τι συνιστά αντικείμενο φόβου, δηλ. η μη πλήρωση των υλικών και σωματικών αναγκών· αφετέρου εξαρτά-υποτάσσει τον εαυτό του σε εκείνο που αναμένεται από τους περισσότερους (*τούς πολλούς*) να χαίρει της εκτίμησής τους, δηλ. τα χρήματα. Ο ιδιαίτερος τόνος που προσδέχεται η έννοια της διαφύλαξης της ατομικής αρτιότητας (και βεβαίως η υπογράμμιση της έννοιας του ατομικού οφέλους), η οποία διατυπώνεται με ένα ρητορικό επιχείρημα *ἐκ τοῦ εἰκότος*¹⁰⁵, καταδεικνύει την πλατωνική σκιαγράφηση μιας κοινωνίας, που κατάγεται από την ομηρική¹⁰⁶ και ενδιαφέρεται πρώτιστα για τα υλικά *ἀγαθὰ*· ενάντια στις επιταγές αυτής της κοινωνίας, ο Σωκράτης προβάλλει, όπως θα δούμε με περισσότερη ευκρίνεια, ως ένα νέο αναθεωρημένο πρότυπο *ἀρετῆς*.

γ) 45c6-46a9 (*Ἔτι δέ, ὦ Σώκρατες, οὐδὲ δίκαιόν... ἄλλως ποίει*): το τέλος της συλλογιστικής πορείας του Κρίτωνα πραγματοποιείται με τη μετάβαση –στο επίπεδο της επιχειρηματολογίας– από όσα ο Κρίτων θεωρεί (*δοκεῖ, δόξα*) ότι αποτελούν αντικείμενο του σωκρατικού φόβου σε όσα κρίνει (*δοκεῖ, δόξα*) ότι δεν είναι *δίκαιον* για τον φιλόσοφο να πράξει¹⁰⁷. Η ηθική του σωκρατικού συντρόφου αντιπαρατίθεται με τη φιλοσοφική εγείροντας το ερώτημα που απασχόλησε εκτενές τμήμα της *Ἀπολογίας*: *ἀδικεῖ* ο Σωκράτης;¹⁰⁸ Παράλληλα, ο Κρίτων φαίνεται ακατάπαυστος προασπιστής των παραδοσιακών αξιών, των ηρωικών-ομηρικών ιδεωδών που αποτελούν μέρος της ιδεολογικής κληρονομιάς των συγχρόνων του φιλοσόφου. Με ποιόν τρόπο συμβαίνει αυτό στο λεκτικό και διαλεκτικό επίπεδο;

¹⁰⁴ Πρβλ. R. Bentley, “Responding to Crito: Socrates and Political Obligation” (*History of Political Thought* 17 (1996) 1-20), σελ. 6.

¹⁰⁵ Βλ. και 45d3 (*ὡς τὸ εἰκός*).

¹⁰⁶ Κάτι που δείχνει και η αποδοχή των παραδοσιακών αξιών.

¹⁰⁷ Σε ό,τι δηλ. θεωρεί (*δοκεῖ, δόξα*) ότι αποτελούν τη σωκρατική αδικοπραγία (*πράττειν ἀδίκως*) σε περίπτωση που ο φιλόσοφος αρνηθεί την απόδραση. Ο Κρίτων έχει χαρακτηρίσει τον ίδιο και τους συντρόφους του *δικαίους* (45a1). Ο Emllyn-Jones (1999), σσ. 55-56, τονίζει ότι ο Κρίτων φαίνεται ανυποψίαστος σχετικά με το παράδοξο που προκαλεί ο ισχυρισμός του βάσει του οποίου περιγράφει τον Σωκράτη ως κάποιον που σχεδιάζει μια πράξη που δεν συνιστά *δίκαιον*, η οποία πράξη όμως είναι αποτέλεσμα ενεργειών που κατά μία άλλη έννοια του όρου πρέπει να οριστούν *δίκαιες* (δηλ. νόμιμες). Κατά τη γνώμη μας η συζήτηση αποτελεί τυπικό δείγμα σωκρατικής ειρωνείας.

¹⁰⁸ Πρβλ. σελ. 65 του κεφαλαίου για την *Ἀπολογία*.

Πρώτα πρώτα, αναλύοντας τον συλλογισμό κρίνεται αναγκαίο να προσδιοριστεί τι συνιστά *ἀδικία* για τον Κρίτωνα (*οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖς*, 45c6), ώστε να καθοριστεί το περιεχόμενο της σωκρατικής *ἀδικίας*. Ο Adam σχολιάζοντας τη φράση επισημαίνει ότι ορθότερο είναι να μεταφράσουμε εδώ το *δίκαιον* όχι ως «δίκαιο» αλλά ως «ορθό, ηθικό», θεωρώντας ότι αυτή η δεύτερη είναι η αρχική σημασία της λέξης και αρκετά πιο συχνή¹⁰⁹. Ο Burnet¹¹⁰ ερμηνεύει το χωρίο υποστηρίζοντας ότι ο Κρίτων αναφέρεται στο ότι η συμπεριφορά του Σωκράτη δεν είναι ούτε *δικαία*, χωριστά από αυτό που οι άνθρωποι θα σκεφτούν γι' αυτό (*δόξαν*): για την ερμηνεία αυτή παραβάλλει το χωρίο 35b9 από την *Ἀπολογία*, όπου βρίσκουμε τη φράση *χωρὶς δὲ τῆς δόξης...οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖ εἶναι*¹¹¹. Κατά τη γνώμη μας αδιαμφισβήτητα εδώ ο Πλάτων επικρίνει μέσω του Κρίτωνος την *δόξαν τῶν πολλῶν*, καθώς παρουσιάζει τον Κρίτωνα ως εκπρόσωπο της κοινής γνώμης (*τῆς δόξης τῶν πολλῶν*), που έχει επηρεαστεί και διαμορφωθεί βάσει της ομηρικής ηθικής.

Τι συνιστά λοιπόν *ἀδικία* για τον Κρίτωνα; 1) η ανοχή που επιδεικνύει ο φιλόσοφος απέναντι σε επιβλαβεῖς γι' αυτόν ενέργειες (όπως η εκτέλεσή του), μολοντί έχει τη δυνατότητα να αποτρέψει την κατάσταση αυτή. Εκείνο λοιπόν που θεωρεί (*δοκεῖ*) ο Κρίτων ως σωκρατική *ἀδικία* είναι η αμέλεια της εξασφάλισης του προσωπικού του οφέλους που εδώ συνίσταται στη διάσωσή του μέσω της απόδρασής του: αυτή η ικανότητα του να υπερασπίζεται κανείς τον εαυτό του και τα *τοῦ ἑαυτοῦ* του ανακαλεί την ομηρική ηθική. Στο πλαίσιο αυτής της συλλογιστικής ο Κρίτων προδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο στοιχείο του *ἑαυτοῦ* –όπως και πριν- (*σαυτὸν προδοῦναι, ἐξὸν σωθῆναι*, 45c7). Με άλλα λόγια η σωκρατική *ἀδικία* συνίσταται στην ανοχή του φιλοσόφου να υφίσταται *κακὸν* (το *δοκοῦν κακὸν* του Κρίτων) και να μην προασπίζεται την υπόθεση της ατομικής του αρτιότητας, την *τιμὴν* του· το *ἄδικον* της σωκρατικής συμπεριφοράς σύμφωνα με τον Κρίτωνα ἐγκείται στην προσωπική – μέσω της ανοχής του- συνεισφορά στην υλοποίηση των προθέσεων των εχθρών του, που δεν έχουν άλλο σχέδιο από την πρόκληση βλάβης εις βάρος του (*σπεύδεις περὶ σαυτὸν γενέσθαι ἅπερ ἂν καὶ οἱ ἐχθροὶ σου σπεύσαιέν τε καὶ ἔσπευσαν σὲ διαφθεῖραι*

¹⁰⁹ (1966), σελ. 36. Ο μελετητής προσθέτει ότι αυτή τη σημασία προσέδωσε στη λέξη ο Σωκράτης όταν στα *Ἀπομνημονεύματα* του Ξενοφώντα (4. 4. 12) διακήρυξε *τὸ δίκαιον* ως ταυτόσημο με *τὸ νόμιμον*: πρβλ. Woozley (1979), σελ. 55· Stokes (2005), σελ. 25.

¹¹⁰ (1970), σελ. 185.

¹¹¹ Πρβλ. και Adam (1966), σελ. 36.

βουλόμενοι, 45c8-9). Ο Emlyn-Jones¹¹² σημειώνει ότι η αντίληψη του Κρίτωνα περί δικαιοσύνης βασίζεται στην κοινή-καθημερινή ιδέα της αθηναϊκής *ἀρετῆς* του *ἀνδρός*, που εδράζει στο δόγμα *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*¹¹³, ενώ παράλληλα λαμβάνει ως δεδομένη την επιμέλεια που πρέπει να επιδείξει κανείς με σκοπό να αποφύγει να βλάψει τον εαυτό του (*Μένων* 71e)¹¹⁴.

2) Ακόμη, *ἀδικία* για τον Κρίτωνα (*ἔμοιγε δοκεῖς*, 45c10)¹¹⁵ αποτελεί η σωκρατική επιλογή της πλήρους εγκατάλειψης των παιδιών του και της επίδειξης παντελούς αδιαφορίας για τη σύνολη αγωγή τους, παρά το γεγονός πως έχει τη δυνατότητα να τους προσφέρει την κατάλληλη ανατροφή και εκπαίδευση (*καὶ τοὺς ὑεῖς τοὺς σαυτοῦ...προδιδόναι, οὓς...οἰχῆση καταλιπόν, καὶ τὸ σὸν μέρος ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο πράξουσιν· τεύζονται δέ, ὡς τὸ εἶκός, τοιούτων...περὶ τοὺς ὀρφανούς*, 45c10-d4). Ιδιαίτερη προσοχή θα πρέπει να δοθεί στην έκφραση *ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο πράξουσιν*, καθώς και στο *τεύζονται* λίγο πιο κάτω. Ο Burnet¹¹⁶ σχολιάζει ότι η επιλογή της φράσης έχει σκοπό να χαρακτηρίσει την αδιαφορία του Σωκράτη για την τύχη των παιδιών του· στη φράση αυτή παραβάλλει την αντίστοιχη *ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι* του 44d9 και τον παράλληλο σχολιασμό του. Ωστόσο η κατανόηση του πραγματικού στόχου της χρήσης συναφών εννοιών σε δύο διαφορετικά χωρία απαιτεί ενδελεχέστερη εξέταση. Κατά τη γνώμη μας η έκφραση αυτή χρησιμοποιήθηκε λίγο πριν (44d9) με σκοπό να προσδιορίσει *τοὺς πολλούς*, οι οποίοι πράττουν χωρίς να είναι ικανοί (δεν έχουν *δύναμιν*) να καταστήσουν κάποιον ούτε *φρόνιμον* ούτε *ἄφρονα*· δηλ. δεν είναι ικανοί προς παραγωγή των πιο μεγάλων *ἀγαθῶν* ούτε των πιο μεγάλων *κακῶν*. Ο Πλάτων λοιπόν θέτει την έκφραση αυτή στο στόμα του Κρίτωνα

¹¹² (1999), σελ. 7.

¹¹³ Πρβλ. Lane (1998), σελ. 317.

¹¹⁴ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 56, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην έκφραση *σαυτὸν προδοῦναι* υπογραμμίζει ότι αποτελεί χαρακτηριστική απεικόνιση της καθημερινής-κοινής ελληνικής αξίωσης ότι κάποιος έχει την υποχρέωση να υπερασπίζεται τον εαυτό του και όσους εξαρτώνται από αυτόν (τα μέλη του *οἴκου* του) εναντίον των προσωπικών του εχθρών, εντός ή εκτός του πλαισίου του νόμου· βλ. και K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974), σσ. 180-4. Σε αυτό το σκεπτικό η Weiss (1998), σελ. 45, υπογραμμίζει ότι η συμπεριφορά του Κρίτωνα, που είναι η αναμενόμενη από έναν Αθηναίο ευγενή της εποχής (πρβλ. Stokes (2005), σελ. 20, 25), καταδεικνύει ότι δεν έχει σε μεγάλη υπόληψη την πόλη ή το νόμο, πρβλ. και Dover (1974), σελ. 273. Ο Adkins (1960), σελ. 230, αναφέρει ότι η αντίληψη του καθημερινού ανθρώπου για τον *ἀγαθὸν* πολίτη δεν είναι επαρκώς «πολιτική»· ο *ἀγαθὸς* πολίτης αναμένεται να βοηθήσει τους φίλους του και να βλάψει τους εχθρούς του εντός του πλαισίου της πόλης. Ωστόσο, η πρωταρχική του αφοσίωση στρέφεται προς μια ομάδα μικρότερη απ' ό,τι η πόλη· πρβλ. Euben (1978), σελ. 160· Danzig (2006), σελ. 25, υποσ. 15.

¹¹⁵ Δεύτερη αναφορά στην έννοια της προσωπικής *δόξης* του Κρίτωνα.

¹¹⁶ (1970), σελ. 185.

ακριβώς για να υπαινιχθεί-δηλώσει ότι ανήκει στους πολλούς και η γνώμη του (δόξα) εκφράζει εκείνη των πολλών που έχει διαμορφωθεί βάσει της ομηρικής ηθικής¹¹⁷. Η μομφή που ο Κρίτων εκτοξεύει έχει ως επίκεντρο την απόσχιση ευθυνών από την πλευρά του φιλοσόφου, ο οποίος, κάτω από την προϋπόθεση ότι η απόκτηση τέκνων απετέλεσε αντικείμενο ατομικής επιλογής, οφείλει ανεξαρτήτως συνθηκών να μεριμνήσει για τη διαπαιδαγώγησή τους· η αντίθετη εκλογή ψεύεται βάσει της ηθικής του Κρίτωνα ως *αἰσχρὰ* και απορρίπτεται ως η πιο ράθυμη και δυσπροσάρμοστη στο προβαλλόμενο αξιακό σύστημα του σωκρατικού φίλου (*σὺ δέ μοι δοκεῖς τὰ ῥαθυμότατα αἰρεῖσθαι*, 45d6-7)¹¹⁸.

3) Αποφεύγοντας (ο Σωκράτης) την *ἀδικοπραγία* ο Κρίτων αποζητεί την σωκρατική ολική επαναφορά στην οδό του -βάσει της κριτώνειας ηθικής- *δικαίου*. Ο φιλόσοφος οφείλει να διευθετεί τις επιλογές του κατά το πρότυπο του *ἀνδρὸς ἀγαθοῦ* και *ἀνδρείου*: ενδιατρίβοντας στο απόλυτο σχήμα συνέπειας *λόγων* και *ἔργων* (ενότητα *λόγω* και *ἔργω*) οφείλει να εφαρμόζει στο πρακτικό επίπεδο (*ἔργω*) τη δια βίου θεωρητική (*λόγω*) διδασκαλία του περί *ἐπιμελείας* της *ἀρετῆς* (*χρὴ δέ, ἅπερ ἂν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρεῖος ἔλοιτο, ταῦτα αἰρεῖσθαι, φάσκοντά γε δὴ ἀρετῆς διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι*, 45d7-9). Εντούτοις, ο Κρίτων αντιλαμβάνεται εντελώς εσφαλμένα τη διδασκαλία του Σωκράτη για την *ἐπιμέλεια ἀρετῆς-ψυχῆς*: η διδασκαλία αυτή, όπως διδάσκει η *Ἀπολογία*, αφορούσε στη συνειδητοποίηση της άγνοιας μέσω της διαρκούς άσκησης του φιλοσοφικού βίου αναζήτησης της αλήθειας και της γνώσης· αφορούσε στο *πράττειν δίκαια*, *πράττειν ἔργα δικαίου καὶ ἀγαθοῦ*, καθώς η *δικαιοσύνη* ωφελεί την ψυχή και ο φιλοσοφικός βίος καθιστά τον άνθρωπο σε μια κατάσταση βαθμιαίας απόκτησης γνώσης και κατά συνέπεια *φρονιμώτερον* και *βελτίονα* και πιο κοντά στην κατάκτηση της *καλοκάγαθίας* και την *εὐδαιμονία*. Η συνειδητοποίηση του χάσματος που δημιουργείται από τη βαθειά διάσταση αντίληψης και κατανόησης ανάμεσα στους δύο συνομιλητές αποτελεί δείγμα της σωκρατικής ειρωνείας¹¹⁹.

¹¹⁷ Μάλιστα η έκφραση *ὡς τὸ εἶκός* δείχνει τον εικονολογικό χαρακτήρα των ρητορικών επιχειρημάτων του Κρίτωνα που επικαλείται το συναίσθημα: εικονολογικό ακριβώς επειδή εκφράζει τη *δόξαν* των πολλών.

¹¹⁸ Τρίτη αναφορά στην *δόξαν* του Κρίτωνα.

¹¹⁹ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 57, σχολιάζει ότι η ειρωνεία ευρίσκεται στο ότι η δια βίου αφοσίωση στην *ἀρετήν* –όπως την αντιλαμβάνεται ο Σωκράτης– είναι ακριβώς ό,τι τον εμποδίζει να ικανοποιήσει την επιθυμία του Κρίτωνα, η οποία απαιτεί τη συμμόρφωση στην συμβατική καθημερινή *ἀρετήν* (βλ. *Ἀπολογία* 30b2-4)· πρβλ. Stokes (2005), σελ. 49.

4) Η κρισιμότητα της σωκρατικής απόδρασης ενισχύεται μέσω της ρητορικής παλινόρθωσης του συναισθήματος της ντροπής. Η χρήση του ρήματος *αἰσχύνομαι* καταδεικνύει το ισχυρό αίσθημα *αἰδοῦς* που κατευθύνει τη συμπεριφορά του Κρίτωνα και είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με την *τῶν πολλῶν δόξαν (δήμου φάτιν)*¹²⁰. Ο Κρίτων εμφορούμενος έντονα από τις αξίες που χαρακτηρίζουν μια κοινωνία ντροπής -ιδέες που ανακαλούν τα ομηρικά έπη καθότι το αίσθημα της *αἰδοῦς* διακρίνει την αποτυχία να συμπεριφερθεί κανείς ως παραδοσιακός *ἀγαθός*- υπογραμμίζει το απευκταίο αίσθημα *αἰδοῦς* που πρόκειται να διεγείρει η δημιουργία εσφαλμένης εντύπωσης από *τοὺς πολλοὺς (ἢ τῶν πολλῶν δόξα)* αναφορικά με τη συμπεριφορά των σωκρατικών συντρόφων προς το πρόσωπο του *φίλου* τους -και εν γένει αναφορικά με την ανικανότητά τους να ωφελήσουν βάσει των παραδοσιακών αριστοκρατικών αξιών τον *φίλον* τους- (*ὥς ἔγωγε καὶ ὑπὲρ σοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τῶν σῶν ἐπιτηδείων αἰσχύνομαι μὴ δόξῃ*, 45d9-e1). Η ανησυχία του περί της *δόξης τῶν πολλῶν* προσλαμβάνει τις ακόλουθες προβολές εν σχέσει με το ζήτημα της ορθής *φιλικῆς* συμπεριφοράς: βασικό του μέλημα είναι η αποφυγή δημιουργίας εσφαλμένης εντύπωσης (*μὴ δόξῃ*) αναφορικά α) πρώτα με την επιβαρυντική για τον φιλόσοφο εξέλιξη των πραγμάτων εξαιτίας κάποιας μορφής *ἀνανδρίας* των συντρόφων του (*αἰσχύνομαι μὴ δόξῃ ἅπαν τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ σὲ ἀνανδρίαν τινὶ τῇ ἡμετέρᾳ πεπρᾶχθαι*, 45e1-2). Η *ἀνανδρία* στηλιτεύει την αποτυχία των *φίλων* του Σωκράτη να δράσουν με την κατάλληλη γενναιότητα¹²¹ ούτως ώστε να υπερασπιστούν-ωφελήσουν (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*) τον *φίλον* τους· β) έπειτα με την αποτυχία να αποσοβήσουν τον δικαστικό *ἀγῶνα* (*καὶ ἡ εἴσοδος τῆς δίκης εἰς τὸ δικαστήριον ὥς εἰσῆλθεν ἐξὸν μὴ εἰσελθεῖν*, 45e3-4)· γ) τρίτο με την αποτυχία (αστοχία) της πρέπουσας διευθέτησης της δικαστικῆς διαδικασίας και της κατάλληλης ρύθμισης της πορείας της με σκοπό την πρόληψη και αποτροπή της τωρινῆς αρνητικῆς τροπῆς των πραγμάτων (*καὶ αὐτὸς ὁ ἀγὼν τῆς δίκης ὥς ἐγένετο*, 45e4)· δ) και τέταρτο με την εν γένει *καταγέλαστη* αποτυχία τους (αποτυχία των *φίλων* να σώσουν τον *φίλον* τους (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*) αλλά και του ίδιου να διασώσει τον εαυτό του (*ὠφελεῖν ἑαυτόν*)) να εξασφαλίσουν

¹²⁰ Βλ. και πιο πάνω τη συζήτηση που κάναμε στο 44b6 κ.ε. του διαλόγου για το αίσθημα της *αἰδοῦς* που θα αισθανθούν ο ίδιος και οι υπόλοιποι σωκρατικοί *φίλοι* σε περίπτωση που δώσουν την εντύπωση (*δοκεῖν*) ότι αμέλησαν να ωφελήσουν τον σύντροφό τους με το να μη δώσουν τα απαραίτητα χρήματα για τη σωτηρία του (μέριμνα για το προσωπικό τους όφελος).

¹²¹ Πρβλ. Adam (1966), σελ. 37.

την διάσωση του *φίλου* τους εξαιτίας κάποιας μορφής *κακίας* και *άνανδρίας*¹²², παρά την ικανότητά τους να το κατορθώσουν, αν επρόκειτο από τη διάσωση αυτή να προκύψει κάποιο μικρό όφελος (*καὶ τὸ τελευταῖον δὴ τουτί, ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως*¹²³, *κακία τινι καὶ ἀνανδρία*¹²⁴ *τῇ ἡμετέρᾳ διαπεφευγένοι ἡμᾶς δοκεῖν, οἵτινές σε οὐχὶ ἐσώσαμεν οὐδὲ σὺ σαυτὸν, οἷόν τε ὃν καὶ δυνατὸν εἶ τι καὶ σμικρὸν ἡμῶν ὄφελος ἦν*, 45e5-46a3). Από τη μελέτη του χωρίου παρατηρούμε ότι ο Κρίτων έχει την πεποίθηση ότι (οι ίδιοι) είναι ικανοί να ωφελήσουν τον *φίλον* τους. Η έννοια της ικανότητας (*δύναμις*, συγκεκριμένα: *οἷόν τε ὃν καὶ δυνατὸν*) που θέτει στα λόγια του Κρίωνα ο Πλάτων αποτελεί στην ουσία ένα είδος σωκρατικής ειρωνείας, καθώς ο ίδιος ο Κρίτων είναι, όπως είδαμε, εκπρόσωπος *τῶν πολλῶν* και της *τῶν πολλῶν δόξης*· για τους πολλούς ο Σωκράτης πριν επεσήμανε ότι δεν είναι ικανοί (*ἀ + δύναμις*) να πράξουν τίποτε, ούτε *ἀγαθὸν* ούτε *κακὸν* (*ἀγαθὸν* και *κακὸν* με τη σωκρατική έννοια-οπτική): δηλ. να κάνουν κάποιον *φρόνιμον* ή *ἄφρονα*.

Σχολιάζοντας τη φράση *εἶ τι καὶ σμικρὸν ἡμῶν ὄφελος ἦν* ο Burnet παραβάλλει¹²⁵ τη χρήση της ίδιας έκφρασης στον *Εὐθύφρονα* (4e9)¹²⁶ και την *Ἀπολογία* (28b7)¹²⁷. Κατά τη γνώμη μας η φράση αποτελεί και πάλι παράδειγμα (ένδειξη) σωκρατικής ειρωνείας, καθώς την ίδια έκφραση χρησιμοποιεί ο Σωκράτης όταν αναφέρεται στην *Ἀπολογία*¹²⁸ στο γεγονός ότι επέλεξε να μην ασχοληθεί με τα *δημόσια* αλλά με τα *ἴδια*, με σκοπό να ασκήσει εκεί τον φιλοσοφικό του έλεγχο και να προσφέρει το κατά δύναμιν όφελος (να ωφελήσει όσο μπορεί). Η σωκρατική ειρωνεία ευρίσκεται στο ότι διαφορετικά ο Σωκράτης προσδιορίζει την έννοια όφελος (*ἀγαθόν*) (η *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς-ἀρετῆς*, ο φιλοσοφικός βίος αναζήτησης της αλήθειας-της γνώσης) και διαφορετικά ο Κρίτων-πολλοί (η φροντίδα για την *δόξαν* και την τήρηση των αρχών της ομηρικής ηθικής).

¹²² Αδιαμφισβήτητα εδώ έχουν την έννοια της δειλίας και αποτυχίας να πράξουν βάσει των επιταγών του παραδοσιακού ομηρικού *ἀγαθοῦ*.

¹²³ Ο Adam (1966), σελ. 38, υπογραμμίζει ότι εδώ υπάρχει υπανιγμός στην τραγική σκηνή. Η τραγωδία ξεκινά (*εἴσοδος*), εξελίσσεται (*αὐτὸς ὁ ἀγών*) και καταλήγει σε φιάσκο (*ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως*)· πρβλ. West (1989), σσ. 72-73· Emlyn-Jones (1999), σελ. 57. Η West παραπέμπει για τη σημασία του *καταγέλαστος* στον Dover (1974), σελ. 182.

¹²⁴ Ανακαλεί την έκφραση *ἀνανδρία τινι* του 45e2.

¹²⁵ (1970), σελ. 187.

¹²⁶ *Ο. π.*, σελ. 28.

¹²⁷ *Ο. π.*, σελ. 118.

¹²⁸ 28b7, 36c3.

Αξιοσημείωτη είναι επίσης η μεγάλη έμφαση που ο Κρίτων αποδίδει (προσδίδει) στην έννοια του *ἑαυτοῦ* (*οἷτινές σε οὐχὶ ἐσώσαμεν οὐδὲ σὺ σαυτόν*, 46a1-2). Στο σημείο αυτό έχουμε επανάληψη του φαινομένου της σωκρατικής ειρωνείας: άλλο είναι τὸ *ὠφελεῖν ἑαυτοῦ* στο οποίο αναφέρεται ο Κρίτων, γιατί θεωρεί ως ωφέλεια του *ἑαυτοῦ* (*ἀγαθόν*) τη διατήρηση της ατομικής ακεραιότητας (σωματικά-υλικά *ἀγαθὰ*), και άλλο εννοεί ο Σωκράτης ως ωφέλεια του *ἑαυτοῦ*, καθώς αυτό το τελευταίο συνδέεται με τη σωκρατική *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*.

Ο Κρίτων αναμφίβολα εμφορεῖται από ιδέες μιας κοινωνίας ντροπῆς, γεγονός που υπενθυμίζει στον φιλόσοφο τον απαραίτητο έλεγχο αναφορικά με το εύρος και την ποιότητα των ενεργειών του: ο Σωκράτης οφείλει να επιτηρήσει και να εφορεύσει την (τελική) έκβαση των πραγμάτων ούτως ώστε να μην αποκτήσει χαρακτήρα επιβλαβή (*κακόν*) και επονείδιστο (*αἰσχρόν*) για τον ίδιο και τους συντρόφους του (*ταῦτα οὖν, ὃ Σώκρατες, ὄρα μὴ ἅμα τῷ κακῷ καὶ αἰσχρῷ ἢ σοί τε καὶ ἡμῖν*, 46a3-4)¹²⁹. Εύκολα δύναται να παρατηρήσει κανείς ότι η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Κρίτων είναι αμιγῶς παραδοσιακής ηρωικής ομηρικής καταβολῆς.

Η κατάληξη της επιχειρηματολογίας του Κρίτωνα σηματοδοτεί την σε πλήρη εικόνα κατάδειξη του ιδεολογικού υποστρώματος του σωκρατικού συντρόφου που έχει τη βάση του στις παραδοσιακές αξίες. Ο Σαμαράς¹³⁰ εύστοχα επισημαίνει ότι τα τρία τελευταία επιχειρήματα του Κρίτωνα πηγάζουν από την ηρωική ηθική της ομηρικής εποχής σύμφωνα με την οποία είναι *επαίσχυντο* (*αἰσχρόν*): i) αντί να βλάπτει κανείς τους εχθρούς του (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*), να τους ωφελεί (*ὠφελεῖν τοὺς ἐχθρούς*) με την προσωπική συμβολή του στην εκπλήρωση των επιθυμιών τους· ii) να μην μεριμνά (πρόνοια) για την εξασφάλιση της κατάλληλης διαπαιδαγώγησης των παιδιών του και ευρύτερα για τον οἶκο του¹³¹. iii) να μην επιδεικνύει *ἀνδρεία*, μια αρετή που ο σωκρατικός σύντροφος *idiaζόντως* υπογραμμίζει. Με άλλα λόγια η ηθική του Κρίτωνα στηλιτεύει ως *αἰσχρὰ* (με ακόλουθο το συναίσθημα της *ἐλεγχείας*) τη μη συμπεριφορά σύμφωνα με τα ως άνω πρότυπα, εκείνα δηλ. τα πρότυπα που ορίζουν την υπόσταση του ομηρικού *ἀγαθοῦ*. Η παραδοσιακή ομηρική αντίληψη

¹²⁹ Ο Adam (1966), σελ. 39, σημειώνει ότι και στον *Γοργία* (474e κ.ε.) τὸ *αἰσχρόν* ορίζεται ως εκείνο που είναι μεμιας *λυπηρόν τε καὶ κακόν*. Βλ. επίσης 475b: *οὐκοῦν εἴπερ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ἥτοι λυπηρότερόν ἐστιν καὶ λύπη ὑπερβάλλον αἴσχιον ἢ εἶη ἢ κακῷ ἢ ἀμφοτέροις*;

¹³⁰ (2004), σελ. 391, σημ. 10.

¹³¹ Ο ομηρικός *ἀγαθός* έχει υποχρέωση να στηρίξει τον *οἶκον* του και να διασφαλίσει τη συνέχεια της υπάρξεως ὅσων εξαρτώνται από αυτόν.

διέπει τη σκέψη του Κρίτωνα και προδιαγράφει το σύνολο των οφειλόμενων ενεργειών του φιλοσόφου. Με βάση αυτό το πρότυπο ο Σωκράτης οφείλει:

- 1) να προβάλλει τον εαυτό του ως πρότυπο, να αυτοπροβληθεί (*δοκεῖν*) δηλ. ως *άνηρ ἀγαθός* (*ἀγαθός* με την ομηρική έννοια) έμπρακτα (*ἔργῳ*) παραμένοντας συνεπής στη διδασκαλία του (*λόγῳ*) για την *ἐπιμέλειαν τῆς ἀρετῆς* (ο Κρίτων της προσδίδει το ομηρικό στίγμα). Αυτό σημαίνει ότι στην προκειμένη περίπτωση οφείλει -είναι *δίκαιον* το αποκαλεί ο Κρίτων, δικαιώνοντας έτσι τον δεσμευτικό χαρακτήρα που του προσέδωσε ο Burnet- να βλάψει τους εχθρούς του (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) με το να μην εξυπηρετήσει μέσω της απόδρασής του την εκπλήρωση των συμφερόντων τους (δηλ. με το να μην τους ωφελήσει).
- 2) να επιμεληθεί της ανατροφής των παιδιών του, με άλλα λόγια να υπερασπιστεί τους οικείους του (= *ὠφελεῖν τοὺς φίλους*).
- 3) να επιδείξει την απαραίτητη *ἀνδρείαν*. Η *ἀνδρεία* λαμβάνει εδώ –κατά τη γνώμη μας- τη σημασία της επίδειξης της απαραίτητης τόλμης με σκοπό να αντεπεξέλθει κανείς στις υποχρεώσεις του ομηρικού *ἀγαθοῦ*¹³².

Το να μην προβαίνει ο Σωκράτης σε αυτές τις ενέργειες (*πράττειν*) είναι *αἰσχρὸν* γιατί στην ουσία συμβάλλει στο *ὠφελεῖν τοὺς ἐχθρούς* και *βλάπτειν τοὺς φίλους*: τουτέστιν, η αντίθετη –προς την *ἀνδρείαν*- συμπεριφορά συνιστά *κακία* (σε αντιδιαστολή προς το ομηρικό *ἀγαθός-ἀρετή*) και *ἀνανδρία* (σε αντιδιαστολή προς την ομηρική *ἀνδρείαν*). επικρίνεται ως *αἰσχρὰ* (καθώς είναι αντίθετη προς τις ομηρικές κοινωνικές επιταγές) και προκαλεί το συναίσθημα της *ἐλεγχείας* (*ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως*) λόγω της μη ανταπόκρισης σε αυτές τις επιταγές. Έτσι αποκαλύπτεται η στενή σύνδεση ομηρικής και ηθικής του Κρίτωνα. Η κατάδειξη της

¹³² Η Weiss (1998), σελ. 50, παρατηρεί ότι ενώ από τη μια η δικαιοσύνη για τον Κρίτωνα συνίσταται εν ολίγοις στο να μην βλάπτεις τους φίλους σου, τον εαυτό σου ή την οικογένειά σου και να μην βοηθείς τους εχθρούς σου -αποτελώντας στην ουσία μια αρετή με αρνητικό περιεχόμενο και διατύπωση- η ανδρεία από την άλλη είναι μια θετική αρετή: μπορεί να τη συναντήσει κανείς στη διατήρηση μιας ευνοϊκής κατάστασης για κάποιον και τους φίλους του· η απουσία της γίνεται φανερό από την αποτυχία να διατηρήσει κανείς αυτήν την ευνοϊκή συνθήκη ενώ είναι δυνατό να το κάνει. Η ερευνήτρια (σελ. 50, υποσ. 31) διακρίνει ανάμεσα στη δικαιοσύνη από τη μια και την ανδρεία και αρετή από την άλλη: κατά την άποψή της η σημασία του *δικαίου* κατ' αυτόν τον τρόπο συστέλλεται και αφήνει χώρο και για τις άλλες αρετές, με αποτέλεσμα (διαφωνώντας με τον Adam) να μην δηλώνει το ευρύτερα «ορθό». Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι το *δίκαιον* ως έννοια στον Πλάτωνα μετατοπίζεται από ευρύτερες σε στενότερες σημασίες και αντίστροφα. Εν γένει όμως (σελ. 55) ο Κρίτων συζευγνύει τη δικαιοσύνη, ανδρεία και αρετή με τους πολύ συμβατικούς και μη σωκρατικούς σκοπούς του να μείνει κανείς ζωντανός, να ενδιαφέρεται για τα παιδιά του και να μην ωφελεί τους εχθρούς του· πρβλ. Stokes (2005), σελ. 48.

συλλογιστικής του Κρίτωνα και η σύζευξή της με την ομηρική εγείρουν κάποια επιμέρους ερωτήματα: ποιες συγκεκριμένες εννοιολογικές αποχρώσεις προσλαμβάνει η χρήση του όρου *δίκαιον* από τον Κρίτωνα; Ή ακόμα: με ποιόν τρόπο η έννοια της *δόξης* μετουσιώνεται από θεμέλιο της ηθικής του Κρίτωνα σε βασική ρητορική τεχνική με σκοπό την σωκρατική μετάπειση;

Η καταγραφή και εξέταση των αναβαθμών της συλλογιστικής του Κρίτωνα καθιστά δυνατή τη δικαιολόγηση-προσέγγιση του όρου *δίκαιον*, όπως χρησιμοποιείται από τον σωκρατικό φίλο: για τον Κρίτωνα *δίκαιον* συνιστά η κατά τα ομηρικά πρότυπα ορθή συμπεριφορά. Η παράβαση αυτών των προτύπων συστήνει *ἀδικία*. Ο Σαμαράς¹³³ διατείνεται ότι στο παρόν χωρίο επιβιώνει ο ομηρικός ηθικός κώδικας έχοντας ενσωματωθεί σε μια κοινωνική δομή αρκετά διαφορετική από εκείνη που τον γέννησε: στο πλαίσιο της πόλης η συνεργασία μεταξύ των πολιτών προσλαμβάνει μεγαλύτερη αξία και σημασία από την ιδέα της ικανότητας ενός ατόμου να υπερασπίζεται τους οικείους του¹³⁴ και να βλάπτει τους εχθρούς του¹³⁵. Ο Κρίτων χρησιμοποιεί τον όρο *δίκαιον* ως εκφραστής μιας κοινωνίας που κατά κοινή ομολογία αποδέχεται τις αρχές της ομηρικής ηθικής ως ρυθμιστικές της εν γένει ανθρώπινης διαγωγής· η παράβαση των κανόνων αυτών συγκροτεί τη σωκρατική *ἀδικίαν*.

Προς τούτοις, η πραγμάτευση του χωρίου καταδεικνύει τη συχνή επανάληψη των λεκτικών δεδομένων που αναφέρονται στην έννοια της *δόξης* (*μοι δοκεῖς* 45c6, *ἔμοιγε δοκεῖς* 45c10, *μὴ δόξη* 45e1, *ἡμᾶς δοκεῖν* 46a1), που αποκαλύπτει το μέλημά του για αποφυγή της κοινωνικής κατακραυγής¹³⁶. Η επαναληπτική αναφορά στο στοιχείο της *δόξης*, η εικοτολογική επισήμανση του 45d3 (*ὥς τὸ εἰκός*) και η τακτική επαναφορά της αναγκαιότητας της σωκρατικής μετάπεισης (*νῦν ἐμοὶ πιθοῦ* 44b7, *ἀλλ' ἐμοὶ πείθου καὶ μὴ ἄλλως ποίει* 45a3, *πείθου μοι καὶ μηδαμῶς ἄλλως ποίει* 46a8-9) δηλώνουν emphaticά τα ρητορικά γνωρίσματα του λόγου του Κρίτωνα. Για τον Σαμαρά¹³⁷ ο

¹³³ (2004), σελ. 392, σημ. 10.

¹³⁴ Τον εαυτό του και τους οικείους του (δική μας προσθήκη).

¹³⁵ Εντούτοις, το σχόλιο του Σαμαρά, μολονότι ορθό, δεν αναδειχνει την ουσία της σωκρατικής φιλοσοφίας η οποία για να αντιπαρατεθεί με την παραδοσιακή ηθική οφείλει να τη θέσει πρώτα υπό τον σωκρατικό *ἔλεγχον*, υπό την λογική εξέταση και -ως άμεση συνέπεια- απόρριψή του. Αφού την απορρίψει δια του *λόγου*, ο Σωκράτης θα αναδείξει την σημασία των συνεργατικών αξιών και της αλληλεγγύης ανάμεσα στους πολίτες ενάντια στη θέση των ανταγωνιστικών. Με ποιόν τρόπο; Αναδεικνύοντας κατ' επανάληψη την ανεδαφικότητα του παραδοσιακού συστήματος αξιών.

¹³⁶ Παράλληλα φανερώνει την ισχυρή διάσταση ανάμεσα στο *εἶναι* και το *δοκεῖν*.

¹³⁷ (2004), σελ. 392, σημ. 12.

Κρίτων μεταχειρίζεται για λόγους πειθούς δύο συνήθεις ρητορικές τεχνικές: την επίκληση στο συναίσθημα και την επίκληση της κοινής γνώμης. Η σπουδαιότητα -ως προς το ρητορικό επίπεδο- του λόγου του Κρίτωνα ευρίσκεται για τον μελετητή στην ανάδειξη του βαθμού στον οποίο έχει εισχωρήσει η ρητορική σε όλα τα επίπεδα του αθηναϊκού βίου στο τέλος του 5^{ου} αιώνα: ο Κρίτων, ένας κοινός και αφιλοσόφητος Αθηναίος, παρουσιάζεται -στο λογοτεχνικό επίπεδο που ορίζει ο Πλάτων- να χρησιμοποιεί, έστω και ασυνείδητα (χωρίς να το γνωρίζει), ρητορικές τεχνικές κατά την ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του¹³⁸. Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Κατά τη γνώμη μας ο Πλάτων μέσω της σωκρατικής ειρωνείας, που στόχο έχει την απόδειξη της ανεδαφικότητας (σωκρατικός *ἔλεγχος*, βλ. και *Ἀπολογία*) της επιχειρηματολογίας του αντιπάλου, έμμεσα ψέγει την άκριτη (χωρίς την άσκηση του λόγου) αποδοχή/συνέχιση από την κοινή αντίληψη των παραδοσιακών αξιών· ακόμη, τη ρητορική πρακτική –που έχει τις καταβολές της στην ηθική των επών–, τη διάδοση και την αστόχαστη βίωσή της: το σημείο, όπου επικεντρώνει την κριτική του, είναι το ρητορικό τέχνασμα επίκλησης στο συναίσθημα των ακροατών με σκοπό την πειθώ αδιαφορώντας για τη αλήθεια αλλά επιδεικνύοντας ενδιαφέρον μόνο για την *δόξαν*¹³⁹.

III) Η σωκρατική απόκριση (46b1-50a5)

Επειδή ακριβώς ο φιλόσοφος ασκεί έμμεση κριτική, η απάντησή του έρχεται ως άσκηση άμεσης κριτικής, καθότι τώρα θέτει υπό τον *ἔλεγχόν* του (άσκηση λόγου) τα θεμέλια στα οποία στηρίχθηκε η επιχειρηματολογία του Κρίτωνα. Θέτει λοιπόν σε εφαρμογή τη φιλοσοφική διαδικασία *ἐλέγχου* δείχνοντας στην κατεύθυνση ότι πρέπει να ασκεί κανείς τον *λόγον* προτού αποδεχθεί άκριτα (*ἄ-λόγον*) κάποια γνώμη (*δόξαν*). Η σωκρατική απάντηση αναπτύσσεται κατ' αναλογία προς την επιχειρηματολογία του φίλου του, δίνοντας απάντηση ακριβώς στα δύο ίδια επιχειρήματα που χρησιμοποίησε. Έτσι υποδιαιρείται σε δύο σκέλη: σε ένα πρώτο θέτει υπό κριτική το

¹³⁸ Εκείνο όμως που δεν προσφέρει το σχόλιο του Σαμαρά είναι το γιατί συμβαίνει αυτό, κάτι στο οποίο προσπαθούμε να απαντήσουμε αμέσως μετά.

¹³⁹ «Τι φαίνεται»-γνώμη. Η κριτική στρέφεται ενάντια στην κοινή ηθική –που κατάγεται από την ομηρική- και επιμελείται της γνώμης-*δόξης-δοκεῖν* σε αντιπαράθεση με τη σωκρατική που επιμελείται της γνώσης-*εἶναι*.

επιχείρημα που βασίζεται στην *τῶν πολλῶν δόξαν* (46c6-48a10), ενώ στο δεύτερο εκείνο που εδράζεται στην *τῶν πολλῶν δύναμιν* (48a10-50a5)¹⁴⁰.

ι) Η απάντηση του φιλοσόφου εν σχέσει με τὴν τῶν πολλῶν δόξαν (46c6-48a10)

Η απάντηση του φιλοσόφου έχει ως απαρχή την κριτική που απευθύνει στην προβαλλόμενη *προθυμίαν* του Κρίτωνα αναφορικά με τη μεθόδευσή της απόδρασής του: στηλιτεύεται ως ελλιπής της απαραίτητης *ὀρθότητος*¹⁴¹ που θα της προσέδιδε την πρεπούμενη-προσήκουσα αξία (*ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἴη*, 46b1-2). Η έννοια της *ὀρθότητος* έχει ξεχωριστή σημασία για τον φιλόσοφο, όπως εύκολα δύναται να αντιληφθῇ κανείς από το σχῆμα κύκλου, πάνω στο οποίο εδράζει την επιχειρηματολογία του περί απόρριψης της *δόξης τῶν πολλῶν* (*ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἴη*, 46b1-2, και *πρῶτον μὲν ταύτη οὐκ ὀρθῶς εἰσηγῇ*, 48a8). Ωστόσο, σε τι συνίσταται η πραγματική φύση της *ὀρθότητος*; Η προσεκτική εξέταση του κειμένου αποκαλύπτει τους απαραίτητους εννοιολογικούς συσχετισμούς: *ἀξία* συνιστά μόνο η *μετὰ ὀρθότητος προθυμία*, ενώ ανάξια η *ἄνευ ὀρθότητος*. Το μέγεθος της αξίας της *ὀρθῆς προθυμίας* του Κρίτωνα καθορίζει το επίπεδο ευκολίας της πραγμάτωσής της (*ὅσῳ μείζων τοσοῦτω χαλεπωτέρα*, 46b2-3)¹⁴². Με ποιόν τρόπο λοιπόν καθίσταται δυνατό να εντοπιστεῖ το *ὀρθόν* της *προθυμίας* του Κρίτωνα; Η μόνη οδός ἐγκείται στην φιλοσοφική άσκηση του *ἐλέγχου* των προτάσεών του (*σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή*, 46b3-4): σε περίπτωση που αντέξουν στην κριτική που ασκεί ο *διὰ τοῦ λόγου ἔλεγχος*, αποδεικνύεται η *ορθότητά* τους¹⁴³.

¹⁴⁰ Για αυτούς τους λόγους αδυνατούμε να δεχθούμε το πιο πάνω σχόλιο του Σαμαρά, ακριβώς επειδή ο ίδιος ο Σωκράτης θέτει σε *ἐλεγχον* τις απόψεις του Κρίτωνα με σκοπό να αποδειχθούν εσφαλμένες ή όχι: αν συνιστούν *ἀληθῆ* ή *ψευδῆ δόξαν*.

¹⁴¹ Η εισαγωγή του κριτηρίου της *ορθότητος* έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με το κριτήριο της *δόξης*, βλ. Emllyn-Jones (1999), σελ. 60.

¹⁴² Παρατηρούμε λοιπόν εδώ έναν συσχετισμό -μέσω της σωκρατικής ειρωνείας - ανάμεσα στην αρχή *ἀξία ἡ μετὰ ὀρθότητος προθυμία* / *ἡ μείζω μετὰ ὀρθότητος προθυμία ῥάων*, και συγκεκριμένα ανάμεσα στο *ῥάων* (που προκύπτει ως *argumentum ex contrariis* από το *ὅσῳ μείζων ἡ ἀνάξια ἄνευ ὀρθότητος προθυμία τοσοῦτω χαλεπωτέρα*) και το *ῥαθυμότατα* του 45d6, με το οποίο ο Κρίτων τον κατηγορήσε ότι ακολουθεῖ την πιο εύκολη οδό.

¹⁴³ Πρέπει να επισημανθεῖ η σημασία του συμπεράσματος στο οποίο κατέληξε πριν: ο θάνατος είναι *μετοίκησις* σε τόπο, όπου δύναται να ασκήσει τη φιλοσοφική του δραστηριότητα. Εύκολα λοιπόν μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι η λειτουργία του ήταν προεξαγγελτική με σκοπό να εισαγάγει τώρα στην πράξη (*ἔργῳ*) τη φιλοσοφική διαδικασία άσκησης *ἐλέγχου*.

Η εισαγωγή του θέματος του *έλέγχου* προδιαγράφει τις αρχές της σωκρατικής ευπειθείας (υπακοής – *ἄρχεσθαι*)¹⁴⁴: ο φιλόσοφος πείθεται και ασπάζεται εκείνο το επιχείρημα (λόγος) που ανθίσταται στις κριτικές δοκιμασίες που υποβάλλει ο *έλεγχος* (*ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένων βέλτιστος φαίνεται*, 46b5-6). Ο *βέλτιστος λόγος* ισοδυναμεί –πιστεύουμε– με εκείνο που σε κάποιους άλλους διαλόγους ονομάζεται *ὀρθή δόξα*, κάτι που δύναται να παρατηρήσει κανείς από τη σημασία που προσδίδεται στην έννοια της *ὀρθότητος*¹⁴⁵. Ο λόγος που εξέρχεται ακέραιος και αλώβητος από την ελεγκτική δοκιμασία συνιστά το *βέλτιστον* πρότυπο, στο οποίο βάσει της σωκρατικής ηθικής οφείλει κανείς να υπακούει ως γνώμονα καθοριστικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Έτσι, ορίζεται ο σκοπός του *έλέγχου* που συνίσταται στην προσέγγιση του *βελτίστου λόγου*¹⁴⁶. Υπό το φως των προγραμματικών δηλώσεων της σωκρατικής μεθόδου ο φιλόσοφος δεν παλινωδεῖ ούτε αποσύρει το περιεχόμενο των προγενέστερων λόγων του¹⁴⁷ αδιαφορώντας με τον τρόπο αυτό για την παρούσα *τύχη* του (*τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβαλεῖν, ἐπειδὴ μοι ἤδε ἡ τύχη*¹⁴⁸ *γέγονεν*, 46b6-7), γεγονός που αποδεικνύει την *ἀνδρείαν* του¹⁴⁹. Υπακούοντας στις επιταγές του *βελτίστου λόγου* ο φιλόσοφος απαξιώνει το στοιχείο της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* ως ανεπαρκές να καταστήσει ένα ικανό πρότυπο βάσει των αρχών που ορίζουν την *ὀρθότητα* ενός λόγου. Συνεπώς, η επιχειρηματολογία του Κρίτωνα που εν μέρει

¹⁴⁴ Πρέπει να έχει κανείς κατά νου αδιαλείπτως την ιδέα ότι τὸ *ἄρχεσθαι* είναι αντι-ομηρικό.

¹⁴⁵ Ο Adam (1966), σσ. 40-41, σχολιάζει ότι το χωρίο αποτελεί περιγραφή του σωκρατικού τρόπου ζωής: για να ακολουθήσει μια συγκεκριμένη συμπεριφορά (*ἔργω*-δική μας προσθήκη) θα ερευνούσε αν εναρμονίζεται με την ιδέα ή ορισμό (λόγος) τοῦ δικαίου, στον οποίο κατέληξε εξασκώντας την κριτική του σκέψη-λογισμό. Στον *Φαίδωνα* (100a) ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη φρασεολογία της σωκρατικής μεθόδου για να περιγράψει τη δική του διαδικασία: *ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα...ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ*. Πρβλ. και *Εὐθύφρων* 6b.

¹⁴⁶ *Βελτίστου* με την έννοια του έως εκείνη τη στιγμή μη ανασκευάσιμου και συγχρόνως εκείνου που οδηγεί στη γνώση (*ἀγαθόν-γνώση*) του πώς πρέπει να πράττει κανείς με σκοπό την παραγωγή και την απολαβή οφέλους, δηλ. τοῦ δίκαια πράττειν - *πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ*, πρβλ. R. Polansky, “The Unity of Plato’s *Crito*” (*Scholion* 6 (1997) 49-67), σελ. 55 κ.ε.: M. Montuori, *Per una Nuova Interpretazione del “Critone” di Platone* (Milano 1998, 1993¹), σελ. 21 κ.ε. Για την ερμηνεία της έννοιας λόγος στο χωρίο βλ. Burnet (1970, σελ. 188): πρβλ. και Weiss (1998), σελ. 58, υποσ. 3.

¹⁴⁷ Κάτι που μας αποδεικνύει για μία ακόμα φορά την ενότητα *λόγω-ἔργω* που πρεσβεύει.

¹⁴⁸ Η *τύχη* αναφέρεται σε εξωτερικά γεγονότα που δεν σχετίζονται με τις ηθικές αρχές, βλ. Emllyn-Jones (1999), σελ. 61.

¹⁴⁹ Η σωκρατική *ἀνδρεία* αναφέρεται στην καρτερικότητα απέναντι στον θάνατο μέσω της παραμονής στη συνέπεια *λόγω-ἔργω* (για την ίδια ιδέα βλ. και *Ἀπολογία*). Εκείνο που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι η παραμονή στην ενότητα *λόγω-ἔργω* τιμάται περισσότερο από τον φιλόσοφο και λαμβάνει πρώτη προτεραιότητα σε σχέση με την εκτίμηση του *ἀγαθοῦ* της ζωής.

ερείδεται στην *δύναμιν τῶν πολλῶν* ως παράγοντα προτρεπτικό της σωκρατικής απόδρασης¹⁵⁰ απορρίπτεται ακριβώς επειδή δεν συνιστά *βέλτιστον λόγον*. Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Ο φιλόσοφος υπαγορεύει την ανάγκη του επαναπροσδιορισμού του θέματος και το επιτακτικό του να εξετάσουν *μετριώτατα* τις προτάσεις του Κρίτωνα (*πῶς οὖν ἂν μετριώτατα σκοποῖμεθα αὐτά;* 46c6-7). Ποια είναι η σημασία που το επίρρημα *μετριώτατα* προσλαμβάνει στο χωρίο; Ο Σαμαράς¹⁵¹ το αποδίδει ως «σωστότερα», «με βάση το μέτρον», ο Burnet¹⁵² το ερμηνεύει ως «άριστα» θεωρώντας το *μετρίως* ως το ευγενικό ισοδύναμο του *εὖ*, *καλῶς*, ενώ ο M. Miller¹⁵³ ως «πιο εύλογα-λογικά». Κατά τη γνώμη μας ορθότερο είναι να αποδώσουμε το *μετριώτατα* ως «με τέτοιον τρόπο που να αντεπεξέρχεται στις υπαγορεύσεις του *βελτίστου λόγου*, της *ἀληθοῦς δόξης*»· μια τέτοια συνθήκη κατορθώνεται μέσω της φιλοσοφικής άσκησης του *ἐλέγχου*.

Μεταθέτοντας σε κατοπινή εξέταση την βιωσιμότητα του επιχειρήματος που αφορά στη *δύναμιν τῶν πολλῶν* ο φιλόσοφος εγκαινιάζει την επιχειρηματολογία του λαμβάνοντας ως αφορμή τον περί *τῶν δοξῶν λόγον* του Κρίτωνα¹⁵⁴. Στόχος της διαλεκτικής συζήτησης καθίσταται τὸ *καλῶς λέγεσθαι*, που αποτελεί εναλλακτική διατύπωση της επιβεβλημένης ανάγκης να επιτευχθεῖ η *ὀρθότης* του *λόγου*. Για τον λόγο αυτό υπενθυμίζει προγενέστερη συμφωνία τους κατά την οποία καθομολογήθηκε ότι ο *καλὸς λόγος* υπαγορεύει να προσδίδουν την προσήκουσα σημασία όχι αδιακρίτως στο σύνολο των *δοξῶν* αλλά σε επιλεγμένες (*δόξεις*) (*ὅτι ταῖς μὲν δεῖ τῶν δοξῶν προσέχειν τὸν νοῦν, ταῖς δὲ οὐ, 46d1-2, ὅτι τῶν δοξῶν ἅς οἱ ἄνθρωποι δοξάζουσιν δέοι τὰς μὲν περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, τὰς δὲ μή, 46d9-e2*). Δεδομένου ότι ο *καλὸς λόγος* ορίζει την επιλεκτική-εκλεκτική υπακοή (ευπείθεια και συμμόρφωση) στις *δόξεις* ο φιλόσοφος παραδειγματικά επιδείχνει την αρχή στην οποία οφείλει κάποιος να υπακούει: δηλ. τον *βέλτιστον λόγον*. Η ισχύς της επιταγής του *βελτίστου λόγου*¹⁵⁵ δεν ελαττώνεται ούτε εξασθενεί κάτω από την επίδραση

¹⁵⁰ Παράγοντα προτρεπτικό ακριβώς επειδή η *τῶν πολλῶν δύναμις* προξενεί τα *κακά* –για τον Κρίτωνα– της φυλάκισης, του θανάτου και των προστίμων.

¹⁵¹ (2004), σελ. 353.

¹⁵² (1970), σελ. 190.

¹⁵³ ““The Arguments I Seem to Hear”: Argument and Irony in the *Crito*” (*Phronesis* 41 (1996) 121-137), σελ. 122.

¹⁵⁴ 46c7 κ.ε.

¹⁵⁵ Αξίζει να σημειωθεί η σύνδεση των ὁρων που διαμορφώνεται: *καλὸς λόγος*=*ὀρθότης τοῦ λόγου*=*βέλτιστος λόγος*· κατά συνέπεια, με σημείο αναφοράς τον *λόγον* οι ὁροι *καλὸς-ὀρθός-ἀγαθός* εξισώνονται.

εξωτερικών παραγόντων που ενδέχεται να έχουν απαίσια έκβαση για το εκάστοτε δρων πρόσωπο¹⁵⁶. Αντίθετα, οι προσταγές του έχουν καθολική εφαρμογή (ισχύ) και είναι δεσμευτικές ως προς την ευπείθεια και την εφαρμογή τους ως του ορθού μοντέλου ανθρώπινης συμπεριφοράς. Σε αυτό συνίσταται η συνεισφορά του *έλεγχου*, στο να δείξει δηλ. την υποχρέωση να υπακούει κανείς στην *άληθῇ δόξαν* και τον *βέλτιστον λόγον*, σε όσα εν γένει ορίζουν αυτά τα δύο ως *ἀγαθά*, και όχι λ.χ. σε εκείνο που το αίσθημα του φόβου (για το *ἀγαθὸν* της ζωής) προσδιορίζει ως *κακόν*· αυτό δεν είναι *κακόν* ακριβώς λόγω της απουσίας του ορθού κριτηρίου προσδιορισμού του *κακοῦ*. Δεν είναι *κακόν*, επειδή το αποτέλεσμα του σωκρατικού *έλεγχου* δεν οδήγησε στην απόδειξή του ως *κακοῦ*.

Η σωκρατική ειρωνεία αποδύεται σε λεκτικό παίγνιο (*οὐ δοκεῖ καλῶς σοι λέγεσθαι*, 46e2-3, *οὐχ ἱκανῶς δοκεῖ σοι λέγεσθαι*, 47a2) με σκοπό να θέσει υπό αυστηρή κριτική το ένα από τα δύο θεμέλια (*δόξαν*) που εδραίωσαν τη συλλογιστική του Κρίτωνα. Πλαισιώνοντας αυτό το σκεπτικό ο φιλόσοφος επαναπροσδιορίζει τα δεδομένα της προγενέστερης συζήτησης και αποσκοπώντας στην πραγμάτωση του *καλοῦ-ὀρθοῦ λόγου* καθοδηγεί τον φίλο του στην αρχική συγκατάθεση και παραδοχή των ακόλουθων θέσεων: α) πρέπει κανείς να τιμᾷ όχι το σύνολο των *δοξῶν* ανεξαιρέτως, αλλά τις συγκεκριμένες (*ὅτι οὐ πάσας χρὴ τὰς δόξας τῶν ἀνθρώπων τιμᾷν ἀλλὰ τὰς μὲν, τὰς δ' οὐ*, 47a3-4)· β) επίσης, πρέπει να χαιρετίζει με εκτίμηση όχι τις *δόξες* όλων των ανθρώπων ανεξαιρέτως, αλλά μερικών (*οὐδὲ πάντων ἀλλὰ τῶν μὲν, τῶν δ' οὐ*, 47a4)· γ) συγκεκριμένα, οι *δόξαι* που οφείλει να εκτιμᾷ κανείς είναι οι *χρησται* (=ορθές)¹⁵⁷, ενώ δεν πρέπει να υπολήπτεται τις *πονηρές* (*τὰς μὲν χρηστὰς τιμᾷν, τὰς δὲ πονηρὰς μὴ*, 47a7)· δ) οι *χρησται δόξαι* αναφέρονται στις γνώμες που πηγάζουν από τους *φρονίμους*, ενώ οι *πονηραὶ δόξαι* σε εκείνες των *ἀφρόνων* (*χρησται δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων, πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων*, 47a9-10)¹⁵⁸. Η συνοπτική έκθεση των ως ἄνω θέσεων που συγκροτούν τη συμφωνία των συνομιλητῶν αναπαριστά με σαφήνεια τις σχέσεις που δημιουργούνται. Οι βασικοί ὅροι που συζευγνύονται δύνανται να αναπαρασταθούν στο ακόλουθο σχήμα:

¹⁵⁶ Όπως λ.χ. τα *κακά* –όπως ονομάζει ο Κρίτων τα γεγονότα με τα οποία ο φιλόσοφος βρίσκεται αντιμέτωπος.

¹⁵⁷ Αποδίδουμε τον ὅρο *χρησται* ως «ορθές» καθώς η σωστή-ορθή-ἀληθῆς *δόξα* είναι εκείνη που προωθεί τον *έλεγχον* και προκύπτει ως αποτέλεσμά του. Στο ίδιο σκεπτικό ο Emlyn-Jones (1999), σσ. 63-64, αποδίδει τον ὅρο ως «αποτελεσματικός». Η γνώμη του ειδικού είναι «ορθή» και κατά συνέπεια αξιόπιστη και αποτελεσματική.

¹⁵⁸ Πρβλ. την μέχρι τώρα συζήτηση για τους *ἐπιεικεῖς* και τη σύνδεση αυτού του ὅρου με την *φρόνησιν*.

χρηστή δόξα – φρόνιμος

πονηρά δόξα – ἄφρων

Η χρήση του όρου *χρηστός* και του αντιθέτου του *πονηρός* εναλλάσσεται συνωνυμικά με τους όρους *ἀγαθός* και *κακός* αντίστοιχα¹⁵⁹. Η ισχύς των παραπάνω προκειμένων και ιδίως του σχήματος *χρηστή δόξα-φρόνιμος, πονηρά δόξα-ἄφρων* θέτει σε αμφισβήτηση την τῶν πολλῶν δόξαν επιμερίζοντας την δόξαν σε *χρηστή* και *πονηρά* και απαξιώνοντας περιοριστικά την καθολική της εγκυρότητα. Με αυτόν τον τρόπο τίθενται υπό αμφισβήτηση και οι παραδοσιακές αξίες που ερείδονται στην *δήμου φάτιν* (= *τι θα πει ο κόσμος*). Η αμφισβήτησή τους έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι κάτω από τις αρχές της σωκρατικής διδασκαλίας σημασία δεν έχει η *δόξα* εν γένει αλλά μόνο η *ὀρθή δόξα*· ακολούθως, σημασία δεν έχει η *δόξα* τῶν πολλῶν (*ἀφρόνων*· χωρίς να το δηλώνει ρητά, το υπαινίσσεται), αλλά η *ὀρθή δόξα* των λίγων *φρονίμων*. Ο φιλόσοφος επιφέρει πλήγμα στην παραδοσιακή ηθική σε γενικότερο αλλά και ειδικότερο επίπεδο, ακριβώς λόγω του συσχετισμού τῶν πολλῶν με την *ἀφροσύνη* (και κατ' επέκταση με την *πονηράν δόξαν*, δηλ. την *πονηρίαν-κακίαν*) και των λίγων με την *φρονιμότητα* (και κατ' επέκταση με την *χρηστήν δόξαν*, δηλ. την *χρηστότητα-ἀρετήν*). Μάλιστα, αυτό είναι σημείο στροφής στην εξέλιξη των αξιών, αν σκεφτούμε ότι η *δήμου φάτις* αντικαθίσταται από τις γνώμες των *χρηστῶν-φρονίμων*.

Προς επίρρωση των ανωτέρω ιδεών ο Σωκράτης προβαίνει σε ένα επιχείρημα που αποσκοπεί στην απόδειξη της θέσης που αφορά στην ασημαντότητα της *δόξης* τῶν πολλῶν και στην αναγκαιότητα του να στρέφει κανείς την απαραίτητη προσοχή στην *δόξαν τοῦ ἐπαῖοντος*¹⁶⁰ και της αλήθειας καθεαυτή. Για τον Σαμαρά¹⁶¹ ο φιλόσοφος έχοντας ως σκοπό να εξυπηρετήσει τον στόχο του καταφεύγει στην χρήση της οικείας του αναλογίας με τις τέχνες (*craft analogy*) διαμορφώνοντας ένα επιχείρημα με απολύτως εμφανή τον αντιδημοκρατικό του χαρακτήρα, όπως λέγει. Ωστόσο, κρίνεται επιτακτική η ανάγκη της εξέτασης των διαφόρων αναβαθμών του

¹⁵⁹ Η συνωνυμική εναλλαξιμότητα των όρων εμφανίζει τη σχέση *ἀγαθὴ δόξα – φρόνιμος* και *κακὴ δόξα – ἄφρων*, μια σχέση που υπαγορεύει τη βασική σωκρατική θέση «η ἀρετὴ είναι γνώση». Ο Rose (1981), σελ. 28, δέχεται τη συνωνυμική προσέγγιση των δύο όρων υπερτονίζοντας τη γενική αρχή του πλατωνικού ηθικού συστήματος βάσει της οποίας το *ἀγαθὸν* συνεπάγεται το *ὠφέλιμον*.

¹⁶⁰ Για το θέμα της σημασίας της γνώμης του ειδικού σε σχέση με την κοινή (τῶν πολλῶν) βλ. *Λάχης* 184d5· *Γοργίας* 460b κ.ε. κ.αλλ.. Η Weiss (1998), σελ. 61, κρίνει πως πρέπει να γίνει διαχωρισμός ανάμεσα στον *ἐπαῖοντα* και τους *φρονίμους* και *ἐπεικεστάτους*. Για τη σύνδεση των όρων *φρόνιμοι* και *ἐπεικεστάτοι* αλλά και τη διαφοροποίησή τους στα δύο χωρία (47a και 44c) βλ. Stokes (2005), σελ. 54 και σελ. 217, σημ. 95.

¹⁶¹ (2004), σελ. 393, σημ. 14.

επιχειρήματος πριν από τη συναγωγή των κατάλληλων συμπερασμάτων. Η συλλογιστική αναπτύσσεται στα εξής στάδια:

Πρώτο στάδιο (α)

Εκείνος που γυμνάζεται:

α1) δεν πρέπει να υπολήπτεται την *δόξαν τῶν πολλῶν*, αλλά μόνο του *ένός*, του ειδικού στα θέματα της υγείας ή της γυμναστικής¹⁶² (*ἰατροῦ ἢ παιδοτρίβου: πότερον παντὸς ἀνδρὸς ἐπαίνω καὶ ψόγω καὶ δόξῃ τὸν νοῦν προσέχει, ἢ ἑνὸς μόνου ἐκείνου ὃς ἂν τυγχάνῃ ἰατρὸς ἢ παιδοτρίβης ὢν*, 47b1-3)¹⁶³.

α2) πρέπει να αναλογίζεται και να υπολογίζει τους επαίνους και τους ψόγους που απορρέουν από την *δόξαν τοῦ ἑνός* ειδικού και όχι *τῶν πολλῶν*. *Οἱ πολλοὶ* δεν είναι ειδικοί, καθώς δεν έχουν γνώση επί συγκεκριμένου τομέα. Η γνώμη του *ένός* ειδικού εκφέρεται βασισμένη στην γνώση πάνω στον τομέα του και έτσι οι συμβουλές (*δόξα*) που προσφέρει είναι ορθές, καθότι απορρέουν από τη γνώση· έτσι είναι *φρόνιμες* και *χρηστές*, καθότι έχουν ως αποτέλεσμα την επίτευξη *τοῦ ἀγαθοῦ* του γυμνασμένου σώματος. Το χωρίο καθιστά καταφανή τη σύζευξη των ὁρων: *ἀγαθὸν – φρόνιμος – χρηστὸς* (φοβεῖσθαι τοὺς ψόγους...καὶ ἐπαίνους τοὺς τοῦ ἑνός ἐκείνου ἀλλὰ μὴ τοὺς τῶν πολλῶν, 47b6-7)¹⁶⁴.

α3) ως συνέπεια του α1 και του α2 προκύπτει ότι πρέπει να προβαίνει σε εκείνες τις ενέργειες¹⁶⁵ που καθοδηγούνται και υποδεικνύονται σύμφωνα με τη *δόξαν* του *ένός*

¹⁶² Καθώς η *γυμναστική* έχει εκφάνσεις που περιλαμβάνουν: 1) την υγεία: ο ειδικός (*ἰατρός*) θα δώσει σωστές συμβουλές πάνω στο τμήμα της υγείας και 2) τη γυμναστική: ο ειδικός (*γυμναστής*) θα δώσει σωστές συμβουλές για τον ορθό τρόπο γυμναστικής.

¹⁶³ Ο Adam (1966), σελ. 45, επισημαίνει ότι στον *Γοργία* (452a κ.ε.) ο *ἰατρός* αντιμετωπίζεται ως ο δημιουργὸς *ὑγείας*, ενώ ο *παιδοτρίβης* ως εκείνος ο άνθρωπος που έχει ως ἔργο *καλοῦς τε καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους τὰ σώματα*. Το ίδιο ισχύει και στον *Σοφιστή* (228e). Σε ένα άλλο χωρίο από τον *Γοργία* (464b κ.ε.) η *ἰατρική* και η *γυμναστική* περιγράφονται ως τα δύο παρακλάδια της τέχνης που φροντίζει το σώμα (*ἡ τοῦ σώματος θεραπεία*). Συσχετίζονται (*ἀντίστροφοι*) με τη *δικαιοσύνη* (*δικαστική*) και τη *νομοθετική*, τις δύο υποδιαίρεσεις της *πολιτικῆς* ή της τέχνης που *ἐπιμελεῖται* της ψυχῆς. Πολύ συχνά ο Πλάτων θέτει τις δύο ειδικότητες στο ίδιο πεδίο, βλ. π.χ. *Πρωταγόρας* (313d): *ἐὰν μὴ τις τύχῃ γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὢν*.

¹⁶⁴ Η νύξη που κάνει ο φιλόσοφος στο επιτακτικό της αποφυγῆς του επαίνου *τῶν πολλῶν* αποτελεί ἔμμεση αναφορά στην τακτική των ρητόρων, που στόχευαν στο να εγκωμιάσουν και να επαινέσουν τοὺς πολλοὺς και όχι στην αλήθεια. Η νύξη αυτή συνιστά ἔμμεση κριτική της ρητορικής πρακτικῆς. Πρβλ. *Γοργίας* (454e9), προοίμιο *Ἀπολογίας* (17a-18a6).

¹⁶⁵ Ενέργειες που αφορούν στον ορθό (ορθό επειδή τον ρυθμίζει η γνώση του ειδικού στα θέματα, δηλ. η *φρόνησις*) τρόπο εκγύμνασης και προσαρμογῆς-ρύθμισης της κατάλληλης ποσότητας φαγητού και ποτού.

ειδικού (*ἐπιστάτη καὶ ἐπαῖοντι*)¹⁶⁶, ώστε η έκβαση της γυμναστικής άσκησης να είναι προς όφελός του (*ἀγαθόν*). Σε περίπτωση που υιοθετήσει την *τῶν πολλῶν δόξαν* το αποτέλεσμα της εκγύμνασης θα είναι *κακόν* (προς ζημίαν του), ακριβώς επειδή αυτό θα έχει ως βάση την *ἀγνοια-ἀφροσύνη τῶν πολλῶν* (*ταύτη...πρακτέον...ἢ ἂν τῷ ἐνὶ δοκῇ, τῷ ἐπιστάτῃ καὶ ἐπαῖοντι, μᾶλλον ἢ ἢ σύμπασι τοῖς ἄλλοις*, 47b10-11, *ἀπειθήσας δὲ τῷ ἐνὶ...τιμήσας δὲ τοὺς τῶν πολλῶν καὶ μηδὲν ἐπαῖόντων, ἄρα οὐδὲν κακὸν πείσεται*; 47c1-3)¹⁶⁷.

α4) το *κακόν* που θα προκύψει (η βλάβη-φθορά που θα υποστεί αν ακολουθήσει την *δόξαν τῶν πολλῶν*, δηλ. την γνώμη που βασίζεται στην *ἀγνοια-ἀφροσύνη* ως προς το θέμα της εκγύμνασης) αναφέρεται στο σώμα (*τί δ' ἔστι τὸ κακὸν τοῦτο...καὶ εἰς τί τῶν τοῦ ἀπειθοῦντος;...εἰς τὸ σῶμα*, 47c5-6)¹⁶⁸.

Δεύτερο στάδιο (β)

Η μέχρι τώρα συμφωνία των δύο συνομιλητῶν συνιστοῦν έναν *καλὸν λόγον* (*καλῶς λέγεις*, 47c8). Ο Σωκράτης μεταβαίνει από ό,τι ισχύει στο κομμάτι των εμπειρικών τεχνῶν –όπως *γυμναστική, ἱατρική*– σε εκείνο που συμβαίνει στα ηθικά ζητήματα, τα ζητήματα *ἀρετῆς*¹⁶⁹. Ό,τι συμβαίνει στις τέχνες (*δημιοεργοί*) λαμβάνει

¹⁶⁶ Ο Adam (1966), σσ. 46-47, υπογραμμίζει ότι το επιχείρημα ενισχύεται αν σημειώσει κανείς ότι ο όρος *ἐπιστάτης* εισηγείται το ρήμα *ἐπίσταμαι* (πρβλ. και Emlyn-Jones (1999), σελ. 64) και έτσι οδηγεί στο *ἐπαῖοντι*. Ο Σωκράτης –σύμφωνα με τον μελετητή– επιθυμεί να συναγάγει μέσω του παραδείγματος της εκγύμνασης τη γενική αρχή ότι μόνο εκείνος που γνωρίζει (γνώση) πρέπει να λαμβάνεται υπόψη. Η λέξη *ἐπιστάτης* ενίοτε χρησιμοποιείται με τη σημασία του εκπαιδευτή (εκγυμναστή), πρβλ. *Απομνημονεύματα* 3. 5. 18, *Πολιτεία* 521e. Ο Πλάτων κατ' επανάληψη έχει κατά νου το ρήμα *ἐπίσταμαι* όταν χρησιμοποιεί τις λέξεις *ἐπιστάτης* ή *ἐπιστατῶ* (βλ. *Πρωταγόρας* 312d κ.ε.: πρβλ. *Κρατύλος* 414e· *Πολιτεία* 443e). Για τον Adam ο Σωκράτης αναμφίβολα επιβεβαίωσε την ιδέα του ότι η γνώση πρέπει να άρχει παντού διαπιστώνοντας τη σύνδεση του *ἐπιστάτης* με το *ἐπίσταμαι*. Μάλιστα, προσθέτει ότι σε αυτό κάνει υπαινιγμό ο Πλάτων σε χωρία όπως το 311c από τον *Πολιτικό*: *όποταν...ἄρχῃ τε καὶ ἐπιστατῇ*· παρόμοιο φαινόμενο –με ό,τι συμβαίνει εδώ– τονίζει ο Adam, συμβαίνει και στην περίπτωση της λέξης *εὖ πράττειν* στον *Χαρμίδη* (173d). Όπως εδώ το *ἐπιστάτη* διαμορφώνει τη μετάβαση στο *ἐπαῖοντι*, έτσι και στον *Χαρμίδη* το *εὖ ἂν πράττοιμεν* είναι ο σύνδεσμος ανάμεσα στο *ἐπιστημόνως ἂν πράττοιμεν* και στο *εὐδαιμονοῖμεν* (*ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν*. Βλ. επίσης *Ἀλκιβιάδης* 1.116, πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1.1098b20· βλ. επίσης *Φαίδων* 99c, όπου ο όρος *δέον* κατορθώνει τη σύζευξη ανάμεσα στο *ἀγαθόν* και το *ζυυδεῖν* (*ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ζυυδεῖν καὶ συνέχειν*)· πρβλ. Burnet (1970), σελ. 192· Rose (1981), σελ. 28.

¹⁶⁷ Σαφές πλέον είναι η σύνδεση *τῶν πολλῶν* με την *ἀφροσύνην* καθώς δεν είναι *ἐπαῖοντες*.

¹⁶⁸ Η έκφραση *εἰς τί τῶν τοῦ ἀπειθοῦντος* ανακαλεί την έκφραση *τῶν ἐμῶν* (46b5), που αναφέρεται στα υπάρχοντα-κτίσεις κάποιου: την ψυχή, με τις σκέψεις (*λόγος*) και τα αισθήματα, καθώς και το σώμα με τα παρελκόμενά του, βλ. Burnet (1970), σελ.188.

¹⁶⁹ Η μετάβαση πραγματοποιείται χωρίς να εξετάζει αν μπορεί να εφαρμοστεί πλήρως η ταύτιση των δύο τομέων και η συγκεκριμένη αναλογία.

εφαρμογή και στα ηθικά ζητήματα¹⁷⁰: τα θέματα αυτά αφορούν στο *δίκαιον* (=ηθικά ορθό: συνεργασία και αμοιβαιότητα· η πράξη που στοχεύει στην ωφέλεια της ετερότητας αποβαίνει και σε ωφέλεια του εαυτού), το *καλόν* (=αισθητικά όμορφο, το αξιέπαινο και ορθό ή εν γένει αυτό που επαινείται βάσει της ηθικής, της αισθητικής που συνάδει με την ηθική)¹⁷¹, το *άγαθόν* (=ωφέλεια της ετερότητας μέσω της δικαιοσύνης και της φιλοσοφίας, καθώς με αυτά ωφελείται και καλλιεργείται η ψυχή –όπως θα πει παρακάτω· αν ωφεληθεί και καλλιεργηθεί κατάλληλα καθιστά *βελτίονα* τον φορέα της αγαθοεργίας αλλά και τον αποδέκτη της. Ταυτίζεται με το *δίκαιον*) και τα αντίθετά τους. Η αναλογία επιτρέπει τη διαμόρφωση μιας παράλληλης εξισωτικής βάσης, όπου τέχνη και ηθική ξεδιπλώνονται. Συνεπώς, και στα θέματα ηθικής, πρέπει εκείνος που ασκείται στην *ἀρετήν* (ο πλατωνικός *άγαθός*)¹⁷² να προβαίνει σε εκείνες τις ενέργειες κατά συμμόρφωση προς τις υποδείξεις (*δόξαν*, *ἀληθῆ δόξαν*) του *ένος* ειδικού (*ἐπαῖοντος*, *ἐπιστάτου*) –αν υπάρχει (κάποιος ειδικός στα θέματα ηθικής)- παρά στην *δόξαν τῶν πολλῶν*, ώστε η έκβαση της ενάσκησης στην *ἀρετήν* να είναι προς όφελός του¹⁷³, δηλ. να είναι *άγαθός*, *δίκαιος* και *καλός*¹⁷⁴. Ασπαζόμενος την *δόξαν* του πιθανού *ἐπιστάτου* θα προκαλέσει *άγαθόν* (όφελος) σε εκείνο το τμήμα των ανθρώπινων κτημάτων-υπαρχόντων¹⁷⁵ που ωφελείται (*άγαθόν*) μέσω της δικαιοσύνης και φθείρεται-βλάπτεται (*κακόν*) μέσω της *ἀδικίας*, δηλ. την ψυχή. Αν από την άλλη ενστερνιστεί την *δόξαν τῶν πολλῶν* (και *ἀφρόνων*) θα προξενήσει την αντίθετη

¹⁷⁰ Ως ζητήματα ηθικής ορίζονται όσα σχετίζονται με τα ζεύγη *δίκαια-ἄδικα*, *καλά-αἰσχροῦ*, *άγαθά-κακά*. Για την ιδέα ότι οι όροι *ἀδικεῖν*, *ἄδικος*, *ἀδίκως*, *ἀδικία* και τα αντίστοιχα θετικά *δίκαια* *πράττειν*, *δίκαιος*, *δικαίως*, *δικαιοσύνη*, έχουν πάντα στον Πλάτωνα ηθική σημασία βλ. Woozley (1979), σελ. 18.

¹⁷¹ Ο Σωκράτης θέτει υπό αμφισβήτηση σε όλους τους πρώιμους διαλόγους τις αντιλήψεις της ηθικής της εποχής του και κατ' επέκταση το τι θεωρείται -βάσει αυτών- *καλόν* και *αἰσχροῦ*, ούτως ώστε μέσα από το εργαλείο του *ἐλέγχου* (φιλοσοφικό εργαλείο προσέγγισης της γνώσης-αλήθειας) να τις απορρίψει και να τις αντικαταστήσει από το νέο πρότυπο ηθικής που ο ίδιος εισηγείται. Σε πολλά σημεία απαντά η εννοιολογική εξίσωση των όρων *άγαθόν* και *καλόν*: το αισθητικά όμορφο φαίνεται να είναι ταυτόσημο με το ηθικά όμορφο· πρβλ. Βλαστός (2000), σελ. 297.

¹⁷² Αφού μίλησε πριν για εκείνον που γυμνάζεται (*γυμναζόμενον*) τώρα αναφέρεται στον *άγαθόν*, κάτι που δείχνει στο σημείο αυτό ότι ο πλατωνικός *άγαθός* είναι εκείνος που ασκείται στην *ἀρετήν*, όπως πριν *γυμναζόμενος* ήταν εκείνος που ασκούσαν στην *γυμναστική*. Η έννοια της άσκησης αναδειχνει ότι η κατάσταση κατά την οποία κάποιος είναι *άγαθός* δεν αποτελεί για τον Πλάτωνα μια κατάσταση παθητική και τετελεσμένη, αλλά εξακολουθητική, αδιάλειπτη και ενεργητική. Το στοιχείο της ακατάπαυστης ενεργού άσκησης στην *ἀρετήν* είναι αμιγώς συνυφασμένο με την έννοια της συνεχούς φιλοσοφικής αναζήτησης της γνώσης-αλήθειας.

¹⁷³ Δηλ. να επιτευχθεί ο σκοπός της άσκησης στην *ἀρετήν*, το *δίκαιον* και το *καλόν*.

¹⁷⁴ Με άλλα λόγια για να είναι κανείς *άγαθός*, *δίκαιος* και *καλός* πρέπει να υπακούει στην *δόξαν* του *ένος ἐπιστάτου και ἐπαῖοντος* –αν υπάρχει-, ο οποίος με τη γνώση του (*φρόνιμος*) θα του δώσει τις ορθές συμβουλές να γίνει *άγαθός*, *δίκαιος* και *καλός*.

¹⁷⁵ Πρβλ. υποσ. 169.

επιζήμια (κακόν) κατάσταση και θα φθείρει την ψυχή (καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχροῶν καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν...πότερον τῇ τῶν πολλῶν δόξῃ δεῖ ἡμᾶς ἔπεσθαι καὶ φοβεῖσθαι αὐτὴν ἢ τῇ τοῦ ενός, εἴ τίς ἐστὶν ἐπαῖων¹⁷⁶, ὃν δεῖ αἰσχύνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ σύμπαντας τοὺς ἄλλους; ὃ εἰ μὴ ἀκολουθήσομεν, διαφθεροῦμεν ἐκεῖνο καὶ λωβησόμεθα, ὃ τῷ μὲν δικαίῳ βέλτιον ἐγίγνετο, τῷ δὲ ἀδίκῳ ἀπώλλυτο, 47b9-d5)¹⁷⁷. Ο Σωκράτης προσδίδοντας ιδιαίτερη ἔμφαση στην ορολογία που ο Κρίτων χρησιμοποιεῖ –ιδίως στους ὅρους που σχετίζονται με την αἰσχύνην (αἰσχροῶν, φοβεῖσθαι, καὶ αἰσχύνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι)– καθώς και στη γνώση (φιλοσοφικός ἔλεγχος) και την ἔννοια της ψυχῆς, αποπειράται μέσω της επιχειρηματολογίας του να απαξιώσει την τῶν πολλῶν δόξαν (δήμου φάτιν)· η απαξίωση αυτή ερείδεται στο γεγονός ότι ἡ τῶν πολλῶν δόξα βασίζεται στην ἄγνοια. Κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο επιδιώκει να επαναπροσδιορίσει ἐκεῖνο στο οποίο πρέπει να

¹⁷⁶ Ο Emllyn-Jones (1999), σσ. 21-22, ταυτίζει τους Νόμους με τὸν ἐπαῖοντα, με τὴν ἀπόλυτη ἠθικὴ αὐθεντία. Τὴν ἴδια σκέψη υποστήριξε ο D. Bostock, “The Interpretation of Plato’s *Crito*” (*Phronesis* 35 (1990) 1-20), σελ. 17 κ.ε. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ Weiss (1998), σελ. 167, θεωρεῖ πὺς οἱ Νόμοι δὲν μποροῦν νὰ αποτελοῦν ἓνα ἠθικὸ παράδειγμα· ο λόγος –κατὰ τὴν ἐρευνήτρια– που «φαίνεται καλύτερος σε κάποιον» κατόπιν ορθολογικῆς καὶ κριτικῆς σκέψης-συλλογισμοῦ, αὐτὸς εἶναι ο δεῦτερος καλύτερος ἀπουσία τοῦ ἐιδικοῦ σε ἠθικὰ θέματα, πρβλ. Strauss (1983), σελ. 58· E. Benitez, “Deliberation and Moral Expertise in Plato’s *Crito*” στο E. Benitez (ed.), *Dialogues with Plato* (Edmonton 1996, 21-47), σελ. 27, υποσ. 3 καὶ σελ. 28. Για μὴα ἐκτενὴ συζήτηση βλ. Stokes (2005), σσ. 59-71, ο ὁποῖος καταλήγει στὴ θέση ὅτι ο ἠθικὸς «ἐπαῖων» ἀποτελεῖ μὴα διαλεκτικὴ ἐπινόηση.

¹⁷⁷ Ο Adam (1966), σσ. 48-49, σημειώνει ὅτι ἡ λέξη ἐκεῖνο ἀναφέρεται στὸν νοῦν καὶ παραβάλλει τὸ 527d-e ἀπὸ τὴν *Πολιτεία*: ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἐκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὃν σωθῆναι μὴρίων ὁμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται (καὶ ἡ ἀλήθεια γίνεται ορατὴ ἀπὸ τοῦ νοῦν). Ο μελετητὴς υπογραμμίζει ὅτι ἐδὼ πρέπει νὰ παρατηρήσει κανεῖς τὴ δυικότητα (duality) τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, που εἶναι μὴα ἀπὸ τὴς πιο χαρακτηριστικῆς ιδέας τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας (βλ. *Φαῖδωνα* 79c, 82e). Για τὸν Πλάτωνα τὸ σῶμα εἶναι μόνον τὸ ὄργανον τῆς ψυχῆς (*Θεαίτητος* 184d· πρβλ. *Πολιτεία* 469e). Ο Burnet (1970), σελ. 192, σημειώνει ὅτι τὸ ἐκεῖνο ἀναφέρεται στὴν ψυχὴ· καθὼς ἡ ιδέα υποθέτουμε ὅτι εἶναι γνωστὴ ἀκόμα καὶ στὸν Κρίτωνα, ο Πλάτων –σύμφωνα με τὸν μελετητὴ– στοχεύει στὸ νὰ κάνει τὸν ἀναγνώστη νὰ καταλάβει ὅτι ο Σωκράτης στὴν πραγματικότητα δίδαξε ὅτι ἡ ψυχὴ ἦταν ἡ ἐδρα (εστία) τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας, μὴα ιδέα που ἦταν καινούρια τὸν 5^ο αἰ. π.Χ.. Για τὸν Burnet χωρὶς ἀμφιβολία ο νεωτερισμὸς τῆς ιδέας ὠθεῖ τὸν Πλάτωνα νὰ ἀποφύγει νὰ κατονομάσει τὴ λέξη ψυχὴ στὸ παρόν χωρίο. Ο Emllyn-Jones (1999), σσ. 8-9, υποσ. 4, σχολιάζει ὅτι στὸν διάλογο ο πλατωνικὸς Σωκράτης παρουσιάζεται νὰ μὴν γνωρίζει, ἢ νὰ εἶναι ἀπρόθυμος νὰ διατυπώσει με σαφήνεια, ἐκεῖνο που ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴ γνώση (ἢ ἄγνοια) τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀδικίας· σε ἄλλους διαλόγους (*Γοργίας* 477a, *Λάχης* 185e1) τὸ κατονομάζει ἀπερίφραστα ὡς ψυχὴ. Ο μελετητὴς ἐρμηνεύει τὴν ἐπιφυλακτικότητα τοῦ φιλοσόφου ὡς ἓνα εἶδος προσαρμογῆς στὴν ἀφιλοσόφητη φύση τοῦ συντρόφου τοῦ (βλ. καὶ Weiss (1998), σελ. 43, υποσ. 12) ἢ ἐνδεχομένως ὡς μὴα ἀνάγκη νὰ κινηθεῖ γρήγορα σε ἐπίπεδο ἐπιχειρήματος. Για μὴα ἐρμηνεία τῆς διστακτικότητας τοῦ φιλοσόφου νὰ κατονομάσει τὴ λέξη ψυχὴ λόγω τῆς –εκτὸς ἀπὸ «ψυχὴ»– σημασίας τῆς ὡς «ζῶης» βλ. Stokes (2005), σελ. 69. Για μὴα ἐκτενέστερη συζήτηση ἐπὶ τοῦ θέματος βλ. D. Blyth, “What in Plato’s *Crito* is Benefited by Justice and Harmed by Injustice” στο E. Benitez (ed.), *Dialogues with Plato* (Edmonton 1996, 1-19).

δίνει κανείς σημασία ως ορθό γνώμονα συμπεριφοράς με σκοπό να πετύχει το *άγαθόν* (όφελος)· ένα *άγαθόν* όμως που πραγματικά τον ωφελεί καθώς εδράζεται στην ψυχή και πραγματώνεται μέσω της δικαιοσύνης. Ως εκ τούτου απορρίπτει την *δήμου φάτιν* καθότι λόγω της *άφροσύνης* της (άγνοια) δεν κατορθώνει ούτε στοχεύει στην *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*, αφού δεν υπερθεματίζει (αλλά αντίθετα παραβλέπει) τη σημασία της ωφέλειας της ψυχῆς (μέσω της γνώσης και της δικαιοσύνης).

Τρίτο στάδιο (γ)

Είδαμε ότι το επακόλουθο της μη συμμόρφωσης και προσαρμογής (*ἄρχεσθαι*)¹⁷⁸ στην *δόξαν* του *ένος ἐπιστάτου* (*φρονίμου*) αλλά σε εκείνη *τῶν πολλῶν* αδαῶν (*ἀφρόνων*) –στον τομέα της γυμναστικής– λαμβάνει τη μορφή ενός *κακοῦ* (ζημιάς-βλάβης) που υφίσταται το σώμα: υπό την καθοδήγηση *τῆς δόξης τοῦ ένος* ειδικού (γνώση-φρόνησις) το σώμα θα καταστεί *βέλτιον* καθότι θα εξασφαλιστεί ο παράγοντας της υγείας που το καθιστά *βέλτιον* (υγιές, εύρωστο, δυνατό). Αντίθετα, υπό την καθοδήγηση *τῆς δόξης τῶν πολλῶν* (άγνοια-*άφροσύνη*) το σώμα πρόκειται να φθαρεί καθότι η απουσία γνώσης θα ποδηγετήσει την –μέσω της ασθένειας- *απευκατία*¹⁷⁹ για την ανθρώπινη ύπαρξη φθορά του (*ἐάν τὸ ὑπὸ τοῦ ὑγιεινοῦ μὲν βέλτιον γιγνόμενον, ὑπὸ τοῦ νοσώδους δὲ διαφθειρόμενον διολέσωμεν πειθόμενοι μὴ τῇ τῶν ἐπαϊόντων δόξει, ἄρα βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν διεφθαρμένου αὐτοῦ; 47d8-e2/ βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν μετὰ μοχθηροῦ*¹⁸⁰ καὶ διεφθαρμένου σώματος; 47e4-5). Ιδιαίτερη προσοχή

¹⁷⁸ Τα λόγια αυτά ανακαλούν τον ορισμό της έννοιας της *σωφροσύνης* στην *Πολιτεία* (432a7) ως γνώσης δηλ. και αποδοχής της σχέσης *ἄρχειν-ἄρχεσθαι*.

¹⁷⁹ Απευκατία καθώς δεν μπορεί να συνεχιστεί η ανθρώπινη ύπαρξη με διεφθαρμένο σώμα, αφού εν ολίγοις η ασθένεια επιφέρει τον θάνατο. Ο Adam (1966), σελ.50, διατείνεται ότι ο Πλάτων πίστευε ότι ήταν καλύτερο να πεθάνει κανείς παρά να υποφέρει ανίατη ασθένεια, βλ. το παράλληλο από τον *Γοργία* (512a): *εἰ μὲν τις μεγάλους καὶ ἀνιάτους νοσήμασι κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνήγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν*. Στην *Πολιτεία* (405 κ.ε.) η παρουσία μεγάλου αριθμού γιατρῶν αποδεικνύει ότι η πόλη είναι σωματικά ασθενής, ενώ η πληθώρα δικαστῶν ότι είναι ηθικά ασθενής. Στην ιδεατή πόλη οι γιατροὶ προορίζονται (410a κ.ε.) να θεραπεύουν μόνο *τοὺς μὲν εὐφρεῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς*. Ο Ηρόδικος επικρίνεται ως *μακρόν...τὸν θάνατον αὐτῷ ποιήσας* (406b) επειδή παρέτεινε τη ζωή του μέσω ιατρικής θεραπείας. Η ορθή οπτική περικλείεται στη φράση *οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευόμενῳ* (406c).

¹⁸⁰ Ο Adam (1966), σελ. 50, σχολιάζει ότι η αρχική σημασία του *μοχθηροῦ*, όπως και του *πονηροῦ*, ήταν «καταπονημένος, βασανισμένος» (ὅπως ἐδῶ) και έπειτα «διεφθαρμένος», επειδή *τοῖος γὰρ νόσος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων/ οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (*Ὀδύσεια* 18. 136-7). Κατὰ τον ίδιο τρόπο βλ. Αριστοφάνης *Ὀρνιθες* (493) *χλαῖναν γὰρ ἀπώλεσ' ὁ μόχθηρος Φρυγίων ἐρίων διὰ τοῦτον*.

πρέπει να δοθεί στον εννοιολογικό αντίκτυπο (απήχηση) της εφαρμογής της αναλογίας με τις τέχνες, που έχει δύο μέρη:

- 1) Πρώτο μέρος (τέχνες): η δόξα του ειδικού (γνώση-φρόνησις) οδηγεί εκείνον που ασκείται στη γυμναστική να έχει όφελος (ἀγαθόν) από την άσκηση. Ποιο είναι το ἀγαθόν; Είναι η εξασφάλιση εκείνου που καθιστά βέλτιον το σώμα, δηλ. της υγείας.
- 2) Δεύτερο μέρος (ἀρετή, ηθικός τομέας): η δόξα του ειδικού (γνώση-φρόνησις) –αν υπάρχει ειδικός– οδηγεί εκείνον που ασκείται στην ἀρετήν (ἀγαθόν, δίκαιον, καλόν) να έχει όφελος (ἀγαθόν) από την άσκηση. Ποιο είναι το ἀγαθόν; Είναι η εξασφάλιση εκείνου που καθιστά βέλτιον την ψυχή, δηλ. της δικαιοσύνης.

Εκ του αντιθέτου δυνάμεθα να συναγάγουμε ότι η δόξα τῶν πολλῶν που βασίζεται στην άγνοια και την ἀφροσύνην, οδηγεί στο κακόν της ψυχής που είναι η ἀδικία. Στη βάση αυτή απορρίπτει την σύμφωνα με την παραδοσιακή ηθική αξία της τῶν πολλῶν δόξης.

Το αβίωτο της συνέχισης της ανθρώπινης ύπαρξης σε συνθήκες όπου το σώμα έχει υποστεί φθορά (κακόν) –δια του νοσώδους– θέτει σε ακόμα μεγαλύτερη διακύβευση τη δυνατότητα βιωσιμότητας του ανθρώπου κάτω από την επενέργεια της ἀδικίας: η ἀδικία (που προκύπτει από την παραίτηση της δόξης τῶν πολλῶν-ἀφροσύνης-άγνοιας) προκαλεί κακόν (βλάβη-ζημία) στην ψυχή και η τελευταία αποτελεί εκείνο το τμήμα από τὰ ἐμὰ¹⁸¹ (46b5) ενός ανθρώπου που είναι τιμιώτερον σε σχέση με το σώμα (μετ' ἐκείνου... ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ὃ τὸ ἀδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο... περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν; Οὐδαμῶς. Ἀλλὰ τιμιώτερον; Πολύ γε, 47e7-48a4)¹⁸². Στο σημείο αυτό πρέπει να

¹⁸¹ Πρβλ. τὰ ἡμέτερα, 48a1.

¹⁸² Ο Adam (1966), σελ. 51, παραβάλλει στο παρόν χωρίο το 4. 3. 14 από τα *Απομνημονεύματα*: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, ἢ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θεοῦ μετέχει..., καθώς και τον *Πρωταγόρα* (313a): ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγή, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου... Ο Burnet (1970), σελ. 193, επισημαίνει ότι ο Πλάτων αποδίδει στον Σωκράτη το ίδιο επιχείρημα και σε άλλους διαλόγους: βλ. *Γοργίας* 512a2 (πρβλ. και υποσ. 174): λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ, εἰ μὲν τις μεγάλους καὶ ἀνιάτους νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἀθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, καὶ οὐδὲν ὑπ' αὐτοῦ ὠφέληται· εἰ δὲ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνιάτα, τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει, ἅντε ἐκ θαλάττης ἅντε ἐκ δικαστηρίου ἐάντε ἄλλοθεν ὀποθενοῦν σώσῃ, ἀλλ' οἶδεν ὅτι οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ· κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν. Βλ. ἐξίσου *Πολιτεία* 445a5: γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμμα γίνεσθαι ἤδη, εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι... τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν (δηλ. τῆς ψυχῆς) φύσεως ταρρατομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται. Το επιχείρημα στηρίζεται στην σωκρατική ιδέα περί ψυχῆς και στην ἀνάγκη της ψυχῆς ἐπιμελείας (πρβλ. και Weiss (1998), σελ. 64, υποσ. 25). Ο Σαμαράς (2004), σελ. 394, σημ. 14, επισημαίνει ότι η ιδέα ότι η ψυχή είναι πιο σημαντική από το σώμα είναι ορφική.

προσέξουμε ότι ο Σωκράτης δεν κατονομάζει εκείνο που βελτιώνεται μέσω της *δικαιοσύνης* και φθείρεται μέσω της *ἀδικίας*: αφήνει να εννοηθεί ότι αναφέρεται στην ψυχή. Η συναίνεση του Κρίτωνα δείχνει:

1) την εκτίμηση (αξιολόγηση) της ψυχής ως ανωτέρας από το σώμα, κάτι που ισοδυναμεί με απόρριψη της παραδοσιακής ηθικής που θέτει τα *άγαθα* που αφορούν στο σώμα σε ανώτερη ιεραρχική κλίμακα:

2) η ως άνω παραδοχή (1) σημαίνει την αποδοχή της αναγκαιότητας να φροντίζει (*ἐπιμέλεια*) κανείς την ψυχή και να υιοθετεί εκείνο που τη βελτιώνει (*βέλτιον*) πραγματικά (την ψυχή) (*ἐαυτοῦ-ἀρετῆς*), δηλ. τη δικαιοσύνη, και να αποφεύγει εκείνο που την βλάπτει (*χειρόνα*), δηλ. την *ἀδικίαν*¹⁸³: η ιδέα αυτή πάλι απολήγει σε απόρριψη της παραδοσιακής ηθικής που προβάλλει την *ἀδικίαν*, αν μέσω αυτής προκύπτει η εξασφάλιση της *τιμῆς* του *ἀγαθοῦ* που προσδιορίζεται με όρους της ανταγωνιστικής-παραδοσιακής ηθικής:

3) η αποδοχή των ανωτέρω (1 και 2) συνεπάγεται την απόρριψη της αξίας (απαξίωση) της *δόξης τῶν πολλῶν* που προάγει λόγω της *ἀφροσύνης* της (ἀγνοιας) την *ἀδικίαν* που βλάπτει το πολυτιμότερο –σε σχέση με το σώμα– τμήμα της ανθρώπινης υπόστασης, δηλ. την *ψυχήν*: συνάμα (συνεπάγεται) τον ενστερνισμό της αξίας της *δόξης τοῦ ενός-ειδικού-ἐπιστάτου* που προάγει λόγω της *φρονήσεως* (γνώσης) τη *δικαιοσύνη* που ωφελεί (*ἀγαθόν*) την *ψυχήν*. Η απόρριψη λοιπόν της *δόξης τῶν πολλῶν* ισοδυναμεί με απόρριψη της παραδοσιακής ηθικής. Ο Σωκράτης κατορθώνει να *ελέγξει* δια του *λόγου* την άποψη του Κρίτωνα περί της αξίας της *τῶν πολλῶν δόξης* και -εξασφαλίζοντας τη συγκατάθεσή του- αποδεικνύει ότι η γνώμη του επί του συγκεκριμένου θέματος αποτελούσε *ψευδῆ δόξαν* (η *ψευδῆς δόξα* δεν συνιστά *ὀρθὸν λόγον* και έτσι δεν επιτυγχάνεται η *ὀρθότης* –που ήταν το αρχικό κριτήριο– ενός *καλοῦ λόγου*). Η άσκηση του *λόγου* ανέδειξε την προγενέστερη εσφαλμένη *δόξαν* του Κρίτωνος. Το τρίτο αυτό σημείο αποδεικνύεται βασικό στάδιο μετεξέλιξης της παραδοσιακής αρετής και αξιών.

Πόρισμα

Το πόρισμα της επιχειρηματολογίας διδάσκει ότι στα ηθικά ζητήματα (*τὰ μέγιστα*) (*περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ἐναντίων*) είναι εσφαλμένη η *δόξα*

¹⁸³ Ο Adam (1966), σελ. 51, υπογραμμίζει ότι στην *Πολιτεία* (609b) η *ἀδικία* περιγράφεται ως μια ασθένεια της ψυχής: *Τί οὖν; ἦν δ' ἐγὼ· ψυχῇ ἄρα οὐκ ἔστιν ὁ ποιεῖ αὐτὴν κακὴν; Καὶ μάλα, ἔφη· ἂ νυνδὴ διήμεν πάντα, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία.*

(*ψευδὴς δόξα*) που αφορά στο ότι οφείλει κανείς να επιμελείται (*ἐπιμέλεια*) της *τῶν πολλῶν δόξης* (*δήμου φάτις*): αντίθετα, ορθή είναι η *δόξα* (*ἀληθὴς δόξα*)¹⁸⁴ που υπογορεύει ότι οφείλει κανείς να επιμελείται της *δόξης τοῦ ἑνός*, του ειδικού (*ἐπαῖοντος-γνώση-φρόνησις*) και της ίδιας της αλήθειας (*πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὁ ἐπαῖων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς, καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια...πρῶτον...οὐκ ὀρθῶς εἰσηγγῆ*, 48a5-7). Η έκβαση του επιχειρήματος αναδεικνύει τη σωκρατική διδασκαλία για την *ἐπιμέλειαν* της *ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*, καθώς και τη θέση ότι «η ἀρετὴ εἶναι γνώση (*φρόνησις*) – η κακία εἶναι ἀγνοία (*ἀφροσύνη*)». Στη βάση αυτή απορρίπτει την παραδοσιακή ηθική, η οποία αδυνατεῖ να προσφέρει τις απαραίτητες λύσεις και να καθορίσει με τον ορθό τρόπο την ανθρώπινη συμπεριφορά καθότι δεν αντιστάθηκε στις στενές πιέσεις της άσκησης του *λόγου* και του κριτικού *ἐλέγχου*. Η στάση του ευρίσκεται σε απόλυτη συνέπεια με τα προγενέστερα λεγόμενά του, όπου ο φιλόσοφος (ο Σωκράτης) υπακούει (*ἄρχεσθαι*) στον *λόγον* που του φαίνεται *βέλτιστος*, και ασπάζεται το μοντέλο συμπεριφοράς που αυτός καθορίζει.

Επιπροσθέτως, εκείνο που πρέπει να επισημάνει κανείς είναι ότι ο φιλόσοφος μεταβάλλει επίσης το νόημα της *δόξης* προσδίδοντάς της το νόημα της γνώσης που αποκτά κανείς μέσω της φιλοσοφικής δραστηριότητας της άσκησης του *λόγου* και του *ἐλέγχου*. Η *δόξα* που προκύπτει από τον φιλοσοφικό *ἔλεγχον* είναι πάντα ορθή (*ἀληθὴς*) και ισχύει μέχρι να απορριφθεῖ από ένα ισχυρότερο επιχείρημα (*λόγον*). Η απόρριψη της *δόξης τῶν πολλῶν* (παραδοσιακής ηθικής) ευρίσκεται στην απόδειξη της ἀγνοίας τους-*ἀφροσύνης* και της ἀκριτοῦς (*ἄ + λόγος*) αποδοχῆς παραδεδομένων αντιλήψεων. Η αποδοχή της *δόξης τοῦ ἑνός ἐπαῖοντος* ευρίσκεται στην απόδειξη της γνώσης του-*φρονήσεως*, που προκύπτει από την κριτική (*λόγος-ἔλεγχος*) εξέταση των αντιλήψεων μέσω της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Αυτός ὁ *εἷς* λοιπόν θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι ο *βέλτιστος λόγος* -που ανέφερε στο 46b6- αναδεικνύοντας κατά τον τρόπο αυτό την ανάγκη της φιλοσοφικής εξέτασης αναζήτησης της αλήθειας και στηλιτεύοντας *τοὺς πολλοὺς* αφιλοσόφητους. Ἐτσι το σχῆμα που προκύπτει μπορεί να παρασταθεῖ ως εξής:

¹⁸⁴ Για τον Σωκράτη επετεύχθη η *ὀρθότης-καλὸς λόγος* που επεδίωκε.

<i>εἷς</i> – ειδικός <i>γνώση</i> (δόξα ως <i>γνώση</i>) <i>γνώση</i> λόγω της άσκη- σης του λόγου (<i>φιλοσοφία</i> , <i>ἔλεγχος</i>) <i>αλήθεια</i>	versus	<i>οἱ πολλοὶ</i> <i>γνώμη</i> (δόξα ως <i>γνώμη</i>) <i>γνώμη</i> λόγω της μη άσκη- σης του λόγου (<i>αφιλοσόφητοι</i> , <i>ἀνέλεγκτοι</i>) <i>ψεύδος</i> ¹⁸⁵

Εκείνο που πρέπει να καταγραφεί στις καινοτομίες της σωκρατικής συλλογιστικής είναι ότι συνδέει (συζευγνύει) την ψυχή με τη δικαιοσύνη (και -παρόλο που δεν δηλώνεται ρητά- με την *φρόνησιν*). Λόγω της ισχύος των δεδομένων ότι α) η *τῶν πολλῶν δόξα* παρέχει λόγω της άγνοιάς της (*ἀφροσύνης*) *ψευδῇ δόξαν* σχετικά με το ποιο πρέπει να είναι το μέλημα του ανθρώπου και β) η παραδοσιακή ηθική προβάλλει την ανάγκη να συνεχίσει κάποιος ανταγωνιστικά (αυτό συνεπάγεται *ἀδικίαν*) την *τιμήν* του, η επιχειρηματολογία του φιλοσόφου αναδεικνύει με μεγαλύτερη ένταση τη σπουδαιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα. Ο φιλόσοφος αποβάλλει την παραδοσιακή ηθική τονίζοντας την ασημαντότητα του να επιμεληθεί κανείς του σώματος ενώπιον της αξίας της *ἐπιμελείας* της ψυχής.

ii) Η απάντηση του φιλοσόφου εν σχέσει με τὴν τῶν πολλῶν δύναμιν (48a10-50a5)¹⁸⁶

Από την απόρριψη της αξίας της *τῶν πολλῶν δόξης* ο φιλόσοφος μεταβαίνει στο δεύτερο επιχείρημα-θεμέλιο της επιχειρηματολογίας του Κρίτωνα που ερείδεται στην *τῶν πολλῶν δύναμιν*. Η ισχύς της θέσης βάσει της οποίας η *τῶν πολλῶν δύναμις* συνιστά ακρογωνιαίο παραινετικό παράγοντα της σωκρατικής απόδρασης τίθεται – όπως η θέση την οποία διαδέχθηκε- υπό το πρίσμα της σωκρατικής ελεγκτικής μεθόδου (*ἔλεγχος*) με σκοπό την απόδειξη (*ἀληθῇ δόξα*) του βαθμού κατά τον οποίο συνιστά *ὀρθὸν (καλόν) λόγον*. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι *οἱ πολλοὶ* έχουν τη

¹⁸⁵ Για την ιδέα ότι η συλλογιστική παρουσιάζει αρκετά προβλήματα εξαιτίας του ότι (α) οδηγεί σε επισφαλή γενίκευση από τον χώρο της γυμναστικής στο σύνολο των τεχνών και (β) προϋποθέτει – χωρίς ωστόσο να αποδεικνύει- ότι αυτό που ισχύει για τις πρακτικές τέχνες ευρίσκει απόλυτη εφαρμογή στην περίπτωση των ηθικών ζητημάτων βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 394, σημ. 14.

¹⁸⁶ Υπενθυμίζουμε ότι στο 45c8-9 έχουμε χρήση της δυνητικής ευκτικής (*ἂν σπεύσαιέν τε καὶ ἔσπευσαν...*). Η δυνητική ευκτική δηλώνει την πεποίθηση του Κρίτωνα περί της *δυνάμεως τῶν πολλῶν*. Πρέπει κανείς να έχει κατά νου ότι για πρώτη φορά απέρριψε την *δύναμιν τῶν πολλῶν* ο Σωκράτης στο 44d6 κ.ε. Ακόμη, στο 46c4 την ακυρώνει αμφισβητώντας τα *κακά* που για τον Κρίτωνα μπορούν (*δύναμις*) να προκαλέσουν.

δύναμη να προκαλέσουν τον θάνατο (*οἷοί τέ εἰσιν ἡμᾶς οἱ πολλοὶ ἀποκτεινύναι... ἄληθῇ λέγεις*, 48a10-b2)¹⁸⁷. Είναι μια παραχώρηση στην ιστορική πραγματικότητα των δικαστηρίων και της Εκκλησίας του Δήμου. Εν τούτοις η αναγνώριση αυτή δεν συνεπάγεται ενστερνισμό της θέσης. Η ουσία του θέματος ευρίσκεται στο κατά πόσο ο θάνατος αποτελεί *κακὸν* ώστε η *δύναμις* αυτή να αποτελεί κατ' ουσίαν *δύναμιν*. Ο Σωκράτης έχει (απο)δείξει ότι δεν θεωρεί τον θάνατο *κακόν*, επομένως μπορεί να αναγνωρίζει στο πρακτικό επίπεδο (στο επίπεδο δηλ. ενός γεγονότος) ότι *οἱ πολλοὶ* είναι *δυνατοὶ* (*δύναμις*) να τον προκαλέσουν· ωστόσο, δεν του προσδίδει τη σημασία (προσηγορία) του *κακοῦ*, με αποτέλεσμα την απαξίωση της σημαντικότητας αυτής της *δυνάμεως*. Η έκφραση *ἀληθῇ λέγεις* (48b2) με την οποία ο Σωκράτης δηλώνει τη συγκατάθεσή του αναφορικά με την αναγνώριση της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* να προκαλέσουν τον θάνατο κάποιου, κηρύσσει την προσωπική του διαπίστωση ότι αυτό αποτελεί φαινόμενο που συμβαίνει (πραγματικό συμβάν) και ότι για κάποιους -σύμφωνα με την *δόξαν* που εκφράζουν- ο θάνατος, που προέρχεται από κάτι τέτοιο, αποτελεί *κακόν* (συμφορά). Βέβαια ο φιλόσοφος έχει τοποθετηθεί σχετικά με το αν θεωρεί τον θάνατο *κακόν* ή όχι. Η προσπάθειά του στρέφεται εκ νέου στο να δείξει αν ο θάνατος είναι *κακόν* και στο τι πραγματικά έχει αξία για τον ανθρώπινο βίο. Έτσι, επιδιώκει να θέσει υπό αμφισβήτηση αυτήν την παραδοχή-πεποίθηση της *δυνάμεως τῶν πολλῶν* αμφισβητώντας την ίδια την εκτέλεση-θάνατο ως *κακόν* και συνάμα την αντίληψη ότι *οἱ πολλοὶ* μπορούν (*δύναμις*) να προκαλέσουν τα πιο μεγάλα *κακά*¹⁸⁸. κατ' αυτόν τον τρόπο απομακρύνει το *ἀγαθόν* της ζωής από την κορωνίδα της αγαθολογικής αξιολόγησης. Υπό αυτό το σκεπτικό ο Σωκράτης αναγνωρίζει αλλά δεν αποδέχεται τη θέση του Κρίτωνα.

Λαμβάνοντας υπ' όψη αυτήν την αναγνώριση κρίνεται επιτακτική η ανάγκη να θέσουν υπό τον *ἔλεγχον*¹⁸⁹ την κοινή και καθομολογημένη από παλιές συζητήσεις θέση ότι οφείλει κανείς να στρέφει την απόλυτη προσοχή του όχι στην εξασφάλιση *τοῦ ζῆν* αλλά *τοῦ εὖ ζῆν*. Το νόημα των συγκεκριμένων λόγων ευρίσκεται στο ότι πρέπει κανείς να μεριμνά (*ἐπιμελεῖται-ἐπιμέλεια*) όχι απλά για την εξασφάλιση του

¹⁸⁷ Πρβλ. Strauss (1983), σελ. 56· Stokes (2005), σσ. 70-71.

¹⁸⁸ Ανακαλεί το 44d1-10.

¹⁸⁹ Η διαπίστωση αν όντως αποτελεί *ὀρθὴν-ἀληθῆ δόξαν* ή όχι απαιτεῖ να τη θέσουν υπό τον *ἔλεγχον*, ακριβῶς επειδὴ ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με την ως άνω αναγνώριση.

ἀγαθοῦ της ζωῆς –κάτι στο οποίο ωθεί η παραδοσιακή ηθική¹⁹⁰-, αλλά για τη διασφάλιση του ἀγαθοῦ του εὖ ζῆν (ευζωίας)¹⁹¹ (καὶ τόνδε δὲ αὖ σκοπεῖ εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἢ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν, 48b4-5)· και αυτή η ελεγκτική αναζήτηση της αλήθειας του ως ἀνω λόγου πρέπει να γίνει στα πρότυπα που κατέδειξε η προηγούμενη απόδειξη της ὀρθότητος της θέσης ότι οφείλει κανείς να ἐπιμελεῖται (ἐπιμέλεια) της δόξης τοῦ ἐπιστάτου-ἐπαῖοντος-φρονίμου (και ὅχι τῶν πολλῶν). Ο φιλόσοφος επιτυγχάνει τη συναίνεση του εταίρου του αναφορικά με τον προσδιορισμό της ουσίας της ανθρώπινης ύπαρξης: ο ανθρώπινος στόχος δεν πρέπει να περιορίζεται ούτε να συρρικνώνεται στην επίτευξη του ζῆν (του ἀγαθοῦ της ζωῆς) αλλά να επεκτείνεται στην υλοποίηση του εὖ ζῆν¹⁹². παράλληλα επιτυγχάνει την από κοινού καθομολόγηση της συνταύτισης του εὖ ζῆν με το καλῶς και δικαίως ζῆν (...ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. Ἀλλὰ μένει. Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν ὅτι ταῦτόν ἐστιν, μένει ἢ οὐ μένει; Μένει, 48b4-9). Η αμέσως επόμενη ερώτηση που προκύπτει είναι αν η σωκρατική απόδραση συνιστά δίκαιον. Αν συνιστά δίκαιον, τότε είναι σύμφωνη με τὸ εὖ ζῆν· αν ὅχι, τότε είναι παράταιρη¹⁹³. Ο Σαμαράς¹⁹⁴ διατείνεται ότι ταυτίζοντας ο φιλόσοφος τὸ εὖ ζῆν με τὸ δικαίως ζῆν περιορίζει το θέμα στο πεδίο της ηθικής. Αν αποδειχθεί ότι το να δραπετεύσει είναι

¹⁹⁰ Πρβλ. και προηγουμένως την αντιπαραβολή Σωκράτη-Αχιλλέα, όπου ο δεύτερος αποδεικνύεται να επιδιώκει το ἀγαθὸν της ζωῆς εν τέλει, ενώ στην *Απολογία* προτασσόταν να επιδιώκει την γενναία αντιμετώπιση του θανάτου· βλ. σελ. 176 κ.ε.

¹⁹¹ Το εὖ ζῆν εξισώνεται με το εὐδαιμόνως ζῆν. Λαμβάνοντας υπ' όψη τα πορίσματα από την ενασχόλησή μας με την *Απολογία* η εὐδαιμονία έρχεται ως αποτέλεσμα του ἀγαθοῦ-δικαίου-καλοῦ βίου, του βίου της φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας. Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 68, διατείνεται –σε σχέση με τὸ εὖ ζῆν- ότι εδώ υπάρχει ένας ισχυρισμός που αναπτύσσεται με πληρότητα στον *Γοργία* 512d8 κ.ε. Βλ. ακόμα *Απολογία* 28b2 κ.ε.· πρβλ. Weiss (1998), σελ. 73, υποσ. 47.

¹⁹² Ο Burnet (1970), σελ. 195, επισημαίνει ότι ο συγκεκριμένος σωκρατικός λόγος εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο στον *Γοργία* (512d8 κ.ε.): μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὅποσονδὲ χρόνον, τὸν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχεῖον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξὶν ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἴς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτεῖον τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιδῶναι ὡς ἄριστα βιοίῃ. Πρβλ. και Adam (1966), σελ. 52, σύμφωνα με τον οποίο ο Σωκράτης είχε αυτήν την αντίληψη καθόλη τη διάρκεια της δίκης (βλ. *Απολογία* 28b). Για τον Adam από το σημείο αυτό του διαλόγου και εξής ο Σωκράτης έχει κατ' εξακολούθηση κατὰ νου την ταύτιση τοῦ δικαίου με τὸ νόμιμον, μια σχέση που –κατὰ την άποψή του- καλύπτει το συνολικό πολιτικό δίδαγμα του διαλόγου και η οποία μπορεί να συμπεριληφθεῖ στα λόγια που ο Ξενοφώντας παρουσιάζει τον Σωκράτη του να εκφωνεί στο τέταρτο βιβλίο των *Απομνημονευμάτων* του (4. 12): φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι. Βλ. επίσης την Εισαγωγή του, σελ. xiii.

¹⁹³ Βλ. Burnet (1970), σελ. 195.

¹⁹⁴ (2004), σελ. 395, σημ. 16.

άδικο, τότε δεν είναι και φρονησιακά σωστό¹⁹⁵. Κατά τη γνώμη μας η παραδοχή του $\epsilon\tilde{\upsilon}$ =καλῶς=δικαίως ζῆν λειτουργεί επικριτικά της παραδοσιακής ηθικής που εκτιμά την διασφάλιση του *ἀγαθοῦ* της ζωής· παράλληλα, υποβαθμίζει την *δύναμιν τῶν πολλῶν* αναφορικά με το ότι είναι ικανοί να προκαλέσουν τον θάνατο (*κακόν*). Η κοινή παραδοχή ότι εκείνο που πρέπει να επιδιώκει κανείς είναι ο *ἀγαθός-δίκαιος-καλὸς βίος*, σημαίνει ότι ακόμα και να προκύψει ο θάνατος αν κάποιος έχει εξασφαλίσει μια *εὔ-δικαία-καλὴ* ζωή, έχει επιτύχει τον ανθρώπινο σκοπό (*τέλος*). Η εξασφάλιση του *ἀγαθοῦ* της ζωής δεν έχει καμία ιδιαίτερη σημασία αν δεν συνιστά *εὔ-δικαία-καλὴ* ζωή. Η διατύπωση της παραπάνω θέσης ωθεί στη διασάφηση του στόχου της ανθρώπινης ύπαρξης: σκοπός (το *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) δεν είναι η επίτευξη του *ἀγαθοῦ* της ζωής αλλά η επίτευξη τοῦ $\epsilon\tilde{\upsilon}$ =δικαίως=καλῶς ζῆν, δηλ. η επίτευξη της ευζωίας (*ἀγαθόν, ἀγαθὸς βίος*) που ταυτίζεται με τον *δίκαιον-καλὸν βίο*. Το εν λόγω πόρισμα ανακαλεί την κεντρική ιδέα της *Ἀπολογίας* που εκφράζεται μέσω της σωκρατικής διακήρυξης ότι ο άνθρωπος πρέπει να έχει ως αποκλειστικό σκοπό τὸ πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ-ἔργα δικαίου, γεγονός που επιβεβαιώνει την απόλυτη συνέπεια των δύο διαλόγων. Επιπλέον, η έκφραση *περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν* του 48a9-10 σε σύγκριση με την πιο συντομευμένη εκδοχή της *περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων* (48a6-7), υπαινίσσεται την εξίσωση των ὁρων *δίκαιον=ἀγαθόν=καλόν*, μια σχέση που στο παρόν χωρίο διατυπώνεται με μεγαλύτερη ενάργεια¹⁹⁶.

Ο κοινός –ανάμεσα στους δύο συνομιλητές- ορισμός του πρωταρχικού σκοπού της ανθρώπινης ύπαρξης¹⁹⁷ επαναφέρει την έννοια του *δικαίου* –που κατέχει κατεξοχήν θέση στον διάλογο-· βέβαια η επαναφορά του θέματος του *δικαίου* αφορμάται πλέον από την εδραίωση -στις παραπάνω ενότητες- της θέσης ότι το *δίκαιον* ωφελεί την ψυχή, δηλ. μέσα από τη θεμελίωση της διδασκαλίας του περί *ἐπιμελείας τῆς ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*. Κατόπιν τούτου εγείρεται ο προβληματισμός που αφορά στο *δίκαιον* -ή μη- της σωκρατικής απόδρασης (*πότερον δίκαιον ἐμὲ ἐνθένδε πειρᾶσθαι ἐξίεναι μὴ*

¹⁹⁵ Για τον ὅρο «φρονησιακός» βλ. σελ. 77, υποσ. 94 του κεφαλαίου για την *Ἀπολογία*. Ο ὅρος ασφαλῶς αναφέρεται σε εκείνη την κατάσταση κατά την οποία κάποιος πράττει κάτι που θα αποβεί προς ὄφελός του (*ἀγαθόν*).

¹⁹⁶ Αξιοσημείωτο είναι ότι εδώ απαντά ἄλλη μια ταύτιση του *ἀγαθοῦ* με το *καλόν* (*ἀγαθόν=καλόν*), του ηθικού με το αισθητικά -βάσει της σωκρατικής αναδιαμόρφωσης της κρατούσης παραδοσιακής ηθικής- ωραίο.

¹⁹⁷ Δηλ. τὸ $\epsilon\tilde{\upsilon}$ =καλῶς-δικαίως ζῆν (*Κρίτωνος*) = *πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* (*Ἀπολογίας*)· η παραπάνω εξίσωση συνεπάγεται και την εξίσωση των *ἐναντίων* τους, δηλ. *κακῶς-αἰσχροῶς-ἀδίκως* ζῆν. Το *κακῶς-αἰσχροῶς-ἀδίκως* ζῆν ισοδυναμεί με φθορά-βλάβη (*κακόν*) στην ψυχή.

*ἀφιέντων Ἀθηναίων*¹⁹⁸ ἢ οὐ δίκαιον, 48c1)· με άλλα λόγια εγείρεται ο ἔλεγχος αναφορικά με την εξακρίβωση του ζητήματος αυτού. Σε περίπτωση που ο ἔλεγχος αποδείξει -απορρίπτοντας επικριτικά- *ἄδικον* τη σωκρατική απόδραση, τότε ο φιλόσοφος δεν πρέπει να προβεί σε καμία ενέργεια απόδρασης καθότι κάτι τέτοιο θα σηματοδοτούσε ασυνέπεια προς τη θέση που εισηγήθηκε περί του *εὖ ζῆν*· θα σήμαινε δηλ. σε πρακτικό επίπεδο (*ἔργω*) ασυνέπεια με εκείνο που θεωρητικά (*λόγῳ*) πρέσβευε: με άλλα λόγια θα ηχούσε ως ρήξη της ενότητας *λόγῳ-ἔργῳ*. Έτσι εδώ ο Σωκράτης πάλι παρουσιάζεται ως πρότυπο της ενότητας *λόγῳ-ἔργῳ*, γεγονός που ευρίσκεται σε απόλυτη αντιστοιχία με το πρότυπο που εμφανίζεται στην *Ἀπολογία*. Η διαδικασία του σωκρατικού ἐλέγχου αποτελεί εκείνο το εργαλείο ελέγχου της ενότητας *λόγῳ-ἔργῳ*¹⁹⁹.

Προς τούτοις, αξιοσημείωτη είναι η επιλογή της φράσης *μη ἀφιέντων Ἀθηναίων* (48a11) που συντελεί στην παρείσφρηση (προαναγγελία) της ιδέας του *έκουσίου/άκουσίου*· η εν λόγω ιδέα, όπως είναι γνωστό, διαδραματίζει πολύ σημαντικό ρόλο στο σωκρατικό μοτίβο *οὐδείς ἐκὼν κακός*. Υπενθυμίζουμε ότι *ἐκὼν* πράττει κάποιος όταν γνωρίζει (*γνώση-φρόνησις*) ότι αυτό που πράττει παράγει *ἀγαθόν*. Μέσω της ιδέας αυτής συνδέεται το *κακὸν* με την άγνοια και το *ἀγαθόν* με τη γνώση, θέματα στα οποία αναφέρθηκε ο φιλόσοφος πιο πάνω, όταν μίλησε για την *τῶν πολλῶν δόξαν* που αποτελεί *ἀφροσύνη-έλλειψη γνώσης (ἄγνοια)-έλλειψη φιλοσοφίας-ψεύδος*. Αυτή η τελευταία ιδέα (η σύζευξη *τῶν πολλῶν* με την *ἀφροσύνην*) επανέρχεται στον κίνδυνο που τώρα ο Σωκράτης επισημαίνει.

Ο φιλόσοφος προσδίδει πρώτηστη αξία στην ελεγκτική απόδειξη (*ἔλεγχος*) του *δικαίου* της απόδρασης, ενώ παράλληλα επισημαίνει τον κίνδυνο τα *κακά* που εκθέτει ο Κρίτων²⁰⁰ να ανήκουν στη γνωστική σφαίρα που διαμορφώνεται από την ασύνετη (*ἄφρονα*, απερίσκεπτη, αλόγιστη, *ἀ-φρόνησις*, *ἀ-λόγος*) *δόξαν τῶν πολλῶν* (*μη ὡς ἀληθῶς ταῦτα...σκέμματα ἢ...οὐδενὶ ζῶν νῶ, τούτων τῶν πολλῶν*, 48c2-6). Κατά

¹⁹⁸ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 69, ισχυρίζεται ότι οι Αθηναίοι εδώ πρεσβεύουν την επίσημη δημοκρατική κυβέρνηση όπως εκφραζόταν μέσα από τα νομικά όργανά της και σε αυτήν την περίπτωση το λαϊκό δικαστήριο. Το μείζον θέμα που εγείρεται στο σωκρατικό επιχείρημα –κατά τον μελετητή– είναι αν το *δίκαιον* είναι συμβατό με την απόδρασή του χωρίς την επίσημη άδεια.

¹⁹⁹ Η εν λόγω ενότητα που έχει ηρωικές διαστάσεις.

²⁰⁰ Τα *κακά* στα οποία αναφέρεται ο Κρίτων θα μπορούσαν ίσως να περιγραφούν με την έκφραση *δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς κακά*. Σε τι αναφέρεται με τον όρο *κακά*; Εννοεί όσα αφορούν στη δαπάνη χρημάτων, στη *δόξαν* και την ανατροφή των παιδιών, σε όσα δηλ. πιο πριν ο σωκρατικός εταίρος προσδιόρισε ως *κακά* και –κατά τη γνώμη του– μπορούν (*δύναμις*) να προκαλέσουν *οἱ πολλοί*.

συνέπεια, αν ο *ἔλεγχος* (άσκηση λόγου) αποδείξει ότι η απόδραση συνιστά διάπραξη *ἀδικίας* (*ἄδικον*), τότε εκείνο που προβάλλει ως επιταγή για τον φιλόσοφο έγκειται στην υπακοή των προσταγών του *ὀρθοῦ λόγου*²⁰¹: τουτέστι, στη συμμόρφωση στις συνθήκες που επιβάλλει η παραμονή στη φυλακή -που δεν είναι κάτι άλλο από εκείνα που ο Κρίτων ονομάζει ως *κακά*: δηλ. τον θάνατο ή οτιδήποτε από τα παραπάνω που η κοινή αντίληψη κρίνει ως *κακά*- και η αποδοχή των αποφάσεων του δικαστηρίου²⁰². Κάθε αναγνωρισμένο από την κοινή αντίληψη, από την αντίληψη *τῶν πολλῶν* που ερείδεται στην παραδοσιακή ηθική, *κακὸν* απαξιώνεται από τη σωκρατική ηθική ενώπιον του πραγματικού κινδύνου που διατρέχει ο άνθρωπος (κίνδυνος για την *ψυχήν*, καθώς θα προκαλέσει τη φθορά της) σε περίπτωση που διαπράξει *ἀδικίαν* (*ἐπειδὴ ὁ λόγος*²⁰³ *οὕτως αἶρεῖ...πότερον δίκαια πράζομεν* (δηλ. «δραπετεύοντας με το να πληρώσει κάποιους να τον φυγαδεύσουν»)...*ἢ τῇ ἀληθείᾳ ἀδικήσομεν πάντα ταῦτα ποιοῦντες· κἂν φαινώμεθα ἄδικοι αὐτὰ ἐργαζόμενοι, μὴ οὐ δέη ὑπολογίζεσθαι οὐτ' εἰ ἀποθνήσκειν δεῖ παραμένοντας καὶ ἡσυχίαν ἄγοντας, οὔτε ἄλλο ὅτιοδὲν πάσχειν πρὸ τοῦ ἀδικεῖν* (48c7-d6).

Η σημασία της αποφυγής της *ἀδίκου* πράξης ευρίσκει σπουδαίο παράλληλο στα λόγια του Σωκράτη στον *Γοργία*, όπου ο φιλόσοφος εκθέτει την αποστροφή του εν σχέσει με τις προτεινόμενες δύο επιλογές, δηλ. το να υποστεί (*πάσχειν*) *κακὸν-ἀδικίαν* και το να διαπράξει (*πράττειν-ποιεῖν*) και την υπό συνθήκες τελική εκλογή *τοῦ πάσχειν ἀδικίαν* (469b10). Στο παρόν χωρίο η *τῶν πολλῶν δόξα* ωθεί λόγω της *ἀφροσύνης-ἀγνοίας* της στην *ἀδικίαν* που φθείρει (προκαλεί *κακὸν, κακῶς ποιεῖ*) την ψυχή. Ο φιλόσοφος οδηγείται στη διαμόρφωση της θέσης του –που απορρίπτει την *τῶν πολλῶν δόξαν*- ακριβῶς επειδή υπό τις κατευθύνσεις της *δόξης* αυτής δεν πραγματώνεται η διδασκαλία του περί *ἐπιμελείας* της ψυχῆς-*ἀρετῆς-ἑαυτοῦ*. Ο *ἔλεγχος* πρόκειται να αποδείξει αν είναι *ὀρθόν-ἀγαθόν-καλόν-δίκαιον* να διαφύγει από τη

²⁰¹ Υπενθυμίζουμε την ιδέα που διατύπωσε στις παραπάνω ενότητες αναφορικά με το ότι δεν υπακούει (*ἄρχεσθαι*) σε τίποτε άλλο *τῶν ἐμῶν* παρά σε εκείνο που του φαίνεται *βέλτιστος λόγος* (46b5). Η έννοια του *ἄρχεσθαι* είναι, όπως έχουμε ξαναπεί, αντιομηρική, καθώς ο ομηρικός ήρωας επιβάλλεται βάσει της ομηρικής ηθικής να μην *ἄρχεται*.

²⁰² Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στο γεγονός ότι ο Κρίτων εδώ συνδέει εκ νέου *τοὺς πολλοὺς* με την ἔλλειψη σύνεσης (*φρονήσεως*), όπως έκανε και πριν.

²⁰³ Ο Burnet (1970), σελ. 196, ερμηνεύει το *λόγος* ως «υπολογισμός» και αποδίδει το ρήμα *αἶρεῖ* ως «αποδεικνύει». Ο μελετητής θεωρεί πως η αρχική σημασία του *λόγου* στο παρόν χωρίο είναι «υπολογισμός», κάτι που αποδεικνύεται από χωρία που προέρχονται από τον χώρο της ρητορικής (Αισχίνης *Κατὰ Κτησιφῶντος* 59· Δημοσθένης *Περὶ τοῦ Στεφάνου* 227 κ.ά.). Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 70, τονίζει ότι η φράση καταδεικνύει τη βασική σωκρατική αρχή να ακολουθεῖ κανείς τον δρόμο που δείχνει η λογική του επιχειρήματος.

φυλακή χωρίς βέβαια –ως τώρα- να έχει προηγηθεί σχετική συζήτηση αναφορικά με το θέμα (γιατί ίσως συζητήθηκε στην *Απολογία*) αν η καταδικαστική εις βάρος του απόφαση ήταν *δικαία* ή όχι. Ο *ἔλεγχος* που θα καθορίσει τον *ὀρθὸν λόγον* και την *ἀληθῆ δόξαν* (που επιτυγχάνονται μέσω της ελεγκτικής φιλο-σοφικής αναζήτησης της αλήθειας) υπαγορεύει ακόμη την καρτερικότητα απέναντι στον θάνατο: με άλλα λόγια την αρετή της *ἀνδρείας*. Όπως εύκολα μπορεί να συμπεράνει κανείς η ανδρεία ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με τη γνώση, που προκύπτει από τον φιλοσοφικό *ἔλεγχον*, υπενθυμίζοντάς μας τη σωκρατική ιδέα «η αρετή είναι γνώση» και κατορθώνοντας να εισαγάγει εκ νέου το στοιχείο της ανδρείας (χωρίς βέβαια να το αναφέρει ρητά). Το σκεπτικό αυτό πλαισιώνει παραπληρωματικά η επιλογή του εμπρόθετου *πρὸ τοῦ ἀδικεῖν*, που απηχεί με απόλυτη συνέπεια το 28d9 της *Απολογίας*: *μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ*²⁰⁴. Τα συγκεκριμένα λόγια από την *Απολογία* διατυπώθηκαν κατά την πλατωνική αναλογία Σωκράτη-Αχιλλέα. Κατά συνέπεια, για μία ακόμη φορά στον *Κρίτωνα* ο Πλάτων επιλέγει να επανεισαγάγει το στοιχείο (έννοια) της *ἀνδρείας* με σκοπό την υπενθύμιση του Σωκράτη ως ηρωικού προτύπου ανδρείας (*ἀνδρεία* που συσχετίζεται με τη γνώση) και βέβαια την απόρριψη και αντικατάσταση του αντίστοιχου αχιλλείου προτύπου που πραγματοποίησε στις προηγούμενες ενότητες.

Η αναγνώριση από τον Κρίτωνα της *καλλολογίας* (*καλὸς – λόγος*)²⁰⁵ του σωκρατικού επιχειρήματος διαχωρίζεται από την πρακτική (*ἔργω*) εφαρμογή του περιεχομένου που ορίζει ο *λόγος* (*καλῶς μὲν μοι δοκεῖς λέγειν, ὃ Σώκρατες· ὅρα δὲ τί δρῶμεν*, 48d7-8). Ο Κρίτων διαχωρίζει την ηθική θεωρία (*λόγῳ*) από την πράξη (*ἔργῳ*) σε αντίθεση με τον Σωκράτη²⁰⁶. Όπως έχουμε δει, ο Σωκράτης αποτελεί το πρότυπο ενότητας *λόγῳ-ἔργῳ*, ένα πρότυπο που αδυνατεί να στηρίξει και να αντιπροσωπεύσει ο ομηρικός ήρωας. Με άλλα λόγια επαληθεύεται η αντικατάσταση του ηρωικού προτύπου. Στον πυρήνα της συζήτησης υπεισέρχεται ένα είδος σωκρατικής ειρωνείας, καθώς ο Πλάτων εμφανίζει τον Κρίτωνα –που εκπροσωπεί *τοὺς πολλοὺς* και την παραδοσιακή ηθική- να διαχωρίζει τον *λόγον* από το *ἔργον*, ολοκληρώνοντας τρόπον τινά την διάσπαση της ενότητας που ο παραδοσιακός ήρωας

²⁰⁴ Βλ. Adam (1966), σσ. 54-55· Burnet (1970), σελ. 197· Woosley (1979), σελ. 21· Weiss (1998), σελ. 65, υποσ. 27· Emlyn-Jones (1999), σελ. 70. Πρβλ. *Κρίτων* 54b4.

²⁰⁵ Αναφορικά με την *καλλολογία* συμφώνησε προηγουμένως ότι πρέπει να επιτευχθεί με άλλα λόγια *καλὸς λόγος*= *ὀρθότης* του *λόγου*.

²⁰⁶ Σαμαράς (2004), σελ. 395, σημ. 17.

πρεσβεύει. Για τον Σωκράτη *λόγος* και *ἔργον* ευρίσκονται σε απόλυτη ενότητα. Ο *δίκαιος* (*καλός-ὀρθός-ἀγαθός-ἀληθής-γνώση*) *λόγος* καθορίζει και επιβάλλει το *δίκαιον* (*καλόν-ὀρθόν-ἀγαθόν-ἀληθές ἔργον*). Την απόκτηση του *ἔργου* από τον *λόγον* αποκαθιστά η σωκρατική έκφραση της ενότητας που διαμορφώνεται μέσω του καθορισμού της δύναμης του *λόγου*. Ο Σωκράτης είναι σαφής: για να προχωρήσουν στα *ἔργα*, στην πράξη, στην υιοθέτηση ενός μοντέλου δράσης, πρέπει να υπάρξει πρότερη συμφωνία (και υποταγή: *ἄρχεσθαι* κατόπιν της κοινής συμφωνίας) που κατορθώνεται μέσω της ελεγκτικής άσκησης και της φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας: ο *ὀρθός λόγος* υπαγορεύει την κοινή συμφωνία (*δίκαιον, ἀγαθόν, καλόν, γνώση*: σύνδεση *ἀρετῆς* με συνεργατικές αξίες και συνάμα κατάρριψη του ομηρικού ιδεώδους). Σε αυτήν την κοινή συμφωνία ευρίσκεται και η σημασία του *ἐκὼν* και του *ἄκων*, έννοιες που συσχετίζονται με την σωκρατική ιδέα *οὐδείς ἐκὼν κακὸς* και την υποταγή (υπακοή- *ἄρχεσθαι*)²⁰⁷. Ο Σωκράτης δείχνει ως πρότυπο τον δρόμο μέσω του οποίου πρέπει να φτάσει κανείς στο *ἔργον*: και αυτός είναι μέσω του *λόγου* (*φιλοσοφικής, κριτικής σκέψης-εξέτασης*) (*σκοποῦμεν, ὃ ἀγαθόν, κοινῇ, καὶ εἴ πῃ ἔχεις ἀντιλέγειν ἐμοῦ λέγοντος, ἀντίλεγε, καὶ σοι πείσομαι· εἰ δὲ μή, παῦσαι ἤδη...πολλάκις μοι λέγων τὸν αὐτὸν λόγον, ὡς χρὴ ἐνθένδε ἀκόντων Ἀθηναίων ἐμὲ ἀπιέναι· ὡς ἐγὼ περὶ πολλοῦ ποιοῦμαι πείσας σε ταῦτα πράττειν*)²⁰⁸, ἀλλὰ μὴ ἄκοντος. ὅρα δὲ δὴ τῆς σκέψεως τὴν ἀρχὴν ἐάν σοι ἱκανῶς λέγηται (δηλ. *ὀρθός λόγος*). Παρατηρούμε ότι ενώ ο Κρίτων όντως διαχωρίζει την ηθική θεωρία (*λόγῳ*) από την πράξη (*ἔργον*)²⁰⁹, στην αμέσως επόμενη παράγραφο αποκαθίσταται εκ νέου το πρωτεύον ζήτημα της σημασίας της εξασφάλισης του *ὀρθοῦ-δικαίου-καλοῦ-ἀληθοῦς λόγου* που θα οδηγήσει στην αντίστοιχη πράξη (*ἔργον*).

Η έναρξη της κοινής ελεγκτικής-διαλεκτικής συζήτησης αναφορικά με το *δίκαιον* ή *ἄδικον* της σωκρατικής απόδρασης παρά τη θέληση των Αθηναίων (*ἀκόντων*

²⁰⁷ Υπενθυμίζουμε ότι η γνώση του να *ἄρχει* κανείς και να *ἄρχεται* είναι ο ορισμός της *σωφροσύνης* στην *Πολιτεία*, πρβλ. υποσ. 178.

²⁰⁸ Η πράξη (*ἔργον*) προκύπτει ως φυσική συνέπεια ενός κοινού *λόγου* (*διαλεκτικής*).

²⁰⁹ Πρβλ. Euben (1978), σσ. 159-160· West (1989), σελ. 81, υποσ. 9· Stokes (2005), σσ. 92-93. Η West παρατηρεί ότι η αρχαία αντίθεση *ἔργον* και *λόγου* προσέλαβε διαίτερη σημασία στον Αριστοφάνη, ο οποίος επιτέθηκε στο Σωκράτη αναφορικά με το ότι δεν πράττει τίποτε αλλά μιλά-ενίοτε ανόητα και ενίοτε επικίνδυνα. Ο φιλόσοφος απάντησε αρνούμενος τη διάκριση και κατατάσσοντας τὸ *φιλοσοφεῖν* ως ένα είδος πράξης, βλ. π.χ. *Φαίδων* 70c· στον *Κρίτωνα* 45d, 46a, σύμφωνα με την ερευνητρια, φαίνεται με ειρωνικό τρόπο να επιστρέφει στις κατηγορίες του Αριστοφάνη.

Αθηναίων, 48e3) θέτει ως κεντρικό εννοιολογικό άξονα την ιδέα του *έκόντος*²¹⁰. Η φράση *άκόντων Αθηναίων* βάσει των ανωτέρω μπορεί τώρα να εξηγηθεί ως: «χωρίς τη συμφωνία των Αθηναίων», εκείνη τη συμφωνία που προκύπτει από τη διαδικασία *έλέγχου*, που καθορίζει τον *όρθόν-άληθῆ λόγον* στον οποίο πρέπει κάποιος να υπακούει-*ἄρχεται*-συμμορφώνεται²¹¹. Η νέα αφετηρία της συζήτησης συμπορεύεται με μια επαναγωγή -όπως και πριν- προγενέστερης κοινής τους συμφωνίας που αφορούσε στα ίδια ζητήματα, με σκοπό την μέσω της διαλεκτικής επανεξέταση της *όρθότητος* του λόγου. Ο *όρθος* (*άγαθός-καλός-δίκαιος* κ.τ.τ.) λόγος που κατομολόγησαν στο παρελθόν και εξακολουθούν να ασπάζονται στο πλατωνικό λογοτεχνικό παρόν συνίσταται στις εξής παρατηρήσεις:

α) κανείς δεν πρέπει με τη θέλησή του (*έκων*) να διαπράττει *άδικίαν* και μάλιστα με κανένα τρόπο²¹² (*Οὐδενὶ τρόπῳ φαμέν έκόντας άδικητέον εἶναι*, 49a1)²¹³.

β) η διάπραξη *άδικίας* δεν αποτελεί με κανένα τρόπο *άγαθόν* ή *καλόν* (*ἢ οὐδαμῶς τό γε άδικεῖν οὔτε άγαθόν οὔτε καλόν*²¹⁴, 49a5-6).

²¹⁰ Σε σχέση με την έννοια του *έκουσίου* που εκτίθεται εδώ ευρίσκεται και η σωκρατική ιδέα *οὐδεὶς έκων κακός*: *έκων* πράττει κανείς όταν γνωρίζει (γνώση) ότι αυτό που πράττει παράγει *άγαθόν-δίκαιον*. Πώς συνδέονται οι δύο ιδέες που θεμελιώνονται στο λογικό κρηπίδωμα της έννοιας του *έκουσίου*; Η απάντηση στο ερώτημα προκύπτει μέσω ενός ενδιάμεσου ερωτήματος: πότε γνωρίζει κανείς ότι αυτό που πράττει παράγει *άγαθόν-δίκαιον*; Η προϋπόθεση της γνώσης πληροῦται μέσω των γνωστικών κατευθυντήριων γραμμών που παρέχει η ελεγκτική φιλοσοφική εξέταση (*έλεγχος*).

²¹¹ Στο συγκεκριμένο σημείο προοικονομείται η θέση «πέισε» (δια του λόγου) ή «υπάκουσε (*ἄρχεσθαι*), αφού δεν κατάφερες να πείσεις ότι η άποψή σου συνιστά *όρθον λόγον*», ένα ζεύγος εναλλακτικών επιλογών που απαντά στο υπόλοιπο τμήμα του διαλόγου, στη συζήτηση που θα διεξαχθεί ανάμεσα στον φιλόσοφο και τους Νόμους.

²¹² Προκύπτει πλέον το συμπέρασμα ότι *έκων* πράττει κάποιος όταν γνωρίζει (γνώση μέσω του φιλοσοφικού *έλέγχου*) ότι αυτό που πράττει (*έρρω*) παράγει *άγαθόν*.

²¹³ Ο Adam (1966), σελ. 56, επισημαίνει πως παρόμοια ιδέα απηχείται στην *Απολογία* (37b): *πεπεισμένος δὴ ἔγω μηδένα άδικεῖν πολλοῦ δέω ἑμαυτόν γε άδικήσσειν*, καθώς και στον *Γοργία* (469b): *μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ άδικεῖν*. Πρβλ. και *Πολιτεία* 335d. Ο μελετητής (Εισαγωγή, σελ. xii) υπογραμμίζει ότι για τον ιστορικό Σωκράτη η αποχή από την *άδικίαν* έχει ως αποτέλεσμα στην ψυχή του ανθρώπου. Η δικαίωση της ενάρετης διαγωγής ακόμα και κάτω από τις πιο ακραίες προκλήσεις είναι σε απόλυτη συμφωνία με το δόγμα-αρχή που αντίκρυζε την ψυχή ως τον πραγματικό εαυτό και την αυτό-γνώσια και αυτό-εξέλιξη ως τον σκοπό-τέλος του ανθρώπινου βίου· πρβλ. Emllyn-Jones (1999), σελ. 71.

²¹⁴ Η Weiss (1998), σελ. 67, υποσ. 34, θεωρεί πως η *δικαιοσύνη* και η *άδικία* χρησιμοποιούνται με ευρύτερη σημασία εδώ. Δεν είναι εύκολο -κατά τη γνώμη της- να διακρίνει κανείς πώς σχετίζεται με τις άλλες αρετές, όπως λ.χ. σωφροσύνη και ανδρεία. Ενδεχομένως είναι ταυτόσημη με την φρόνηση για την οποία στο 44d9 και 47a10 μίλησε και σίγουρα φαίνεται ότι είναι πολύ στενά συνώνυμη με το *άγαθόν* και το *καλόν* (*Κρίτων* 47c9-10).

Οι ως άνω διαπιστώσεις που απαρτίζουν το πλέγμα της προγενέστερης κοινής τους καθομολόγησης (*ὁρθὸς λόγος*) αναδιατυπώνονται από τον φιλόσοφο με πρόθεση επανεξέτασης (*ἐλέγχος*) και διασάφησης και περικλείονται στην ακόλουθη θέση (α): ανεξαρτήτως της τῶν πολλῶν δόξης²¹⁵, ανεξαρτήτως του μεγέθους των δεινοπαθημάτων (των συμφορῶν, εκείνων δηλ. που η κοινή αντίληψη –ή τῶν πολλῶν δόξα– χαρακτηρίζει ως «δεινά», *κακά*)²¹⁶ η διάπραξη *ἀδικίας* συνιστά για εκείνον που *ἀδικεῖ κακὸν* και *αἰσχροὺς* από κάθε άποψη (*εἴτε φασὶν οἱ πολλοὶ εἴτε μή, καὶ εἴτε δεῖ ἡμᾶς ἔτι τῶνδε χαλεπώτερα πάσχειν εἴτε καὶ πραότερα, ὅμως τό γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχροὺς τυγχάνει ὃν παντὶ τρόπῳ; φαμὲν ἢ οὐ; Φαμέν*, 49b2-6).

Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Burnet²¹⁷ η σωκρατική αναφορά στους πολλούς υπαινίσσεται εκ νέου τα θεμέλια της συλλογιστικής του Κρίτωνα: *τὴν τῶν πολλῶν δόξαν καὶ δύναμιν*. Η θέση που καθομολογούν οι δύο συνομιλητές υπαγορεύει ότι η διάπραξη *ἀδικίας* (τὸ *ἀδικεῖν*) αποτελεί *κακὸν* (βλάβη, ζημία) για εκείνον που την διαπράττει και *αἰσχροὺς*²¹⁸. Ο όρος *αἰσχροὺς* δηλώνει το «επονείδιστο», εκείνο δηλ. που καυτηριάζεται βάσει της νέας σωκρατικής ηθικής που λαμβάνει ως συνοδοιπόρο τη διαδικασία του φιλοσοφικού *ἐλέγχου*.

Ο Σωκράτης επαναδιατυπώνει τη θέση των προηγούμενων συζητήσεων τους προσδίδοντας τώρα ιδιαίτερη έμφαση στην ύψιστη υποχρέωση του ανθρώπου που

²¹⁵ Επαναφορά της κριτικής στους πολλούς.

²¹⁶ Ανεξαρτήτως δηλ. της ποιότητας των παθημάτων, των *παθῶν*.

²¹⁷ (1970), σελ. 198.

²¹⁸ Στον *Γοργία* (474c κ.ε.) ευρίσκουμε την ιδέα ότι τὸ *ἀδικεῖν* είναι και *κάκιον* και *αἰσχίον* από τὸ *ἀδικεῖσθαι*, βλ. Adam (1966), σελ. 58· πρβλ. Lane (1998), σελ. 319· ο Burnet (1970), σελ. 198, σχολιάζοντας το παρόν χωρίο διατείνεται ότι η φράση εδώ θυμίζει το αντίστοιχο χωρίο από τον *Γοργία* (469b12): *σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;* (πρβλ. και υποσ. 201) – *Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν*· πρβλ. 508e4: *τό...ἀδικεῖν...τῷ ἀδικοῦντι καὶ κάκιον καὶ αἰσχίον εἶναι ἢ ἐμοὶ τῷ ἀδικουμένῳ*· πρβλ. Γ. Ξ. Σάντας, *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους Πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα* (ελλην. μετάφρ. Δ. Βούβαλη) (Αθήνα 1997), σσ. 52-53. Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 72, διατείνεται ότι ο Σωκράτης εδώ επιθυμεί να απορρίψει παντελώς τις αξίες του συμβατικού-καθημερινού αθηναϊκού συστήματος αξιών, βάσει του οποίου η αποχή από την ανταπόδοση αδικίας είναι υπό συγκεκριμένες συνθήκες (δηλ. αυτο-άμυνας) επονείδιστο (*αἰσχροὺς*). Η Weiss (1998), σελ. 67, υποσ. 35, ακολουθώντας τον Βλαστό (2000) (σελ. 297) διατείνεται ότι είναι σημαντικό για τον Σωκράτη να καταρρίψει τη διάκριση ανάμεσα στο *καλὸν* και το *ἀγαθόν* (βλ. και σελ. 69, υποσ. 38· πρβλ. Stokes (2005), σελ. 146): αφορά σε μια διάκριση που γίνεται και στο καθημερινό επίπεδο, όσον αφορά στο τι καθιστά κάποιον αξιοθαύμαστο στα μάτια των υπολοίπων σε αντίθεση με εκείνο που εξυπηρετεί τα οφέλη του, αλλά και στο σοφιστικό επίπεδο, όσον αφορά στη διαφορά ανάμεσα στον *νόμον* και την *φύσιν*, δηλ. ανάμεσα σε αυτό που είναι συμβατικά ορθό και σε εκείνο που είναι φύσει. Για την ερευνητρια αυτός είναι ο λόγος που ο Σωκράτης συνδέει το *δίκαιον-ἀδικον*, το *ἀγαθόν-κακόν* και το *καλόν-αἰσχρόν* στον *Κρίτωνα* (47c10), στον *Εὐθύφωνα* (7d1-2), αλλά και στον *Γοργία* (459d1-2 και 461b6).

υπαγορεύεται από την αναγκαιότητα της *ἐπιμελείας* της ψυχής. Υπό το σκεπτικό αυτό η διάπραξη *ἀδικίας* είναι *κακὸν* (βλάβη) για τον *ἀδικοῦντα*, ακριβῶς επειδὴ φθείρει την ψυχή του (που είναι *τιμιώτερον τοῦ σώματος*). Βάσει της ανωτέρω διατύπωσης (48d7) που εξισώνει τους ὅρους *εὖ=δικαίως=καλῶς ζῆν*, εκείνο που είναι *κακὸν* είναι ταυτόχρονα και *αἰσχρόν*. Ο φιλόσοφος αναφερόμενος στην πρώτηστι –και υπεράνω πάντων– ανάγκη της *ἐπιμελείας* του *ἀγαθοῦ* της ψυχής εξακοντίζει καταφρονητικούς μύδρους ανασκάπτοντας τη βαρύτητα της *τῶν πολλῶν δόξης*, καθώς και των *κακῶν-παθῶν* που αυτή προκαλεί.

Η αναθεωρημένη θέση (α) πιστοποιεί και φανερώνει τη σωκρατική καινοτομία: η αναγωγή της έννοιας της ψυχής στην κορυφή της κλίμακας των *ἀγαθῶν*, που οι ἄνθρωποι οφείλουν να *ἐπιμελοῦνται* (με σκοπὸ την επίτευξη του *εὖ-δικαίως-καλῶς ζῆν*), προωθεί την εστίαση στο μέγιστο *κακὸν* που διενεργείται στην ψυχή του ενεργούντος την *ἄδικη* πράξη (*πράττοντα ἀδίκως*) περισσότερο και κατόπιν στον αποδέκτη της (*πάσχοντα ἀδίκως*). Η ισχύς της νέας θέσης επιτάσσει την (α1) αποφυγή της διάπραξης *ἀδικίας* με οποιονδήποτε τρόπο: με ἄλλα λόγια δεν πρέπει κανείς να επιλέγει να διαπράττει *ἀδικίαν* ακόμα και αν ευρίσκεται αντιμέτωπος με τις πιο αντίξοες συνθήκες, ακόμα και να ἔχει παρακινηθεῖ από οποιονδήποτε παράγοντα. Η διάπραξη *ἀδικίας* δεν επιδέχεται ελαφρυντικά ούτε με κάποιον τρόπο δικαιολογείται (*Οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν. Οὐ δῆτα*, 49b7-8). Η προσεκτική εξέταση του χωρίου καταδεικνύει την ιδιαίτερη ἔμφαση που αποδίδεται στον παντελὴ αποκλεισμό της *ἄδικης* πράξης. Η κατ' επανάληψη χρήση λεκτικῶν δεδομένων που δηλώνουν την επιρρηματική έννοια του τρόπου (*οὐδενὶ τρόπῳ*, 49a4, *οὐδαμῶς*, 49a5, *παντὶ τρόπῳ*, 49b5, *οὐδαμῶς* 49b7) στοχεύει ακριβῶς στο επιβεβλημένο της εφαρμογῆς του παραπάνω αποκλεισμοῦ προετοιμάζοντας κατ' αὐτὸν τον τρόπο το ἔδαφος για την επανεισαγωγή της *τῶν πολλῶν δόξης* (και συνάμα των εκπροσώπων της παραδοσιακῆς ἠθικῆς) και την ἀπόρριψή της. Κατά συνέπεια, ο πλήρης αποκλεισμός της δυνατότητας διάπραξης *ἄδικης* ενέργειας οδηγεῖ με αναπόδραστη λογικὴ αναγκαιότητα στην ἀκόλουθη θέση (α2): ακόμα και αν κανεὶς υφίσταται (*πάσχειν, πάσχων*) *ἄδικη* πράξη, δεν πρέπει να προβαίνει στην ανταπόδοσή της (ιδέα που αποτελεί παραίνεση της *τῶν πολλῶν δόξης*): η ανταπόδοση της *ἄδικης* ενέργειας

ισοδυναμεί με διάπραξη (*πράττειν*) *άδικης* ενέργειας²¹⁹, πράγμα που πρέπει να αποκλειστεί, αφού παραπάνω συμφώνησαν ότι με κανέναν τρόπο δεν πρέπει να προβαίνει κανείς στο *άδικεῖν* (*Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν, ὥς οἱ πολλοὶ οἴονται, ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν*, 49b9-10). Η προσεκτική μελέτη του χωρίου καταδεικνύει την ισχυρή επίκριση και απόρριψη που ο φιλόσοφος στρέφει προς την *τῶν πολλῶν δόξαν-δήμου φάτιν*. Ο Σωκράτης με τη θέση αυτή διασαλεύει την παραδοσιακή ηθική που περικλείεται στην αριστοκρατική διατύπωση *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* καταφέροντας ισχυρό πλήγμα στην παραδοσιακή έννοια της *talio*²²⁰ και της ανταποδοτικής ηθικής. Το γεγονός ότι ο Πλάτων

²¹⁹ Βλ. Stokes (2005), σελ. 75, ο οποίος παραθέτει τον T. Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford 1995), σσ. 46-48, και σελ. 361, σημ. 47, για τον οποίο θεωρεί ότι έχει συμβάλει καθοριστικά στην ερμηνεία της ιδέας, και προχωρεί ο ίδιος στην επέκτασή της.

²²⁰ Ειδικότερα στη φράση *ὥς οἱ πολλοὶ οἴονται* που ισοδυναμεί με *τὴν δόξαν τῶν πολλῶν* αναφορικά με την αποδοχή της *talio* ο Adam (1966), σελ. 58, καταγράφει ότι η συνηθισμένη-κοινή ελληνική αντίληψη πάνω στο θέμα περικλείεται στο απόσπασμα του Σόλωνα (13. 5): *εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν*. Στο ίδιο σκεπτικό κινείται και το χωρίο από τη *Μήδεια* του Ευριπίδη (807-810): *μηδεῖς με φαύλην κάσθενή νομιζέτω / μηδ' ἡσυχαίαν ἀλλὰ θατέρου τρόπου, / βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοιςιν εὐμενῇ* / *τῶν γὰρ τοιούτων εὐκλεέστατος βίος* (πρβλ. Βλαστός (2000), σελ. 272 κ.ε.). Ο φιλόσοφος –τονίζει ο μελετητής– καθεαυτὸν διακηρύσσει ότι αυτή ήταν η επικρατούσα ηθική στην Ελλάδα· στα *Ἀπομνημονεύματα* (2. 3. 14) προβαίνει στη δήλωση: *καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν*. Ο Adam καταλήγει στη θέση ότι όλες οι ενδείξεις δείχνουν ενάντια στην υπόθεση ότι η άποψη (της ανταπόδοσης) ήταν μια άποψη που επαινούσε ο ιστορικός Σωκράτης (πρβλ. Βλαστός (2000), σελ. 286 κ.ε.). Λαμβάνοντας υπόψη τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι Φιλοσόφων* 1. 78) ενάντια στην *talio* είχε εκφραστεί ο Πιττακός με τα περίδοξα λόγια: *φίλον μὴ λέγειν κακῶς, ἀλλὰ μηδὲ ἐχθρόν*. Επιπρόσθετα, ο Burnet (1970), σελ. 198, ανάμεσα στα δείγματα των εκφραστών της *talio* προσθέτει τον Αρχιλόχο (126): *ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, / τὸν κακῶς <μ>' ἔρδοντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς*. Ο ερευνητής θεωρεί το χωρίο από τα *Ἀπομνημονεύματα* (2. 3. 14) που παραθέσαμε ως προσφυγή στην *τῶν πολλῶν δόξαν* (δοκεῖ: ως γνώμη δηλ. που ἔχουν *οἱ πολλοί*) υπογραμμίζοντας ότι έμφαση από τον συγγραφέα δίνεται στη φράση *τοὺς φίλους εὐεργετῶν*, πράγμα που συμβαίνει και στο χωρίο 2. 6. 35 από τα *Ἀπομνημονεύματα*: *ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς*, όπου και πάλι η έμφαση δίνεται εξ ολοκλήρου στην πράξη της ευεργεσίας προς τους φίλους (αυτό δείχνει ότι περιορίζεται η ανταπόδοση μόνο στην πράξη ευεργεσίας προς τους φίλους, δηλ. στο πρώτο μισό της παραδοσιακής αντίληψης). Ο συγκεκριμένος ορισμός της *ἀνδρὸς ἀρετῆς* τοποθετεῖται στο στόμα του Μένωνα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (*Μένων* 71e4). Ωστόσο, κατά τον μελετητή ο Πλάτων με ευκρίνεια παρουσιάζει τον Σωκράτη να διατηρεί με συνέπεια την άποψη ότι *τὸ ἀδικεῖν* είναι χειρότερο από *τὸ ἀδικεῖσθαι*. Ο όρος *lex talionis* (ή *talio*) αναφέρεται κυρίως στο *βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* αντανακλώντας την εβραϊκή ιδέα *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ*. Ωστόσο, επιλέξαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο για να περιγράψουμε την ανταπόδοση και ωφέλειας και βλάβης, καθότι θεωρούμε ότι η έννοια της ανταπόδοσης συνεπιφέρει ένα ανταγωνιστικό συναίσθημα υπεροχής (με σημείο αναφοράς την πρόκληση ωφέλειας ή βλάβης). Η παραδοσιακή ιδέα *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* απαντά ήδη στον Όμηρο (*Όδ.* 6. 184-185: *πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσι, χάρματα δ' εὐμενέτῃσι*). Η απόρριψη της ανταποδοτικής ηθικής από τον Σωκράτη αποκαλύπτει την οριστική ρήξη με την παραδοσιακή ηθική. Σημαντική πραγμάτευση του παραδοσιακού θέματος πραγματοποιεί η M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies* (Cambridge 1989), σσ. 26-59. Πρβλ. και I. N.

προσκομίζει τη συναίνεση του Κρίτωνα, του κατεξοχήν εκπροσώπου της *τῶν πολλῶν δόξαν-δυνάμεως-παραδοσιακής* ηθικής, δείχνει την αδυναμία (*ἀ+δύναμις*) των θέσεων αυτών να αποκτήσουν ισχυρή βάση και να ανθέξουν τις πιέσεις του φιλοσοφικού *ἐλέγχου* και της άσκησης του *λόγου*.

Ο αποκλεισμός του *ἀδικεῖν* -είτε ως αυτοτελής είτε υπό το πρίσμα της ανταπόδοσης (αφού και τότε αποτελεί διάπραξη *ἀδικίας*, δηλ. ακόμα και όταν οδηγείται κανείς σ' αυτήν έχοντας υπάρξει θύμα *-πάσχων-* της)- υπαγορεύει τη συνεξέταση της έννοιας του *κακουργεῖν* (*κακῶς ποιεῖν*)²²¹, γεγονός που οδηγεί στην εκ παραλλήλου κοινή καθομολόγηση των θέσεων:

(β1) επιτακτική και προστακτική ανάγκη αποφυγής πρόκλησης *κακοῦ* (*κακουργεῖν=κακῶς ποιεῖν*) (*κακουργεῖν δεῖ...ἢ οὐ; Οὐ δεῖ...*, 49c2-3).

(β2) ακόμα και αν κανείς υφίσταται *κακὸν* (*κακῶς πάσχειν, πάσχων*), δεν πρέπει να προβαίνει στην ανταπόδοσή του, μια ιδέα -περί της ανταπόδοσης- που αντανακλά την *τῶν πολλῶν δόξαν* (*ὡς οἱ πολλοὶ φασιν*, 49c4-5). η ανταπόδοση του *κακοῦ* ισοδυναμεί με διάπραξη (*πράττων, πράττειν*) του *κακοῦ* και με τη σειρά της η διάπραξη του *κακοῦ* αντιστοιχεί σε *ἀδικίαν* (διάπραξη *ἀδικίας*: για το θέμα αυτό συμφώνησαν ότι δεν πρέπει κανείς με κανένα τρόπο να προβαίνει στο *ἀδικεῖν*) (*Τί δέ; ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα, ὡς οἱ πολλοὶ φασιν, δίκαιον ἢ οὐ δίκαιον; Οὐδαμῶς. Τὸ γάρ που κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει. Ἀληθῆ λέγεις*, 49c4-9)²²². Εκείνο

Περυσινάκης, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση* (Αθήνα 2012), σσ. 348-349. Πρβλ. και σελ. 84 του κεφαλαίου για την *Ἀπολογία*.

²²¹ Συμφωνούμε με τον Burnet (1970), σελ. 199, που ερμηνεύει το *κακουργεῖν* ως *κακῶς ποιεῖν*, «βλάπτω». Ποια έννοια λαμβάνει εδώ το *κακὸν* του *κακουργεῖν-κακῶς ποιεῖν*; *κακὸν* σε σχέση με το *ἀγαθὸν* του σώματος; *κακὸν* σε σχέση με το *ἀγαθὸν* της ψυχής; Η απάντηση καθορίζεται ανάλογα με τον διαφορετικό προσδιορισμό του σημασιολογικού περιεχομένου του *κακοῦ*. Σαφέστατα η σωκρατική φιλοσοφία υπερτονίζει την ανάγκη αποφυγής του *κακοῦ* της ψυχής. Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 9, υποσ. 6, σχολιάζει ότι το *κακουργεῖν* πρέπει να ερμηνευτεί ως «προκαλῶ, ἀδικο, ἀδικῶ» και όχι ως «προκαλῶ βλάβες-τραυματισμούς» (ὡπως κάνει ο Tarrant), καθότι αυτή η δεύτερη ερμηνεία εύκολα υπαινίσσεται μόνο τη σωματική βλάβη, την οποία ο Σωκράτης θα δεχόταν κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, ὡπως π.χ. υπερασπιζόμενος κάποιος τον εαυτό του στο πεδίο της μάχης, ή επιβάλλοντας δίκαια τιμωρία, όχι όμως σε σχέση με το ἀδικο. Για την ίδια άποψη και με πιο εκτεταμένο σχολιασμό βλ. Kraut (1984), σελ. 26, σημ. 2. Ο Stokes (2005), σσ. 85-86, θεωρεί πως βάσει του χωρίου 49a-e, και ὡπως επιχειρεί να αποδείξει (σσ. 97 κ.ε.), δεν απορρίπτεται κάθε ανταποδοτική ενέργεια (με ἔμφαση στην ιδέα της ανταπόδοσης στις σελ. 109 κ.ε.) αλλά πλιότερο κάθε *ἀδικία* και *κακία* και ως εκ τούτου κάθε ἀδικη και *κακή* ανταπόδοση. Επίσης για το θέμα βλ. Woosley (1979), σελ. 19. Ch. Kahn, "Problems in the argument of Plato's *Crito*" (*Apeiron* 22 (1989) 29-43), σελ. 34. Bostock (1990), σσ. 5-6. Stokes (2005), σσ. 76-77. Ο Kraut μάλιστα επισημαίνει (σελ. 28, σημ. 6) το παράλληλο από τον *Ἰππία Ἐλάσσονα* (375d1-4), όπου οι δύο ὁροι, *ἀδικεῖν* και *κακουργεῖν*, χρησιμοποιούνται εναλλακτικά.

²²² Η πολύ εύστοχη –στο χωρίο– παρατήρηση του Adam (1966), σελ. 59, ανακαλεί το χωρίο 335b κ.ε. από την *Πολιτεία*, όπου τὸ *ἀδικεῖν* ταυτίζεται με τὸ *κακῶς ποιεῖν*. Για μια διαφορετική άποψη που

που δύναται να παρατηρήσει κανείς από την εξέταση του χωρίου είναι ότι η έννοια της ανταπόδοσης (που προβάλλει η *τῶν πολλῶν δόξα*, και κατ' επέκταση η παραδοσιακή ηθική που πρεσβεύει) απορρίπτεται ως *ἄδικον*, ως κάτι που ισοδυναμεί με διάπραξη *ἀδικίας*, η οποία, όπως διατυπώθηκε, είναι βλαβερή (*κακόν*) για την ψυχή. Αξιοσημείωτο είναι το σχόλιο του Burnet²²³ ότι το *ποιεῖν του κακῶς ποιεῖν*²²⁴ αντιπροσωπεύει το *ἀντιποιεῖν*, αναφέρεται δηλ. στην ανταπόδοση. Κατά τη γνώμη μας το *κακουργεῖν-κακῶς ποιεῖν* χρησιμοποιείται εδώ εναλλακτικά στην θέση του *ἀδικεῖν*²²⁵: το *ἀδικεῖν* με το *κακῶς ποιεῖν* αποτελούν ταυτόσημοι όροι, ακριβώς επειδή το μόνο πραγματικό και σημαντικό *κακόν* (βλάβη) που μπορεί να υποστεί κάποιος αναφέρεται στο *κακόν* (φθορά) της ψυχής του. Κατά συνέπεια, μπορεί κανείς να παρατηρήσει εδώ την ταύτιση του *κακοῦ* με το *ἄδικον*, ένα είδος συνταύτισης που ανακαλεί το εξισωτικό σχήμα -που συναντήσαμε παραπάνω- *εὖ=καλῶς=δικαίως ζῆν* και τα ενάντιά τους: *κακῶς=ἀδίκως=αἰσχροῶς ζῆν*²²⁶.

Το άμεσα συναγόμενο από την κοινή συμφωνία των συνομιλητών (*ἐλεγχος, ἀληθής-ὀρθός-καλὸς λόγος*) σχετικά με το *ἀδικεῖν* (=ἀδικεῖν), *ἀνταδικεῖν* (=ἀδικεῖν), *κακῶς (ἀντι)ποιεῖν* (=ἀδικεῖν) και *ἀντικακουργεῖν* (=ἀδικεῖν) ἐγκείται στην εξής άποψη:

(γ) δεν πρέπει κανείς να προχωρεί στην ανταπόδοση (*πράττων-πράττειν*) του *ἀδίκου* και του *κακοῦ* ανεξαρτήτως των παθημάτων (*πάσχων-πάσχειν*) του (*Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν*, 49c10-11).

αντιδιαστέλλεται στη συνωνυμική χρήση των εκφράσεων *ἀδικεῖν* και *κακῶς ποιεῖν* βλ. Woozley (1979), σελ. 20. Ο Βλαστός (2000), σσ. 294-295, παρατηρεί ότι ο Σωκράτης δεν προσφέρει μια ικανοποιητική δικαιολόγηση της εξίσωσης *κακῶς ποιεῖν=ἀδικεῖν*· πλησιέστερα σε μια τέτοια δικαιολόγηση φτάνει στην *Πολιτεία* (335a8-10).

²²³ (1970), σελ. 199.

²²⁴ Βλ. και πιο κάτω *οὔτε κακῶς ποιεῖν*, 49c10.

²²⁵ Ο Emllyn-Jones (1999), σσ. 72-73, τονίζει τη σημασία της εξίσωσης ανάμεσα στο *κακουργεῖν* και το *ἀδικεῖν*. Σύμφωνα με την καθημερινή-κοινή ηθική τα δύο θα μπορούσαν να μην είναι ταυτόσημα. Στο ίδιο σκεπτικό η Weiss (1998), σελ. 68, υποσ. 37, εξίσωσε το *ἀδικεῖν* με το *κακουργεῖν ἀνθρώπους*, με σκοπό να υπογραμμίσει ότι το να πράττει κανείς μια *ἀδική* πράξη δε σημαίνει απλά να παραβιάζει έναν κανόνα αλλά έχει και δυσμενή επίδραση σε κάποιον (πρβλ. και σελ. 69, υποσ. 42· σελ. 70, υποσ. 43)· πρβλ. και Stokes (2005), σελ. 77.

²²⁶ Ο Βλαστός (2000), σσ. 270-271, σημειώνει το νεωτερικό χαρακτήρα της σωκρατικής άποψης ότι δεν πρέπει να ανταποδίδει κανείς το *κακόν* που υπέστη· παράλληλα, όμως, τονίζει τους περιορισμούς της: ενώ ο φιλόσοφος καταδικάζει την έννοια της αντεκδίκησης μεταξύ των πολιτών, δεν προβαίνει στην ίδια επίκριση και καταδίκη των διακρίσεων εις βάρος όσων αποτελούν μέλη κατώτερων κοινωνικών ομάδων, δηλ. εις βάρος των γυναικών, των μετοίκων και κατεξοχήν των δούλων.

Το τέλος του *έλέγχου* και η επίτευξη του *όρθου-άληθους λόγου* καταδεικνύουν το οριστικό πλήγμα στις παραδοσιακές αξίες που ερείδονται στην ανταπόδοση (*ώφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*). Το συμπέρασμα του κοινού *έλέγχου* οδήγησε στην απόρριψη της ανταπόδοσης βασιζόμενο στο *κακὸν* που προκαλεί η διάπραξη *ἀδικίας* στην ψυχή του ανθρώπου (επίσης στηριζόμενο στην αρχική απόρριψη του *ἀδικεῖν*): παράλληλα τονίζει την ανάγκη της *ἐπιμελείας* της *ψυχῆς-ἀρετῆς-ἑαυτοῦ* μέσω της διάπραξης *δικαίας* πράξης. Ο φιλόσοφος επισημαίνει με βεβαιότητα ότι το εν λόγω πόρισμα σημαίνει αποδοχή της *δόξης τῶν ὀλίγων*²²⁷ (*ὄρα...ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς· οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει*, 49c11-d2)²²⁸. Η οριστική επανάληψη της *ὀρθότητος τοῦ λόγου* που καθομολόγησαν αποσκοπεῖ στον επανέλεγχο της βεβαιότητος του εταίρου του περί της κοινῆς τους διαλεκτικῆς συμφωνίας. Ο επανέλεγχος κρίνεται επιτακτικός για την διασφάλιση της κοινῆς *ἀρχῆς* που στοχεύει στην απόδειξη του *δικαίου* ἢ *ἀδίκου* της σωκρατικῆς απόδρασης. Κατὰ συνέπεια, η θέση που προβάλλει ακλόνητη από την πρώτη κοινή τοποθέτηση των δύο συνομιλητῶν ἐγκείται στο εξής:

(δ) σε καμία περίπτωση ο *ὀρθὸς λόγος* δεν ορίζει να προβαίνει κανείς στη διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) ούτε στην ανταποδοσή της (*ἀνταδικεῖν*) ούτε στην ανταπόδοση του *κακοῦ*, αν υποστεί κανείς *κακὸν* (*οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς...*, 49d7-9). Ο Πλάτων ξεκάθαρα πλέον ταυτίζει το *ἄδικον* με το *κακόν*, χωρίς να εξετάζει χωριστά τις περιπτώσεις.

Η κατάληξη της ελεγκτικῆς διαλεκτικῆς διαδικασίας (*έλεγχος*) (*ὀρθός-άληθής λόγος-δόξα*) προδιαγράφει το πρότυπο της ανθρώπινης συμπεριφοράς που συνίσταται στην –ανεξαρτήτως συνθηκῶν²²⁹– αποφυγή της διάπραξης *ἀδικίας* και *κακοῦ*. Κατόπιν της παραδοχῆς της ως ἄνω θέσης η μόνη οδός που προορίζεται για τον ἄνθρωπο ὥστε να κατορθώσει την επίτευξη του *εὖ-δικαίως-καλῶς ζῆν* εἶναι η διάπραξη του *δικαίου*, καθότι το *δίκαιον* ωφελεῖ (*ἀγαθόν*) εκείνο το τμήμα (*τῶν ἐμῶν*) που εἶναι *τιμιώτερον τοῦ σώματος*, δηλ. την ψυχή (διδασκαλία του Σωκράτη για *ἐπιμέλεια* της ψυχῆς). Κατὰ συνέπεια, κρίνεται επιτακτική η ανάγκη να υπακούει (*ἄρχεσθαι*) κανείς και να πράττει (*πράττων*) σε συνάρτηση με τις επιταγές που

²²⁷ Κάτι που πάλι καθοδηγεί την επίκριση της *δόξης τῶν πολλῶν*.

²²⁸ Εξαιρετικό το πλατωνικό παιγνίδι με τις λέξεις που δηλώνουν *δόξαν*, καθότι ο ὅρος αυτός υπήρξε θεμελιώδης για την σκέψη του Κρίτωνα.

²²⁹ Ακόμα και στην περίπτωση της ανταπόδοσης (απόρριψη παραδοσιακῆς ηθικῆς).

ορίζουν οι συμφωνίες²³⁰, στις οποίες έχει καταλήξει, και να μην εξαπατά, αν βέβαια αυτές (οι συμφωνίες) παρωθούν την *δίκαιη* πράξη (*πότερον ἂν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαια ὄντα*²³¹ *ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον*²³²; *Ποιητέον*, 49e6-8). Με άλλα λόγια ο Σωκράτης δέχεται στο φιλοσοφικό του οικοδόμημα μόνο εκείνη την περίπτωση κατά την οποία ο άνθρωπος πράττει (*ἔργον*, *πράττων*) και η πράξη του είναι αποτέλεσμα συμφωνίας (*λόγος*), η οποία αναφέρεται βέβαια σε *δίκαιον ἔργον* (ακριβώς γιατί αυτό ωφελεί-ἐπιμέλεια (*ἀγαθόν*) την ψυχή)²³³. Από την άλλη δεν δέχεται με κανένα τρόπο τη διάπραξη (*ἔργον*) *ἀδικίας* -κανονικά ή με τη μορφή ανταπόδοσης- (ακριβώς επειδή βλάπτει-αδιαφορία (*κακόν*) την ψυχή)· εντούτοις, επιδείχνει ανοχή ως προς το να υφίσταται κανείς το *ἀδικεῖν* (*πάσχειν-πάσχων ἀδικίαν*). Στο σχόλιό του ο Burnet²³⁴ αναφορικά με την φράση *δίκαια ὄντα* υπογραμμίζει τους περιορισμούς που θέτει ο Σωκράτης στο ανθρώπινο πραξιολογικό πεδίο: αν δηλ. δεν παρωθεί την *δίκαιη* πράξη ο φιλόσοφος διατείνεται ότι δεν πρέπει να τηρεί κάποιος τη συμφωνία που έχει κάνει; Η απάντηση είναι καταφατική²³⁵, γιατί έχει αποκλείσει την δυνατότητα για τον άνθρωπο να διαπράξει *ἀδικίαν* (*ἀδικεῖν*). Με άλλα λόγια, οι συμφωνίες πρέπει να τηρούνται-υπακούονται (*ἄρχεσθαι*) όταν ωθούν στην *δίκαιη* πράξη και όχι στην

²³⁰ Οι συμφωνίες (*ἂν τις ὁμολογήσῃ*), για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ, αναφέρονται στο κοινό συμπέρασμα που προκύπτει μέσω του *ὀρθοῦ-ἀληθοῦς λόγου*; Ή σχετίζονται με την έννοια του *νόμου*, αποσκοπώντας ο Πλάτων να εισαγάγει στο συγκεκριμένο σημείο εκείνο που θα αποτελέσει το επόμενο τμήμα του έργου, δηλ. η προσωποποίηση των Νόμων; Κατά τη γνώμη μας ισχύουν και τα δύο: προοικονομείται η είσοδος των Νόμων, η άποψη των οποίων θα αποτελέσει τον *βέλτιστον λόγον* που ο Σωκράτης θα υπακούσει (*ἄρχεσθαι*).

²³¹ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 73, διατείνεται ότι η έκφραση *δίκαια ὄντα* είναι ασαφής και αμφιταλαντεύεται σχετικά με το αν αναφέρεται στο περιεχόμενο των συμφωνιών ή στους όρους με τους οποίους συνήφθησαν· πρβλ. Woozley (1979), σελ. 22. Ο Woozley (σελ. 24) αναγνωρίζει το παραπάνω πρόβλημα εκθέτοντας με λεπτομερή σχολιασμό τις δύο πιθανότητες· πρβλ. και G. Young, "Socrates and Obedience" (*Phronesis* 19 (1974) 1-29), σελ. 10· Allen (1980), σελ. 72· Kraut (1984), σελ. 29 κ.ε.· Stokes (2005), σελ. 138.

²³² Ο Adam (1966), σελ. 60, επισημαίνει ότι το να πιστεύει κανείς σε μια θεωρία (*λόγος*) και να μην την εφαρμόζει (*ἔργον*) αποτελεί μια πραγματική απάτη· για τον Σωκράτη –προσθέτει– κάτι τέτοιο δεν ήταν απλά εσφαλμένο, αλλά και αδύνατο, αφού η γνώση είναι αρετή και *οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει*.

²³³ Πού αναφέρεται λοιπόν η συμφωνία (βλ. και προηγούμενη σημείωση); Κατά τη γνώμη μας αφορά στον *ὀρθόν-ἀληθῆ λόγον* και όχι στους Νόμους. Ως εκ τούτου, δεν αναφερόμαστε στην περίπτωση ενός αυστηρού νομικού θετικισμού, σύμφωνα με τον οποίο κάτι είναι *δίκαιον* επειδή είναι *νόμιμον*. Άρα αποκλείεται και η ταύτιση *νομίμου-δικαίου* (που υποστήριξε ο Adam) (πρβλ. και Woozley (1979), σελ. 72). Η υπακοή στους Νόμους θα προκύψει λόγω του ότι θα παράσχουν τον *βέλτιστον λόγον* και όχι λόγω του ότι αντιπροσωπεύουν ένα αυστηρό νομικό πλαίσιο στο οποίο πρέπει κανείς να πειθαρχεί (άκριτα, άνευ λόγου)· πρβλ. St. M. Delue, "Plato's *Crito* as a Defense of Critical Inquiry" (*Journal of Politics* 39 (1977), 472-79), σελ. 473.

²³⁴ (1970), σελ. 199.

²³⁵ Πρβλ. F. C. Wade, "In Defense of Socrates" (*Review of Metaphysics* 25 (1971) 311-25)· Woozley (1979), σελ. 57.

άδικη. Στο χωρίο είναι καταφανής η απήχηση του σχήματος *δίκαιον-αλήθεια* και *άδικον-ψεύδος-απάτη*, που απετέλεσε κατεξοχήν ιδεολογικό σχήμα της *Άπολογίας*.

Έχει διατυπωθεί η άποψη πως ο Σωκράτης διατείνεται ότι κάποιος οφείλει να προβεί στην διάπραξη εκείνων που συμφώνησε να κάνει και μάλιστα όταν αυτά είναι *δίκαια*· στο χωρίο –σύμφωνα με την άποψη αυτή- δεν δηλώνεται πουθενά ότι κάποιος πρέπει να κάνει (*πράττειν, πράττων*) αυτά που δίκαια (π.χ. χωρίς καταναγκασμό) συμφώνησε να κάνει. Αν ίσχυε η δεύτερη περίπτωση θα ήταν νοητό να πράξει και κάτι *άδικον*²³⁶. Η σημασία της τήρησης της συμφωνίας που αφορά στη διάπραξη του *δικαίου* (*άγαθοῦ*, που ωφελεί την ψυχή) και της αποφυγής της εξαπάτησης, πλαισιώνει διασαφητικά το ερώτημα που αφορά στο *δίκαιον* της σωκρατικής απόδρασης: η απόπειρα σωκρατικής απόδρασης χωρίς τη συναίνεση της πόλης (*άκούσης*)²³⁷ αποτελεί διάπραξη *δικαίου-άγαθοῦ* ή *άδίκου-κακοῦ*; Επίσης, αποτελεί τήρηση της συμφωνίας που αφορά στην *δίκαιη* πράξη ή παραβίαση της συμφωνίας που αφορά στην *δίκαιη* πράξη, και συνακόλουθα διάπραξη *άδικίας* (*άδικεῖν*) και *κακοῦ*, απέναντι μάλιστα σε όσους ελάχιστα δικαιούνται μια τέτοιας λογής συμπεριφορά²³⁸ (*άπιόντες ένθενδε ήμεῖς μή πείσαντες την πόλιν πότερον κακῶς τινας ποιοῦμεν, καὶ ταῦτα οὔς ήκιστα δεῖ, ή οὔ; καὶ έμμένομεν οἷς ώμολογήσαμεν δικαίοις οὔσιν ή οὔ;*, 49e9-50a3);

IV) Διάλογος ανάμεσα στον Σωκράτη και τους Νόμους των Αθηνών (50a6-54e2)

Το ερώτημα, που εξακολουθεί να είναι μετέωρο, έγκειται στο αν η σωκρατική απόδραση ισοδυναμεί με διάπραξη *άδικίας* (*άδικεῖν*) ή συνιστά εν γένει κάτι *δίκαιον* (πράξη *δικαία*). Στο πλαίσιο αυτό αναφύεται το πλατωνικό εφεύρημα της

²³⁶ Σαμαράς (2004), σελ. 396, σημ. 23. Ο ερευνητής προσθέτει (σελ. 396) ότι ακόμα και αν δεχθούμε ότι μία συμφωνία για να γίνει μία άδικη πράξη είναι *ipso facto* άδικη, θα μπορούσαν οι συνθήκες να μεταβληθούν και μια συμφωνία που έγινε δίκαια να οδηγήσει στη διάπραξη *άδικίας*.

²³⁷ Ο όρος *άκόντων* του 48e3 μπορεί πλέον να λάβει διαιγνή ερμηνεία: «χωρίς τη συναίνεση». Η έννοια λοιπόν του *άκοντος* αναφέρεται στην έλλειψη συναίνεσης της πόλης σχετικά με τη σωκρατική απόδραση, κάτι που προκύπτει από την σωκρατική αποτυχία να πείσει (προφανώς αναφέρεται στην απολογία του στο δικαστήριο)· αντιστρόφως, το *έκων* θα αναφερόταν στη συναίνεση της πόλης ως αποτέλεσμα της πειστικής του δύναμης (με άλλα λόγια: ως αποτέλεσμα της κατίσχυσής του στο πλαίσιο του σωκρατικού *έλέγχου*). Η έννοια λοιπόν του *έκουσίου/άκουσίου* ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με την πλήρωση των προδιαγραφών του *όρθου λόγου*: αφού δεν κατάφερε να τους πείσει, να προσεγγίσει δηλ. τον *όρθόν-άληθῆ λόγον*, πρέπει να υπακούσει (*άρχεσθαι*).

²³⁸ Παρακάτω (54c5-6) δηλώνεται με σαφήνεια ποιοι είναι αυτοί.

προσωποποίησης των νόμων²³⁹ και τοῦ κοινοῦ της πόλεως («οἱ ἀρχές της πόλης») που καταθέτουν μια επιχειρηματολογία με σκοπό την προώθηση του λόγου. Ο Burnet²⁴⁰ επισημαίνει ότι η προσωποποίηση των Νόμων επιτρέπει στον Σωκράτη να περιβάλλει τις ἀρχές του με συγκεκριμένο συναισθηματισμό· κατ' αυτόν τον τρόπο εκπληρώνει μια αντίστοιχη λειτουργία ὅπως οἱ μύθοι των πιο περίτεχνων διαλόγων. Ο μελετητής υποστηρίζει ότι το τέχνασμα της προσωποποίησης δεν ηχεί παράξενα -λόγω του αθηναϊκού ιδιώματος ὁ νόμος διαλέγεται που ἀπαντά συχνά στους ρήτορες-²⁴¹. Ενώ υφολογικά εἶναι αξιοσημείωτο ὅτι ο Πλάτων ἀποσκοπεί να παρουσιάσει τους Νόμους να συνηγοροῦν πρόθυμα υπέρ των ἀπόψεων του Σωκράτη, εντούτοις, -παρατηρεῖ ο μελετητής- ο ἴδιος ο Σωκράτης συνηγορεῖ με τον εαυτό του: ἔτσι θεωρεῖ ὅτι οἱ Νόμοι ἐκφράζουν τὴ γνώμη του Σωκράτη. Το ἐπιχείρημα των Νόμων κατὰ τον Burnet²⁴² ερεῖδεται στην ιδέα ὅτι ο νόμος συνιστά μια συμφωνία ἢ σύμβαση-συμβόλαιο²⁴³ (ὁμολογία, συνθήκη) ἀνάμεσα στην πόλη (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) και τὸ άτομο. Η ιδέα εἶναι ἡ ἴδια που βρίσκουμε στον περίφημο ὀρισμὸ του νόμου στον *Κατὰ Ἀριστογείτονος Α'* του Δημοσθένη (παρ. 16) και ἰδίως στα καταληκτικά λόγια: πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει²⁴⁴. Σύμφωνα με τον Σαμαρά²⁴⁵ ὁ λόγος των Νόμων κατέχεται ἀπὸ σαφὴ ρητορικό χαρακτήρα: μεταχειρίζεται τὴν ἐπίκληση στο θρησκευτικό και πατριωτικό συναίσθημα, ὅπως ἐπίσης τονίζει τὴν ἀνάγκη τῆς τήρησης των υποσχέσεων και των συμφωνιών κάποιου· μάλιστα, δίνει ἀπαντήσεις, σημεῖο προς σημεῖο, -κατὰ τον ἐρευνητή- σε

²³⁹ Ο σκοπὸς τῆς ἐισαγωγῆς των Νόμων σύμφωνα με τον Adam (1966), σελ. 60, ἐγκτεται στην προσπάθεια να ἀποδείξουν ὅτι αν ὁ Σωκράτης ἐνδῶσει στην πρόκληση του Κρίτωνα, θα εἶναι ἐνοχος ἀδικίας και κατ' αὐτὸν τον τρόπο θα ἀνταποδώσει τὴν ἀδικίαν.

²⁴⁰ (1970), σσ. 199-200.

²⁴¹ Ἀκόμα, ὁ K. Dover σημειώνει ὅτι ἡ προσωποποίηση των νόμων στον *Κρίτωνα* ἔχει τις ρίζες τῆς στην καθημερινή χρήση τῆς γλώσσας (ὁ νόμος κελεύει και ὁ νόμος ἀπαγορεύει), βλ. Rose (1981), σελ. 33· πρβλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 75. Ο τελευταῖος μάλιστα ἐπισημαίνει ἀναφορικά με τὴν ἐκφραση τὸ κοινὸν τῆς πόλεως ὅτι ὁ πλατωνικός Σωκράτης ἀποσκοποῦσε «οἱ Νόμοι» να ἐρμηνευτοῦν ὡς ἡ ἐνσάρκωση τῆς νομικῆς, κοινωνικῆς και πολιτιστικῆς ἀρχῆς τῆς πόλεως· πρβλ. A. Barker (1977), σελ. 27· πρβλ. D. D. Colson, "Crito 51a-c: to What Does Socrates Owe Obedience?" (*Phronesis* 34 (1989) 27-55), σσ. 52-53. Η προσωποποίηση των νόμων ἀποτελεῖ ἐπίσης (ρητορική και) ποιητική τεχνική του myth-making ὅπως στην τραγωδία (λ.χ. τὸ φᾶσμα στους *Πέρσες*, ὁ δίκαιος και ἀδίκος λόγος στis *Νεφέλες*).

²⁴² (1970), σελ. 200.

²⁴³ Διαφορετική ἀποψη διατυπώνει ὁ Stokes (2005), σελ. 147.

²⁴⁴ Για τον ρητορικό χαρακτήρα του λόγου των Νόμων βλ. και Kraut (1984), σελ. 93· West (1989), σελ. 77· Miller (1996), σελ. 133· T. Gergel, "Rhetoric and Reason: Structures of Argument in Plato's *Crito*" (*Ancient Philosophy* 20 (2000) 289-310), σελ. 289 κ. ε.· Stokes (2005), σελ. 16.

²⁴⁵ (2004), σελ. 396, σημ. 25.

εκείνα τα επιχειρήματα του Κρίτωνα, τα οποία για τον Σωκράτη απαιτούν απάντηση. Το μυστικό της επιτυχίας του λόγου δεν έγκειται στις ρητορικές του αρετές, αλλά στο γεγονός ότι κατορθώνει να πειστεί ο Σωκράτης από το φιλοσοφικό επιχείρημα ότι η απόδραση συνεπάγεται τη βλάβη των νόμων και άρα τη διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*). Η γνώμη αυτή ευρίσκεται σε ιδιαίτερη συνέπεια με την προγενέστερη δήλωση του φιλοσόφου αναφορικά με το ότι πείθεται (*ἄρχεσθαι*) στον *βελτιστον λόγον* (*ἔλεγχος*)²⁴⁶. Κατά τη γνώμη μας η προσωποποίηση των Νόμων και η συνακόλουθη έκθεση της επιχειρηματολογίας τους ενισχύει την ιδέα που διατυπώθηκε στο 49d6-7, η οποία υπερθεματίζει τη σημασία της τήρησης της συμφωνίας που αφορά στη διάπραξη του *δικαίου*. Αν ο Σωκράτης δραπετεύε, δεν υπήρχε κανείς Αθηναίος ή αρχή στην οποία να ήταν υπ-εύθυνος. Έτσι, επινοεί *κατὰ τὸ εἶκος* τον χαρακτήρα των Νόμων (όπως συμβαίνει στην τραγωδία) με τους οποίους διαλέγεται, γιατί οι Νόμοι ασκούν παιδεία. Φαίνεται πως η προσωποποίηση των Νόμων στοχεύει στην αντικειμενικοποίηση της απόψεως του φιλοσόφου.

Για να κατανοήσει κανείς τον λόγο και τον σκοπό της παρείσφρησης των προσωποποιημένων Νόμων στο συγκεκριμένο σημείο του πλατωνικού διαλόγου, κρίνεται επιβεβλημένη η βαθμιαία καταγραφή και ανάλυση της συλλογιστικής που εκθέτουν. Η επιχειρηματολογία των Νόμων κινείται σε μια κεντρική ιδέα: το *ἔργον* του φιλοσόφου, η ενδεχόμενη πράξη απόδρασης, πρόκειται να προκαλέσει *κακὸν* (*ἀπολέσαι*) στους νόμους και το σύνολο της πόλης (*τί ἐν νῶ ἔχεις ποιεῖν; ἄλλο τι ἢ τούτῳ τῷ ἔργῳ ὃ ἐπιχειρεῖς διανοῇ τοὺς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι*)²⁴⁷ *καὶ σύμπασαν τὴν*

²⁴⁶ Ανάμεσα στους ερευνητές υπάρχει διαμάχη αναφορικά με το αν τα λόγια των Νόμων εκφράζουν σωκρατικές ιδέες ή όχι. Για τον Emlyn-Jones (1999), σελ. 23, ο λόγος των Νόμων έχει ύφος και περιεχόμενο μη σωκρατικό. Παρόμοια άποψη διατυπώνουν οι Young (1974), σελ. 188· J. Dybikowski, "Socrates, Obedience and the Law: Plato's *Crito* (*Dialogue* 13 (1974) 519-535), σσ. 521-522· Weiss (1998), σελ. 3 και 146· Harte (1999), σελ. 117· G. Steadman, "The Unity of Plato's *Crito*" (*CJ* 101 (2006) 361-82), σσ. 361-362. Ο Woosley (1979), σσ. 4-5, 29 και 41, ισχυρίζεται ότι τα λόγια των Νόμων εκφράζουν τις απόψεις του Σωκράτη. Παρόμοια άποψη διατυπώνει ο Kraut (1984), σελ. 41· J. G. DeFilippo, "Justice and Obedience in the *Crito*" (*Ancient Philosophy* 11 (1991) 249-262)· R. Metcalf, "The Elenctic Speech of the Laws in Plato's *Crito*" (*Ancient Philosophy* 24 (2004) 37-65), σελ. 38· Stokes (2005), σελ. 21 και 78. Ο Brown (1992), σελ. 80, δεν θεωρεί ότι το γεγονός ότι ο Σωκράτης αντιπροσωπεύει τους Νόμους πρέπει να ληφθεί ως απόλυτη αποδοχή της θέσης τους· πρβλ. και τη συζήτηση του M. R. Dasti, "The *Crito*'s Integrity" (*Apeiron* 40 (2007) 123-140).

²⁴⁷ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 75, υποστηρίζει πως η έκφραση *ἀπολέσαι ἡμᾶς* καταδεικνύει την ιδέα ότι οι ατομικές πράξεις μπορούν να «καταστρέφουν» ανθρώπους (το *ἡμᾶς* αναφέρεται στους προσωποποιημένους Νόμους). Οι Νόμοι –κατά τον μελετητή– φαίνεται πως εισηγούνται ότι μία παράβαση συνεισφέρει στην καταστροφή ολόκληρου του νομικού συστήματος, ακόμα και *ξύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος*. Για μια εναλλακτική ερμηνεία βλ. Woosley (1979), σσ. 111-29· διαφορετική

πόλιν²⁴⁸ τὸ σὸν μέρος; 50a9-b2). Ωστόσο, πού εδραιώνουν οι νόμοι αυτήν την ιδέα; Ποιοι είναι οι λόγοι που πρόκειται να συμβάλουν εκθεμελιωτικά εις βάρος των Νόμων;

Η σωκρατική απόδραση θα σηματοδοτήσει αυτομάτως την αναίρεση των δικαστικών αποφάσεων· ακολούθως, η αναίρεση της ισχύος των δικαστικών αποφάσεων πρόκειται να επιφέρει ζητήματα σχετικά με την ύπαρξη και λειτουργία της πόλης, καθότι δε δύναται να εξακολουθεί να υφίσταται -ως οργανισμός- εκείνη η πόλη, στην οποία οι δικαστικές αποφάσεις είναι ανίσχυρες και ακυρώνονται από τους απλούς πολίτες (ἡ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ᾗ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται, 50b1-5)²⁴⁹. Μια πόλη στην οποία δεν εφαρμόζονται οι δικαστικές αποφάσεις αναπόδραστα πρόκειται να οδηγηθεί στην καταστροφή (ως πολιτική οντότητα) και στον πλήρη αφανισμό της²⁵⁰.

Κατά συνέπεια, οι Νόμοι προβάλλοντας το επιτακτικό της υπεράσπισης των νόμων που ορίζουν την εφαρμογή των δικαστικών αποφάσεων και των ποινών που επιβάλλουν, με σκοπό την διατήρηση της ακεραιότητας της πόλης, προωθούν τον λόγον απαιτώντας αντίστοιχη απάντηση από την πλευρά των διεκδικητών της σωκρατικής απόδρασης: στόχος τώρα τίθεται η εύρεση εκείνης της παραμέτρου που μπορεί –αν είναι κάτι τέτοιο εφικτό- να δικαιολογήσει τη σωκρατική απόδραση και την εν λόγω διάπραξη ἀδικεῖν (ἀδικίας)²⁵¹. Η άποψη που προτείνεται (από Σωκράτη-Κρίτωνα) ως ικανή –σε δυνητικό επίπεδο- να δικαιολογήσει τη διάπραξη της απόδρασης (ἀδικεῖν για τους Νόμους) συνίσταται στο ότι η πόλη πρώτη διέπραξε ἀδικίαν εις βάρος τους (πάσχοντες –Σωκράτης και Κρίτων- την ἀδικίαν) με το να μην εκδώσει ὀρθὴν απόφαση κατά τη διάρκεια της δικαστικής διαδικασίας (ἡ ἐροῦμεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι «Ἡδίκη γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ οὐκ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν;» ταῦτα ἢ

άποψη διατυπώνει και ο Kraut (1984), σσ. 118-119· πρβλ. Weiss (1998), σελ. 91, η οποία καταδεικνύει τη δέσμευση-υποχρέωση του φιλοσόφου από ορθές και δίκαιες ετυμηγορίες· πρβλ. και Σάντας (1997), σελ. 28 κ.ε., ο οποίος αντιλαμβάνεται το σωκρατικό επιχείρημα στο παρόν χωρίο (50a-b) ως α) «πραξιακού» ωφελιμισμού ή β) «κανονικού» ωφελιμισμού.

²⁴⁸ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 397, σημ. 26, θεωρεί πως στη λέξη πόλιν εμπεριέχεται και η έννοια του πολιτεύματος.

²⁴⁹ Ο Burnet (1970), σελ. 200, σημειώνει ότι στον Ὑπὲρ Μαντιθέου (παρ. 18) η έκφραση τὸ κοινὸν τῆς πόλεως αντιπαρατίθεται προς τους ἰδιώτας, τους απλούς πολίτες της ιδιωτικής (ιδίᾳ) σφαίρας.

²⁵⁰ Σαμαράς (2004), σελ. 397, σημ. 29.

²⁵¹ Εκείνο που πρέπει να έχουμε διαρκώς υπόψη είναι το γεγονός ότι πρόκειται για φανταστική συζήτηση ανάμεσα στους Νόμους και τον Σωκράτη-Κρίτωνα, ανάμεσα στους προασπιστές και τους επίδοξους καταπατητές των Νόμων.

τί ἐροῦμεν; Ταῦτα νῆ Δία, ὃ Σώκρατες, 50c1-4). Ο Κρίτων αδυνατώντας να αντιληφθεί το σκεπτικό του Σωκράτη θεωρεί ότι το *ἄδικον* της δικαστικής απόφασης αποτελεί επαρκή ηθική δικαίωση για την σωκρατική απόδραση· με άλλα λόγια δεν είναι σε θέση να διακρίνει ότι το *ἄδικον* της απόφασης δεν δικαιολογεί (*δίκαιον*) την σωκρατική απόδραση. Ωστόσο, εκείνο που πρέπει να προσέξει κανείς είναι ότι βάσει της προηγούμενης συλλογιστικής (του καταληκτικού δηλ. συλλογισμού–*λόγου* κατά τον οποίο ο Σωκράτης (και ο Κρίτων) απέρριψε την ανταπόδοση) η παρούσα συνθήκη (δηλ. το να έχει υποστεί άδικη καταδίκη, *ἀδικίαν πάσχων*) αποκλείει εξ ορισμού και εκ των πραγμάτων την ανταπόδοσή της, δηλ. τη διάπραξη *ἀδικίας* (το *ἀδικεῖν*) μέσω της σωκρατικής απόδρασης. Για ποιους λόγους όμως ακόμα η απόδραση συνιστά *ἀδικίαν* (άδικη πράξη, *ἀδικεῖν*); Εκείνο που αποσαφηνίστηκε –έως τώρα– είναι ότι συνιστά *ἀδικεῖν* επειδή ακυρώνει τους νόμους που επιβάλλουν την εφαρμογή των δικαστικών αποφάσεων, στοιχεία δηλ. και έννοιες που αποτελούν θεμέλια της ύπαρξης μιας πόλης.

Ακολούθως, οι Νόμοι στρέφονται στο περιεχόμενο των συμφωνιών (*ὁμολογία*, 50c6) που πραγματοποίησαν με τον Σωκράτη: η συμφωνία αφορούσε στη συμμόρφωση (ευπείθεια, *ἄρχεσθαι*) του φιλοσόφου προς τις δικαστικές αποφάσεις της πόλης και την υπακοή τους²⁵² (*ἢ καὶ ταῦτα ὁμολόγητο ἡμῖν τε καὶ σοί, ἢ ἐμμενεῖν ταῖς δίκαις αἷς ἂν ἡ πόλις δικάζῃ*; 50c6-7). Με ποιόν τρόπο όμως διαμορφώθηκε η συμφωνία αυτή; Προκαλώντας την άσκηση της σωκρατικής ελεγκτικής μεθόδου (*ἐλέγχου*) οι Νόμοι αμφισβητούν την ευστάθεια της αιτιολόγησης του πιθανού διαβήματος που αναφέρεται στην απόδραση. Οι Νόμοι δηλώνουν με κατηγορηματικό τρόπο ότι οι σωκρατικές μομφές που απευθύνονται προς το πρόσωπό τους και την πόλη δεν ευσταθούν· ακολούθως, οιαδήποτε αιτιολόγηση του εγχειρήματος της καταπάτησής τους μέσω της αναίρεσης της δικαστικής απόφασης κρίνεται ανεδαφική. Προς απόδειξη της θέσης τους οι Νόμοι μεταχειρίζονται τα ακόλουθα επιχειρήματα:

(i) η γένεση του φιλοσόφου έλαβε χώρα υπό το καθεστώς που οι Νόμοι-πόλη (και το πολίτευμα) διαμόρφωσαν: αυτό σημαίνει ότι είναι απότοκός τους, γέννημα και καρπός τους· στο πλαίσιο που αυτοί θεσμοθέτησαν διενεργήθηκε η σύζευξη των γονέων του και η γένεσή του (*οὐ πρῶτον μὲν σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς, καὶ δι' ἡμῶν ἔλαβε*

²⁵² Καθότι μάλιστα αυτές συντηρούν την πόλη.

τὴν μητέρα σου ὁ πατήρ καὶ ἐφύτευσέν σε; 50d1-3)²⁵³. Το πραγματικό νόημα των λέξεων ἐγκείται απλά στη διακήρυξη ὅτι ὁ Σωκράτης εἶναι «νομίμως γεννηθείς»²⁵⁴. Με τὴν σύμφωνη γνώμη τοῦ φιλοσόφου οἱ νόμοι ποὺ σχετίζονται με τοὺς γάμους αποτελοῦν υπόδειγμα καλῶς θεσπισμένων νόμων («...μέμφῃ τι ὥς οὐ καλῶς ἔχουσιν;» «Οὐ μέμφομαι,» φαίην ἄν, 50d4-5).

(ii) τὴν ἴδια σωκρατικὴ συγκατάνευση λαμβάνουν ἀκόμη οἱ νόμοι ποὺ σχετίζονται με τὴν ἀσκήση των παιδῶν στὴ μουσικὴν καὶ τὴ γυμναστικὴν, δηλ. ἐν συνόλῳ με τὴν ἀνατροφή καὶ τὴν ἐκπαίδευσή τους, τῆς ὁποίας κοινωνός υπῆρξε ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος (περὶ τὴν τοῦ γενομένου τροφήν τε καὶ παιδείαν²⁵⁵ ἐν ᾗ καὶ σὺ ἐπαιδεύθης; ἢ οὐ καλῶς προσέταπτον...παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῶ σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ²⁵⁶ παιδεύειν;» «Καλῶς,» φαίην ἄν, 50d7-9).

(iii) ἡ γένεση-ἀνατροφή-ἐκπαίδευσή τοῦ σύμφωνα με τοὺς νόμους καθιστοῦν τὸν φιλόσοφο –καὶ βέβαια τοὺς προγόνους τοῦ– ἀπόγονο καὶ δοῦλον τοὺς (ὥς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος²⁵⁷, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι; 50e3-4). Με ἄλλα λόγια, οἱ Νόμοι εἶναι γονεῖς καὶ κύριοι τοῦ Σωκράτη. Τι σημαίνει αὐτό; Ὅτι ἀσκοῦν πάνω τοῦ τὴν ἐξουσία (ἀρχή) τοῦ πατέρα πρὸς τὸ γιο (πατρικὴ ἀρχή)²⁵⁸,

²⁵³ Ὁ Σαμαράς (2004), σσ. 397-398, σημ. 32, ἀναπλάθει τὸ ἐπιχείρημα των Νόμων κάπως ἀπλοποιημένα. Καταλήγοντας ὁ μελετητὴς ἀναφέρει (σελ. 398) ὅτι ἀν ὁ Σωκράτης ἀποδράσει, κατὶ τέτοιο ἰσοδυναμεῖ με διάπραξη ἀδικίας γιὰ δύο λόγους: ἀνατρέπει τὴν πόλιν ὅσο περνᾷ ἀπὸ τις δυνάμεις τοῦ (τὸ σὸν μέρος, 50b1) καὶ δὲν ἀποδέχεται τὴν ἀπαίτηση των Νόμων νὰ τοὺς υπακούσει ἢ νὰ πείσει τὴν πόλιν ὅτι ὁ ἴδιος δὲν ἐπράξε κάτι ἀνῆθικο (51b2-c1). Με τὸν τρόπο αὐτὸ δὲν ἐκπληρώνει τὴν ἠθικὴ τοῦ υποχρέωση πρὸς τοὺς νόμους. Ωστόσο, ὁ μελετητὴς προτρέπει στὸ σχόλιό του: ἡ συγκεκριμένη θέση θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι τὸ πόρισμα καὶ ὄχι νὰ τοποθετηθεῖ στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπιχειρηματολογίας, ὅπου ἀκόμα δὲν ἔχει ἀναφέρει κάτι γιὰ τὴν ἰδέα «πείσε ἢ υπάκουσε».

²⁵⁴ Burnet (1970), σελ. 201.

²⁵⁵ Οἱ δύο ὅροι (τροφή καὶ παιδεία) χρησιμοποιοῦνται ἀρκετὰ συχνὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα γιὰ νὰ δηλώσουν τὴν ἐκπαίδευσή καὶ τὴν ἀνατροφή ἐνός παιδιοῦ, π.χ. Πολιτεία (445e): τροφῇ τε καὶ παιδείᾳ χρησάμενος ἢ διήλθομεν. Ὁ ὅρος τροφή εἶναι ἐνρύτερος καὶ περιλαμβάνει τὴ γενικὴ φροντίδα τοῦ σώματος· στὴ λέξη παιδεία ἡ ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ κατεξοχὴν ἰδέα, βλ. Adam (1966), σελ. 63· Emlyn-Jones (1999), σσ. 77-78. Γιὰ μιὰ ἐκτενὴ συζήτηση ἀναφορικὰ με τὸν ὅρο παιδεία στὸν Κρίτωνα βλ. P. Neufeld, "Socrates and παιδεία in the Crito" (Apeiron 36 (2003) 115-141).

²⁵⁶ Γιὰ τὸ ρόλο τῆς μουσικῆς καὶ τῆς γυμναστικῆς γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, βλ. Πολιτεία (376e): ἔστιν δὲ ποὺ ἡ μὲν (δηλ. παιδεία) ἐπὶ σώμασι γυμναστικὴ, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσικὴ· πρβλ. Rose (1981), σελ. 33· Emlyn-Jones (1999), σελ. 78.

²⁵⁷ Ὁ C. Cron, Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton (Leipzig 1895), σελ. 132, συγκρίνει πρὸς τὸ ἐν λόγῳ χωρίο τὸ 7. 104 ἀπὸ τὴν Ἱστορίην τοῦ Ηροδότου, ὅπου ὁ Δημάρατος ἀναφέρει γιὰ τοὺς Λακεδαιμόνιους: ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος. Βλ. ἐπίσης Πλάτων Νόμοι 700a: οὐκ ἦν...ἡμῖν ἐπὶ τῶν παλαιῶν νόμων ὁ δῆμός τινων κύριος, ἀλλὰ τρόπον τινα ἐκὼν ἐδούλευε τοῖς νόμοις. Πρβλ. καὶ Adam (1966), σελ. 64· Emlyn-Jones (1999), σελ. 78.

²⁵⁸ Ὁ Emlyn-Jones (1999), σελ. 14, υπογραμμίζει ὅτι ἐδὼ οἱ Νόμοι γίνονται τὸ σύμβολο τῆς πόλης ὡς ἐνός πλήρους πολιτικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ συστήματος, ἐνῶ οἱ ὅροι πόλις καὶ πατρίς χρησιμοποιοῦνται

καθώς επίσης και του κυρίου προς τον δούλο²⁵⁹ (δεύτερο είδος *ἀρχῆς*)²⁶⁰. Η αντίληψη ότι ο πολίτης είναι *δοῦλος* των νόμων οδηγεί στην αναγκαιότητα της απόλυτης υπακοής: με όρους δικούς μας οδηγεί στο απόλυτο *ἄρχεσθαι*, που είναι αντι-ομηρικό.

Η ισχύς της παραπάνω θέσης (που ερείδεται στην *ἀρχήν* του πατρός προς τον γιο και του κυρίου προς τον *δοῦλον*) ορίζει ότι το *δίκαιον* δεν διανέμεται *ἐξ ἴσου* (ισάξια και ισοδύναμα, με βάση δηλ. τις αρχές της απόλυτης ισότητας) στον *ἄρχοντα* (*ἄρχοντα-ἄρχειν* βάσει των δύο ειδών *ἀρχῆς*, που αναφέραμε) (*νόμοι*) και τον *ἀρχόμενον* (*ἀρχόμενον-ἄρχεσθαι* βάσει των δύο ειδών *ἀρχῆς*): οι Νόμοι υπαινίσσονται ότι τὸ *δίκαιον* (που καθορίζεται από αυτήν την σχέση *ἄρχειν-ἄρχεσθαι*, λόγω δηλ. της ύπαρξης της σχέσης αυτής) κλίνει προς την πλευρά τους. Κατά συνέπεια, δεν είναι σύμφωνο με το *δίκαιον* (*ἄδικον*) ο Σωκράτης να προβεί στην ανταπόδοση όσων οι νόμοι επιχειρούν να πράξουν εις βάρος του, ακριβώς επειδή οι δύο πλευρές δεν έχουν ίσο μερίδιο-*μοῖραν* στο *δίκαιον*. Ας θυμηθούμε μάλιστα ότι η έννοια της ανταπόδοσης αποκλείστηκε πιο πριν. Οι Νόμοι αποσαφηνίζουν το επιχείρημά τους για άνιση – ανάμεσα στους ίδιους και τον φιλόσοφο- συμμετοχή στο *δίκαιον* χρησιμοποιώντας εκείνο το αναλογικό παράδειγμα που αναφέρεται στην πατρική εξουσία και την εξουσία (*ἀρχήν*) που αφορά στον *κύριον* και τον *δοῦλον*: τα ζεύγη πατέρας-γιος, κύριος-δοῦλος περιγράφουν σχέσεις εξουσίας στις οποίες οι μετέχοντες δεν λαμβάνουν ίσο μερίδιο στο *δίκαιον*, ώστε οι *ἀρχόμενοι* (γιος, *δοῦλος*) να είναι σε

εναλλακτικά με τον όρο *νόμοι*. Για «τον νόμο» ως σύμβολο της αθηναϊκής πολιτικής ταυτότητας ο μελετητής σελ. 14, υποσ. 9, παραβάλλει τις *Ἰκέτιδες* του Ευριπίδη (439 κ.ε.), καθώς και τον Θουκυδίδη (2. 37)· πρβλ. και σελ. 14, υποσ. 10.

²⁵⁹ Η Weiss (1998), σελ. 101, διατείνεται ότι οι Νόμοι δεν παρέχουν θεμέλια για την αναλογία αυτή. Μάλιστα (σελ. 101, υποσ. 14), παραθέτει τον Adkins (1960, σσ. 263-264), ο οποίος επισημαίνει ότι το να προτείνει κανείς ότι ένας ελεύθερος πολίτης πράττει όπως ένας δούλος ισοδυναμεί με το να προτείνει ότι είναι οτιδήποτε άλλο πλην *ἀγαθός*.

²⁶⁰ Η Weiss (1998), σελ. 101, υπογραμμίζει ότι η λειτουργία της διπλής αναλογίας δεν είναι τυχαία: οι Νόμοι λαμβάνουν ως πρότυπο της σχέσης ανάμεσα στην πόλη και τον πολίτη τον ελληνική οίκο, στο πλαίσιο του οποίου η κεφαλή του ασκεί τυραννική εξουσία (*ἀρχή*) στα μέλη του, παιδιά ή δούλους. Ειδικότερα, αναφορικά με την *ἀρχή* κυρίου-δούλου διαφωνεί (σελ. 102) με τον Kraut (1984, σσ. 105-108), ο οποίος ισχυρίζεται ότι η αναλογία υφίσταται μόνο στο πλαίσιο της απαγόρευσης άσκησης βίας. Για την Weiss η αναλογία προσφέρει κάτι περισσότερο: αποτελεί τη βάση για να στηρίζουν οι Νόμοι τις σκληρές τους απαιτήσεις για συμμόρφωση και υποταγή των πολιτών. Πρβλ. Σαμαράς (2004), σελ. 398, σημ. 33, ο οποίος μάλιστα θεωρεί ότι η συγκεκριμένη πρόταση πρέπει να εκληφθεί ως ρητορική υπερβολή διαφορετικά εγείρονται δύο πολύ σημαντικά ζητήματα: (α) το αδύνατο της εναρμόνισης *Ἀπολογίας-Κρίτωνος*, καθώς και (β) η παρουσία μιας ισχυρής αντίφασης στον ίδιο καθεαυτὸν τον διάλογο *Κρίτων*: ο *δοῦλος* προφανώς –σημαίνει ο Σαμαράς– δεν δικαιούται να προσπαθήσει να πείσει τον κύριό του αναφορικά με το *ἄδικον* μιας εντολής (κάτι βέβαια που ζητούνε μετά οι Νόμοι από τον Σωκράτη, δηλ. να τους πείσει ή να υπακούσει) ούτε βέβαια να τον εγκαταλείψει και να μετοικήσει σε άλλη τοποθεσία.

θέση (να δικαιολογούνται, *δίκαιον*) να προβούν στην ανταπόδοση (*πράττειν*) ενεργειών αντίστοιχων προς τα παθήματά (*πάσχειν*) τους (από τους *ἄρχοντες*), όπως λ.χ. να αυθαδιάσουν αντιλέγοντας (*κακῶς λέγειν*= *πράττειν*) σε περιπτώσεις κακολογιών (*κακῶς ἀκούοντα*= *πάσχειν*) ή να ανταποδώσουν (*πράττειν*) πλήγμα σε περίπτωση που έχουν δεχτεί (*πάσχειν*) (*ἄρ' ἐξ ἴσου οἶει εἶναι σοὶ τὸ δίκαιον καὶ ἡμῖν, καὶ ἅτ' ἂν ἡμεῖς σε ἐπιχειρῶμεν ποιεῖν, καὶ σοὶ ταῦτα ἀντιποιεῖν οἶει δίκαιον εἶναι...*, 50e5-51a2). Αυτό που μπορεί να παρατηρήσει κανείς εδώ είναι ότι επαναδιατυπώνεται η ιδέα της απόρριψης της ανταπόδοσης από τους ίδιους τους νόμους –πριν ήταν από τον Σωκράτη– στη βάση του άνισου μεριδίου *ἄρχοντος-ἀρχομένου* στο *δίκαιον*.

Κατά τον ίδιο τρόπο ο Σωκράτης, ακριβώς επειδή είναι γόνος (επίκληση της πατρικής εξουσίας)²⁶¹ και *δοῦλος* (επίκληση της εξουσίας κυρίου-δούλου) των Νόμων, δεν κατέχει ἴσο μερίδιο στο *δίκαιον*²⁶², ως εκ τούτου, δεν μπορεί (δεν δύναται καθότι δεν είναι σύμφωνο με τους κανόνες του *δικαίου*) σε περίπτωση που οι νόμοι επιχειρήσουν να τον θανατώσουν κρίνοντας αυτό το διάβημα ως *δίκαιον*, να επιχειρήσει να προβεί στην ανταπόδοση της βλάβης (πρόκληση *κακοῦ*) καταστρέφοντας –μέσω της επίδειξης αδιαφορίας προς τις δικαστικές αποφάσεις– τους νόμους και την πατρίδα στο βαθμό που μπορεί (*πρὸς δὲ τὴν πατρίδα*²⁶³ ἄρα καὶ τοὺς νόμους ἐξέσται σοι, ὥστε, ἐάν σε ἐπιχειρῶμεν ἡμεῖς ἀπολλύναι δίκαιον ἡγούμενοι εἶναι, καὶ σὺ δὲ ἡμᾶς τοὺς νόμους καὶ τὴν πατρίδα καθ' ὅσον δύνασαι ἐπιχειρήσεις

²⁶¹ Η αναλογία με την πατρική εξουσία ενισχύεται από την ύπαρξη ισχυρών νομικών κυρώσεων στο αθηναϊκό νομικό σύστημα, όπως επίσης και ισχυρή λαϊκή ηθική κατακραυγή, ενάντια στην κακομεταχείριση γονέων, βλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 79· πρβλ. Woosley (1979), σελ. 63· Kraut (1984), σελ. 49· Stokes (2005), σελ. 131. Ο Kraut μάλιστα προωθεί (σελ. 100) τη συζήτηση πάνω στη σημασία της πατρικής εξουσίας για τον *Κρίτωνα* μέσω της παράθεσης της αριστοτέλειας πραγμάτευσης του θέματος στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1158b)· πρβλ. και Dybikowski (1974), σελ. 526, υποσ. 7· Euben (1978), σελ. 161. Για τον Euben (σελ. 164) υπό το φως αυτής της αναλογίας φιλοσοφία και πολιτική μπορούν να συμφιλιωθούν χωρίς συμβιβασμό· έτσι, η φιλοσοφία μπορεί να γίνει αντικείμενο της πόλης.

²⁶² Η παρουσία του *ἐξ ἴσου* κρίνεται πολύ σημαντική και συσχετίζεται άμεσα με την επαν-απόρριψη της ιδέα της ανταπόδοσης από τους Νόμους. Στο περίφημό του σχόλιο ο Adam (1966), σελ. 65, επισημαίνει ότι αν υπήρχε ισότητα δικαίων, δηλ. ίση διεκδίκηση/μερίδιο στο *δίκαιον*, τότε ο Σωκράτης θα μπορούσε να δεχτεί την ανταπόδοση (πρβλ. Harte (1999), σελ. 123). Στο ίδιο σκεπτικό ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 78, διατείνεται ότι η ανταπόδοση μέσω της απόδρασης θα πρέπει να αποφευχθεί διότι ισοδυναμεί με αφήφηση μιας υψηλότερης εξουσίας (*ἀρχῆς*): τὸ δίκαιον δεν είναι *ἐξ ἴσου* ανάμεσα στους Νόμους και τον Σωκράτη, όπως δεν είναι ανάμεσα στον πατέρα και τον γιο ή ανάμεσα στον κύριο και τον δούλο· πρβλ. DeFilippo (1991), σσ. 255-259· Σάντας (1997), σσ. 39-40.

²⁶³ Το επιχείρημα *πρὸς μὲν ἄρα...πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα* μπορεί –υπογραμμίζει ο Adam (1966), σσ. 64-65– να συγκριθεί με εκείνο της *Ἀπολογίας* (28e): *δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος...λίπομι τὴν τάξιν*.

ἀνταπολλύναι; 51a2-6. Η φράση *καθ' ὅσον δύναται παραπέμπει* στο *τὸ σὸν μέρος* του 50b2. Η προσεκτική επιλογή της λέξης *πατρίς* -σε σχέση με την προηγούμενη *πόλις*- δηλώνει τη χρήση μιας συναισθηματικά φορτισμένης λέξης, που πιθανόν απηχεί την *πατρίδα γαῖαν* του Τυρταίου (10W), και αποτελεί κατά τη γνώμη μας ρητορικό στοιχείο του *λόγου* των Νόμων. Ο *λόγος* των Νόμων παρέχει την εντύπωση ότι δέχεται την ανταπόδοση ανάμεσα όμως σε δύο πλευρές που έχουν ίσο μερίδιο στο *δίκαιον* και είναι «ισάξίες».

Για τους Νόμους η αξίωση της σωκρατικής απόδρασης ισοδυναμεί με διάπραξη *ἀδικίας*: το εν λόγω διάβημα δεν εντάσσεται στο σύνολο των *δικαίων ἔργων*, των *ἔργων* δηλ. που ενσαρκώνουν τις ενέργειες ενός ανθρώπου που ενδιαφέρεται σε πραγματικό επίπεδο για την *ἀρετὴν* (*ἐπιμέλεια τῆς ἀρετῆς*) (*καὶ φήσεις ταῦτα ποιῶν δίκαια πράττειν, ὃ τῇ ἀληθείᾳ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελούμενος*; 51a6-7). Το χωρίο περικλείει μια σαρκαστική –από τους Νόμους- αναφορά στη σωκρατική ιδέα της *ἐπιμελείας* της ψυχῆς²⁶⁴. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Κρίτων στο 45d8 χρησιμοποιεί ακριβώς το ίδιο λεξιλόγιο. Οι νόμοι εδώ εκφράζουν τη δική τους άποψη περί της *ἐπιμελείας τῆς ἀρετῆς* που σε όλο το διάστημα της ζωῆς του ο Σωκράτης πρέσβευε ως δόγμα. Εφόσον κατά την άποψή τους η σωκρατική απόπειρα απόδρασης ισοδυναμεί με διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*), αν ο φιλόσοφος προβεί στην κίνηση αυτή, θα έρθει σε ρήξη και ασυνέπεια με εκείνο που στο σύνολο του βίου του υποστήριζε, δηλ. *τὸ δίκαια-ἀγαθὰ πράττειν*.

Οι Νόμοι επεξηγούν τη θέση τους υπογραμμίζοντας ότι η σωκρατική απόπειρα απόδρασης δε συνιστά *δικαία* πράξη (*ἄδικον*) για έναν ακόμα λόγο: χαρακτηριστικό γνώρισμα του *σοφοῦ* (και όχι του *ἄφρονος*) πρέπει να είναι -κατά τους νόμους- η βαθειά επίγνωση ότι *τιμιωτέρα* θέση -στο αξιακό σύστημα- σε σχέση με τους γονεῖς και τους προγόνους κάποιου υπό το πρίσμα του αθηναϊκού πολιτεύματος κατέχει η έννοια της πατρίδας²⁶⁵. Η πατρίδα εμβληματικά συνιστά το πιο σεβαστό, ιερό και αξιότιμο σύμβολο-ιδέα, που χαίρει της πιο μεγάλης τιμῆς (*ἐν μείζονι μοίρᾳ*) από τους *θεούς* και *τοὺς φρονίμους* (*τοῖς νοῦν ἔχουσι*) ανθρώπους (*οὕτως εἴ σοφὸς ὥστε λέληθέν*

²⁶⁴ Βλ. Adam (1966), σελ. 66. Ο μελετητής παραθέτει ως εδάφια ενδεικτικά της σωκρατικής *ἐπιμελείας* της ψυχῆς τα 30a και 41e από την *Ἀπολογία*. Ο όρος *ἐπιμελεῖσθαι* είχε λάβει σχεδόν τη μορφή ενός τεχνικού όρου στο σωκρατικό φιλοσοφικό σύστημα, βλ. *Ἀπομνημονεύματα* (1. 2. 3) και αλλού· πρβλ. επίσης Burnet (1970), σελ. 202· Emlyn-Jones (1999), σελ. 79.

²⁶⁵ Η εισαγωγή της λέξης *πατρίς* δηλώνει την ολίσηση του επιχειρήματος από την αυστηρή κοινωνικο-νομική έμφαση στην πατριωτική, βλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 79· πρβλ. Woosley (1979), σελ. 68· Harte (1999), σελ. 137 κ.ε.

σε ὅτι²⁶⁶ μητρός τε και πατρὸς²⁶⁷ καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμιώτερόν ἐστι πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον²⁶⁸ καὶ ἐν μείζονι μοίρα καὶ παρὰ θεοὺς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι, 51a7-b2). Το χωρίο είναι μεστό από ιδέες που απαιτούν εμβριθή ανάλυση. Η φράση *τοῖς νοῦν ἔχουσι*²⁶⁹ που χρησιμοποιούν (οι Νόμοι) ανακαλεί τις προηγούμενες αναφορές που έκανε ο φιλόσοφος για την διαφορά των *φρονίμων* (*εἷς-ὀλίγοι-η δόξα τοῦ ἐνὸς ἐπιστάτου-ἐπαῖοντος-ἀρετῇ*) και των *ἄφρόνων* (*οἱ πολλοί, η δόξα τῶν πολλῶν-δήμου φάτις, τῶν πολλῶν που ευρίσκονται σε ἀγνοια-κακία*). Η φράση συντελεί, όπως φαίνεται, στη διαμόρφωση ενός επιχειρήματος των Νόμων που ανακαλεί την επιχειρηματολογία του Σωκράτη· σε παράλληλο επίπεδο και υπό το ίδιο πρίσμα η χρήση του όρου *τιμιώτερον* παραπέμπει στην προηγούμενη διάκριση που πραγματοποίησε στην επιχειρηματολογία του ο Σωκράτης αναφερόμενος στη θέση ότι η ψυχή είναι *τιμιώτερον τοῦ σώματος*: κατά τον ίδιο τρόπο εδώ οι Νόμοι προβαίνουν κατ' αναλογία σε μια παρόμοια διάκριση αναδείχνοντας ποιο είναι –κατά τη γνώμη τους– το *τιμιώτερον*. Η σαφήνεια της διατύπωσης των ιδεών παρωθεί και τη συναγωγή περαιτέρω συμπερασμάτων. Η επισταμένη εξέταση του χωρίου επιφέρει τη διαπίστωση της σύνδεσης του θεϊκού στοιχείου με την πλήρη *σοφίαν*: από την άλλη το ανθρώπινο διαζευγνύεται σε *φρονίμους* και *ἄφρονες*, με τους πρώτους (*φρονίμους*) να ευρίσκονται πλησιέστερα στη γνώση. Η εν λόγω θέση εδρεύει σε απόλυτη συνέπεια με την *Ἀπολογία*. Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στο γεγονός ότι εδώ έχουμε την εισαγωγή εννοιών όπως

²⁶⁶ Για τον Adam (1966), σελ. 67, τα συγκεκριμένα λόγια υπαινίσσονται ότι η νέα *σοφία*, για την οποία Σωκράτης και σοφιστές θεωρούνταν ειδικοί, έτεινε να ελαττώσει τον δεσμό (επιρροή) της πολιτείας πάνω στο άτομο, βλ. και Αριστοφάνης *Νεφέλες* 889-1104.

²⁶⁷ Ο Adam (1966), σελ. 67, σχολιάζοντας την παραβολή τονίζει ότι η ιδέα ότι η πατρίδα κάποιου έχει τον πρώτο λόγο σε αυτόν και η οικογένεια-φίλοι τον δεύτερο, συνιστούσε την παραδεδεγμένη-καθομολογημένη αρχή της ελληνικής και ρωμαϊκής πολιτικής ζωής. Υπό αυτές τις συνθήκες – προσθέτει– ο Σωκράτης θέτοντας τη σπουδή του εαυτού σε θέση ανώτερη από εκείνη της πολιτικής ζωής ασυνείδητα κήρυττε μια αντίληψη, της οποίας το κεντρικό λογικό θέμα συμποσούνταν στη διάλυση της παλιάς ζωής που προσδοκούσε να επαναπροσδιορίσει. Η Weiss (1998), σελ. 103, υποσ. 25, παραθέτει τον Dover (1974, σσ. 218-219), ο οποίος επισημαίνει ότι στην υπόθεση ότι η αφοσίωση στους γονείς κάποιου είναι ενάρετη, ο πατριωτισμός μπορεί να δικαιολογηθεί μέσω της μεταχείρισης της πατρίδας του ως γονέα.

²⁶⁸ Σχετικά με το κλιμακωτό σχήμα *τιμιώτερον-καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον* ο Adam (1966), σελ. 67, επισημαίνει ότι ο όρος *τίμιος* είναι από τα ευγενικότερα επίθετα που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για *τάνθρώπινα*. Η λέξη *σεμνός* αποδίδεται εξ ίσου και στα *θεῖα*, ενώ το *ἅγιος* απευθύνεται σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα στα *θεῖα*. Παρόμοια αντίληψη εκφράζεται από τον Κρέοντα στην *Ἀντιγόνη* (182): *καὶ μείζον' ὅστις ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πάτρας/ φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμοῦ λέγων*.

²⁶⁹ Αναφορικά με τη φράση *τοῖς ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι*, στον *Τίμαιο* (51e) απαντά η φράση *νοῦ δὲ θεοῦς* (δηλ. *μετέχειν φατέον*), *ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι*, βλ. Adam (1966), σελ. 67.

θεοφιλής, ἅγιος, τίμιος, σεμνός, που στο σύνολό τους αναφέρονται στο μέγιστο βαθμό στην πατρίδα.

Η ισχύς των παραπάνω θέσεων επιβάλλει τους θεμελιώδεις κανόνες επίδειξης του απαραίτητου σεβασμού: σε περίπτωση που τυχαίνει η πατρίδα και ο πατέρας κάποιου να ευρίσκονται σε δυσχερή θέση, -λόγω της ισχύος της θέσης *πατρίς = πατρός τιμιώτερον καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ...*- οφείλει να σέβεται, να υπακούει (*ἄρχεσθαι*) και να *ἐπιμελεῖται* σε μεγαλύτερο βαθμό την πατρίδα (*καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπέκτειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσιν ἢ πατέρα*, 51b2-4): μέσω της συμπεριφοράς αυτής θα είναι *θεοφιλής*, καθώς οι θεοί τιμούν και εκτιμούν περισσότερο την πατρίδα, αλλά και αρεστός-ευνοϊκός στους *φρονίμους*. Σε αυτό το πλαίσιο, της εφαρμογής δηλ. των παραπάνω θέσεων, ο *ἀρχόμενος* διαθέτει δύο εναλλακτικές που του παρέχονται από τους νόμους: να προσπαθήσει να πείσει την πόλη και τους νόμους δια του λόγου ή -αν δεν το κατορθώσει- να υπακούσει (*ἄρχεσθαι*) στις επιταγές της (να πράξει -*πράττειν*- δηλ. μόνο ως *ἀρχόμενος*) υπομένοντας με καρτερικότητα (*πάσχων*) τα *πάθη* που αυτή ορίζει: ξυλοδαρμό, φυλάκιση, αποστολή στον πόλεμο με σκοπό τον τραυματισμό ή ακόμα και τον θάνατο (*καὶ ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ἃ ἂν κελεύῃ*²⁷⁰, *καὶ πάσχειν ἐάν τι προστάτῃ παθεῖν*

²⁷⁰ Ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 80, ισχυρίζεται ότι το περιεχόμενο του *πείθειν* ευρίσκεται στη δυνατότητα που παρέχεται σε κάποιον να πείσει ένα δικαστήριο για την αθωότητά του την ώρα που υπερασπίζεται τον εαυτό του σε μια δικαστική αγωγή (πρβλ. και Stokes (2005), σελ. 148 κ.ε.)· αυτή η προσπάθεια πειθούς πρέπει να είναι επιτυχής (πρβλ. Bostock (1990), σσ. 14-15· J. H. Sobel, "Plato's Crito: a Question of Agreement" (*Theoria* 60 (1994) 1-26), σσ. 3-4) για να μπορεί να ευσταθεί ως εναλλακτική της υπακοής. Ως εκ τούτου, ο μελετητής διαφωνεί με κάποιες ερμηνείες του χωρίου (κυρίως Kraut (1984), σσ. 55-90) σύμφωνα με τις οποίες ο πολίτης έχει ευκαιρίες να πείσει, καθότι αυτές δεν επιβεβαιώνονται από τη γλώσσα που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη σχέση του ατόμου με τους νόμους. Ο Woozley (1979), σελ. 30, θεωρεί πως η έκφραση «πείσε ή υπάκουσε» σημαίνει ότι κάποιος έχει δύο εναλλακτικές: ή να πείσει ή να υπακούσει (πρβλ. T. Irwin, "Socratic Inquiry and Politics" (*Ethics* 96 (1986) 400-15), σελ. 402, ο οποίος υποστηρίζει ότι η *πειθῶ* στο κείμενο παίζει τον ρόλο ενός τρόπου υπακοής και όχι μιας εναλλακτικής στην υπακοή)· δεν σημαίνει ότι κάποιος πρέπει να συνεχίζει να υπακούει έως ότου να μπορέσει να πείσει το νόμο ότι το δίκαιο είναι με το μέρος του. Αυτό επιτρέπει -κατά τον μελετητή- τη νομιμότητα κάποιας μικρής ανυπακοής από την πλευρά του πολίτη, μια ιδέα που ταιριάζει με τη σωκρατική αφήγηση του δικαστηρίου στην *Απολογία* (29d). Συζητώντας (ο Woozley) εκτενέστερα το θέμα (σελ. 32 κ.ε.) εντοπίζει το πρόβλημα στα εξής: η ιδέα «πείσε ή υπάκουσε», αν ληφθεί κυριολεκτικά, σημαίνει ότι είναι ορθό να επιλέξει κανείς να πείσει αντί να υπακούσει με την προϋπόθεση όμως ότι θα επιτύχει (στο να πείσει). Οι δυσκολίες που εγείρει αυτή η θέση -προσθέτει ο μελετητής- επιλύονται αν δεν ερμηνεύσουμε την ιδέα «πείσε ή υπάκουσε» κυριολεκτικά αλλά ως: «προσπάθησε να πείσεις, ή υπάκουσε». Όμως η δεύτερη αυτή λύση εγείρει ένα πρόσθετο πρόβλημα: καθιστά οποιαδήποτε ανυπακοή σε ένα νόμο νόμιμη, στο βαθμό στον οποίο είναι μια ειλικρινής προσπάθεια να αλλάξει το νου όσων κατέχουν την εξουσία ή να ανακαλέσει το νόμο. Ο Woozley (σελ. 38) τονίζει -θεωρώντας την πιο πιθανή- ότι ενάντια στην ερμηνεία που έχουν δώσει αρκετοί μελετητές αναφορικά με τη θέση «πείσε ή υπάκουσε», ότι δηλ.

ήσυχίαν ἄγοντα, ἐάντε τύπτεσθαι ἐάντε δεῖσθαι, ἐάντε εἰς πόλεμον ἄγῃ τρωθησόμενον ἢ ἀποθανούμενον, ποιητέον ταῦτα, καὶ τὸ δίκαιον οὕτως ἔχει, 51b7-8). Η έννοια του πάσχοντος που εισάγεται παραπέμπει στην αρετή της ἀνδρείας που έχει συζητηθεί προηγουμένως. Η φράση ήσυχίαν ἄγοντα κηρύσσει την ιδέα της καρτερικότητας, η οποία αναδείχνει ταυτόχρονα τη σωφροσύνην και την ἀνδρείαν. Για τους νόμους το δίκαιον ορίζεται από εκείνη τη δύναμη που είναι τιμιώτερον (δηλ. την πατρίδα σε σχέση με γονεῖς-προγόνους) και για αυτόν τον λόγο είναι σε θέση ἄρχοντος (ἄρχειν).

αναφέρεται στην υποχρέωση της υπακοῆς κάποιου στο νομικό σύστημα εν γένει, τίθεται εκείνη του D. Devereux, ο οποίος επισημαίνει ότι η ιδέα αναφέρεται στην υποχρέωση υπακοῆς σε συγκεκριμένες εντολές κάτω από έναν νόμο. Ο μελετητής υπογραμμίζει ότι λόγω της απολυτότητας της αρχῆς του 49a-b ότι κανείς δεν πρέπει να πράττει ἄδικον, αν ένας νόμος τον υποχρεώσει να πράξει το ἄδικον, τότε αφήνεται ανοιχτό το περιθώριο για ανυπακοή του πολίτη· πρβλ. και Allen (1972), σσ. 562-6, ο οποίος συμφωνεί με την ιδέα ότι η σωκρατική θέση δεν απαιτεί υπακοή σε κάθε νόμο (πρβλ. για μια εναλλακτική ερμηνεία του χωρίου τη Weiss (1998), σελ. 104, η οποία συνδέει το «πειθῶ» με το «θωπεύω»-κολακεύω (αντιπαράβαλλε Allen (1972), σσ. 558-559) θεωρώντας ότι αυτό που οι Νόμοι εννοούν είναι: «να υπακούσει σε κάθε διαταγή τους ή να τους πείσει, δηλ. να ικετεύσει την πατρίδα του μέσω κολακευτικών λόγων με την ελπίδα είτε ότι θα καταφέρει να μην φέρει μια απροσδόκητη απόφαση ή να ανατρέψει την απόφαση αυτή ἔγκαιρα. Η χρήση πρακτικών ελέους έχει απορριφθεί από τον φιλόσοφο στην *Απολογία* (38e2-3) μεταξύ άλλων ως στοιχείο δουλίκου και όχι ελεύθερου ανθρώπου, στοιχείο που για τη Weiss αποτελεί ένδειξη του γεγονότος ότι τα λόγια των Νόμων -καθότι οι Νόμοι ζητούν από τον πολίτη να είναι δούλος τους- δεν εκφράζουν τις σωκρατικές απόψεις· βλ. και σελ. 104, υποσ. 31). Εν γένει αναφορικά με το θέμα υπάρχουν δύο απόψεις στην έρευνα: από τη μια εκείνη ὅσων θεωρούν ότι η πολιτική φιλοσοφία του *Κρίτωνα* είναι απολυταρχική και ολοκληρωτική - ότι σύμφωνα με τους Νόμους οι πολῖτες δεν μπορούν ποτέ δικαιολογημένα να δείξουν ανυπακοή στην πόλη- χωρίς να αφήνει σχεδόν κανένα περιθώριο για ανυπακοή (G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, Vol. I (Cambridge 1865), σσ. 302-304· E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York 1959), σελ. 52· Adkins (1960), σσ. 263-264· P. Friedländer, *Plato. The Dialogues. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. H. Meyerhoff) (London 1964), σελ. 176· Greenberg (1965), σσ. 61-63· R. Martin, “Socrates on Disobedience to Law” (*The Review of Metaphysics* 24 (1970) 21-38), σελ. 35, 38· J. de Romilly, *La loi dans la Pensée Grecque* (Paris 1971), σελ. 130· G. James, “Socrates on Civil Disobedience and Rebellion” (*Southern Journal of Philosophy* 11 (1973) 119-127), σελ. 120· Dybikowski (1974), σελ. 529· Young (1974), σελ. 24, σημ. 18· A. Barker (1977), σελ. 25· A. E. Taylor, *Πλάτων* (ελλην. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου) (Αθήνα 1990), σελ. 168· D. Gallop, “Socrates, Injustice, and the Law: A Response to Plato’s *Crito*” (*Ancient Philosophy* 18 (1998) 251-265), σελ. 253). Από την άλλη πλευρά ανάμεσα στους μελετητές που θεωρούν πως ο *Κρίτων* αφήνει κάποιο περιθώριο για ανυπακοή ανήκουν οι: Wade (1971), passim· G. Vlastos, “Socrates on Political Obedience and Disobedience” (*The Yale Review* 63 (1974) 517-34), σσ. 530-534· R. J. McLaughlin, “Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young” (*Phronesis* 21 (1976) 185-197), σελ. 192 κ.ε· M. Dyson, “The Structure of the Laws’ Speech in Plato’s *Crito*” (*CQ* 28 (1978) 427-436), σελ. 427· Allen (1980), σσ. 86, 109-113· DeFilippo (1991), σελ. 250· Σάντας (1997), σσ. 82-111. Ο Kraut (1984), σελ. 5, αρνείται την απολυταρχική θεωρία του *Κρίτωνα* θεωρώντας πως επιτρέπει την ανυπακοή και δεν επιβάλλει την τυφλή υπακοή. Διαφορετική άποψη διατυπώνει ο Kahn (1989), σελ. 40, υποσ. 14. Επιφυλάξεις σχετικά με τη λύση που ο Kraut τηρεί ο B. Calvert, “Plato’s *Crito* and Richard Kraut” στο Sp. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle* (Edmonton 1987, σσ. 17-33)· πρβλ. T. C. Brickhouse και N. D. Smith, «Η Σωκρατική Δοξασία ‘Πείσε ή Υπάκουσε’» στο K. Βουδούρης (εκδ.), *Η Φιλοσοφία του Σωκράτη* (Αθήνα 1992), 24-45.

Ωστόσο, πού έγκειται η διαφοροποίηση των θέσεων αυτών σε σχέση με αυτό που ίσχυε για τον Σωκράτη; Το *δίκαιον* –διαπιστώσαμε για τις σωκρατικές θέσεις– οριζόταν, καθοριζόταν και επιβαλλόταν από το *τιμιώτερον* που είναι η ψυχή σε σχέση με το σώμα.

Οι Νόμοι προδιαγράφουν την οδό που διέρχεται ο όρος *δίκαιον* και το σύνολο των ενεργειών που οφείλει να πράξει ο *ἀρχόμενος* στο πλαίσιο της πόλης: ως *ἀρχόμενος* οφείλει να μην υποχωρεί ούτε να εγκαταλείπει τη θέση του στη διάταξη της μάχης (*οὐχὶ ὑπεικτέον οὐδὲ ἀναχωρητέον οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν*, 51b8-9)²⁷¹. αντίθετα, στον πόλεμο αλλά και στο δικαστήριο²⁷² και σε κάθε περίπτωση πρέπει να εκτελεί τις διαταγές της πόλης και της πατρίδος του ή να την πείθει δια του *λόγου* αναφορικά με την *φύσιν τοῦ δικαίου* (πού *πέφυκε τὸ δίκαιον*)²⁷³.

Αποπερατώνοντας το συγκεκριμένο τμήμα της επιχειρηματολογίας τους στον *δίκαιον* χαρακτήρα της αξίωσής τους οι Νόμοι επισυνάπτουν την έννοια του *όσιου*. Μέσω ποιιάς οδού όμως προβαίνουν στον παραπάνω προσδιορισμό; Η ερμηνεία που δίνουν συνίσταται στο ότι δεν είναι *ὅσιον* να ασκεί κανείς βία στους γονεῖς του σε ένα πρώτο επίπεδο και κατ' επέκταση (σε δεύτερο επίπεδο) στην πατρίδα²⁷⁴ (*βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἥττον τὴν πατρίδα*., 51c1-3). Κατά συνέπεια, το ενδεχόμενο σωκρατικής απόδρασης συστήνει *ἄδικον* και *ἀνόσιον* διάβημα. Η μέγιστη σύζευξη *δικαίου* και *όσιου* στην επιχειρηματολογία των Νόμων πραγματοποιείται με την επισήμανση της υπεροχής της έννοιας της πατρίδος: στο

²⁷¹ Η πλατωνική επιλογή της συγκεκριμένης διατύπωσης θυμίζει την *Ἀπολογία*, όπου αναφέρει ο Σωκράτης ότι δεν εγκατέλειψε την *τάξιν* (29a1). Ο Adam (1966), σελ. 68, παραβάλλει την *Πολιτεία* (555e): *τὸν αἰὲ ὑπείκοντα...τιτρώσκοντα*.

²⁷² Συνεχίζοντας το σκεπτικό της προηγούμενης υποσημείωσης ο Emllyn-Jones (1999), σελ. 80, υπογραμμίζει ότι ο Πλάτων επιτρέπει στον Σωκράτη να ξεγλιστρήσει από τις προφανείς διαφορές που διαzeugνούν την υπακοή σε στρατιωτικές εντολές από την υπακοή στην απόφαση του δικαστηρίου. Είναι σημαντικό ότι στην πλατωνική *Ἀπολογία* (28e-29a) ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τη στρατιωτική-νομική αναλογία με σκοπό να δικαιολογήσει την απήφηση του δικαστηρίου: καταφεύγει στην αναλογία της μη εγκατάλειψης της στρατιωτικής του αποστολής για να δικαιολογήσει την παραμονή του στο έργο της άσκησης του φιλοσοφικού *ἐλέγχου* (μάλιστα μεταχειρίζεται παρόμοιο με εδώ λεκτικό: *Κρίτων* 51b9: *λειπτέον τὴν τάξιν*; *Ἀπολογία* 29a1: *λίπομι τὴν τάξιν*). πρβλ. Woozley (1979), σελ. 47.

²⁷³ Ο όρος *πέφυκε* για τον Σαμαρά (2004), σελ. 399, σημ. 36, αντικατοπτρίζει εδώ τη σωκρατική θέση (προϋποθέτοντας ότι τα λόγια των Νόμων εκφράζουν σωκρατικές απόψεις): ο φιλόσοφος έχει κατά νου το φυσικό *δίκαιον* και δεν είναι νομικός θετικιστής. Η ιδέα –προσθέτει– περί της ύπαρξης ενός φυσικού δικαίου που υπερβαίνει τους ανθρώπινους νόμους διαπνέει το σύνολο του πλατωνικού έργου.

²⁷⁴ Πρβλ. πιο πάνω την αναφορά ότι από τους γονεῖς και όλους τους προγόνους *τιμιώτερον*, *σεμνότερον* και *ἀγιώτερον* είναι η πατρίδα, που μάλιστα τιμάται περισσότερο από θεούς (*κάτοχοι πλήρους σοφίας*) και τους *φρονίμους ανθρώπους*. Εδώ έκδηλη είναι η σύνδεση *όσιου-ἀγίου*.

πλαίσιο αυτό το *δίκαιον* ερμηνεύεται ως αυτό που είναι σύμφωνο με τους ανθρώπινους νόμους, ενώ το *ὄσιον* αναφέρεται σε αυτό που είναι σύμφωνο με τους θεϊκούς νόμους, τις επιταγές και τις βουλές τους· σημειωτέον ότι η πατρίδα χαίρει της μεγαλύτερης εκτίμησης-τιμής από τους *φρονίμους* ανθρώπους και τους θεούς. Οι τωρινές θέσεις των Νόμων λαμβάνουν τη συγκατάθεση των δύο συντρόφων και εγκρίνονται ως *ἀληθεῖς λόγοι*. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης είναι δεσμευμένος λόγω των ανωτέρων του δηλώσεων να υπακούσει (*ἄρχεσθαι*) στον *βελτίονα-ἀληθῆ λόγον* (*ὀρθὸς λόγος-δόξα*).

Η έμφαση στο στοιχείο της *ἀληθείας* του *λόγου* τους²⁷⁵ προωθεί τη συνέχιση της συλλογιστικής τους που επιπλέον εμφανίζει την *ἀδικίαν* της σωμακρατικής απόδρασης. Το σύνολο της επιχειρηματολογίας των Νόμων κινείται γύρω από την ιδέα του ότι η απόδραση του Σωκράτη συνιστά *ἀδικεῖν*: από το *ἀδικεῖν* μετέβη στο *ἀνόσιον* και εκ νέου στο *ἀδικεῖν*. Η λεκτική και εννοιολογική επαναφορά υπερτονίζει τη μη ανταπόκριση του Σωκράτη στη συμφωνία Σωκράτη-νόμων. Στο πλαίσιο αυτό οι νόμοι παλινρθώνουν την προσωπική τους συνεισφορά στο θέμα της γέννησης, ανατροφής, εκπαίδευσης του Σωκράτη και της κατά το δυνατόν μεγαλύτερης μετάδοσης των *καλῶν* εν συνόλω στους Αθηναίους πολίτες· ανάμεσα σε αυτά οι Νόμοι επισημαίνουν τη δυνατότητα-ελευθερία που παρέχουν, σε όποιον επιθυμεί, να εγκαταλείψει με αποίκηση ή μετοίκηση την πόλη, σε περίπτωση που δεν συναινεί με τους νόμους και τις ρυθμιστικές αρχές της (*ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες, μεταδόντες ἀπάντων ὧν οἱοί τ' ἤμεν καλῶν σοὶ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολίταις, ὅμως προαγορεύομεν τῷ ἐξουσίαν πεποιηκέναι Ἀθηναίων τῷ βουλομένῳ...ἀπιέναι ὅποι ἂν βούληται*, 51c7-d5). Ωστόσο, η παραμονή στην πόλη αποτελεί για τους νόμους γεγονός δηλωτικό της έμπρακτης (*ἔργῳ*) συμφωνίας, παραδοχής και αποδοχής²⁷⁶ της κυριότητας της *ἀρχῆς* των νόμων, παραδοχής δηλ. της σχέσης *ἄρχειν-ἄρχεσθαι* ανάμεσα στην πόλη-νόμους (*ἄρχοντα*) και τον πολίτη

²⁷⁵ Οι Νόμοι αποδίδουν τώρα έμφαση σε ένα άλλο θέμα από εκείνα που απαρτίζουν τη σωμακρατική μέριμνα, δηλ. τον *ἀληθῆ λόγον*.

²⁷⁶ Ιδιαίτερη έμφαση το πλατωνικό κείμενο προσδίδει στην έννοια του *ἀρέσκειν*: η έννοια του *ἀρέσκειν* αναφέρεται σε εκείνον που δηλώνει με την παραμονή του την ευαρέσκεια και συμφωνία του με τις ρυθμίσεις που θέτουν οι νόμοι. Στην έκταση αυτού του χωρίου επαναλαμβάνεται αρκετά συχνά με διαφορετικές λεκτικές-λεξιλογικές επιλογές. Αξιοπρόσεκτο είναι ότι εδώ οι Νόμοι παραπέμπουν σε εκείνο που πριν έλεγε ο Σωκράτης, ότι δηλ. πρέπει (49e6-7) να κάνει (*πράττειν*) κανείς όσα έχει συμφωνήσει με κάποιον υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι αυτά είναι *δίκαια*.

(*ἀρχόμενον*), και πραγμάτων ὅσων ἐκείνοι ἐπιτάσσουν²⁷⁷ (*ἤδη φαμέν τοῦτον ὁμολογηκέναι ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύωμεν ποιήσιν ταῦτα*, 51e3-5).

Ἡ μη ἐκδήλωση υπακοῆς (*ἄρχεσθαι*)²⁷⁸ υπ’ αὐτές τις συνθήκες, δηλ. ἐκείνες κατὰ τις ὁποῖες ἔχει παραδεχθεῖ (δια τῆς παραμονῆς του) τὴν *ἀρχήν* των νόμων, συνεπάγεται γιὰ τοὺς Νόμους διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) σε τριπλό ἐπίπεδο:

(α) ἐπίδειξη ἀνυπακοῆς και ἀπειθείας (*οὐ πείθεται*) στοὺς γεννήτορές του, στοὺς ὁποῖους οφείλει τὴν ἀνατροφή και ἐκπαίδευσή του (αὐτὸ συνιστᾷ *ἀδικίαν* γιὰ τοὺς λόγους που εἶπαμε πιο ψηλά) (*ὅτι τε γεννηταῖς οὖσιν ἡμῖν οὐ πείθεται, καὶ ὅτι τροφεῦσι*, 51e6-7).

(β) ἐπίδειξη ἀνυπακοῆς παρά τὴν ἀρχικὴ συγκατάθεσή του (δια τῆς παραμονῆς του) περὶ συμμόρφωσης (*πείθεσθαι*) (*ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται*, 51e7-8).

(γ) ἐπίδειξη ἀνυπακοῆς που συνοδεύεται ἀπὸ τὴ μη χρησιμοποίησι των ἀπαραίτητων πειστικῶν μέσων με στόχο νὰ ἀναδείξουν τὸ σφάλμα των νόμων και τὴν ἀποτυχία τους νὰ πράξουν κάτι *καλὸν*²⁷⁹ (*ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν*, 51e7-8).

Οἱ Νόμοι ὡς *ἄρχοντες* (*ἄρχειν*) δὲν ἐπιβάλλουν τὴν παραμονή και τὴν ἐκτέλεση (*πράττειν*) των διαταγῶν τοὺς ἀπὸ τον *ἀρχόμενον* (πολίτες)²⁸⁰. Ὁ δημοκρατικὸς χαρακτήρας των νόμων καταδεικνύεται με μεγαλύτερη ἐμφαση μέσω τῆς υπενθύμισης τῆς ἐλευθερίας τῆς ἐπιλογῆς που παρέχεται με ἀφθονία στοὺς *ἀρχομένους*: δύνανται νὰ ἐπιλέξουν τὴν παραμονή τους και συνακόλουθα *ἐκόντες* - χωρὶς καμία υποχρεωτικὴ ἐπιβολή²⁸¹ εὐρίσκονται ἐνώπιον μιᾶς διπλῆς δυνατότητας: νὰ ἀσκήσουν τὰ ἀπαραίτητα πειστικὰ μέσα δια τοῦ *λόγου* με σκοπὸ τὴν ἀπόδειξη τοῦ *αἰσχροῦ* (μη *καλοῦ*) των ἐντολῶν και των πράξεων που (οἱ νόμοι) ορίζουν· ἡ μόνη περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία ὁ *ἀρχόμενος* οφείλει νὰ πράξει (*πράττειν*) τὶς ἐπιταγές των

²⁷⁷ Δηλ. τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο διεξάγουν τὶς δίκες και ἐν γένει κυβερνοῦν (*ἄρχειν*) τὴν πόλιν· πρβλ. Woozley (1979), σελ. 81· S. Panagiotou, “Justified Disobedience in the *Crito*?” στο S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle* (Edmonton 1987, 35-50), σελ. 41 κ.ε.

²⁷⁸ Ἡ μη ἀποδοχὴ τοῦ *ἄρχεσθαι* και ἐν γένει τῆς σχέσης *ἄρχειν-ἄρχεσθαι* ἀποτελεῖ γιὰ τὴν *Πολιτεία* ἐλλειψη κατοχῆς τῆς *αρετῆς* τῆς *σωφροσύνης*, πρβλ. υποσ. 178.

²⁷⁹ Με ἄλλα λόγια: με στόχο νὰ στηλιτεύσουν τὶς μη *καλές* πράξεις (*αἰσχρές*) των νόμων.

²⁸⁰ Εἰδὼ τονίζεται ἰδιαίτερα ἐκεῖνο τὸ χαρακτηριστικὸ των Νόμων που δὲν ἀναφέρεται στὴν ἐπιβολή ἀλλὰ στὴν ἐλευθερία ἐπιλογῆς που παρέχουν: αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ τονίζει τὸ δημοκρατικὸ χαρακτῆρα τοῦ ἀθηναϊκοῦ πολιτεύματος. Κι ἀν δεχθούμε ὅτι οἱ ἀπόψεις των Νόμων –ὅπως υποστηρίζουν κάποιοι μελετητές (πρβλ. υποσ. 246)– ἐκφράζουν τὶς ἀπόψεις τοῦ Σωκράτη, τότε ἡ ἀποψη αὐτὴ ἀντιδιαστέλλεται με ἐκείνη που υποστηρίζει τὴ σωκρατικὴ προτίμηση στὴν ὀλιγαρχία βασιζόμενη στὴν ἀπόρριψη τῆς *δήμου φάτεως*-τῆς *τῶν πολλῶν δόξης*.

²⁸¹ Πρβλ. τὴν ἐκφραση *ἀκόντων Ἀθηναίων* σσ. 224-225 και υποσ. 237.

νόμων έγκειται στην επιλογή της παραμονής, και συνακόλουθα στην αποτυχία της επινόησης του κατάλληλου πειστικού εργαλείου (*προτιθέντων ήμῶν καὶ οὐκ ἀγρίως ἐπιταπτόντων ποιεῖν ἃ ἂν κελεύωμεν, ἀλλὰ ἐφινέντων δυοῖν θάτερα, ἢ πείθειν ἡμᾶς ἢ ποιεῖν*, 51e8-52a3). Με άλλα λόγια η μορφή *ἀρχῆς*-εξουσίας που οι νόμοι θέτουν είναι δημοκρατική, δεν είναι αυστηρή ούτε εξουσιαστική ή απόλυτη. Το θέμα δεν ευρίσκεται κατά τη γνώμη μας σε αυτό μόνο που εξετάζουν οι μελετητές αποκαλώντας το με τη φράση «πείσε ή υπάκουσε», αλλά προσλαμβάνει τη μορφή «μείνε, και αφού έμεινες, πείσε ή υπάκουσε». Αυτή είναι η συμφωνία που πολίτες και νόμοι διαμορφώνουν: σε αυτό το είδος της συμφωνίας, δηλ. στο είδος της δημοκρατικής και όχι απόλυτης άσκησης της *ἀρχῆς* από τους νόμους, εντοπίζεται το *δίκαιον*.

Συνεπώς, το *ἄδικον* (*ἀδικεῖν, πράττειν ἀδίκως*) της σωκρατικής απόδρασης έγκειται²⁸² κατεξοχήν στην παραβίαση και αθέτηση της ως άνω συμφωνίας. Ο βαθμός της παραδοχής της συμφωνημένης *ἀρχῆς* (*ἄρχειν-ἄρχεσθαι*) καθορίζει βάσει της επιχειρηματολογίας των Νόμων το βαθμό της *ἀδίκης* πράξης. Ο Σωκράτης απαρτίζει το μοντέλο πολίτη που έχει καθομολογήσει στο μέγιστο βαθμό την εφαρμογή (έχει καθομολογήσει στο *δίκαιον* που η συμφωνία αυτή εγκαθιστά) αυτής της *ἀρχῆς* για τρεις θεμελιώδεις λόγους σύμφωνα με τους Νόμους:

(α) η επιλογή της αδιάλειπτης παραμονής στην πόλη πιστοποιεί την ικανοποίησή του (ευαρέσκεια) με τους ισχύοντες νόμους της (*σοι καὶ ἡμεῖς ἡρέσκομεν καὶ ἡ πόλις*, 52b2· *εἰ μή σοι διαφερόντως ἤρεσκεν*, 52b4-5· *ἀλλὰ ἡμεῖς σοι ἱκανοὶ ἤμεν καὶ ἡ ἡμετέρα πόλις*, 52b9-c1)·

(β) η επιλογή της συμμόρφωσης με τους ορισμούς της πόλης, των νόμων της και του ισχύοντος πολιτεύματος, δηλώνει την έμπρακτη (*ἔργῳ*) συμφωνία του αναφορικά με τη διαμόρφωση του βίου του ως πολίτη σύμφωνα με τις αρχές της (*καὶ ὡμολόγεις καθ' ἡμᾶς πολιτεύσεσθαι, τά τε ἄλλα καὶ παιῖδας ἐν αὐτῇ ἐποιήσω, ὥς ἀρεσκούσης σοι τῆς πόλεως*, 52c2-3)·

(γ) η κατά τη δικαστική διαδικασία απόρριψη της δυνατότητας να επιλέξει -με τη συγκατάθεση της πόλης (*ἐκούσης*, 52c6)- ως ποινή την εξορία επιδεικνύοντας εμφανική αδιαφορία προς τον θάνατο (*ἀνδρεία*-καρτερικότητα ενώπιον του

²⁸² Πρβλ. και 52a6-7: *δικαίως καθάπτοιτο*.

θανάτου)²⁸³ αντιδιαστέλλεται προς τη σύγχρονη επιλογή της αυτο-εξορίας: η προτίμηση της αυτο-εξορίας κατά παράβαση (κι εδώ ευρίσκεται τὸ ἀδικεῖν) των νόμων της πόλεως (ἀκούσης τῆς πόλεως, 52b5)²⁸⁴ καταδεικνύει την πρότερη προσποίηση του φιλοσόφου και πρόθεση εξαπάτησης (δόλος).

Η κριτική που ασκούν εδώ οι Νόμοι στο πιθανό σωκρατικό εγχείρημα της απόδρασης είναι πολύ σημαντική γιατί αναδεικνύει την προσποίηση-εξαπάτηση ως χαρακτηριστικό γνώρισμα του φιλοσόφου, κάτι που έρχεται σε αντιδιαστολή με την *Απολογία*, όπου ο φιλόσοφος αποδύεται στην αυτο-προβολή του ως προτύπου ἀρετῆς-αλήθειας-γνώσης.

Τα διάφορα τμήματα της επιχειρηματολογίας (λόγοι) που επικαλούνται οι Νόμοι με σκοπό την κατάδειξη του ἀδίκου (ἀδικεῖν) της σωκρατικής απόδρασης πλαισιώνονται από την επισήμανση του αἰσχροῦ χαρακτήρα της παραβίασης της συμφωνίας: η αθέτηση της συμφωνίας (η καταπάτηση δηλ. με άλλα λόγια της ληφθείσας δέσμευσης, που ισοδυναμεί για τους Νόμους με ἀδικεῖν: ἄ στερ. και δίκαιον=συμφωνία) και η συνακόλουθη πρόκληση βλάβης στο σύνολο των νόμων (νομικό σύστημα) ψέγεται –από την ηθική που προβάλλουν οι προσωποποιημένοι Νόμοι- ως αἰσχρὰ πράξη, ως γεγονός εν γένει που συνιστά ντροπή (νῦν δὲ οὐτ' ἐκείνους τοὺς λόγους αἰσχύνῃ, οὔτε ἡμῶν τῶν νόμων ἐντρέπη, 52c8-9)²⁸⁵. Είδαμε πόσο σημαντικό ρόλο διεδραμάτισε η έννοια της ντροπῆς στον λόγο του Κρίτωνα, ο οποίος κινούμενος ανάμεσα στην τῶν πολλῶν δόξαν και δύναμιν διεκήρυξε την –κατά τη γνώμη του- μεγάλη ισχύ του αισθήματος της ντροπῆς ενώπιον της δήμου φάτεως. Από την άλλη διαπιστώσαμε ότι και στο σωκρατικό λόγο το αἶσθημα της ντροπῆς κατέλαβε αξιολογη θέση, δεν είχε όμως την ίδια που της προσέδωσε ο Κρίτων. Ο

²⁸³ Πρβλ. *Απολογία*: επίσης, τη σημείωση του Burnet (1970), σελ. 206, στο ὡς ἔφησθα του χωρίου. Ο Burnet παραβάλλει προς το χωρίο αυτό το 37c4-38a6 από την *Απολογία*. Ο μελετητής εισηγείται ότι μπορούμε να προσλάβουμε αυτήν την αναφορά στον Κρίτωνα ως ένα είδος ιστορικής αλήθειας της *Απολογίας* (πρβλ. Kraut (1984), σελ. 3, ο οποίος τάσσεται υπέρ της ιστορικότητας του Κρίτωνα: Woozley (1979), σελ. 5. Διαφορετική άποψη για την ιστορικότητα των δύο διαλόγων διατυπώνει ο E. M. Manesse, “A Thematic Interpretation of Plato’s *Apology* and *Crito*” (*Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1980) 393-400), σελ. 393. Πολύ δύσκολα –επισημαίνει- ο Πλάτων θα μπορούσε να παραστήσει τους Νόμους να επιχειρηματολογούν με τον Σωκράτη βάσει μιας δικής του αμιγούς προσωπικής επινόησης. Για μια αντίθετη άποψη βλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 84.

²⁸⁴ Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στην πολύ συχνή επανάληψη του στοιχείου του ἐκόντος και του ἄκοντος σε συνδυασμό με τη σωκρατική ιδέα οὐδεὶς ἐκὼν κακὸς (πρβλ. και υποσημείωση 237).

²⁸⁵ Συνιστά δηλ. με άλλα λόγια αἰσχρόν. Πρβλ. τη χρήση της φράσης εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν στο 51e8. Προς τούτους, ο Burnet (1970), σελ. 206, ακολουθεί τον Adam (1966), σελ. 72, στη θέση ότι οι λόγοι προσωποποιούνται εδώ και η κατασκευή του χωρίου είναι η ίδια όπως στον *Χαρμίδη* (169c7): ἡσχύνετο τοὺς παρόντας.

φιλόσοφος απορρίπτοντας ως βάση της ανθρώπινης συμπεριφοράς το αίσθημα της ντροπής που προέρχεται από την τοποθέτηση της *δήμου φάτεως* στην υψηλότερη κλίμακα των αξιών που οι άνθρωποι πρέπει να λαμβάνουν υπόψη, αναφέρεται σε ένα άλλο είδος ντροπής, εκείνο που στηλιτεύει την ασυνέπεια *λόγων-έργων*.

Η προσφυγή των Νόμων στο συναίσθημα της ντροπής αποσκοπεί στην στηλίτευση της δυσαρμονίας (ασυνέπειας) που αναπτύσσεται ανάμεσα στην πρότερη φιλοσοφική απόδειξη -στο πρακτικό πεδίο (*έργω*)- της συμμόρφωσης και τήρησης των νομικών διατάξεων και την έμπρακτη (*έργω*) τωρινή παραβίασή τους. Με άλλους όρους, η ντροπή που ορίζεται από την ηθική των νόμων κατακρίνει την ασυνέπεια ανάμεσα στις πράξεις (*έργω*) κάποιου (δεν εξετάζουν δηλ. το κομμάτι του *λόγου*-κριτικής εξέτασης μέσω φιλοσοφικής ενάσκησης), την ασυνέπεια δηλ. ανάμεσα στα δύο *έργω*: το πρότερο *έργω* και το σύγχρονο *έργω*. Στο συγκεκριμένο σημείο πρέπει να επισημάνουμε κάτι που κρίνουμε ιδιαίτερα σημαντικό και εκτείνεται σε τρεις πτυχές:

(i) ο λόγος του Κρίτωνα εστιάζει σε εκείνο που εγκρίνει η *δήμου φάτις*-η *τῶν πολλῶν δόξα*, πράγμα που σημαίνει ότι μεριμνά για το τι θα φανεί στους πολλούς. Δεν τον ενδιαφέρει η τήρηση της ενότητας *λόγω-έργω*: αν η ανάγκη για το *έργω*, που θα έχει την έγκριση της *τῶν πολλῶν γνώμης*, οδηγήσει σε μια πορεία διαφορετική από το *λόγω* (επιφέροντας την ασυνέπεια *λόγω-έργω*), τότε σημασία για τον εκπρόσωπο αυτό της παραδοσιακής ηθικής δεν έχει η ασυνέπεια, αλλά το αποτέλεσμα (*έργω*) (και ως εκ τούτου όχι το *είναι*, αλλά το *φαίνεσθαι*) που θα έχει την αποδοχή της *δήμου φάτεως*.

(ii) ο λόγος του Σωκράτη εστιάζει στη σημασία της επίδειξης της ενότητας *λόγω-έργω*, υπερτονίζοντας τη σπουδαιότητα της φιλοσοφικής (*λόγω*) κριτικής εξέτασης των γνώμων (*δόξαι*) με σκοπό τη βαθμιαία προσέγγιση της γνώσης-αλήθειας-*ἀρετῆς* (το *έργον* για Σωκράτη ευρίσκεται σε απόλυτη συνέπεια με τον *λόγον*, γιατί προκύπτει από αυτόν²⁸⁶).

(iii) ο λόγος των Νόμων εστιάζει στη συνέπεια των *έργω* του ανθρώπου. Αν κάποιος πράττει (*έργω*) με συγκεκριμένο τρόπο, αυτό σημαίνει ότι έχει συμφωνήσει (*ὁμολογία-λόγος*) *έργω* (δια της πράξης του) να πράττει κατ' αυτόν τον τρόπο και πρέπει να επιδείχνει συνέπεια *έργω*.

Με άλλα λόγια, εκείνο που υποστηρίζουμε έγκειται στη θέση ότι αντίστροφα με το σωκρατικό, όπου ο λόγος καθορίζει το *έργω*, για τους Νόμους το *έργω* καθορίζει τον

²⁸⁶ Πρβλ. Euben (1978), σελ. 161· Bentley (1996), σσ. 2-3.

λόγον κάποιου, κάτι που αντιλαμβανόμαστε από εκφράσεις όπως: ταῦτα ὁμολογηκέναι ἔργῳ (51e4), φάσκοντές σε ὁμολογηκέναι πολιτεύσεσθαι καθ' ἡμᾶς ἔργῳ οὐ λόγῳ (52d5-6)²⁸⁷.

Μάλιστα η έννοια της ντροπής διασαφηνίζεται ακόμη περισσότερο μέσω της χρήσης της ίδιας αναλογίας που έθεσε σε παράλληλο επίπεδο²⁸⁸ τη σχέση (εξουσίας-ἀρχῆς) του πολίτη με την πόλη του (νόμοι/πόλη-ἄρχειν, πολίτης-ἄρχεσθαι) και εκείνη του κυρίου (ἄρχοντος) με τον δούλο του (ἀρχόμενος)²⁸⁹. Αφενός η επίκληση στην ντροπή μεθοδεύει τη στηλίτευση της αντιφατικής –σε διπλό χρονικό επίπεδο, παρελθόν και παρόν- έμπρακτης (ἔργῳ) εκδήλωσης της σωκρατικής στάσης απέναντι στους νόμους:

παρελθόν->έμπρακτη (ἔργῳ) συμφωνία (=πράττειν δίκαια)

παρόν-> έμπρακτη (ἔργῳ) παραβίαση της συμφωνίας (=πράττειν ἀδίκως, ἀδικεῖν).

Αφετέρου επικρίνει (ως αἰσχρά) την κατάλυση της ισχύουσας σχέσης ἀρχῆς (ἄρχειν-ἄρχεσθαι), που προκύπτει από τη μη σύμφωνη -προς της σχέση αυτή- συμπεριφορά του ἀρχόμενου μέλους εν σχέσει με το ἄρχον. Το αναλογικό παράδειγμα που αντλείται από τον χώρο που ασκείται η ἀρχή κυρίου-δούλου συντελεί στην αποσαφήνιση της σχέσης (ἀρχῆς) πόλης-πολίτη. Ο όρος φαυλότατος που προσδιορίζει τον όρο δοῦλος παρωθεί τη δυνατότητα διάζευξης του ἀρχόμενου μέρους σε δύο

²⁸⁷ Ο Adam (1966), σελ. 73, σημειώνει ότι μια προφορική συμφωνία είναι λιγότερο δεσμευτική από εκείνη κατά την οποία τα έργα λαμβάνουν τη θέση των λόγων. Η αντίθεση –προσθέτει- ανάμεσα στον λόγον και το ἔργον είναι γνωστή από τον Θουκυδίδη. Στο ίδιο σκεπτικό ο Emlyn-Jones (1999), σσ. 84-85, αναφέρει ότι η έμφαση στην έμπρακτη (ἔργῳ) συμφωνία έχει σκοπό να αναδείξει την ισχυρότερη δέσμευση του φιλοσόφου. Παραθέτει επίσης την άποψη του Tarrant ο οποίος επισημαίνει ότι αυτή ακριβώς η απουσία της προφορικής (λόγῳ) συμφωνίας μπορεί να εξασθενήσει την υπόθεσή τους (βλ. και Weiss (1998), σελ. 114, σημ. 69, καθώς και την εκτενή φιλοσοφική συζήτηση πάνω στο θέμα του συμβολαίου-σύμβασης, με έμφαση μάλιστα στις έννοιες της έμμεσης και της σιωπηρής (*implied and tacit agreement*, σελ. 100) συμφωνίας στον Woozley (1979), σελ. 76 κ.ε., όπως και στον Kraut (1984), σελ. 152 κ.ε.· πρβλ. A. D' Amato, "Obligation to Obey the Law: A Study of the Death of Socrates" (*Southern California Law Review* 1079 (1976) 1-23), σελ. 8· Taylor (1990), σσ. 210-211· J. B. White, "Plato's *Crito*: The Authority of Law and Philosophy" στο R. B. Loudon και P. Schollmeier (eds), *The Greeks and Us* (Chicago and London 1996, 97-133), σελ. 97· Weiss (1998), σελ. 115 και 123· L. Brown, "Did Socrates Agree to Obey the Laws of Athens?" στο L. Judson και V. Karasmanis (eds), *Remembering Socrates* (Oxford 2006, 72-87), σελ. 80). Προς τούτοις, η Lane (1998), σελ. 313, θεωρώντας ότι το κεντρικό θέμα του *Κρίτωνα* είναι η σχέση λόγου και ἔργου πιστεύει ότι οι Νόμοι της Αθήνας εισάγονται για να θέσουν ένα κριτήριο συμφωνίας που εδραιώνεται αντίθετα από τα ἔργα. Στο άρθρο της επιχειρεί να αποδείξει ότι ο Σωκράτης προσπαθεί να συμφιλιώσει τα ἔργα και τα λόγια του, και εκείνα τα ἔργα που τα λόγια συνεπάγονται, όπως και τα ἔργα που συναποτελέσαν την ισόβια διαλεκτική του ύπαρξη στην Αθήνα. Τη σχέση υπακοής στους νόμους και σεβασμού στον λόγον ανιχνεύει ο A. Kim, "*Crito* and Critique" (*OSAP* 41 (2011) 67-113), σελ. 68.

²⁸⁸ Βλ. σελ. 238 κ.ε.

²⁸⁹ Πιο πάνω την παραλλήλισε, ακόμα, και με τη σχέση ἀρχῆς ανάμεσα στον πατέρα και τον γιο του.

κατηγορίες: (α) *φραῦλον δοῦλον* συνιστά εκείνο το *ἀρχόμενον* μέρος που με καταλυτική διάθεση παραβιάζει (*πράττειν-ἔργω*) την καθεστηκυία σχέση (*ἀρχῆς*) *ἄρχειν* (κύριος)-*ἄρχεσθαι* (δοῦλος). (β) από την άλλη μπορούμε να φανταστούμε ότι η έκφραση *ἀγαθός-χρηστός δοῦλος* περιγράφει εκείνο το *ἀρχόμενον* μέρος που με προφυλακτική διάθεση και πρόθεση πράττει (*πράττειν-ἔργω*) σε συμφωνία προς την ισχύουσα σχέση *ἄρχειν* (κύριος)-*ἄρχεσθαι* (δοῦλος). Κατά τον ίδιο τρόπο, η απόλυτη εφαρμογή της αναλογίας επιτρέπει την συναγωγή του συμπεράσματος ότι *φραῦλος πολίτης* είναι εκείνος που συντελεί (*πράττειν-ἔργω*) στην καταπάτηση της συμφωνίας (*δίκαιον*) της συμμόρφωσης προς τους νόμους της πόλης (καταπάτηση δηλ. της σχέσης *ἄρχειν-ἄρχεσθαι=ἀδikeῖν*), ενώ *ἀγαθός-χρηστός πολίτης* είναι εκείνος που με τις πράξεις του (ο *ἀρχόμενος* δηλ. που *πράττειν-ἔργω*) ωφελεί τη διαφύλαξη της ισχύος των κρατούντων νόμων που ρυθμίζουν τη σχέση πόλης-πολίτη (*ἄρχοντος-ἀρχομένου*) (*πράττεις τε ἅπερ ἂν δοῦλος ὁ φραυλότατος πράξειεν, ἀποδιδράσκειν ἐπιχειρῶν παρὰ τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας καθ' ἃς ἡμῖν συνέθου πολιτεύεσθαι*, 52d1-3)²⁹⁰.

Εκείνο που πρέπει να επισημάνει κανείς είναι ότι στην κατάληξη και αυτού του επιχειρήματος οι Νόμοι προσδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην *ἀλήθεια* του περιεχομένου του λόγου τους (*εἰ ἀληθῆ λέγομεν φάσκοντες σε ὁμολογηκέναι πολιτεύεσθαι καθ' ἡμᾶς ἔργω ἄλλ' οὐ λόγῳ, ἢ οὐκ ἀληθῆ*, 52d4-6· πρβλ. και πριν 51c3-4: *ἀληθῆ λέγειν τοὺς νόμους ἢ οὐ;*), εμφορούμενοι από τη σχετική γνώση ότι ο Σωκράτης υπακούει (*ἄρχεσθαι*) στον *βέλτιστον λόγον* (*ἀληθῆ-ὀρθόν*). στο πλαίσιο αυτό η πλατωνική διατύπωση στο τέλος κάθε επιχειρήματος επαναλαμβάνει τη θέση αν αυτό στο οποίο κατέληξαν αποτελεί *ὀρθόν-ἀληθῆ λόγον*. Η ιδιαίτερη έμφαση που οι νόμοι αποδίδουν στο *ἔργω* (και μάλιστα στη συνέπεια του *ἔργω*) συμπληρώνεται μέσω της τεκμηρίωσης της *ἀλήθειας-ὀρθότητος* της θέσης (*λόγου*) ότι έμπρακτα (*ἔργω*) και όχι θεωρητικά (*λόγῳ*) ο φιλόσοφος απέδειξε τη συναίνεσή του ως προς τη διαμόρφωση και προσαρμογή του βίου του σύμφωνα με τις επιταγές τους.

Το επόμενο βήμα της περιπαθούς απόδειξης του *ἀδίκου* στοιχείου που χαρακτηρίζει το ενδεχόμενο της σωκρατικής απόδρασης, παρωθεί την επιστροφή²⁹¹

²⁹⁰ Με άλλα λόγια, τὸ *ἀδikeῖν*, στο οποίο οι Νόμοι αναφέρονται, περιγράφει την καταπάτηση της σχέσης αυτής, *ἄρχοντος* και *ἀρχομένου*. Λαμβάνοντας υπ' όψη το μεταγενέστερο ορισμό της *σωφροσύνης* στην *Πολιτεία*, μπορεί κανείς να διαπιστώσει σε ένα πρώιμο στάδιο τις πλατωνικές σκέψεις αναφορικά με την σχέση αυτή και τη σύνδεσή της με την αρετή της *δικαιοσύνης*.

²⁹¹ Και πριν αναφέρθηκαν οι νόμοι στο ότι δεν εξανάγκαζαν τους πολίτες τους να υπακούσουν.

της επιχειρηματολογίας των Νόμων στην εξιχνίαση του τρόπου με τον οποίο συνήφθησαν οι εν λόγω συμφωνίες Σωκράτη και νόμων/πόλης. Το μέγεθος της σωκρατικής *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) αυξάνεται ακόμη περισσότερο μέσω της επισήμανσης του *έκουσίου* (*έκόντος*: και από την άποψη του χρόνου που είχε να αποφασίσει αν θα παραμείνει ή όχι, αλλά και από την άποψη της ελευθερίας της επιλογής) και όχι καταναγκαστικού (*ἄκοντος*) και επίβουλου χαρακτήρα της σύναψης των έμπρακτων (*ἔργω*) συμφωνιών ανάμεσα στον πολίτη (Σωκράτη) και την πόλη (νόμους) (*ἡ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις*²⁹², *οὐχ ὑπὸ ἀνάγκης ὁμολογήσας οὐδὲ ἀπατηθεὶς οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀναγκασθεὶς βουλευσασθαι*, 52d9-e3. Η αναφορά στην απάτη και την εξαπάτηση-δόλο αποκτά ακόμα μεγαλύτερη σημασία καθώς είναι γνωστό από την *Ἀπολογία* (17a6, 27a3) πόσο μεγάλη σημασία αποδίδει ο Σωκράτης στην έννοια της *ἀλήθειας*-γνώσης²⁹³. Σε αυτό μάλιστα προσθέτουμε και τις προηγούμενες πλατωνικές αναφορές στο ότι ο *λόγος* των Νόμων αποτελεί *ἀληθῆ-ὀρθὸν λόγον*. Η υπόμνηση της έννοιας του *έκόντος* για μία ακόμη φορά υποβάλλει τον υπαινιγμό στη σωκρατική ιδέα *οὐδεὶς ἐκὼν κακὸς* και το μὶτο «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶσις». Οι συμφωνίες που ο Σωκράτης συνήψε με τους νόμους πραγματοποιήθηκαν με τη θέλησή του από τον ίδιο και όχι *ἀναγκαζόμενος* από την πίεση του χρόνου (δηλ. *ἀναγκαζόμενος* λόγω χρονικού περιορισμού) ή από την πίεση της απάτης (δηλ. *ἀναγκαζόμενος* κατόπιν απάτης). Με άλλα λόγια ενώπιόν του τήρησαν τέτοια στάση ὡστε να εἶναι *ἀληθεῖς-ὀρθοί-δίκαιοι*, καθότι με κανένα τρόπο δεν μεταχειρίστηκαν το τέχνασμα της απάτης (ψεύδος) παρά μόνο την *ἀλήθεια*.

Η μακροχρόνια παραμονή στην πόλη της Αθήνας συνεπάγεται για τους νόμους έμπρακτη (*ἔργω*-συμφωνία) και πρόθυμη (*εκούσια*) εκδήλωση ευαρέσκειας (συμφωνίας) του φιλοσόφου με το σύστημα και τις επιταγές των ισχυόντων νόμων. Η παραμονή του λαμβάνει τον προσδιορισμό *έκουσία*, κάτι βέβαια που οφείλεται στην ελευθερία που επιτρέπουν οι νόμοι. Στην επιχειρηματολογία των Νόμων επαναλαμβάνεται ιδιαίτερα το στοιχείο της ευχαρίστησης-ικανοποίησης του φιλοσόφου με τους υπάρχοντες νόμους ως κάτι που μαρτυρά τον *εκούσιο* και όχι καταναγκαστικό (*ἄκον*) χαρακτήρα εφαρμογής των νομικών τους διατάξεων· σημειωτέον ότι η ιδέα της ευαρέσκειας επανέρχεται για τρεις ακόμα φορές (*ἐν οἷς ἐξῆν σοι ἀπιέναι εἰ μὴ ἀρέσκομεν ἡμεῖς*, 52e4-5· *οὕτω σοι διαφερόντως τῶν ἄλλων*

²⁹² Για τη δικαστική χρήση του ρήματος *παραβαίνεις* βλ. το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 207.

²⁹³ Βλ. επίσης στο 49e7 που μίλησε πάλι για την απάτη.

Ἀθηναίων ἤρεσκεν ἡ πόλις τε καὶ ἡμεῖς οἱ νόμοι, 53a4-5· *τίνι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων*, 53a5). Οι νόμοι παρουσιάζονται ως η κύρια αιτία για την οποία μια πόλη καθίσταται αρεστή: μια πόλη δίχως νόμους δεν είναι αρεστή.

Ωστόσο, ακόμα και στην περίπτωση που ο φιλόσοφος ήταν δυσαρεστημένος με τις νομικές διατάξεις θεωρώντας τις παράταιρες προς τις αρχές του *δικαίου* (δηλ. κρίνοντάς τις ως *ἀδίκες*), ο ελεύθερος (*ἐκούσιος*) χαρακτήρας τους παρέχει τη δυνατότητα ρητής διαφωνίας και οριστικής ρήξης με το νομικό πλέγμα που συνθέτουν: αυτό ερμηνεύεται ως φυγή από την πόλη και προτίμηση ενός διαφορετικού πολιτικού συστήματος (*ἐν οἷς ἐξῆν σοι ἀπιέναι εἰ μὴ ἀρέσκομεν ἡμεῖς μὴδὲ δίκαιαι ἐφαίνοντό σοι αἱ ὁμολογίαι* (δηλ. οι ἐμπρακτες-*ἔργω*) *εἶναι*, 52e4-5)²⁹⁴. Το ίδιο το γεγονός της παραμονής στην πόλη (και της ἄρνησης να μεταβεί στην Κρήτη ή την Σπάρτη, τις αποκαλούμενες από τον ίδιο *ἐννομούμενες πόλεις*²⁹⁵, 53a1) καταδεικνύει την ικανοποίηση του φιλοσόφου με το πολιτικό και νομικό σύστημα της Αθήνας (*διαφερόντως τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἤρεσκεν ἡ πόλις τε καὶ ἡμεῖς οἱ νόμοι*, 53a4-5).

Το ενδεχόμενο της σωκρατικής απόδρασης πρόκειται να σημάνει την ακύρωση της ισχύος των νόμων και ως εκ τούτου την καταστροφή της πόλης, καθότι η ύπαρξη των νόμων καθιστά το σύνολο της πόλης ευάρεστο (*τίνι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων*; 53a5): η παραβίαση του δομικού στοιχείου και ρόλου που διαδραματίζουν οι νόμοι για την πόλη, ωθεί στην αποδόμησή της· και λόγω της αποδόμησής της καταλήγει να μην είναι αρεστή. Ο συγκερασμός των παραπάνω *λόγων* περιορίζει και

²⁹⁴ Η φράση *μηδὲ δίκαιαι ἐφαίνοντό σοι αἱ ὁμολογίαι εἶναι* παραπέμπει στο 49e6-7 (*πότερον ἂ ἂν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαιῳ ὄντα ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον*;) ωθώντας μας να προβληματιστούμε σχετικά με το αν θα χαρακτηρίσουμε τη μετοχή *ὄντα* εκεί υποθετική (Burnet (1970), σελ. 199) ή κατηγορηματική (επιλέχουμε την δεύτερη οπτική). Προς τούτους, ο Σαμαράς (2004), σσ. 399-400, σημ. 40, διατείνεται ότι το επιχείρημα των Νόμων (περί της μακροχρόνιας παραμονής του φιλοσόφου) δεν είναι ιδιαίτερα ισχυρό λογικά: για πολλούς λόγους (λ.χ. η παρουσία των οικείων προσώπων) κάποιος θα μπορούσε να παραμείνει στην πολη του χωρίς αυτό να συνεπάγεται ότι είναι ικανοποιημένος με τους νόμους της· από την άλλη, το επιχείρημα παρουσιάζεται άμεσα και έχει ιδιαίτερη ρητορική δύναμη.

²⁹⁵ Αναφορικά με τις *ἐννομούμενες πόλεις* ο Σαμαράς (2004), σελ. 400, σημ. 41, επισημαίνει ότι η *ἐννομία*, η σταθερότητα δηλ. του πολιτειακού συστήματος και η αφοσίωση των πολιτών στους νόμους (πρβλ. και Stokes (2005), σελ. 165) ήταν μια κατάσταση που έχαιρε ιδιαίτερης εκτίμησης κατά την κλασική περίοδο. Σύνηθες παράδειγμα *ἐννομίας* αποτελούσε η Σπάρτη με το πατροπαράδοτο πολίτευμα, πράγμα που προσέδιδε στον όρο φιλοολιγαρχική χροιά (παρά το γεγονός πως και οι δημοκρατικοί εκτιμούσαν την *ἐννομίην*). Για τον μελετητή η παρούσα σωκρατική δήλωση είναι πολιτικά ύποπτη λόγω της επιλογής των παραδειγμάτων δύο πόλεων που είναι τα προπύργια του παραδοσιακού συντηρητισμού στον ελληνικό κόσμο. Επιπρόσθετα –τελειώνει– η εν λόγω αναφορά, καθώς και εκείνη που κάνει για τη Θήβα και τα Μέγαρα στο 53b4-5, είναι εκ διαμέτρου ασυμβίβαστη με τη θεωρία του δημοκρατικού Σωκράτη.

αποκλείει -σύμφωνα με τη γνώμη των Νόμων- τη δυνατότητα να προβεί ο Σωκράτης στην αθέτηση των συμφωνιών (*ἀ+δικεῖν*): η συμμόρφωση-υπακοή αποτελεί επιτακτική ανάγκη σε τέτοιο μάλιστα βαθμό ώστε να αποφευχθεί το συναίσθημα της ντροπής που θα συνοδέψει την απόδραση και την αυτο-εξορία (*ἐὰν ἡμῖν γε πείθῃ, ὃ Σώκρατες· καὶ οὐ καταγέλαστος γε ἔσῃ ἐκ τῆς πόλεως ἐξελθών*, 53a6-8). Ιδιαίτερη σημασία πρέπει να δώσουμε εδώ στην ιδέα που ο όρος *καταγέλαστος* μεταφέρει. Ο όρος επαναφέρει το αίσθημα της ντροπής. Κατά τη γνώμη μας το *καταγέλαστος* αναφέρεται στη ντροπή (*αἰσχύνῃ*) που πρόκειται να επιφέρει το να αδικήσει ο φιλόσοφος (σωκρατικό *ἀδικεῖν*) -ενώ παλιά έπραττε *δίκαια* απέναντι στους νόμους με το να τους τηρεί έμπρακτα -*ἔργῳ*- και να μην παραμείνει έμπρακτα (*ἔργῳ*) συνεπής στις συμφωνίες του· με άλλα λόγια ντροπή θα είναι το να μην παραμείνει συνεπής στο πρότερο και στο νέο του *ἔργῳ*, η ασυνέπεια δηλ. του *ἔργῳ*²⁹⁶.

Η επιχειρηματολογία των Νόμων μεταβαίνει από το επίπεδο της χρησιμοποίησης ηθικών λόγων για την αποφυγή της σωκρατικής απόδρασης²⁹⁷ σε εκείνο της μεταχείρισης φρονησιακών. Με άλλους όρους, η επιχειρηματολογία μετατοπίζεται από ηθικούς σε φρονησιακούς λόγους. Τί σημαίνει αυτό; Οι Νόμοι από λόγους που καταδεικνύουν αν κάτι είναι *δίκαιον* ή όχι, *καλὸν* ή όχι (ηθική), προβαίνουν σε επιχειρήματα που στόχο έχουν να δείξουν αν κάτι είναι ωφέλιμο (*ἀγαθόν*) για τον ενεργούντα ή για τον αποδέκτη της ενέργειας ή όχι (πεδίο της φρονήσεως). Σε αυτή την κατηγορία εντάσσεται και η σωκρατική ιδέα *οὐδείς ἐκὼν κακός*²⁹⁸: *ἐκὼν* πράττω όταν γνωρίζω ότι αυτό που πράττω παράγει *ἀγαθόν* (για εμένα και τους αποδέκτες της πράξης). Προτού ξεκινήσει κανείς την εξέταση του εν λόγω χωρίου, για να προβεί στους κατάλληλους παραλληλισμούς, πρέπει να έχει διαρκώς κατά νου την σωκρατική προβολή (*Ἀπολογία*) ως προτύπου του δόγματος *ποιεῖν-πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου*. Κατά τη γνώμη μας οι νόμοι λοιπόν θέτουν τώρα υπό εξέταση (*ἐλεγχον*) το αν η ενδεχόμενη σωκρατική απόδραση κινείται γύρω από το επίπεδο της θέσης *οὐδείς ἐκὼν κακός*- «η αρετή είναι γνώση (*σοφία*)»²⁹⁹.

²⁹⁶ Ο όρος *καταγέλαστος* συνδέεται με την *αἰδῶ* και την *δήμου φάτιν*· πρβλ. και Lane (1998), σελ. 328.

²⁹⁷ Δηλ. επίκρισης της σωκρατικής απόδρασης βάσει των αρχών της ηθικής.

²⁹⁸ Την οποία είδαμε και πιο πάνω, βλ. υποσ. 210, 232, 284.

²⁹⁹ Για την ιδέα ότι το κλειδί της κατανόησης του διαλόγου αναφορικά με το πρόβλημα της πολιτικής υποχρέωσης ευρίσκεται στη σχέση ανάμεσα στη σωκρατική φιλοσοφία (συγκεκριμένα: «η αρετή είναι γνώση») και την αρετή του πολίτη βλ. M. J. Rosano, "Citizenship and Socrates in Plato's *Crito*" (*The Review of Politics* 62 (2000) 451-477).

Η βασική θέση των Νόμων ξεδιπλώνεται στην ιδέα ότι η εκ μέρους του Σωκράτη παράβαση των συμφωνιών (δραπέτευση) (δηλ. *τὸ ἀδικεῖν*) δεν πρόκειται να αποφέρει όφελος (*ἀγαθόν*) στον εαυτό του ή στους φίλους του (με άλλα λόγια: θα αποφέρει *κακόν* και στον εαυτό του και στους φίλους του) (*Σκόπει γὰρ δὴ, ταῦτα παραβὰς καὶ ἐξαμαρτάνων τι τούτων τί ἀγαθὸν ἐργάσῃ σαυτὸν ἢ τοὺς ἐπιτηδείους τοὺς σαυτοῦ*, 53a9-b1). Πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας σε δύο πράγματα: (α) το ηθικό σφάλμα επιφέρει και το σφάλμα φρονήσεως: ό,τι είναι κατακριτέο ηθικά, είναι και από άποψη φρονήσεως· (β) οι Νόμοι μεταχειρίζονται με εξαιρετικά επιδέξιο τρόπο τη σωκρατική ιδέα *οὐδείς ἐκὼν κακὸς* (μέσω ενός επιχειρήματος που αποδίδει έμφαση στο στοιχείο της φρονήσεως), ενώ παράλληλα ερείδουν τον συλλογισμό τους στην παραδοσιακή ιδέα *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, που ο Κρίτων χρησιμοποίησε³⁰⁰.

Ποιο είναι, όμως, το είδος του *κακοῦ* που θα αποφέρει; Οι Νόμοι εκθέτουν τα - κατά τη γνώμη τους- *κακά* (συμφορές) που θα προκύψουν ως αποτέλεσμα της *ἀδίκου* ενέργειας του φιλοσόφου, αποκαλύπτοντας ταυτόχρονα τα *ἀγαθὰ* που καλύπτουν την κορυφή της αγαθολογικής τους αξιολόγησης:

(i) κίνδυνος εξορίας, στέρησης και απομάκρυνσης από την πόλη ή απώλειας της περιουσίας των σωκρατικών συντρόφων (*κινδυνεύουσίν γέ σου οἱ ἐπιτήδαιοι καὶ αὐτοὶ φεύγειν καὶ στερηθῆναι τῆς πόλεως ἢ τὴν οὐσίαν ἀπολέσαι*, 53b1-3).

(ii) η περίπτωση της αυτο-εξορίας (αυτο-εξορία ως αποτέλεσμα μη συμφωνίας με το σύνολο των νόμων και τον τρόπο με τον οποίο ρυθμίζουν τα πράγματα, δηλ. ως αποτέλεσμα προσωπικής κρίσης ως προς το ότι δεν είναι *δίκαιοι* και δεν *πράττουν καλῶς*) και η μετάβαση και εγκατάσταση σε όμορη ευνομούμενη πόλη ενέχει τον κίνδυνο του στιγματισμού του ως εχθρού (επί τη βάσει της ηθικής *ὠφελεῖν τοὺς φίλους* – *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*), καθότι πρόκειται να θεωρηθεί ύποπτος για

³⁰⁰ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 400, σημ. 42, επισημαίνει ότι ο Σωκράτης έχοντας εξηγήσει τους ηθικούς λόγους για τους οποίους δεν πρέπει να αποδράσει, μεταβαίνει στην απάντηση των κυρίως φρονησιακών επιχειρημάτων (πρβλ. και Allen (1980), σελ. 82) που ο Κρίτων διετύπωσε στην αρχή της συζήτησής τους (αντιπαράβαλλε A. D. Woozley, “Socrates on Disobeying the Law” στο G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame 1980, 299-318), σελ. 308, ο οποίος διατείνεται ότι οι λόγοι που ο Κρίτων προάγει είναι ηθικοί, καθώς κατά τη γνώμη του δεν κάνει έκκληση –πλην της περίπτωσης του 54b-c- στη σωκρατική ιδέα της σύνεσης ή του προσωπικού οφέλους. Την ίδια άποψη διατυπώνει και ο J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates* (Cambridge 2000), σελ. 64). Ωστόσο, δεν πρόκειται για σημείο προς σημείο αντίκρουση του Κρίτωνα, κάτι που εξηγείται από το ότι η ηθική πλευρά του ζητήματος έχει ήδη δώσει απάντηση στο ερώτημα τι πρέπει να γίνει.

μελλοντική εκθεμελίωση και αφανισμό των νόμων της πόλης τους· άλλο ένα *κακὸν* που τονίζουν λοιπόν έγκειται στη *δήμου φάτιν* και τη γνώμη που θα έχουν οι άλλοι για την *δόξαν* του. Η εν λόγω συμπεριφορά θα λειτουργήσει επιβεβαιωτικά της *ὀρθότητος* της *δόξης* των δικαστών αποδεικνύοντας τον φιλόσοφο ως μείζονα φθοροποιό δύναμη: εκείνος που καταλύει τους νόμους αναμένεται ακόμη περισσότερο (*σφόδρα δόξειεν ἄν*, 53c1-2) να απαρτίζει τον διαφθορέα των νέων και *ἀνοήτων* ανθρώπων (*ὅστις γὰρ νόμων διαφθορεὺς ἐστὶν σφόδρα που δόξειεν ἄν νέων γε καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων διαφθορεὺς εἶναι*, 53c1-3)³⁰¹.

(iii) η ισχύς της προκείμενης (ii) θέτει το ενδεχόμενο της αποφυγής της μετακίνησης και εγκατάστασης σε ευνομούμενη πόλη και της συναναστροφής με τους *κοσμιωτάτους*³⁰² ανθρώπους. Ωστόσο, το παρόν ενδεχόμενο (της αποφυγής της ευνομούμενης πόλης) διαμορφώνει ένα καθεστώς αναξιότητας συνέχισης του βίου: με άλλα λόγια αξίζει να συνεχίσει κανείς τον βίο του μόνο υπό το πρίσμα ότι βρίσκεται μέσα σε μια ευνομούμενη πόλη και συναναστρέφεται τους πιο *κοσμίους* *ἄνδρες*.

Η επιλογή της προσέγγισης της ευνομούμενης πόλης πρόκειται να (συν)δηλώσει αποκαλυπτικά την έλλειψη του αισθήματος της ντροπής (αναισχυντία) (*ἀναισχυντήσεις διαλεγόμενος*, 53c6) από την πλευρά του φιλοσόφου: το εγχείρημα της διδασκαλίας πάνω σε θέματα που επισημαίνουν τη σημαντικότητα -για το σύνολο των πολιτών- της *ἀρετῆς* και της *δικαιοσύνης*, *τῶν νομίμων* και *τῶν νόμων* πρόκειται να στηλιτευτεί ως *αἰσχρὸν* και *ἄσχημον*³⁰³ *πρᾶγμα* (53c7-d1: *ὥς ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ*

³⁰¹ Βλ. και Burnet (1970), σελ. 208. Ο Woosley (1979), σελ. 126 (πρβλ. και σσ. 129-132), σχολιάζει ότι με την έκφραση *νόμων διαφθορεὺς* οι Νόμοι αποσκοπούν να διαμαρτυρηθούν για τη στάση του Σωκράτη, ο οποίος μέσω της προσπάθειάς του να τους καταστρέψει καταδεικνύει το ποιόν του ως ανθρώπου. Ο μελετητής στηριζόμενος στην πλατωνική ιδέα ότι η εξωτερική συμπεριφορά αποτελεί εικόνα του ενδότερου εαυτού εκλαμβάνει τη διαμαρτυρία των Νόμων ως κριτική στον χαρακτήρα, άρα και στην πρόθεση -όχι στο αποτέλεσμα των πράξεων- του φιλοσόφου· πρβλ. και A. Barker (1977), σελ. 16· Kraut (1984), σελ. 191.

³⁰² Η Weiss (1998), σελ. 125, υπογραμμίζει ότι με το *κοσμιωτάτους* οι Νόμοι αναφέρονται προφανώς σε ανθρώπους νομοταγείς. Η ερευνήτρια επισημαίνει ότι ο Σωκράτης αναμφίβολα εκτιμά ανθρώπους *κοσμιωτάτους*, όχι τόσο λόγω της τακτικότητάς τους στις υποχρεώσεις τους προς την πόλη, όσο λόγω του ότι έχουν τις ψυχές τους υγιείς, αρμονικές και καλά ισορροπημένες.

³⁰³ *Ἄσχημον*, σχολιάζει ο Emlyn-Jones (1999), σελ. 87, λόγω του υποκριτικού χαρακτήρα της μετάδοσης διδασκαλίας τη στιγμή που έμπρακτα (*ἔργῳ*) έχει προδώσει τις αρχές του. Για τον μελετητή οι Νόμοι ξεκάθαρα αποσκοπούν η *ἀρετὴ* και η *δικαιοσύνη* να είναι αχώριστα προσκολλημένες στους *νόμους*.

*δικαιοσύνη πλείστον ἄξιον*³⁰⁴ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὰ νόμιμα καὶ οἱ νόμοι). Γιατί όμως η διδασκαλία του Σωκράτη πάνω στα θέματα αυτά θα είναι αδιαντροπιά (ἐλλειψη αἰσχύνης) για τον φιλόσοφο; Ακριβώς επειδή διαφορετικό θα είναι το περιεχόμενο της διδασκαλίας του (λόγῳ) και διαφορετική η εφαρμογή της στην πράξη (ἔργῳ): η ανομοιότητα συνίσταται στην παράβαση των νόμων μέσω της δραπετεύσης. Στο παρόν σημείο φαίνεται ότι οι Νόμοι στηλιτεύουν την ασυνέπεια λόγων-ἔργων (διδασκαλίας και πράξης): πριν διαπιστώσαμε ότι επέκριναν την ασυνέπεια των ἔργων, του προτέρου ἔργῳ και του τωρινού ἔργῳ. Η επιφανειακή αντίφαση επιλύεται με την προσεκτικότερη ανάγνωση του κειμένου: ακριβώς επειδή πράττει (ἔργῳ) παράνομα-ἀδίκως κατά τους νόμους, ο φιλόσοφος δεν πρέπει να διδάσκει (λόγος) για τα ζητήματα αυτά. Εξακολουθεί δηλ. ακατάπαυστα το ἔργῳ να καθορίζει τον λόγον κατά τη γνώμη τους.

Προς τούτοις, δεν πρέπει να λησμονεί κανείς ότι η ασυνέπεια λόγων-ἔργων απετέλεσε κεντρικό θέμα που απασχόλησε τον εκπρόσωπο της παραδοσιακής ηθικής Κρίτωνα, όπως είδαμε πριν, όταν έκανε μνεία στο *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Η παρουσία της φράσης *ἄσχημον φανεῖσθαι* επικουρεί την ερμηνεία του κειμένου: η συνέπεια λόγων και ἔργων που πρεσβεύει ο Σωκράτης δεν έχει ως κεντρικό άξονα το φαίνεσθαι αλλά την αλήθεια (-γνώση, σοφία). Επομένως, το αίσθημα της αἰδοῦς πηγάζει όχι από τη *δήμου φάτιν* της κατ' ἐπίφαση πραγματικότητας, αλλά από τη *δήμου φάτιν* που στηρίζεται στην αλήθεια. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος επαναπροσδιορίζει την κοινωνική σύσταση θέτοντας ως ελεγκτή και κριτή της ανθρώπινης συμπεριφοράς την αλήθεια και όχι το *δοκεῖν, το εἶναι* και όχι το *φαίνεσθαι*. Η νεοσυσταθείσα -υπό την επίδραση του Σωκράτη- *δήμου φάτις* αφορμάται από την *ψυχὴν* του ανθρώπου, από τον εαυτό του και την κριτική εξέταση (λόγος) που ο καθένας ασκεί στον εαυτό του, και έπειτα κατευθύνεται στο κοινωνικό σύνολο. Όλα αυτά συστήνουν μια διδασκαλία για την αυτοκριτική και το

³⁰⁴ Πρβλ. *Απολογία* 30a-b. Ο Rose (1981), σελ. 38, επισημαίνει ότι στο χωρίο *ἀρετὴ* και *δικαιοσύνη* λειτουργούν ως μια ενότητα στην πραγματικότητα, η δεύτερη αποτελεί –κατά τον μελετητή– μια υποκατηγορία της πρώτης. Αναφορικά με τους όρους *νόμιμα* και *νόμοι*, σημειώνει ότι μετά το στένεμα του όρου *νόμοι* σε *δικαίους* νόμους, ο όρος *νόμιμα* εξέλαβε τη σημασία «έθιμα». Για την Weiss (1998), σελ. 125, το χωρίο αυτό συνεισφέρει ακόμη περισσότερο στην διαπίστωση ότι οι Νόμοι εδώ (αλλά και γενικά) δεν εκφέρονται με σωκρατική ορολογία. Ο Σωκράτης σπάνια μιλά για το *νόμιμον* ως υπακοή στο νόμο. Κυρίως με τον όρο αυτό αναφέρεται στην εσωτερική νομιμότητα (πρβλ. και Allen (1972), σσ. 558-559). Επίσης, ποτέ δεν μιλά για *νόμους* (σε πληθυντικό αριθμό): όποια αξία έχει ο *νόμος* έγκειται στον κανόνα με τον οποίο η υγιής ψυχή κυβερνάται. Για επιμέρους ερμηνείες της προσθήκης *τῶν νόμων* και *τῶν νομίμων* βλ. Bostock (1990), σσ. 17-18· Stokes (2005), σσ. 171-72.

γνῶθι σαυτόν. Αξίζει να σημειωθεί το εντυπωσιακό παράλληλο από την *Απολογία*³⁰⁵, όπου αναφέρεται ότι οι κατηγοροί του κρίνονται από την *ἀλήθειαν* και την *φρόνησιν*: ο *ἐλεγχος* του Σωκράτη στρέφεται και προς τον εαυτό του και προς τους άλλους.

Η εναλλακτική επιλογή της μετακίνησης στη Θεσσαλία –όπου κατοικούν οι *φίλοι* του Κρίτωνα-, τόπο με ιδιαίτερα έντονα τα στοιχεία της *ἀταξίας* και της *ἀκολασίας*³⁰⁶, συνιστά *κακὸν* για πολλαπλούς και σύνθετους λόγους:

(α) ἀνάξια και ἀνάρμοστη (*ἀνάξια σαυτοῦ*, 53e4) διακωμώδηση (ἀρα κηλίδωση και σπύλωση του ονόματός-δόξης του) (α1) της μεθόδου απόδρασής του, (α2) της εκλογής του *ἀγαθοῦ* της ζωής κατά παράβαση των *μεγίστων νόμων* παρά το αναφανδόν (*ὡς τὸ εἰκός*³⁰⁷, 53d9) προχωρημένο της ηλικίας του (*γέρων ἀνὴρ, σμικροῦ χρόνου τῷ βίῳ λοιποῦ ὄντος ὡς τὸ εἰκός, ἐτόλμησας οὕτω γλίσχρως ἐπιθυμεῖν ζῆν, νόμους τοὺς μεγίστους παραβάς*, 53d8-e2)³⁰⁸, και

(β) υιοθέτηση ενός βίου *κολακείας*³⁰⁹, *δουλικής συμπεριφοράς*³¹⁰ και *αδιαλείπτου ευωχίας*³¹¹, καθιστώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τους *λόγους* (επιχειρήματα, συζητήσεις και παρόμοιες διαλεκτικές ενασκήσεις) εν σχέσει με τη *δικαιοσύνην και τὴν ἄλλην ἀρετὴν* ανεδαφικούς· ανεδαφικούς βέβαια αφού στην πράξη (*ἔργῳ*) θα πράττει διαφορετικά από ό,τι στη θεωρία (*λόγῳ*). Οι Νόμοι τονίζουν τη διάσταση *λόγων-ἔργων*, από την σκοπιά του γεγονότος ότι είναι αδύνατο να πράττει (*ἔργῳ*)

³⁰⁵ 39b5.

³⁰⁶ Ο όρος *ἀταξία* έρχεται σε αντίθεση με το προηγούμενο *κοσμιωτάτους*. Επίσης, το *ἀκόλαστος* αντιδιαστέλλεται στην *ἀρετὴ* της *σωφροσύνης*, βλ. *Γοργίας* 506d-507a, πρβλ. και *Πρωταγόρας* 339b-346e. *Αταξία* και *ἀκολασία* δεν συνάδουν με το πρότυπο ζωής που ο φιλόσοφος προάγει. Η Θεσσαλία και η Μακεδονία ήταν παροιμιώδεις για την *ἀκολασίαν* τους, βλ. Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 1. 2. 24. Πρβλ. Adam (1966), σσ. 76-77· Burnet (1970), σελ. 209. Την ίδια ιδέα της *τάξεως* που ενυπάρχει στη λέξη *κόσμος* σημειώνει και ο Rose (1981), σελ. 38· πρβλ. Colson (1989), σσ. 36-37, ο οποίος – έχοντας ορίσει το περιεχόμενο του *εὖ ζῆν* στην άσκηση της φιλοσοφίας- παρατηρεί ότι η *ἀταξία* και η *ἀκολασία* στη Θεσσαλία συνίστανται στην έλλειψη συμμετοχής στη φιλοσοφική έρευνα.

³⁰⁷ Εικοτολογικό επιχείρημα με ρητορικό σκοπό.

³⁰⁸ Ας θυμηθούμε εδώ ότι ο Σωκράτης έχει απορρίψει την αγάπη για τη ζωή (*φιλοψυχία*) ως στάση ζωής στην *Απολογία* (37c6)· πρβλ. Stokes (2005), σελ. 175. Ίσως εν τέλει η ιδέα που υπεισέρχεται στο παρόν χωρίο είναι ότι η δραπέτευσή του θα ισοδυναμεί με την εκδήλωση ενός πρώτιστου ενδιαφέροντος για τα *ἀγαθὰ* που αφορούν στο σώμα.

³⁰⁹ Στον *Γοργία* (463b κ.ε.) απορρίπτει την *κολακείαν*, ενώ στο σύνολο της *Απολογίας* απορρίπτει τις ρητορικές πρακτικές ζήτησης ελέους από το δικαστήριο.

³¹⁰ Ας σημειωθεί ότι πριν χρησιμοποιήσει τον *δοῦλον* ως παράδειγμα *ἀρχομένου* στην περίπτωση του παραλληλισμού της *ἀρχῆς* πόλης-πολίτη, κυρίου-δούλου, πατρός-υιού. Πρβλ. *Απολογία* (38e3), όπου ο φιλόσοφος αρνείται τη διάπραξη κάθε *ἀνελευθέρου* έργου.

³¹¹ Οι ανάγκες για πόση και βρώση αποτελούν ανάγκες του σώματος –η αδιάλειπτη επιδίωξη των οποίων παραπέμπει στην *ἀκολασίαν* που ανέφεραν παραπάνω· κατ' αυτόν τον τρόπο δεν θα είναι σε θέση να *ἐπιμελεῖται* της ψυχῆς-*εαυτοῦ-ἀρετῆς*, ιδέα που εκπροσωπεί τη σωκρατική στάση ζωής.

κανείς διαφορετικά από τη διδασκαλία (λόγος) του. Το πρόβλημα είναι ότι το *ἔργω* – που καθορίζει το *λόγω*– δεν δύναται να είναι ασυμβίβαστο εν σχέσει με το *λόγω* του Σωκράτη (*λόγοι δὲ ἐκεῖνοι οἱ περὶ δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ποῦ ἡμῖν ἔσονται;*, 53e6-54a2).

Είναι αβάσιμη η θέση ότι η επιδίωξη της σωκρατικής απόδρασης (και συνακόλουθα της συνέχισης του *ἀγαθοῦ* της ζωής) δύναται να δικαιολογηθεί αν έχει ως κύρια αιτία την ανατροφή και εκπαίδευση των παιδιών του: δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ως *δίκαιον* το αίτημα, αλλά συνιστά *ἀδικοῦν*, ακόμα και αν προβάλλει κανείς ως λόγο-αιτία την ανατροφή των παιδιών του. Η ανεδαφικότητα του επιχειρήματος, κατά τους Νόμους, ευρίσκεται στο γεγονός ότι η φυγή και μετάβασή του στην Θεσσαλία ενδέχεται να πραγματοποιηθεί με ή χωρίς τη μετακίνηση των παιδιών του: η πρώτη περίπτωση συνεπάγεται την ανατροφή και εκπαίδευση των παιδιών του ως ξένων: τουτέστιν θα ανατραφούν σε χώρα όπου δεν θα έχουν την ιδιότητα του πολίτη³¹². η δεύτερη συνεπιφέρει την (εν τη απουσία του) ανατροφή και εκπαίδευση των παιδιών του στην Αθήνα ως αποτέλεσμα της *ἐπιμελείας τῶν ἐπιτηδείων* (συντρόφων-φίλων) του (*οἱ γὰρ ἐπιτήδριοι οἱ σοὶ ἐπιμελήσονται αὐτῶν*, 54a7-8). Η διασφάλιση ή μη της συνέχισης του βίου του (δηλ. η μέσω της δραπέτευσης εξασφάλιση της ζωής του φιλοσόφου) είναι γεγονός που δεν επηρεάζει την *ἐπιμέλειαν* της ανατροφής και διαπαιδαγώγησης των τέκνων του, για την οποία υπεύθυνοι πρόκειται να είναι οι φίλοι του· οι *ἐπιτήδριοί* του θα τα επιμεληθούν αν αναμένεται κάποιο όφελος από όσους ισχυρίζονται ότι είναι φίλοι του (*εἴπερ γέ τι ὄφελος αὐτῶν ἔστιν τῶν σοὶ φασκόντων ἐπιτηδείων εἶναι, οἷσθαί γε χρή*, 54a10-b2)³¹³. Κατά συνέπεια, η εκπαίδευση των παιδιών του δεν μπορεί να αποτελέσει ικανή δικαιολογία για τη σωκρατική απόδραση· ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση η σωκρατική απόδραση αποτελεί *ἀδικοῦν*.

Ο Woozley³¹⁴ υπογραμμίζει ότι ο Σωκράτης δεν κρίνει σωστή τη συνήθη αντίληψη για το τι οφείλει ένας πατέρας στα παιδιά του, αλλά δύο πράγματα συμβαίνουν: ή πιστεύει ότι η κοινή αντίληψη για το θέμα αυτό δίνει υπερβολική έμφαση στην υποχρέωση του πατέρα είτε έχει τη γνώμη ότι, αν ο πατέρας δεν είναι

³¹² Βλ. Σαμαράς (2004), σελ. 401, σημ. 46.

³¹³ Αξιίζει να σημειωθεί το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 210, ο οποίος αποδίδει το *εἴπερ γέ τι ὄφελος αὐτῶν ἔστιν* ως «αν είναι ικανοί για κάτι».

³¹⁴ (1979), σελ. 11.

παρών στην ανατροφή των παιδιών του, θα το κάνει κάποιος άλλος. Ο Σαμαράς³¹⁵ επισημαίνει ότι ο Σωκράτης δεν έχει αρνηθεί ότι τα ορφανά³¹⁶ αντιμετωπίζονται με περιφρόνηση· φαίνεται όμως να πιστεύει ότι κάποιοι θα αναλάβουν τη διαπαιδαγώγηση και ανατροφή των παιδιών του και έτσι μειώνεται η ισχύς του επιχειρήματος του Κρίτωνα.

Το επιχείρημα κινείται γύρω από την παραδοσιακή αντίληψη που οφείλει ένας αριστοκράτης στα παιδιά του, καθώς επίσης και για την προσφορά των φίλων προς τον φίλο τους: *ὠφελεῖν τοὺς φίλους*. Φαίνεται κατά τη γνώμη μας εδώ ότι ο Σωκράτης (αν κρίνουμε ότι τα λόγια των Νόμων εκφράζουν τις απόψεις του Σωκράτη) ή οι Νόμοι (αν δεχθούμε ότι είναι άποψη αυτόνομη των νόμων) τίθεται/-νται υπέρ της ανταπόδοσης στη φιλία· έτσι ενισχύεται η άποψη που διατυπώσαμε στην αρχή³¹⁷ ότι ο φιλόσοφος (ή οι Νόμοι βάσει του ως άνω σκεπτικού) αποδέχεται/-ονται το α' μισό της παραδοσιακής ιδέας *ὠφελεῖν τοὺς φίλους-βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*, στον βαθμό που το α' μισό (το β' μισό έχει απορριφθεί) συνδέεται με τα *ἔργα ἀγαθοῦ*. Αν ελέγξει κανείς και την επιχειρηματολογία της *Ἀπολογίας* στο ίδιο θέμα, μπορεί να διαπιστώσει ότι προβάλλει η ιδέα ότι αυτός που *ποιεῖ* κάποιον *ἀγαθόν-βελτίονα* (μέσα από τη φιλο-σοφική αναζήτηση της αλήθειας και μέσω του *δικαίου*) καθίσταται και ο ίδιος *βελτίων*, με άμεσο αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ενός πλέγματος επιστροφής της αγαθότητας-ωφέλειας. Το βασικό θέμα που εγείρεται είναι: τα λόγια των Νόμων είναι αυτοτελή ή εκφράζουν τις απόψεις του Σωκράτη; Πιστεύουμε ότι είναι αυτόνομα: εκφράζονται με όρους σωκρατικούς προωθώντας τη σκέψη του φιλοσόφου για να τον πείσουν μέσω ενός *βελτίστου λόγου*.

Το κλείσιμο της επιχειρηματολογίας των Νόμων συνοδεύεται από μια παραινετική-προτρεπτική ώθηση προς τον φιλόσοφο. Έχοντας περαιώσει την έκθεση των επιχειρημάτων που αποσκοπούσαν στην απόδειξη του *ἀδίκου* (*ἀδικεῖν*) της σωκρατικής απόδρασης προδιαγράφουν τη δέουσα φιλοσοφική διαγωγή: η υπακοή και συμμόρφωση προς τις επιταγές των νόμων κρίνεται επιτακτική και είναι σε απόλυτη συμφωνία με τους ορισμούς του *δικαίου*. Η τοποθέτηση του *δικαίου* στην κορυφή της αξιακής κλίμακας προϋποθέτει για τους Νόμους την υπακοή στις επιταγές τους, καθότι προβάλλονται τώρα ως υπηρέτες του *δικαίου*. Στην ουσία οι

³¹⁵ (2004), σελ. 401, σημ. 47. Η ιδέα αυτή βέβαια προϋποθέτει ότι τα λόγια των Νόμων εκφράζουν σωκρατικές πεποιθήσεις.

³¹⁶ Για τα βάσανα των ορφανών παιδιών πρβλ. *Τιλίας* 22. 487 κ.ε.

³¹⁷ Βλ. σελ. 191, και υποσ. 220.

Νόμοι παρέχουν την εντύπωση ότι πλάθονται από την πλατωνική γραφίδα με σκοπό να υπενθυμίσουν -μέσω της κατίσχυσής τους στο ελεγκτικό επίπεδο- στον Σωκράτη εκείνο που κατά την *Απολογία* παρουσιάστηκε ως πρώτιστο μέλημά του και για το οποίο απετέλεσε πρότυπο: δηλ. το *δίκαιον*.

Το *δίκαιον* επιτάσσει την υπακοή (*ἄρχεσθαι*) στους νόμους που τον ανέθρεψαν³¹⁸ διαδίδοντας ταυτόχρονα το ιεραρχικό προβάδισμά του (όπως βέβαια το ορίζουν οι ίδιοι οι Νόμοι) εν σχέσει με τη θέση των παιδιών και του *ἀγαθοῦ* της ζωής στην κλίμακα αξιών (*πειθόμενος ἡμῖν τοῖς σοῖς τροφεῦσι μήτε παῖδας περὶ πλείονος ποιοῦ μήτε τὸ ζῆν μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ δικαίου*, 54b3-5)³¹⁹. Σε παρόμοιο λεκτικό και κειμενικό πλαίσιο υποστηρίζεται στον *Φαίδωνα* (99a2)³²⁰: *εἰ μὴ δικαιότερον ᾧμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἢντιν' ἂν τάττη*. Ο παραινετικός λόγος των Νόμων προσλαμβάνει αποφθεγματικό τόνο: ο στόχος του συνίσταται στο να μην παρεκκλίνει κανείς από τον δρόμο του *δικαίου*, ακόμα και αν έρχεται σε σύγκρουση με τη φροντίδα (*ἐπιμέλεια*) των παιδιών του, της ζωής του ή οιουδήποτε είδους κυριότητάς του.

Η υπακοή (*πράττειν-ἔργω* ως *ἀρχόμενος*) στους νόμους (*ἄρχεσθαι*) και η τήρηση των αρχών του *δικαίου* συνιστούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις που καθιστούν ικανό εκείνον που τις πληροί, να απολογηθεί ενώπιον των *ἀρχόντων* του Άδη. Η εισαγωγή της ορφικής³²¹ ιδέας των αρχόντων του Άδη περαιώνει την επιχειρηματολογία των Νόμων: η *νόμιμη* και *δικαία* συμπεριφορά της τωρινής ζωής εξασφαλίζουν τη μορφή και το περιεχόμενο της απολογίας στον Άδη³²². Το εγχείρημα (μέσω της απόδρασης) της παράβασης αυτών (δηλ. η παράβαση των νόμων και του *δικαίου-ἀδικεῖν*, εν ολίγοις το *πράττειν -ἔργω- ἀδίκως*) δεν συνιστά *ἀγαθόν* (όφελος), *δίκαιον* (δικαία πράξη-συνεργασία πολιτών) ή *ὄσιον* (διαφύλαξη

³¹⁸ Συνοψίζοντας εκείνα τα επιχειρήματα που χρησιμοποιήθηκαν πιο πάνω και αναφέρονταν στη θέση ότι οι νόμοι ήταν οι γεννήτορες και τροφοί του.

³¹⁹ H Weiss (1998), σελ. 128, διατείνεται ότι το *δίκαιον*, στο οποίο αναφέρονται οι Νόμοι, είναι εκείνο της άνισης γονέα-παιδιού δικαιοσύνης, με βάση την οποία οι Νόμοι και η πόλη πρέπει κατηγορηματικά να υπακούονται.

³²⁰ Burnet (1970), σσ. 210-211.

³²¹ Ο. π., σελ. 211· Σαμαράς (2004), σελ. 401, σημ. 48. Για την ιδέα της κρίσης στον Άδη πρβλ. και *Γοργίας* 526d-e· βλ. Adam (1966), σελ. 79. Για την έννοια της μεταθανάτιας τιμωρίας βλ. Stokes (2005), σελ. 178 κ.ε.

³²² Αξιοσημείωτο είναι ότι για τρίτη φορά (πρβλ. υποσ. 40, 55) ο Σωκράτης συγκλίνει στην άποψη ότι ο θάνατος ισοδυναμεί με μετοίκηση.

της σχέσης ανθρώπων-θεών· δεν είναι δηλ. σύμφωνο με τη θεϊκή θέληση)³²³. αντίθετα, είναι *κακόν, ἄδικον, ἀνόσιον* για τον ίδιο και τους συντρόφους του στην παρούσα και στη μετέπειτα ζωή (*ἵνα εἰς Αἴδου ἐλθὼν ἔχῃς ταῦτα πάντα ἀπολογήσασθαι τοῖς ἐκεῖ ἄρχουσιν· οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται ταῦτα πράττοντι ἄμεινον εἶναι οὔδὲ δικαιότερον οὔδὲ ὀσιώτερον*³²⁴, οὔδὲ ἄλλῳ τῶν σῶν οὐδενί, οὔτε ἐκεῖσε ἀφικομένῳ ἄμεινον ἔσται, 54b5-9. Οι τρεις ὅροι -βάσει της επιχειρηματολογίας των Νόμων- εξισώνονται, δηλ. *ἀγαθόν=δίκαιον=ὄσιον*, με αποτέλεσμα τη γένεση ενός υπαινιγμού στην ιδέα της ενότητας των αρετών. Οι Νόμοι τονίζουν ιδιαίτερα την άποψη ότι η ενδεχόμενη σωκρατική απόδραση δεν θα αποφέρει κάποιο όφελος (*ἀγαθόν*) στον ίδιο ή τους συντρόφους του. Στην πραγματικότητα υπερθεματίζουν ότι το πιθανό σωκρατικό εγχείρημα δεν θα περιληφθεί εν τέλει ανάμεσα στο σύνολο των πράξεων που ασπάζεται ο παραδοσιακός *ἀγαθός* ενεργώντας σύμφωνα με την αριστοκρατική αρχή *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Βέβαια, η έμφαση δίνεται στο πρώτο σκέλος (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*) της αρχής καθότι το δεύτερο (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) έχει απορριφθεί από τον φιλόσοφο. Ο λόγος των Νόμων λειτουργεί ως υπόμνηση του δρόμου του *δικαίου-ευσεβούς-βελτίονος*.

Οι Νόμοι διασαφηνίζουν ότι η καταδικαστική απόφαση εις βάρος του Σωκράτη δεν συγκροτεί *ἀδικίαν* που πάσχει ο φιλόσοφος (*πάσχειν ἀδικίαν*) προερχόμενη από τους ίδιους τους νόμους αλλά από τους ανθρώπους (*ἀλλὰ νῦν μὲν ἡδίκημένος ἄπει, ἐὰν ἀπίης, οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων, ἀλλ' ὑπ' ἀνθρώπων*, 54b9-c2)³²⁵. Η ενδεχόμενη πράξη απόδρασης (*πράττειν-ἔργῳ*) ισοδυναμεί με *αἰσχρὰ*³²⁶ ανταπόδοση (*πράξις ἀδικίας-ἀδικεῖν*) *ἀδικίας* και *κακοῦ* (*ἀδικεῖν* και *κακῶς ποιεῖν*)³²⁷, και μάλιστα απέναντι σε αυτούς –τους Νόμους-, οι οποίοι δεν φέρουν καμία ευθύνη για τὸ *ἀδίκως* *πάσχειν* από τους ανθρώπους· παραβίαση των συμφωνιών (ρήξη συνέπειας των *ἔργῳ*)

³²³ Βλ. σελ. 241 κ.ε. για το *ὄσιον*. Οι θεοί προστατεύουν εκείνο που είναι *τιμιώτερον*.

³²⁴ Επιπρόσθετα, *δίκαιον*, σημειώνει ο Adam (1966), σελ. 79, είναι τὸ *προσῆκον περὶ ἀνθρώπους*, ενώ *ὄσιον* τὸ *προσῆκον περὶ θεούς*, βλ. *Γοργίας* 507b· πρβλ. Woosley (1979), σελ. 52· Woosley (1980), σελ. 306· Emlyn-Jones (1999), σελ. 90. Για μια ερμηνεία που τάσσεται υπέρ της διαφοράς ανάμεσα στη δικαιοσύνη και ευσέβεια των Νόμων και δικαιοσύνη και ευσέβεια του Σωκράτη βλ. Weiss (1998), σελ. 108.

³²⁵ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 402, σημ. 49, προσλαμβάνοντας τα λόγια των Νόμων ότι εκφράζουν την άποψή του φιλοσόφου σχολιάζει ότι ο Σωκράτης δεν αμφισβητεί το νομικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δικάστηκε και την εγκυρότητα της διαδικασίας· ούτε επίσης αμφισβητεί τη δυνατότητα της πόλης να δικάσει. Αμφισβητεί όμως την κρίση των δικαστών, στην οποία εξ αρχής δεν είχε καμία εμπιστοσύνη.

³²⁶ Επικρίνεται και ψέγεται ως *αἰσχρὰ* βάσει της ηθικής που πρεσβεύουν οι Νόμοι.

³²⁷ Πρβλ. και πιο ψηλά που μίλησε για το *ἀδικεῖν* και το *κακῶς ποιεῖν* (σς. 229-230).

και διάπραξη *κακοῦ* (*κακῶς ποιεῖν*) ἀπέναντι στον εαυτό του³²⁸, στους φίλους του, στην πατρίδα και τους νόμους (σε όσους εν τέλει πρέπει να υφίστανται αυτά στο μικρότερο δυνατό βαθμό³²⁹). Κατά συνέπεια, η σωκρατική απόδραση αντιστοιχεί σε πρόκληση (*πράττειν*) *κακοῦ* (βλάβης)-*ἀδίκου* εις βάρος των παραπάνω: αυτό το *κακόν-ἄδικον* ἐγκείται στο *βλάπτειν ἑαυτὸν* και *φίλους*, σε αντίθεση με το δόγμα της παραδοσιακής ηθικής *ὠφελειν τοὺς φίλους-βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*: αυτό ανακαλεί την ιδέα που είδαμε πιο πάνω αναφορικά με το ότι ο Σωκράτης προβάλλει μόνο το α' σκέλος που συνίσταται στην έννοια της ωφέλειας των φίλων και του *ἑαυτοῦ*. Για τους νόμους λοιπόν *πράττειν ἀδίκως* σημαίνει να βλάπτει (*κακῶς ποιεῖν*) κανείς τον εαυτό του, τους φίλους του, την πατρίδα του, τους νόμους της πόλης του· από την άλλη, *πράττειν δίκαια* (*εὖ πράττειν*) να ωφελεί (με το να τηρεί τους νόμους) τον εαυτό του, τους φίλους του, την πατρίδα του, τους νόμους της πόλης του.

Επιπρόσθετα, εκείνο που πρέπει να τονίσει κανείς είναι ότι οι Νόμοι απορρίπτουν την ανταπόδοση της *ἀδικίας-κακοῦ* απαρνούμενοι εν γένει το *κακῶς ποιεῖν-ποιεῖν ἀδίκως*, όπως έκανε και ο Σωκράτης εν σχέσει με την έννοια της ανταπόδοσης. Η ιδέα της άρνησης της ανταπόδοσης της *κακίας-ἀδικίας* προσεγγίζει το σκεπτικό του Σωκράτη, που αναπτύσσεται στην ιδέα ότι δεν πρέπει κανείς να πράττει *ἔργα κακοῦ-ἀδίκου*, αλλά μόνο *ἔργα ἀγαθοῦ-δικαίου* (*ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς οὕτως αἰσχροῦς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουργήσας, τὰς σαυτοῦ ὁμολογίας τε καὶ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβὰς καὶ κακὰ ἐργασάμενος τούτους, οὕς ἤκιστα ἔδει*³³⁰, *σαντόν τε καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ ἡμᾶς*, 54c2-6). Η πρόκληση *κακοῦ* εις βάρος των ανωτέρω συνεπιφέρει

³²⁸ Ο Adam (1966), σελ. 80, σημειώνει ότι ο εαυτός κάποιου είναι το τελευταίο πρόσωπο που πρέπει να υφίσταται αδικία, πρβλ. *Ἀπολογία* 37b: *πεπεισμένος δὴ ἐγὼ μηδένα ἀδικεῖν πολλοῦ δέω ἑμαυτὸν γε ἀδικήσιν*.

³²⁹ Πρβλ. και 50a.

³³⁰ Η Weiss (1998), σελ. 130, παραβάλλει την εν λόγω έκφραση των Νόμων με την αντίστοιχη σωκρατική στο 50a1-2. Εδώ οι Νόμοι προσθέτουν την πατρίδα και τους εαυτούς τους (νόμους). Η ερευνήτρια (σελ. 130, υποσ. 103) ερμηνεύει την προσθήκη αυτή ως κάτι που αντανάκλα στο σύνολό του τον συνηθισμένο ελληνικό κατάλογο όσων αποτελούν τις κτήσεις κάποιου, όσα δηλ. έχει στην κυριότητά του: οι Νόμοι –θεωρεί- ανησυχούν μήπως ο Σωκράτης κάνει *κακόν* στον εαυτό του, στους φίλους του, στην οικογένειά του και στους ίδιους (πρβλ. Stokes (2005), σελ. 184), απειλώντας τον πλούτο, φήμη, ασφάλεια και επιβίωσή τους: οι ιδέες αυτές αντιδιαστέλλονται με εκείνες του Σωκράτη (50a1-2), ο οποίος επεδείκνυε ενδιαφέρον να αποφύγει να πράξει *κακόν* στον εαυτό του, στους φίλους του περιλαμβάνοντάς τους σε αδικίες που φθείρουν τις ψυχές τους (πρβλ. και σελ. 133). Σε αυτό πρέπει να προσθέσουμε την απόσταση που χωρίζει αυτές τις σωκρατικές απόψεις από εκείνες του Κρίτωνα – τι συνιστά *κακόν* για τον Κρίτωνα έχουμε αναφέρει. Οι απόψεις του είναι κοντά σε εκείνες των Νόμων (αναφορικά με τις διαφορετικές απόψεις για το *κακόν* βλ. Harte (1999), σελ. 131): η έκφραση απορίας από τον Κρίτωνα (50a4-5) αποτελεί ένα ακόμα δείγμα σωκρατικής ειρωνείας.

τη δυσμενή μεταχείριση από την πλευρά των *ἀρχόντων* νόμων της παρούσης και επέκεινα ζωής. Οι νόμοι ολοκληρώνοντας τον *λόγον* τους τονίζουν την αναγκαιότητα ο Σωκράτης να υπακούσει (*πειστεί-ἄρχεσθαι*) στον *λόγον* τους παρά στον *λόγον* του Κρίτωνα³³¹.

Η έκβαση του διαλόγου παρομοιάζει την αποπεράτωση του *λόγου* των Νόμων με τη μαγική επίδραση του κορυβαντικού ενθουσιασμού: ο Σωκράτης εν τέλει πείθεται - μένοντας πιστός σε προγενεστερή δήλωσή του κατά την οποία διατείνεται ότι πείθεται στον *βέλτιστον λόγον*- (*ἄρχεσθαι*) από την *ὀρθότητα*-αλήθεια του *λόγου* των Νόμων³³². Στο τέλος του *Κρίτωνα*, όπως και της *Ἀπολογίας*, γίνεται αναφορά στον θεό³³³, μέσω της οποίας τονίζεται η σωκρατική ευσέβεια.

Συνοψίζοντας τα πορίσματα που συνάγονται από την εξέταση του διαλόγου μπορεί κανείς να επισημάνει τα εξής: η απόρριψη της *δόξης* και της *δυνάμεως των πολλῶν* υπέρ της γνώμης των *χρηστών-φρονίμων-ἐπαίωντων*· η αντικατάσταση του ηρωικού προτύπου ανδρείας από το σωκρατικό· η συνέπεια *λόγων-ἔργων* ως αποτέλεσμα της υπακοής στον *βέλτιστον λόγον*· η σημασία της γνώσης-*φρονήσεως* που προκύπτει από τον βίο φιλοσοφικής δραστηριότητας και αναζήτησης της αλήθειας· η σύζευξη *ἀρετῆς-γνώσης-δικαιοσύνης* με επίκεντρο την ανάδειξη της

³³¹ Ο Σαμαράς (2004), σελ. 402, σημ. 51, εν τέλει διαφωνεί με τη Weiss (1998, σελ. 5), η οποία θεωρεί ότι οι Νόμοι δεν εκφράζουν τις θέσεις του Σωκράτη.

³³² Πρβλ. το σχόλιο του Burnet (1970), σελ. 211, όπου υπογραμμίζει τη σύνδεση του κορυβαντικού στοιχείου με την πυθαγόρεια χρήση της μουσικής ως καθαρμού της ψυχής (*Φαίδων* 67c5) και την αριστοτελική ιδέα της *καθάρσεως*. Για μια εναλλακτική ερμηνεία του κορυβαντικού στοιχείου του λόγου των Νόμων, που κατορθώνει να αποκαταστήσει την τάξη στην ψυχή του Κρίτωνα αλλά όχι να κερδίσει τη σωκρατική έγκριση βλ. Weiss (1998), σσ. 136-140· πρβλ. K. Quandt, "Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's *Crito*" (*Philosophy and Rhetoric* 15 (1982) 238-256), σσ. 239, 248 κ.ε.· Harte (1999), σελ. 118· πρβλ. ακόμη Stokes (2005), σελ. 191 κ.ε., ο οποίος συνεξετάζει για την ερμηνεία του το χωρίο 790c5 κ.ε. από τους *Νόμους*.

³³³ Ο Adam (1966), σελ. 80, συγκρίνοντας το παρόν χωρίο με εκείνο της *Ἀπολογίας* (42a: *ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ*) συμπεραίνει ότι η φωνή των Νόμων για τον Σωκράτη είναι η φωνή του Θεού: το θεϊκό του *σημεῖον* (*δαιμόνιον*) θα τον απέτρεπε να διαφύγει (πρβλ. Emlyn-Jones (1999), σελ. 91 και 92). Για τον Rose (1981), σελ. 40, ο ὅρος *θεός* δεν συνιστά απόδειξη σωκρατικού ή πλατωνικού μονοθεϊσμού. Για τη Weiss (1998), σελ. 144, το γεγονός ότι ο Σωκράτης αναφέρεται σε θεό φανερώνει ότι επιθυμεί να αποσυνδέσει τον θεό, του οποίου την καθοδήγηση επιδιώκει (μια καθοδήγηση που καταλήγει στην εξάσκηση της φιλοσοφίας προς επιδίωξη της δικαιοσύνης –κάτι που εν γένει συνιστά την ευσέβειά του, βλ. *Ἀπολογία* 28e4-6, 29d3-5, 33c4-5 κ.αλλ.· πρβλ. James (1973), σελ. 127· Colson (1989), σελ. 48· T. C. Brickhouse και N. D. Smith, "Socrates and Obedience to the Law" (*Apeiron* 18 (1984) 10-18), σελ. 14), από τους θεούς, στο όνομα των οποίων οι Νόμοι απαιτούν την απόλυτη υπακοή των νόμων (*Κρίτων* 51b1)· για την ερευνήτρια ο φιλόσοφος με τη στάση της μη απόδρασης αντιπαράθετε τη δική του υπακοή (*ἄρχεσθαι*) στον *λόγον* (κριτικό συλλογισμό) προς τον θόρυβο των νέων «λόγων» των Νόμων, που ισοδυναμούν με τους λόγους που εκφωνούν οι ρήτορες με σκοπό την εξασφάλιση της επιβίωσης της πόλης και της διαιώνισής της.

ανωτερότητας της ψυχής σε σχέση με το σώμα και το επιβεβλημένο της *ἐπιμελείας* της μέσω της δικαίας πράξης· η πλήρης και οριστική αποκήρυξη κάθε άδικης ενέργειας ως αιτίας για το μεγαλύτερο *κακόν* που μπορεί να υποστεί η ψυχή, όλα αυτά αποτελούν όψεις, όχι απλώς εξελίξεις αλλά και ανατροπές της παραδοσιακής ηθικής. Στον πλατωνικό *Κρίτωνα* σημειώνεται μια σε βάθος μετάπλαση των αρχαϊκών ηθικών αξιών υπό την επίδραση της σωκρατικής ηθικής που εστιάζει στην αναγκαιότητα επιλογής του *δικαίου* ως της μόνης οδού που επιτυγχάνει το πραγματικό όφελος για τον άνθρωπο και τους συνανθρώπους τους στο πλαίσιο του πολιτικού και κοινωνικού γίγνεσθαι.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΙΩΝ* ΚΑΙ *ΙΠΠΙΑΣ*
ΕΛΑΣΣΩΝ

ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΙΩΝ* ΚΑΙ *ΙΠΠΙΑΣ ΕΛΑΣΣΩΝ*

Εντάσσουμε τον *Ίωνα* και τον *Ίππία Έλάσσωνα* ανάμεσα στους διαλόγους που ερευνώνται από την άποψη αρχαϊκών αξιών και πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής συμπεριφοράς, γιατί ακολουθούμε την κατάταξη των διαλόγων που εισηγείται ο Ch. Kahn¹. Οι δύο διάλογοι ανήκουν στην πρώιμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα², είναι σύντομοι σε έκταση, και το κοινό φιλοσοφικό νήμα που τους συνδέει έγκειται στην εκδήλωση ενδιαφέροντος για την έννοια της *τέχνης* ή τεχνικής γνώσης³. Στον *Ίωνα* ο Σωκράτης αρνείται ότι ραψωδός και ποιητής είναι κάτοχοι *τέχνης*· στον *Ίππία Έλάσσωνα* αυτός ο ειδικός παραλληλισμός ανάμεσα στην αρετή και τις τέχνες προσφέρει το κατάλληλο έδαφος επί τη βάσει του οποίου ο Σωκράτης καταλήγει στην θέση ότι *ο έκων άμαρτάνων* είναι ο *άγαθος και βελτίων* του *άκοντος άμαρτάνοντος*, θέση που έρχεται σε φαινομενική αντίφαση με τη σωκρατική ιδέα *ούδεις έκων κακός*. Το γεγονός ότι οι δύο διάλογοι οδηγούν τον αναγνώστη να στοχαστεί αναφορικά με την ιδέα της *τέχνης* και την εφαρμογή της στο πεδίο της ηθικής πράξης και χαρακτήρα⁴, δικαιολογεί την θεώρησή τους με γνώμονα τον εντοπισμό αρχαϊκών ηθικών αξιών.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΙΩΝ*

Ο *Ίων* περιγράφει τη συζήτηση που εκτυλίσσεται ανάμεσα στον ομώνυμο χαρακτήρα, τον Εφέσιο ραψωδό *Ίωνα*, και τον Σωκράτη, πάνω στο θέμα της *τέχνης*. Ο διάλογος έχει σχεδιαστεί με σκοπό την υπονόμηση του πνευματικού (διανοητικού-

¹ *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge 1996), σελ. 47.

² Για μια πιο αναλυτική συζήτηση για τη χρονολόγηση του πλατωνικού *Ίωνα* βλ. J. D. Moore, "The Dating of Plato's *Ion*" (*GRBS* 15 (1974) 421-439). Πρβλ. και M. S. Ruipérez, "Sobre la Cronología del *Ion* de Platón" (*Aegyptus* 33 (1953) 241-246)· T. J. Saunders, *Plato. Early Socratic Dialogues* (London 1987), σελ. 39, σημ. 1· A. Rijksbaron, *Plato Ion or on the Iliad* (Leiden/Boston 2007), σελ. 1 κ.ε. Πρβλ. επίσης J. Blankley, "Socrates, Homer, and Plato's *Ion*" (*Prudentia* 28 (1996) 1-15), σελ. 8, ο οποίος μάλιστα θεωρεί πως ο διάλογος *Ίων* αποτελεί τον μεταβατικό εκείνο διάλογο, από τη δημοσίευση του οποίου και εξής η πλατωνική παράθεση ομηρικών χωρίων δεν αποτελεί απλά μια λογοτεχνική επιλογή αλλά προσλαμβάνει και ένα στοιχείο ψυχολογικής πίεσης-καταναγκασμού (compulsion). Βάσει αυτής της ιδέας καταλήγει στην άποψη ότι ο διάλογος αυτός συνετέθη πριν από τον θάνατο του Σωκράτη.

³ Βλ. Kahn (1996), σελ. 102.

⁴ *Ο. π.*, σελ. 102.

intellectual) γοήτρου της ποίησης, όπως εκπροσωπείται εδώ από τον ραψωδό⁵, ενώ παράλληλα εγείρει το πολύ σημαντικό ζήτημα της αστόχαστης (έλλειψη λόγου) αποδοχής της ποίησης σε αντιδιαστολή με την έλλογη κριτική της⁶. Κατά συνέπεια, η ερμηνευτική προσέγγιση που υιοθετούμε στο σύνολο της εργασίας μας πρόκειται - στο πλαίσιο του παρόντος διαλόγου- να ακολουθήσει την λογική οδό (επιχειρηματολογία) που πορεύεται η σωκρατική κριτική της ποίησης. Για τις ανάγκες της πληρέστερης ανάλυσης του διαλόγου κρίνεται επιτακτική η διαίρεσή του σε επτά τμήματα, με σκοπό την εναργέστερη παρουσίαση και εξέταση των επιμέρους πτυχών της σωκρατικής επιχειρηματολογίας. Ο χωρισμός των τμημάτων ακολουθεί τον αντίστοιχο του McGregor⁷ και είναι ο ακόλουθος: α) Εισαγωγή (530a-d)· β) Η κριτική της ποίησης αφορά στην ποίηση ως σύνολο. Η σημασία της *τεχνικής* γνώσης (*έπιστήμη*) (530d6-533c3)· γ) Κριτική της ποίησης: *θεία μοῖρα – τέχνη – έπιστήμη* (533c4-536d3)· δ) Αναφορά *τεχνῶν* στα ομηρικά έπη-κάθε *τέχνη* είναι *έπιστήμη* ενός αντικειμένου (536d4-539d4)· ε) *Όποια τοῦ ραψωδοῦ έστιν* (539d5-542b4).

I) Εισαγωγή (530a-d)

Στις εισαγωγικές παρατηρήσεις των ομιλητών αναγγέλλεται το γεγονός της νίκης του Ίωνα στους ραψωδικούς αγώνες των Ασκληπιείων. Η είδηση προωθεί την σωκρατική εστίαση στο αξιοζήλευτο της *τέχνης* των ραψωδών προμηνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το κεντρικό φιλοσοφικό πρόβλημα που θέτει ο διάλογος. Η έμφαση με ειρωνικές αποχρώσεις⁸ στο ζηλευτό της ραψωδικής *τέχνης* (*πολλάκις γε έζήλωσα*, 530b5, *ζηλωτόν έστιν*, 530c1, *ταῦτα οὖν πάντα άξια ζηλοῦσθαι*, 530c6)⁹ προδιαγράφει

⁵ Βλ. Kahn (1996), σελ. 102· πρβλ. και E. Tigerstedt, *Plato's Idea of Poetical Inspiration* (Helsinki 1969), σελ. 21 κ.ε.

⁶ Βλ. J. M. McGregor, *Plato. Ion* (Cambridge 1965, 1912¹), σελ. xv.

⁷ Ο. π., σελ. xv κ.ε.

⁸ Του τύπου της σωκρατικής ειρωνείας. Είναι ειρωνική η έμφαση γιατί στη συνέχεια θα αποδειχθεί ότι οι ραψωδοί-ποιητές δεν είναι κάτοχοι *τέχνης*. Σχετικά με τη σωκρατική ειρωνεία στο χωρίο ο P. Friedländer, *Plato. The Dialogues. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. H. Meyerhoff) (London 1964), σελ. 129, γράφει: "Ion...misses the irony behind the admiration expressed by Socrates for the rhapsode's outward appearance and achievements".

⁹ Με ποια σημασία χρησιμοποιείται εδώ ο όρος *τέχνη*; Ο Β. Λαούρδας, *Πλάτων. Ίων*, Ευθύφρων, Χαρμίδης (Αθήνα χ.χ.), σελ. 64, υποσ. 3, σημειώνει ότι σε όλο τον διάλογο με τον όρο *τέχνη* δηλώνεται άλλοτε το επάγγελμα (530b6, 530c, 531e, 532d, 532e, 537-538, 539e, 540-541d) και άλλοτε (σε όλα τα υπόλοιπα χωρία που απαντά) η λογική μέθοδος, δηλ. η επί τη βάσει λογικών αρχών εξέταση ενός αντικειμένου. Ο μελετητής επιρρωνώνει τον ισχυρισμό του αναφερόμενος στον στενό σύνδεσμο ανάμεσα στην γνώση και την τέχνη, δηλ. ανάμεσα στη θεωρητική κατάρτιση και την πρακτική εφαρμογή της θεωρίας, που υπήρχε στην αρχαία σκέψη. Καταλήγει στο ότι υπό την ίδια άποψη πρέπει να γίνει αντιληπτή η σωκρατική πεποίθηση ότι *οὐδεις έκων κακός* διότι η Αρετή είναι γνώση. Πρβλ.

και αιτιολογεί τη συνακόλουθη περιγραφή της. Οι πρωταρχικές ιδιότητες ενός ραψωδού (της τέχνης του ραψωδού) αναφέρονται αφενός στον αδιάλειπτο καλλωπισμό και την εν γένει επιμέλεια του σώματος ώστε να προσιδιάζει (*πρέπον*) στην τέχνη καθεαυτή και να συστήνει τον ίδιο *ὡς κάλλιστον* (*τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμησθαι ἀεὶ πρέπον ὕμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι*, 530b6-8)¹⁰. αφετέρου (αναφέρονται) στη διηνεκή ενασχόληση με πολλοὺς και *ἀγαθοὺς* ποιητές¹¹

και το πώς ερμηνεύει ο P. Woodruff, *Plato. Two Comic Dialogues: Ion, Hippias Major* (Indianapolis 1983), σελ. 17, την έννοια *τέχνη*. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο N. Pappas, “Plato’s Ion: The Problem of the Author” (*Philosophy* 64 (1989) 381-389), σελ. 383, σημ. 7, ακολουθεί τον K. Dorter, “The Ion. Plato’s Characterization of Art” (*The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32 (1973) 65-78), σελ. 77, σημ. 2, ο οποίος παρατηρεί ότι στον *Ἴωνα* ο όρος *τέχνη* χρησιμοποιείται εναλλακτικά με τον όρο *ἐπιστήμη* (πρβλ. και Ch. Janaway, *Images of Excellence. Plato’s Critique of the Arts* (Oxford 1995), σελ. 15· P. Murray, *Plato on Poetry. Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b* (Cambridge 1996), σελ. 108· Rijksbaron (2007), σσ. 151-152). Ωστόσο, θεωρεί ο Pappas πως αυτό συμβαίνει μόνο σε δύο σημεία -537d-e και 538b3-6-. Πρβλ. σχετικά με αυτό και W. J. Verdenius, “L’*Ion* de Platon” (*Mnemosyne* n.s. 11 (1943) 233-262), σελ. 242 κ.ε.· Ch. Janaway, “Craft and Fineness in Plato’s *Ion*” (*OSAP* 10 (1992) 1-23), σελ. 3, σημ. 8, και εν γένει T. Irwin, *Plato’s Moral Theory* (Oxford 1977), σσ. 71-5 και D. L. Roochnik, “Socrates’ Use of the Techne-Analogy” (*JHPH* 24 (1986) 295-310). Επίσης, πρβλ. και J. Lyons, *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato* (Oxford 1972, 1963¹), σελ. 139 κ.ε., για τη σημασιολογική σύνδεση ανάμεσα στην *τέχνη* και το *ἐπίστασθαι*· πρβλ. και D. Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato’s Understanding of Techne* (Pennsylvania 1996), ο οποίος διακρίνει (σελ. 44 κ.ε.) ανάμεσα σε *techne*₁ και *techne*₂. Η πρώτη αναφέρεται σε εκείνη την *τέχνη* που αν πρέπει κάποιος να κατακτήσει δεν μπορεί να αποτύχει. Η δεύτερη είναι συμβατή με την αποτυχία, πρβλ. ως προς αυτό το τελευταίο και J. P. Harris, “Plato’s *Ion* and the End of his *Symposium*” (*ICS* 26 (2001) 81-100), σσ. 82-83. Δεν πρέπει κάποιος να λησμονεί ότι η τέχνη είναι αναπόσπαστο τμήμα της έννοιας του *δημιουργοῦ*, άρα στην ουσία η κριτική εδώ στρέφεται προς τους ραψωδούς που αποτελούν ένα είδος *δημιουργῶν* (πρβλ. και *Ἀπολογία* 22d6). Για τη σημασία των όρων *οἶδα*, *ἐπίσταμαι*, *σοφός*, *σοφία*, *τέχνη* στον Όμηρο -και γενικά στα κείμενα της αρχαϊκής περιόδου- και τη σύνδεσή τους περισσότερο με την πρακτική ικανότητα και τη γνώση ενός *δημιουργοῦ* παρά με τη «σοφία» βλ. B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924), σσ. 81-83· P. Murray, “Poetic Inspiration in Early Greece” (*JHS* 101 (1981) 87-100), σελ. 98 κ.ε.· της ιδίας (1996), σελ. 8.

¹⁰ Από τη μελέτη του χωρίου αξιοσημείωτο είναι ότι μέσω της σωκρατικής ειρωνείας ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η τέχνη των ραψωδῶν είναι ζηλευτή ακριβώς επειδή ωθεί τους ραψωδούς να φροντίζουν το σώμα τους (εγείρει -η τέχνη τους- την επιμέλεια του σώματος ως του κατεξοχήν *ἀγαθοῦ*) σε τέτοιο βαθμό ώστε να είναι αντάξιο στην ραψωδική *τέχνη* και επίσης ώστε να φαίνονται οι ίδιοι *ὡς κάλλιστοι* (και εδώ βλέπουμε ότι εισάγει την έννοια του *φαίνεσθαι* που είναι συνδεδεμένη με την επιμέλεια του σώματος (ομηρικής καταβολής), σε αντίθεση βέβαια με την επιμέλεια της ψυχής-*εἶναι* που ο Σωκράτης εισάγει). Συνοψίζοντας η ραψωδική τέχνη ωθεί στην επιμέλεια του σώματος, την έννοια του *φαίνεσθαι* και την -βάσει αυτών- επίτευξη του *καλοῦ* στον υπέρτατο βαθμό. Ωστόσο, η σωκρατική διδασκαλία ωθεί στην επιμέλεια της ψυχής, την έννοια του *εἶναι*, την επίτευξη του *καλοῦ* στον υπέρτατο βαθμό. Εκείνο που υπολείπεται να αποδειχθεί είναι ποια πρόκειται να επιβιώσει μέσω του σωκρατικού *ἐλέγχου*.

¹¹ Το πρώτο βήμα αφορά στην αναγνώριση της *ἀρετῆς* των ποιητῶν με σκοπό να ξεκινήσει τη συζήτηση προφανώς με αφετηρία εκείνο που *οἱ πολλοὶ* αποδέχονται. Αργότερα πρόκειται να κριτικάρει τον βαθμό στον οποίο οι ποιητές είναι *ἀγαθοί*, πρβλ. και Rijksbaron (2007), σελ. 118, και σελ. 119, υποσ. 200. Επίσης, πρβλ. C. Caruccino, *Filosofi e rapsodi* (Bologna 2005), σσ. 154-169, η οποία σχολιάζει τη χρήση του *ἀγαθός* και συγγενῶν όρων στον *Ἴωνα*.

–με κατεξοχήν εκπρόσωπο τον *ἄριστον* και *θειότατον* Όμηρο- και κατανόηση στο απαιτούμενο βάθος και πληρότητα της *διανοίας*¹² τους (*ἄμα δὲ ἀναγκαῖον εἶναι ἔν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν*, 530b8-c1). Απαραίτητη προϋπόθεση για να κληθεῖ κάποιος *ἀγαθὸς ῥαψωδὸς* εἶναι η σύλληψη, κατανόηση και ορθή ερμηνεία των λεγομένων του ποιητή στο ακροατήριο (*ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας*, 530c3-4)¹³. Η αλλεπάλληλη χρήση ὁρων που αναφέρονται στους μηχανισμούς γνώσης, αντίληψης και κατανόησης (*διάνοιαν ἐκμανθάνειν*, 530c1, *συνείη τὰ λεγόμενα*, 530c2-3, *γινώσκοντα* 530c5) του *ἀγαθοῦ* ραψωδοῦ παρωθεῖ τη σύζευξη της *ἀρετῆς* με τη γνώση (σωκρατική ιδέα, σωκρατική σύζευξη). Η επίτευξη της ορθῆς σύλληψης, γνώσης και ερμηνείας των διανοημάτων του ποιητή επιβεβαιώνουν και επικυρώνουν ταυτόχρονα την αποτελεσματικότητα του επαγγέλματός του (*καλῶς ποιεῖν*, 530c5)¹⁴. Κατά συνέπεια, ο ὅρος *ἀγαθὸς* προσδιορίζοντας το *ῥαψωδὸς* αποτελεί ὁρο επαίνου που επιδοκιμάζει την ορθή επιτέλεση των καθηκόντων (της *τέχνης*) του *δημιουργοῦ* ραψωδοῦ, καθώς και την παραγωγή ορθοῦ αποτελέσματος¹⁵. Ενώ το στοιχείο της αποτελεσματικότητας (δραστικότητας, δυναμικότητας και λειτουργικότητας) της ομηρικῆς *ἀρετῆς* διατηρεῖται στον πλατωνικό διάλογο, η σύζευξη της ουσίας-περιεχομένου της έννοιας με τη γνώση οδηγεί στη διήθησή της μέσα από το πλατωνικό κόσκινο της ιδέας της τελεσφόρας γνώσης. Το κλείσιμο της εισαγωγῆς συνοδεύεται από επίδειξη αυτογνωσίας του Ίωνα αναφορικά με την ικανότητά του (*ἀρετή*) ως προς την *τέχνην* του ραψωδοῦ. Αψηφώντας το θεμελιώδες για τη σωκρατική αντίληψη στοιχείο της γνώσης δεσμεύει την *ἀρετήν* της ραψωδικῆς *τέχνης* στο *κάλλιστα λέγειν* και *εἰπεῖν* *πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας*. Ο ραψωδὸς εξειδικεύοντας τον τομέα δραστηριοτήτων της *δημιουργίας* του στην ομηρικὴ ερμηνεία εξαίρει την ικανότητά του (*ἀρετήν*) ως προς το *κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὀμήρου* (530c8-9) και την μοναδικότητα της προσφοράς της *τέχνης* του ως προς το *εἰπεῖν πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου*

¹² Ο Rijksbaron (2007), σελ. 120, σχολιάζει ότι ο ὅρος αναφέρεται ενδεχομένως στη λογοτεχνική σκέψη.

¹³ Πρβλ. Λαούρδας (χ.χ.), σελ. 65, υποσ. 5, που σημειώνει ότι η λέξη *ἐρμηνεύς* λαμβάνει διττή σημασία: δηλώνει την καλλιτεχνική απαγγελία αλλά και την ανάπτυξη του ηθικού και αισθητικού περιεχομένου των επών· πρβλ. και C. W. Müller, “Die Dichter und ihre Interpreten. Über die Zirkularität der Exegese von Dichtung im platonischen *Ion*” (*RhMPh* 141 (1998) 259-285)· Murray (1996), σελ. 102.

¹⁴ Η αποτελεσματικότητα που οδηγεί στον έπαινο.

¹⁵ Πρβλ. A. Bloom, “An Interpretation of Plato’s *Ion*” (*Interpretation* 1 (1970) 43-62), σελ. 44.

(530d1-2). Η εισαγωγή ολοκληρώνεται με την υπαινικτική υποχώρηση του σωκρατικού ορισμού για τον *ἀγαθὸν ῥαψωδὸν* από το γενικό (κάθε ποιητής) στο ειδικό (Όμηρος) και από το *καλῶς ποιεῖν γινώσκοντα* (πρβλ. *ἐκμανθάνειν, συνείη*, στοιχεία γνώσης) και *ἐρμηνέα τῆς διανοίας τοῦ ποιητοῦ γίγνεσθαι* στο *κάλλιστα λέγειν καὶ πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου*.

II) Η κριτική της ποίησης αφορά στην ποίηση ως σύνολο. Η σημασία της τεχνικῆς γνώσης (*ἐπιστήμη*) (530d6-533c3)

Η επιδεικτική και στομφώδης αυτο-προβολή του Ίωνα¹⁶ ως ικανού (*ἀρετή*) ραψωδού υποδηλώνει το περιεχόμενο της τέχνης του. Οι ικανότητές του (*δεινὸς εἶ*, 531a2) εντοπίζονται στον *καλὸν λόγον*¹⁷, που αφορά στη διατύπωση (*εἰπεῖν*) *καλῶν διανοιῶν* και εξωραϊσμό (*εὖ κοσμεῖν*) του ποιητῆ των επών¹⁸. Ωστόσο, η ειδικευμένη στον Όμηρο *δεινότης* του Ίωνα εγείρει τη σωκρατική αντίδραση που μετατοπίζει το ζήτημα στο σύνολο της ποιητικής τέχνης¹⁹. Η κοινή θεματική που διέπει μια σειρά ποιημάτων υποχρεώνουν εκείνον, που είναι *δεινὸς* ως προς το να εξηγήσει με τον καλύτερο τρόπο τα διανοήματα ενός ποιητῆ (λ.χ. Ομήρου) (*κάλλιον ἂν ἐξηγήσαιο*, 531a7), να μπορεί να καταφεύγει στο ίδιο εξηγητικό και ερμηνευτικό σύστημα αντικρύζοντας οποιονδήποτε άλλον ποιητῆ μεταχειρίζεται την ίδια θεματολογία. Κατά συνέπεια, στην περίπτωση που δύο ποιητές μεταχειρίζονται το ίδιο θεματολόγιο εκείνος που είναι *ικανός* (*δεινός*) να εντοπίσει τις διαφορές-ομοιότητες των λεγομένων τους είναι ο ειδικός επί του συγκεκριμένου θεματολογίου.

Η επεξήγηση της σωκρατικής επιχειρηματολογίας που αφορά στο κοινό θεματολόγιο προωθείται μέσω της αναφοράς σε έναν άλλο κλάδο *δημιουργίας*, στον κλάδο της *μαντικῆς*. Ο *ἀγαθὸς μάντις*²⁰, όταν διαφορετικά ποιήματα καλύπτουν θέματα *μαντικῆς*, είναι σε θέση (*οἷός τ' ἦσθα ἐξηγήσασθαι*, 531b8 -μια εναλλακτική διατύπωση του *δεινοῦ* που χρησιμοποίησε πριν-) να διασαφήσει με τον καλύτερο τρόπο (*κάλλιον ἂν ἐξηγήσαιο*) τις διαφορές ή ομοιότητες που παρουσιάζουν λόγω της γνώσης του (*ἡπίστω ἂν ἐξηγεῖσθαι*, 531b9) εν σχέσει με το συγκεκριμένο θέμα.

¹⁶ Πρβλ. R. B. Henning, "A Performing Musician Looks at the *Ion*" (CJ 59 (1964) 241-247), σελ. 247, ο οποίος γράφει: "...Ion wants to win, so that his claim to *arete*, just as much as Achilles', may be achieved and manifested in the recognition of his fellow men".

¹⁷ Πρβλ. την έκφραση *εὖ λέγεις* (530b2 και 530d4) που ειρωνικά χρησιμοποιεί ο Σωκράτης.

¹⁸ Με άλλα λόγια: για τον Ίωνα ο *καλὸς λόγος* ισοδυναμεί εννοιολογικά με τις εκφράσεις *λέγειν καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου* και *εὖ κοσμεῖν τὸν Ὀμηρον*.

¹⁹ Πρβλ. Friedländer (1964), σελ. 130.

²⁰ Πρβλ. Rijksbaron (2007), σελ. 137.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Σωκράτης επαναφέρει το θέμα της γνώσης. Συνδέει εκ νέου το *ἀγαθὸς* με τη γνώση υποδεικνύοντας στη θέση «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώσις». Στη συγκεκριμένη περίπτωση προσθέτει ακόμη την έννοια της *δυνάμεως* (-ικανότητας, που φανερώνεται από το *οἶός τ' εἰμι* και από το *δεινός*), με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση του σχήματος *ἀρετή-γνώσις-ικανότητα* (*δεινότης-δύναμις*). Σε αυτό – κρίνουμε- ευρίσκεται και ο *καλὸς λόγος*, στη γνώση δηλ. που καθιστά κάποιον ικανό να δώσει εξηγήσεις εν σχέσει με εκείνο στο οποίο είναι ειδικός. Αυτός που μπορεί να δώσει εξηγήσεις με τον καλύτερο τρόπο είναι *ἀγαθός* στον τομέα του και βέβαια αποτελεσματικός στο έργο που επιτελεί. Αυτό είναι το προσωπικό στίγμα του Σωκράτη αναφορικά με τον *καλὸν λόγον* σε αντιδιαστολή με ό,τι πιο πάνω υπεστήριξε ο Ίων. Ο σωκρατικός *ἔλεγχος* θέτει υπό αμφισβήτηση την ραψωδική ικανότητα για ορθή ερμηνεία της *διανοίας* του Ομήρου, καθώς και το σύνολο των αξιών που μεταδίδει.

Η ισχύς της σύζευξης *ἀρετῆς-γνώσις* παράλληλα με το γεγονός της χρησιμοποίησης κοινῆς θεματολογίας από τους ποιητές καθιστά αβέβαιη τη σταθερότητα της θέσης περί ομηρικής εξειδίκευσης. Η θέση αυτή ωθεί τον Ίωνα στην απόπειρα να αποφύγει την πρόσκαιρη αμηχανία του τονίζοντας ότι η διαφορά των ποιητῶν δεν ευρίσκεται στην ανομοιότητα του περιεχομένου των ποιημάτων τους²¹, αλλά στην ποιότητα της ποιητικῆς τους σύνθεσης, σε σχέση με την οποία ο Όμηρος υπερέχει κατά πολύ. Ο Ίων δοκιμάζει να αιτιολογήσει την εισηγούμενη ομηρική εξειδίκευση επισημαίνοντας ότι η ειδοποιός διαφορά των ποιητῶν δεν εντοπίζεται στην ασυμφωνία της θεματικῆς πραγμάτευσης (*περὶ ὧν ταῦτ' ἀλέγουσιν*, 531b1), αλλά του τρόπου ποιητικῆς δημιουργίας (*Τί δὲ οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων; Ναί, ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁμοίως πεποιήκασιν καὶ Ὅμηρος... Ὅμηρος δὲ ἄμεινον; Ἄμεινον*, 531d4-10). Ο Bloom²² θεωρεῖ ότι η σωκρατικὴ ἐπιλογή να συνδιαλεχθεῖ με

²¹ Καθότι ὅλοι ἀναφέρονται σε πολέμους καὶ ἀμοιβαῖες σχέσεις *ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν* ἀλλὰ καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Ο Λαοῦρδας (χ.χ.), σελ. 70, υποσ. 1-3, προβαίνει σε μια ἐρμηνεία τῶν ὀρων αὐτῶν: διατείνεται ὅτι οἱ ὅροι *ἀγαθοὶ* καὶ *κακοὶ* ἀναφέρονται στους ἥρωες. Ο ὅρος *ἰδιῶται* κατὰ τον Λαοῦρδα ἀντιτίθεται καὶ πρὸς τοὺς ὀρους *ἀγαθοὶ* καὶ *κακοὶ* (ὡς πρὸς τὸ ὅτι σημαίνει τὸν ἄνθρωπο με τὸν κοινὸ νοῦ, τὸν ἄνθρωπο τοῦ λαοῦ, ὅπως ὁ Θεορίτης στὴν *Ιλιάδα*), ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν ὅρο *δημιουργοὶ* (ὡς πρὸς τὸ ὅτι σημαίνει τότε ἐκεῖνον, τὸ ἔργο τοῦ οὐοίου δὲν ἀναφέρεται στὴν κοινῶνία ἢ ἐκεῖνον ποὺ δὲν ἐργάζεται καθόλου)· πρβλ. ἐπίσης McGregor (1965), σελ. 24, ὁ οὐοίος ἀποδίδει τὸ *ἰδιῶται* καὶ τὸ *δημιουργοὶ* ὡς «ἄνθρωποι με καὶ χωρὶς συγκεκριμένα ἐπαγγέλματα ἀντίστοιχα», πρβλ. υποσ. 35 καὶ Murray (1996), σελ. 106.

²² (1970), σελ. 46· πρβλ. ἐπίσης Woodruff (1983), σελ. 6, Saunders (1987), σελ. 40, Ch. Kahn, "Plato's *Ion* and the Problem of *Techne*" στο R. M. Rosen καὶ J. Farrell (eds), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (Michigan 1993, 369-378), σελ. 371. Τὸ θέμα, ἐπίσης, συζητεῖ ὁ A. Ford,

τον Ίωνα ερείδεται στην ιδέα ότι ο Όμηρος προβάλλει ως η αυθεντία, σύμφωνα με την οποία οι Έλληνες ρυθμίζουν τη ζωή τους καθοδηγούμενοι ήδη από την παιδική τους ηλικία, καθώς αποτελεί βασικό τμήμα της εκπαίδευσής τους. Ακόμα, η C. Caruccino²³ υποστηρίζει ότι εκείνο που κινεί το φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Πλάτωνα είναι ο ραψωδικός άκριτος έπαινος που στρέφεται στην παιδευτική αξία και το μοντέλο ζωής που ο Όμηρος εισηγείται. Κατά την ερευνήτρια (σελ. 63) ο Πλάτων αποσκοπεί να δείξει ότι η ηθική επί της οποίας στηρίζεται αυτό το είδος επαίνου είναι επικίνδυνη α) επειδή είναι πειστική αλλά ανεδαφική –κάποιος επαινείται όχι επειδή είναι σοφός· αντίθετα, είναι σοφός, επειδή επαινείται- και β) επειδή προωθεί ένα δογματικό και παθητικό τρόπο ζωής και σκέψης. Η ηθική του επαίνου είναι κατ' ουσίαν ασύμβατη με τη φιλοσοφία. Ο Πλάτων ασκεί κριτική στην άκριτη βίωση όσων υπαγορεύει η ομηρική ηθική που αποτελεί τη βάση του σύγχρονου του εκπαιδευτικού συστήματος. Κατά συνέπεια, η πλατωνική σύνδεση *ἀρετῆς-γνώσης* θέτει υπό διακύβευση την ορθότητα των υπαγορεύσεων της ηθικής των επών για τον *ἀγαθὸν* και την *ἀρετήν*.

Ωστόσο, η κριτική²⁴ της ποιότητας της ποιητικής σύνθεσης προϋποθέτει τη γνώση σε θέματα ποιητικής, μια θέση για την οποία ο φιλόσοφος επιχειρηματολογεί καταφεύγοντας στη χρήση αναλογικών παραδειγμάτων από τον χώρο των άλλων *τεχνῶν*²⁵. Εκείνο που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι τη βάση του αναλογικού συλλογισμού αποτελεί η συνήθης σωκρατική αντιπαράθεση ανάμεσα στη γνώμη *τῶν πολλῶν* και τη γνώση *τοῦ ἑνός*²⁶.

The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece (Princeton/Oxford 2002), και ειδικότερα στο κεφάλαιο “Homer and the Generals”, σσ. 201-208.

²³ “Plato’s *Ion* and the Ethics of Praise” στο P. Destree και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets* (Leiden/Boston 2011, 63-92).

²⁴ Για μια συζήτηση που πραγματεύεται τη δικαιολόγηση της λογοτεχνικής κριτικής μέσω της εστίασης στην επίθεση του Ίωνα στο πρόσωπο του εκπροσώπου της, του ραψωδού Ίωνα, βλ. St. Lowenstam, “Is Literary Criticism an Illegitimate Discipline? A Fallacious Argument in Plato’s *Ion*” (*Ramus* 22 (1993) 19-32). Επιπροσθέτως, πρβλ. S. M. Weineck, “Talking about Homer: Poetic Madness, Philosophy, and the Birth of Criticism in Plato’s *Ion*” (*Arethusa* 31 (1998) 19-42), σελ. 20, η οποία υποστηρίζει ότι η πλατωνική χρήση της ποιητικής μανίας συμβάλλει επίσης στην θεμελίωση της αναγκαιότητας της κριτικής ως μιας διαφορετικής επιστήμης (discipline) από την ποίηση. Η ερευνήτρια προσθέτει ότι παρά το γεγονός ότι ο διάλογος δεν περιγράφει κατηγορηματικά το πεδίο της κριτικής ως συγκεκριμένης πρακτικής, εν τούτοις συνηγορεί υπέρ της αναγκαιότητας μιας επιστήμης αφιερωμένης στη γνώση της ποίησης, μιας επιστήμης που θα λειτουργούσε υπό την αιγίδα της φιλοσοφίας περισσότερο παρά της ποίησης.

²⁵ Πρβλ. Bloom (1970), σελ. 47.

²⁶ Δηλ. ανάμεσα στη *δήμου φάτιν* (γνώμη-δόξαν *τῶν πολλῶν*) και τη γνώση, πρβλ. τα κεφάλαια στον *Κρίτωνα* και την *Απολογία*.

Τα πορίσματα από την επισκόπηση πάνω στον χώρο της *ἀριθμητικῆς*, της *ἰατρικῆς* και εν γένει κάθε *τέχνης*, διδάσκουν ότι εκείνος που είναι ικανός (*δεινός*) να διακρίνει τον *εὖ λέγοντα* (εκείνον δηλ. που εκφράζει ορθές απόψεις αναφορικά με την *τέχνην* αυτή) από τον *κακῶς λέγοντα* (εκείνον δηλ. που εκφράζει λαθεμένες απόψεις αναφορικά με την *τέχνην* αυτή) είναι ο κάτοχος της *τέχνης* αυτής (ὁ αὐτὸς γινώσεται ἀεὶ, περὶ τῶν αὐτῶν πολλῶν λεγόντων, ὅστις τε εὖ λέγει καὶ ὅστις κακῶς...ὁ αὐτὸς γίγνεται δεινὸς περὶ ἀμφοτέρων, 531e10-532a4 -αξιοπρόσεκτη είναι η εκ νέου σύνδεση της *δεινότητος* με τη γνώση, της *τέχνης* με τη γνώση)²⁷. Η εφαρμογή αυτής της αναλογίας στον τομέα της ποιητικῆς συνεπάγεται ὅτι η *δεινότης* του Ίωνα να διακρίνει τον *εὖ λέγοντα* Όμηρο από τους λοιπούς *χειρόν λέγοντας* (δεδομένου ὅτι ὅλοι οι ποιητές μεταχειρίζονται την ίδια θεματική, *τοὺς δὲ ποιητὰς σχεδὸν ἅπαντας τὰ αὐτὰ ποιεῖν*, 532b6-7) προϋποθέτει τη γνώση του ἐπὶ των θεμάτων της ποιητικῆς *τέχνης*, γνώση που τον καθιστά ικανὸ κριτὴ των ποιητικῶν λεγομένων. Η ιδία καθομολόγηση της αδυναμίας (*ἀδυνατῶ*, 532c1) του ραψωδοῦ να καθορίσει την ποιότητα της ποιητικῆς δημιουργίας κάθε ἄλλου ποιητῆ πλην του Ομήρου συνεπιφέρει την *ἀδυναμίαν* (ἐλλειψη *δεινότητος*) του να ομιλεῖ με *τέχνην* και *ἐπιστήμην* για τον Όμηρο. Η κατοχή της *ποιητικῆς τέχνης* και ως εκ τούτου η γνώση (*ἐπιστήμη*) που η κατοχή αυτή προκαλεῖ, καθιστούν κάποιον ικανὸ (*δεινόν*, πρβλ. *οἷός τε ἦσθα*, 532c7) να εκφράζει την κριτική του για το σύνολο της ποιητικῆς δημιουργίας (*τέχνη καὶ ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγειν ἀδύνατος εἶ· εἰ γὰρ τέχνη οἷός τε ἦσθα, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἀπάντων λέγειν οἷός τ' ἦσθα· ποιητικὴ γὰρ ποὺ ἐστὶν τὸ ὅλον*, 532c6-9)²⁸. Ο Friedländer²⁹ ακολουθώντας τον Verdenius³⁰ υποστηρίζει ὅτι η πλατωνική επίθεση προς τους ραψωδοὺς και τις εκπαιδευτικὲς τους αξιώσεις ήταν μία ἀπὸ τις προθέσεις του διαλόγου³¹. Στο ἴδιο κλίμα ο Saunders³²

²⁷ Πρβλ. επίσης και Λαούρδας (χ.χ.), σελ. 71, υποσ. 10, ο οποίος σημειώνει ὅτι στο ἴδιο πρόβλημα αναφέρεται και ο Φαίδων (97d): *ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἢ τὸ ἀριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χειρόν εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν*. Αξιοσημείωτο είναι το σχόλιο της R. K. Sprague, *Plato's Philosopher-King* (Columbia 1976), σσ. 12-13, σύμφωνα με το οποίο ἐκεῖνος που κατέχει την *τέχνην*, ο ειδικός, κατέχει τη γνώση του καλύτερου και του χειρότερου, δηλ., με ἄλλα λόγια, την γνώση του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*· πρβλ. και Woodruff (1983), σελ. 7.

²⁸ Πρβλ. Henning (1964), σελ. 243. Επίσης, πρβλ. P. Shorey, *What Plato Said* (Chicago/London 1965, 1933¹), σελ. 97 και *Συμπόσιο* 223d5. Για μια εκτενὴ συζήτηση αναφορικά με τον συσχετισμὸ των δύο χωρίων ἀπὸ τον Ίωνα και το *Συμπόσιο* βλ. Harris (2001), σσ. 81-100.

²⁹ (1964), σελ. 131.

³⁰ (1943), σελ. 262.

³¹ Πρβλ. και S. Stern-Gillet, "On (mis)interpreting Plato's *Ion*" (*Phronesis* 49 (2004) 169-201), σελ. 169.

υποστηρίζει ότι η σωκρατική αποκήρυξη της κατοχής *τέχνης* από τους ραψωδούς και τους ποιητές αποτελεί μέρος της πεποίθησής του ότι η ηθική αποτελεί μια *τέχνη*, που αποκτάται μέσω της διαλεκτικής. Με τα ίδια τα λόγια του: “and if that skill could ever be discovered, it would lead to conduct far different from the models of human behavior offered by the poets”. Αναφορικά με το παρόν θέμα ο Kahn³³ περιδιαβάζοντας το σωκρατικό υπόβαθρο της προσέγγισης του *Ίωνα*, δηλ. την *Απολογία* και τον *Κρίτωνα*, και έχοντας κατά νου την ιδεολογία της όψιμης πλατωνικής λογοτεχνικής παραγωγής, ορίζει την πλατωνική αντίληψη περί *τέχνης* ως το είδος της γνώσης που μπορεί να διδαχθεί, με άλλα λόγια: το αποτέλεσμα της εκπαίδευσης από έναν ειδικό σε ένα συγκεκριμένο πεδίο. Η περιδιάβαση στην *Απολογία* και τον *Κρίτωνα* δηλώνουν για τον μελετητή τη θέση ότι η *φιλοσοφία* δεν συνεπάγεται ως διαδικασία την κατοχή γνώσης στα μείζονα ηθικά ζητήματα. Κατ’ αναλογία με τον ειδικό σε θέματα *τέχνης* προκύπτει η ανάγκη του ειδικού σε ηθικά ζητήματα. Η ιδέα αυτής της ηθικής *τέχνης* -κατά τον μελετητή- θα διαδραματίσει σπουδαίο ρόλο στους επόμενους διαλόγους με πιο γνωστό παράδειγμα εκείνο των φιλοσόφων-βασιλέων. Ο Πλάτων είναι σαφής: η αρετή στο άτομο και η δικαιοσύνη στην πόλη πρέπει να εξαρτώνται από μια ηθική γνώση. Κατά συνέπεια, ο Kahn υπογραμμίζει ότι στον *Ίωνα* η ποίηση -γενικά και ειδικότερα η ομηρική- δεν αποτελεί αντικείμενο της πλατωνικής κριτικής ως μορφή *τέχνης*· αντίθετα επικρίνεται για τον εκπαιδευτικό της σκοπό και την ηθική και διανοητική επίδραση που ασκεί³⁴. Ελαφρώς αποκλίνοντας από τον Kahn υποστηρίζουμε ότι ο βίος φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας, αν και δεν παρέχει πλήρη γνώση αναφορικά με τα ηθικά ζητήματα, ωστόσο βαθμιαία καθιστά τον άνθρωπο *φρονιμώτερον* ενώπιον των *μειζόνων* ζητημάτων· για αυτό η διαλεκτική συζήτηση συνιστά μέγιστον *άγαθόν*. Η σημασία της craft analogy έγκειται στην ιδέα ότι όπως η *τέχνη* χαρακτηρίζεται από ένα οργανωμένο σύστημα γνώσεων που οδηγεί αναπόδραστα στο επιτυχές αποτέλεσμα, έτσι και η ηθική πρέπει να διέπεται από ένα τέτοιο σύστημα. Η

³² (1987), σελ. 41.

³³ (1993), σσ. 369-371.

³⁴ Πρβλ. και σσ. 373-374· επίσης πρβλ. του ιδίου (1996), σελ. 102 κ.ε. Για την ιδέα ότι ο *Ίων* ασκεί επιθετική κριτική απέναντι στους σοφιστές και την ερμηνεία της ποίησης που παρέχουν βλ. Tigerstedt (1969), σελ. 22· πρβλ. Verdenius (1943), H. Gundert, “Enthusiasmus und Logos bei Platon” (*Lexis* 2 (1949) 25-46), σελ. 28, C. Ladriere, “The Problem of Plato’s *Ion*” (*Journal of Aesthetics and Art Criticism* 10 (1951) 26-34) και H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie* (Berlin 1958), σελ. 34.

προσπάθεια συστηματοποίησης των γνώσεων στα ηθικά ζητήματα έχει ως αφετηρία τη διαλεκτική ελεγκτική συζήτηση. Ο πλατωνικός *Ίων* στοχοποιεί την επίδραση των ομηρικών εκπαιδευτικών προτύπων: η ομηρική ηθική αδυνατεί να εδραιώσει το ορθό μοντέλο ανθρώπινης συμπεριφοράς, το ορθό πρότυπο *άγαθοῦ*, διότι αψηφά τη γνώση. Η υπεροχή (*ἀρετή*) του παραδοσιακού *άγαθοῦ* καθίσταται ανίκανη να καθορίσει την ηθική συμπεριφορά. Το ορθό πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς πρέπει να αντληθεί από τον χώρο της *δημιουργίας* και του *άγαθοῦ δημοεργοῦ*, όπου η γνώση κατέχει περίοπτη θέση.

Η διεύρυνση των σωκρατικών αναλογικών παραδειγμάτων που προέρχονται από τον χώρο των τεχνών αποσκοπεί στην υπομνηστική επισήμανση ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την κατοχή μιας *τέχνης* είναι η γνώση των κανόνων και των πτυχών της *τέχνης* αυτής στο σύνολό της, δηλ. η μετά λόγου γνώσης κριτική απόφαση αναφορικά με το σύνολο των δημιουργών και των δημιουργημάτων της *τέχνης*. Η ειρωνική παρατήρηση του φιλοσόφου που εντάσσει τους ραψωδούς, τους υποκριτές και τους ποιητές στη χορεία των *σοφῶν* συνδυάζεται από μια ομόχρονη αποκήρυξη της δικής του *σοφίας* και περιορισμό της στο επίπεδο της εικοτολογικής αλήθειας που εκπορεύεται από τον κοινό, αδαήμονα νου (*ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ τάληθῇ λέγω, οἶον εἰκὸς ἰδιώτην ἄνθρωπον*, 532d8-e1)³⁵. Κατά συνέπεια, τα συμπεράσματα που συνάγονται από τον κοινό τρόπο εξέτασης (*ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς σκέψεως*, 532d2³⁶, *τὴν*

³⁵ Ο όρος *ιδιώτης* εδώ φαίνεται πως χρησιμοποιείται για να δηλώσει την αντίθεση ανάμεσα στον *δημοεργόν*, όπου κατέχει τη γνώση της *τέχνης* του και κατευθύνει το *ἔργον* του στον *δήμον*, και τον *ιδιώτην* που δηλώνει την έλλειψη γνώσης σε σχέση με την *τέχνην*, τον αδαήμονα. Λίγο πιο κάτω ο Πλάτων θα γράψει *ὡς φαῦλον καὶ ιδιωτικόν ἐστὶ* (532e2) αναφερόμενος στο ότι ο *ιδιώτης* δεν έχει γνώση, άρα δεν παράγει *άγαθόν* (*φαῦλον ἄγαθόν*). Φαίνεται ότι η αλήθεια του *ιδιώτου* εδώ αναφέρεται στο εικοτολογικό, σε εκείνο που φαίνεται φυσικό και λογικό στον καθένα, που δεν έχει ειδική γνώση στον τομέα μιας *τέχνης*. Όμως η αλήθεια δεν συσχετίζεται με τη γνώση σε άλλους διαλόγους; Η απάντηση ευρίσκεται στο ότι η αλήθεια της άγνοιας που εκφράζει εδώ ο σωκρατικός *ιδιώτης* συσχετίζεται με τη συνειδητοποίηση της άγνοιας, άρα με την αλήθεια και όχι την επίφαση γνώσης και κατ' επέκταση με την κατάκτηση του πρώτου βήματος αναζήτησης της αλήθειας μέσω της διαλεκτικής συζήτησης. Πάντως, σχετικά με τη χρήση του *ιδιώτης* εδώ ο McGregor (1964), σελ. 26, σημειώνει ότι ο ραψωδός είναι ένας επαγγελματίας χαρακτήρας, ενώ ο Σωκράτης ένας ερασιτέχνης, χωρίς κάποια συγκεκριμένη ειδίκευση, πρβλ. *Σοφιστής* 221c: *ιδιώτην ἢ τινὰ τέχνην ἔχοντα θετέον εἶναι τὸν ἀσπαλιευτήν*· πρβλ. επίσης και Bloom (1970), σελ. 49. Πρβλ. και Murray (1996), σελ. 110, η οποία παραθέτει διάφορα πλατωνικά χωρία, στα οποία εντοπίζει έντονη αντιπαράθεση ανάμεσα στο απλό ενδιαφέρον ενός *ιδιώτου* για την αλήθεια και την κίβδηλη σοφία των *σοφῶν*.

³⁶ Σχετικά με το χωρίο 532d ο Shorey (1965), σσ. 97-98, παρατηρεί ότι εδώ ο *Ίων* λαμβάνει τη θέση του φερέφωνου της απαίτησης για μια ψυχολογική εξήγηση του παραδόξου της κατοχής ενός ιδιαίτερου χαρίσματος από τον ειδικό σε συνδυασμό με την ανικανότητά του να προχωρήσει σε μια ορθολογική εξήγησή του ή (την ανικανότητα) να εφαρμόσει αλλού τη γνώση που φαίνεται να περιέχει, πρβλ. και Bloom (1970), σελ. 45.

αὐτὴν εἶναι σκέψιν, 532e3³⁷) κάθε τέχνης ως όλου περικλείονται στη θέση ότι εκείνος που είναι *δεινός* ως προς το να εκφράσει ορθές απόψεις σε ζητήματα που αφορούν στην τέχνη και είναι σε θέση να διακρίνει τους *άγαθούς* από τους *φάυλους δημιουργούς*, δηλ. όσους παράγουν *άγαθόν ἔργον* (*εὖ γράφουσι, εὖ ποιοῦσι* κτλ.) από όσους παράγουν *κακόν* (*κακῶς γράφουσι* κτλ.), είναι ο κάτοχος της γνώσης (γνώστης) της τέχνης αυτής· η κατοχή της εν λόγω γνώσης τού παρέχει τη δυνατότητα (*δεινότητα* και *εὐπορίαν*³⁸) να κρίνει ορθά όλους όσους επιχειρούν τη δραστηριοποίηση στο πεδίο της συγκεκριμένης τέχνης. Οι ως άνω παρατηρήσεις καθοδηγούν την ορθή ερμηνεία του *άγαθοῦ δημοεργοῦ* με σκοπό την αναδιατύπωση του ορισμού του. Συνεπώς, για να είναι στην πραγματικότητα ο Ίων *άγαθός ῥαψωδός* πρέπει να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις που θέτει τώρα ο Σωκράτης μέσω του *ἐλέγχου* του. Εν ολίγοις, εκείνος που είναι *άγαθός ῥαψωδός* είναι εκείνος που πρώτον *εὖ ῥαψωδεῖ* (και *εὖ ῥαψωδεῖ* επειδή έχει γνώση, τουτέστιν η αρετή είναι γνώση), αλλά επίσης είναι εκείνος που είναι κάτοχος της γνώσης της τέχνης αυτής και μπορεί (*δύναμις, δεινότης*) κατ' επέκταση λόγω της γνώσης του να διακρίνει τους *άγαθούς* από τους *φάυλους* ραψωδούς.

III) Κριτική της ποίησης: *θεία μοῖρα – τέχνη – ἐπιστήμη* (533c4-536d3)

Η αδυναμία του Ίωνα να συλλάβει τη σωκρατική γραμμή σκέψης και κατεύθυνσης της φιλοσοφικής έρευνας, βάσει της οποίας συζευγνύονται οι έννοιες της *δεινότητος* (*εὐπορίας* και *εγρήγορης*), της *τέχνης*, της *ἐπιστήμης* (γνώσης) και της *ἀρετῆς*, εκδηλώνεται μέσω της διακήρυξης της προσωπικής του βεβαιότητας³⁹ —που εκφράζει ταυτόχρονα, όπως ο ίδιος κατομολογεί, και την κοινή γνώμη (*δήμου φάτιν*) - αναφορικά με την εξειδικευμένη ικανότητά του (*δεινότης* και *εὐπορία*) να διατυπώνει με τον καλύτερο τρόπο τα ομορφότερα λόγια κατ' αποκλειστικότητα στο πεδίο της ομηρικής ποιητικής σύνθεσης (*ἀλλ' ἐκεῖνο ἑμαυτῷ σύννοῖδα, ὅτι περὶ Ὀμήρου κάλλιστ'*

³⁷ Για την πλατωνική θέση ότι «όταν κάποιος έχει αποκτήσει μια τέχνη στο σύνολό της, η *σκέψις*=έρευνα είναι η ίδια» και για την ερμηνεία της *σκέψεως* πρβλ. και Sprague (1976), σσ. 4-6, καθώς επίσης και R. Wood, "The Self in Plato's *Ion*" (*Apeiron* 30 (1997) 189-210), σελ. 190.

³⁸ Ιδιαίτερη προσοχή απαιτεί η ευρεία σε συχνότητα χρήση της λέξης *εὐπορία*: πρβλ. *εὐπορῶ* (532c3), *ἀπορεῖ* (533a2), *εὐπορεῖ* (533a5), *ἀπορεῖ* (533b4), *ἀπορεῖ* (533c2). *Δύναμις, δεινότης* και *εὐπορία* συσχετίζονται με την εγρήγορηση. Τα παραπάνω είναι αποτέλεσμα της γνώσης. Από την άλλη, η άγνοια παρέχει *ἀδυναμίαν, ἀπορίαν*, αδράνεια.

³⁹ Σημειωτέον ότι η πλατωνική γραφίδα επιλέγει ειρωνικά να καταγράψει τη βεβαιότητα του Ίωνα μέσω της χρήσης του ρήματος *σύννοῖδα* (=γνωρίζω καλά, 533c5), καθώς και του *εὐπορῶ* (533c6), που πηγάζει από τη γνώση. Πώς είναι δυνατόν να γνωρίζει καλά αφού δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία που διαδραματίζει η έννοια της γνώσης στο πλαίσιο της σωκρατικής επιχειρηματολογίας;

ἀνθρώπων λέγω καὶ εὐπορῶ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες μέ φασιν εὖ λέγειν⁴⁰, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ, 533c5-7).

Η σωκρατική απόφαση ξεδιπλώνεται με την αναγνώριση της *δεινότητος* (για την οποία τώρα χρησιμοποιείται ο όρος *δύναμις*) του *εὖ λέγειν περὶ Ὀμήρου*· ωστόσο, η *δύναμις* αυτή δεν οφείλεται σε τεχνική γνώση (*τέχνη*, αναφέρεται στη γνώση δηλ. της *ποιητικῆς τέχνης*) αλλά σε ένα είδος παρακινητικής (προτρεπτικής) θεϊκής δύναμης (*ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὃν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν....θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ*, 533d1-3). Η θεϊκή αυτή *δύναμις* στην περίπτωση της *ποιητικῆς τέχνης* είναι η Μούσα, η οποία διανέμει την *δύναμιν* της (*δύναμιν ἐντίθησι*, 533d6, *ἔξ ἐκείνης...ἡ δύναμις ἀνήρτηται*, 533e3) σε όσους καθιστά *ἐνθέους*, διαμορφώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μια σειρά αναβαθμῶν των αλληλοεξαρτώμενων *ἐνθέων*, που εκ περιτροπῆς μεταλαμπαδεύουν την αρχετυπική *δύναμιν*.

i. Πρώτο στάδιο μετάδοσης της θεϊκής *δυνάμεως*: ποιητές

Το πρώτο στάδιο μετάδοσης της θεϊκής *δυνάμεως* της Μούσας καλύπτουν οι ποιητές. Οι *ἀγαθοὶ*⁴¹ επικοί ποιητές και οι *ἀγαθοὶ μελοποιοὶ* δεν προβαίνουν στην διαδικασία σπουδαίας ποιητικῆς δημιουργίας με *φρόνησιν*, καθοδηγούμενοι από την *δύναμιν* της *τεχνικῆς* τους γνώσης (*ἐπιστήμη*), αλλά *ἔνθεοι*, υπό το καθεστῶς θεϊκής κατοχής και κυριότητας (*οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι* (εδώ δικαιολογείται το *ἀγαθός*) *ποιήματα...οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν*, 533e6-534a2). Με άλλα λόγια, ο ποιητής αδυνατεῖ⁴² να συνθέσει ποιήματα *ἔμφρων*, έχοντας *νοῦν*⁴³ και ακηδεμόνευτος από την *θείαν*

⁴⁰ Το *εὖ λέγειν* εδώ αποτελεί πάλι πλατωνική ειρωνεία λόγω της προηγούμενης σύνδεσής του με τη γνώση. Βλ. και τη σημασία του *καλοῦ λόγου* στο κεφάλαιο για τον *Κρίτωνα*.

⁴¹ Πώς χρησιμοποιείται ο όρος *ἀγαθοὶ* εδώ; Ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει όσους ο πολὺς κόσμος (*οἱ πολλοὶ*) αποκαλεῖ *ἀγαθοὺς*, ενώ δεν είναι, ακριβῶς επειδή δεν έχουν γνώση. Πρώτα, το επίθετο *ἀγαθός* αποδόθηκε στον *δημιουργὸν* ποιητὴ κατ' αναλογία. Ο πλατωνικός Σωκράτης οφείλει να αναγνωρίσει την εκ μέρους τους παραγωγὴ σπουδαίων συνθέσεων (*εὖ*) (δεν μπορεί να το αρνηθεῖ), ωστόσο επιδιώκει να υπερτονίσει ότι κάτι τέτοιο δεν γίνεται λόγω της *τεχνικῆς* τους γνώσης.

⁴² Αξιοσημείωτη είναι η χρήση του «αδυνατώ» στο παρόν σημείο, που δηλώνει τη στέρηση *δυνάμεως-δεινότητος*· πρβλ. τη φράση *οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν* (534b4-5), καθώς και *ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ χρησμοδεῖν* (534b7).

⁴³ Ο J. P. Harris, “*Τέχνη* and *θεία μοῖρα* in Plato’s *Ion*” στο R. B. Egan και M. Joyal, *Daimonopylai. Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry* (Manitoba 2004, 189-198), σελ. 195, υπενθυμίζει ότι στον *Κρατύλο* (414b6-c2) ο Σωκράτης θεωρεῖ ως *ετυμολογία* της *τέχνης* την *ἐχονόην* (κατοχή νοῦ).

δύναμιν· η δύναμις της ποιητικής και της χρησμοδικής⁴⁴ δημιουργίας απορρέει κατ' αποκλειστικότητα σε συνθήκες κατά τις οποίες ο ποιητής (και ο χρησμοδός) μεταβάλλεται σε ἔνθεον, ἔκφρονα και ενδεή νοῦ⁴⁵. Η χωρίς τεχνική γνώση (τέχνην) ποιητική σύνθεση (ποιοῦντες, 534b8) κατά την οποία διατυπώνονται πολλοί και όμορφοι λόγοι (καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλά, 534b8) οφείλεται σε ένα είδος θεϊκής

⁴⁴ Πρβλ. Λαούρδας (χ.χ.), σελ. 85, υποσ. 5, ο οποίος διατείνεται ότι τη συσχέτιση του ποιητή και του χρησμοδού ανακαλεί ο Πλάτων στους *Νόμους* 719c· πρβλ. και Shorey (1965), σελ. 475, Woodruff (1983), σελ. 6: παλαιὸς μῦθος...ὅτι ποιητής, ὁπότεν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπὶ δὲ ρεῖν ἐτοίμως ἔῃ.

⁴⁵ Για την έκφραση *θεία μοῖρα* πρβλ. *Μένων* (99e6), Rijksbaron (2007), σελ. 9 κ.ε., καθώς επίσης και D. Scott, "Plato, Poetry and Creativity" στο P. Destree και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets* (Leiden/Boston 2011, 131-154), σελ. 131, ο οποίος συνεξετάζει στην αρχή της μελέτης του την έκφραση *θεία μοῖρα* στον *Ἴωνα* και τον *Μένωνα*. Ακόμα, πρβλ. τον Friedländer (1964), σελ. 132, ο οποίος αντίθετα με τον U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Platon. Band 1: Leben und Werke* (Berlin 1918), σελ. 130 κ.ε., και *Band 2: Beilagen und Textkritik* (Berlin 1919), σελ. 43) και τον L. Méridier (*Platon, œuvres complètes*, v: *Ion, Ménexène, Euthydème* (Paris 1931), σελ. 16), ισχυρίζεται πως ο Πλάτων στον *Ἴωνα* διαφοροποιεί τον ποιητή από τον ραψωδό προσδίδοντάς του θετική αξία. Ο ερευνητής γράφει: "in the *Phaedrus* we find that divine mania is celebrated when the soul of the poet is praised as *ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν* (245a2) and we read...that he who comes to the doors of poetry without being possessed by the Muses is turned away. In the *Phaedrus*, too, we see that this mania is bestowed through a "divine gift or fate" (*θεία δόσει, θεία μοῖρα*). Πρβλ. και σελ. 324, σημ. 8, όπου ο Friedländer παραβάλλει στο πλατωνικό κείμενο τη δημοκρίτεια δήλωση για τον *ἐνθουσιασμόν* του ποιητή στο 55B17, 18 DK, τονίζοντας την πιθανότητα να αποτελεί την πλατωνική πηγή (πρβλ. και Woodruff (1983), σελ. 8, ο οποίος κρίνει με επιφύλαξη την πληροφορία. Σχετικά με την προέλευση της ιδέας της ποιητικής μανίας ενδεικτική είναι η εργασία του E. N. Tigerstedt, "*Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*" (*Journal of the History of Ideas* 21 (1970) 163-178) και του ίδιου πάλι (1969), σελ. 16, Murray (1996), σελ. 7, πρβλ. και Stern-Gillet (2004), σελ. 179· επίσης, πρβλ. 68A17 DK, Κικέρων *De Divinatione* (1. 37), *De Oratore* (2. 46, 194) και Οράτιος *Ars Poetica* (295). Ακόμα, ο μελετητής αναφέρεται και στην υδρία του Ορφέα στο Βερολίνο και τον αμφορέα του Μουσαίου στο Λονδίνο, στα οποία απεικονίζεται στο μέσο του 5^{ου} αι. αυτό που θα ειπωθεί από τον Δημόκριτο (για το συγκεκριμένο λόγο του Δημοκρίτου που απαντά στο 17 και 18 DK πρβλ. Murray (1996), σελ. 114, αλλά και J. Haden, "Ionian Naturalism and Plato's *Ion*" στο K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy* (Athens 1989, 172-177), σελ. 176: ο τελευταίος μάλιστα διατυπώνει τη θέση ότι μέρος της πλατωνικής κριτικής στον *Ἴωνα* αποτελεί και η ιωνική φυσική φιλοσοφία ως ένα είδος ποίησης ή ρητορικής) και τον Πλάτωνα δεκαετίες αργότερα. Ακόμη, πρβλ. τον λόγο της Διοτίμας στο *Συμπόσιο* (202e κ.ε.), σχετικά με τον οποίο πρβλ. Stern-Gillet (2004), 169-201. Στη μελέτη της η Stern-Gillet θέτει ανάμεσα στους στόχους της την επανεξέταση της πλατωνικής χρήσης των όρων *ποιητής* και *ποίησις* στο *Συμπόσιο* και τον επαναπροσδιορισμό των κριτηρίων ορισμού της *τέχνης* στον *Ἴωνα*, σύμφωνα με την οποία κάθε κοινωνία και ανταλλαγή (*διάλεκτος*) ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους λαμβάνει χώρα μέσω της δαιμονικής περιοχής (*τὸ μεταξύ*) στην οποία η προφητεία, η ιεροσύνη και η μαγεία ενδιατρίβουν, πρβλ. και πιο κάτω στην εργασία μας. Ο Kahn (1993), σελ. 373, αναφορικά με το θέμα ισχυρίζεται ότι στο χωρίο υπάρχει μια θετική θεωρία για την ποίηση, μια αρχική θεωρία για την *τέχνην* και εν τέλει η αρνητική εφαρμογή της θεωρίας για την *τέχνην* στην ποίηση μέσω του ραψωδού. Ο μελετητής σημειώνει τη συστηματική πλατωνική ανάπτυξη της δημοκρίτειας θεώρησης του ποιητικού *ἐνθουσιασμοῦ* (68B18 DK), η οποία στον *Ἴωνα* μετατρέπεται σε επίθεση ενάντια στον Όμηρο και τους ποιητές (πρβλ. και Méridier (1931), σελ. 13). Απομακρύνοντας το διανοητικό στοιχείο από το επίτευγμα των ποιητών ο Πλάτων, όπως και ο Ηράκλειτος (B42, 56-57 DK), θέτει υπό διακύβευση την αξίωση τους να εκλαμβάνονται ως «σοφοί».

δωρεάς, συμμετοχής δηλ. στο θεϊκό μερίδιο (*θεία μοῖρα*, 534c1)⁴⁶. Η ένθεη κατάσταση της ποιητικής δημιουργίας και η *ἔκφρων* συμμετοχή στη διανομή της θεϊκής *δυνάμεως* της Μούσας αποτελούν τις βασικές αιτίες του καταμερισμού του συνόλου της ποίησης στα διάφορα ποιητικά είδη (διθύραμβος, εγκώμιο, έπος, υπόρχημα, ίαμβος). Το γεγονός ότι οι ποιητές είναι ικανοί να συνθέτουν με επιτυχία σε ένα συγκεκριμένο ποιητικό είδος είναι αποτέλεσμα της *ἔκφρονος* υπαγωγής και προσαρμογής στο μερίδιο θεϊκής *δυνάμεως* που η Μούσα επέλεξε να τους παράσχει (*τοῦτο μόνον οἶός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς, ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν...τὰ δ' ἄλλα φαῦλος*, 534c2-4, πρβλ. την αντίθεση *ἀγαθὸς ποιητής-ποιεῖν καλῶς* με το *φαῦλος*). Η αποτελεσματική σύνθεση υπό το καθεστώς θεϊκής *δυνάμεως* σε συγκεκριμένο ποιητικό είδος και όχι στο σύνολο της *ποιητικῆς* είναι δηλωτική της ἑλλειψης τεχνικής γνώσης (*τέχνης*) κατά την ποιητική παραγωγή: η κατοχή της *ποιητικῆς τέχνης* θα ισοδυναμούσε -όπως επεσήμανε και προηγουμένως- με εν γνώσει αποτελεσματική σύνθεση στο σύνολο της ποίησης (*εἰ περὶ ἑνὸς τέχνη καλῶς ἡπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων*, 534c6-7).

Υπό το φως της ως άνω παραδοχής η σωκρατική ερμηνεία της άνευ τεχνικής γνώσης (*τέχνης*) *καλῆς* ποιητικής σύνθεσης εντάσσεται πλέον στο πλαίσιο της διακονίας ενός υπέρτατου θεϊκού σχεδίου. Η αποστέρηση του νοῦ από τους ποιητές, τους χρησμοδούς και τους θεϊκούς μάντιες αποτελεί θεϊκή πρωτοβουλία με σκοπό να χρησιμοποιηθούν ως υπηρέτες και φερέφωνα του θεϊκού λόγου⁴⁷. Κατά συνέπεια, τα

⁴⁶ Πρβλ. Λαούρδας (χ.χ.), σελ. 85, υποσ. 6, ο οποίος ερμηνεύει τη λέξη *μοῖρα* ότι σημαίνει «κομμάτι», και μοῖρα του ανθρώπου είναι το κομμάτι από το σύνολο της ζωής που του δώρησε ο θεός. Στην ανάλυση αυτή προσθέτει ότι ο αρχαίος έβλεπε το άτομο ως τμήμα απλώς του συνόλου της ζωής, του «κόσμου». Κατά τη γνώμη μας εδώ *θεία μοῖρα* σημαίνει διανομή της θεϊκής *δυνάμεως* της Μούσας. Γενικά για τη *θείαν μοῖραν* στον Πλάτωνα ενδεικτική είναι η μελέτη του J. Souilhé, “La θεία μοῖρα chez Platon” στο F.-J. Von Rintelen (ed.), *Philosophia Perennis. Mélanges Offerts à J. Geyser. Vol. 1* (Regensburg 1930, 13-25). Σχετικά με τη *θείαν μοῖραν* και την σχέση της με την *τέχνην* εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η μελέτη του Harris (2004), 189-198. Ο μελετητής έχοντας κατά νου τις εργασίες των E. G. Berry, *The History and Development of the Concept of ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ and ΘΕΙΑ ΤΥΧΗ down to and Including Plato* (Chicago 1940), σελ. 47, R. Harriott, *Poetry and Criticism Before Plato* (London 1969), σσ. 4-5, Tigerstedt (1970) κ.ά., θέτει ως κεντρικό στόχο της εργασίας του την απόδειξη της θέσης ότι ο Πλάτων κατά τη σύνθεση του *Ἰωνα* έχει κατά νου την τάση της προγενέστερης ελληνικής ποιητικής παράδοσης να θεωρεί την *θείαν μοῖραν* και την *τέχνην* ως αμοιβαία συμβατούς όρους. Αυτό σημαίνει ότι δεν αναγνώριζε (η παράδοση) την ύπαρξη σύγκρουσης ανάμεσα στην ιδέα ότι η ποίηση είναι δώρο και ότι ο ποιητής χρειάζεται ικανότητα και γνώση. Ωστόσο, ο μελετητής θεωρεί πως ο Πλάτων εμμένει στην ιδέα ότι οι δύο αυτές ιδέες είναι αντικρουόμενες και αλληλοαποκλειόμενες. Πρβλ. και E. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford 1963), σελ. 156· Murray (1981), σελ. 88.

⁴⁷ Ο J. Gould, “Plato and the Performance” στο A. Barker και M. Warner (eds), *The Language of the Cave* (Edmonton 1992, 13-25), σελ. 15 κ.ε., διατυπώνει την άποψη ότι υπάρχει μια προφανής αντίθεση

καλὰ ποιήματα δεν έχουν ανθρώπινη αλλά θεϊκή προέλευση ούτε είναι ανθρώπινα αλλά θεϊκά δημιουργήματα (*ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν*, 534e2-4). Με βάση τη σκέψη αυτή ο *ἀγαθὸς* ποιητής είναι *ἀγαθὸς* και παράγει με αποτελεσματικότητα (*εὖ*) *καλὰ ποιήματα*, ακριβῶς επειδή τη στιγμή της σύνθεσης κατέχεται από θεϊκή *δύναμιν*, στο βαθμό δηλ. που ο *θεὸς* είναι μέσα του (*ἐν+θεός*). Άρα δεν παράγει ο άνθρωπος, αλλά ο *θεός*. Για τον άνθρωπο υπάρχει μόνο η παραγωγή μέσω της *τέχνης*, τεχνικής γνώσης. Αναφορικά με το σκεπτικό αυτό ο Wood⁴⁸ υποστηρίζει ότι στον *Ἰωνα* ο Σωκράτης ενδιαφέρεται για τη διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη ανθρώπινης σκέψης-διάνοιας (*νοῦς*): α) τη χρήση μιας προ-υπάρχουσας γνώσης, συγκεκριμένα την υιοθέτηση κανόνων και αρχών που είναι ήδη γνωστοί και β) την αυθεντικότητα και νεωτερισμό. Η νεωτερικότητα (σελ. 193) δεν είναι κάτι που εξαρτάται από τον ανθρώπινο έλεγχο, αλλά ο άνθρωπος απλά την υφίσταται παθητικά και όχι ως ενεργητικό ον. Αντίθετα, ο *τεχνικός* έχει υπό τον έλεγχό του την *τέχνην* του και κατέχει ενεργητικό ρόλο σε ένα σύστημα γνώσεων και αρχών. Ο μελετητής θεωρεί πως σε αυτή τη διάκριση ερείδεται η σωκρατική αντίληψη για το άτομο και την προσωπικότητα: βασικό συστατικό της προσωπικότητας για τον Σωκράτη είναι εκείνες οι μορφές γνώσης στις οποίες ο άνθρωπος ασκεί έλεγχο. Έτσι, το να είναι κανείς *τεχνικός* ισοδυναμεί με το να είναι ο *ἐαυτός* του⁴⁹.

Οι ποιητές κατεχόμενοι από την θεϊκή *δύναμιν* ερμηνεύουν *ἔκφρονες* τον θεϊκό *λόγον* και βούληση. Ως εκ τούτου, δεν αποκλείεται το γεγονός ένας ποιητής *ἔμφρων* να είναι *φανλότατος* συνθέτοντας *φαῦλα* ποιήματα, ενώ *ἔκφρων* και υπό θεϊκή κυριότητα να είναι *ἄριστος* και να συνθέτει τα *κάλλιστα*. Η σωκρατική έμφαση στη σημασία της τεχνικής γνώσης καταδεικνύει ότι η αγαθότητα των ποιητών αποτελεί ένα χαρακτηριστικό (ιδιότητα) που τους αποδίδεται μόνο στο βαθμό της μέθεξής τους στη θεϊκή μοιρασιά, κατά την οποία κυριεύονται από τον *θεὸν* και ερμηνεύουν με ποιητική μαστοριά τα θεϊκά λεγόμενα (*θεία μοῖρα ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἐρμηνεύειν*, 535a4-5): όσο παραμένουν στο ανθρώπινο επίπεδο,

ανάμεσα στη συγκεκριμένη διατύπωση του *Ἰωνα* και στη σωκρατική θέση στην *Πολιτεία*, σύμφωνα με την οποία το σύνολο της ελληνικής λογοτεχνικής παράδοσης όχι μόνο συστηματικά παρέχει ψευδή στοιχεία εν σχέσει με την αλήθεια της ανθρώπινης εμπειρίας και συμπεριφοράς, αλλά επίσης και εν σχέσει με το *θεῖον* καθεαυτό, που δεν είναι ικανό να προξενήσει βλάβη (*θεῖον*→*ἀγαθόν*, βλ. *Πολιτεία* 379b1 κ.ε.).

⁴⁸ (1997), σελ. 191.

⁴⁹ Πρβλ. και K. Freeman, "Plato: The Use of Inspiration" (*G&R* 9 (1940) 137-149), σελ. 142.

ἔμφρονες (ἐν φρονήσει καὶ νῶ), αδυνατούν (ἐλλειψη δυνάμεως) να συνθέσουν ενάρτητα στερούμενοι από την ποιητική τεχνική γνώση (τέχνην).

ii. Δεύτερο στάδιο μετάδοσης της θεϊκής δυνάμεως: ραψωδοί

Το δεύτερο στάδιο μεταλαμπάδευσης της θεϊκής δυνάμεως πραγματώνεται με τους ραψωδούς. Οι ραψωδοί διερμηνεύοντας τους ποιητές καθίστανται διερμηνείς των διερμηνέων του θεού. Το *εὖ λέγειν* των ραψωδών και ο εντυπωσιασμός που προκαλούν στους θεατές υλοποιούνται μόνο όταν εξέρχονται από τα λογικά τους και η ψυχή τους υπό το κράτος *ἐνθουσιασμοῦ* περιγράφει τα γεγονότα ωσάν να τα βίωσε. Κατά συνέπεια, ακριβώς όπως στους ποιητές, η *ἔξω αὐτοῦ* (*ἔξω φρονήσεως* (=ἔκφρων) και *νοῦ*, βλ. πιο κάτω) και *ἐνθουσιάζουσα* ψυχή των ραψωδών αποτελεί τη βασική προϋπόθεση της αρετῆς τους (*εὖ εἶπης ἔπη*, 535b2)⁵⁰. Η επιτυχημένη εκτέλεση (δηλ. η αγαθότητα) της αφήγησής τους, με σκοπό την έντονη συναισθηματική επίδραση στην ψυχή των θεατών –πράγμα που συνεπάγεται χρηματικές απολαβές-, προϋποθέτει την είσοδο σε μια *ἔκφρονα* και *ἐνθεη* ψυχική κατάσταση ανάλογη με εκείνη που αφηγούνται. Η σωκρατική κριτική στρέφεται στο σύνολο της

⁵⁰ Η έκφραση *ἔξω αὐτοῦ* (535b7) μπορεί να αντικατασταθεί με την αντίστοιχη *ἔξω φρενῶν*, εκτός λογικῆς· βάσει της σωκρατικῆς σκέψης βασικό χαρακτηριστικό γνώρισμα του *αὐτοῦ* είναι η *φρόνησις*, κάτι που ενισχύει την εξίσωση των ὁρων *ἔμφρων*=*ἔσω αὐτοῦ* και *ἔξω αὐτοῦ*=*ἐκτός φρονήσεως*. Πρβλ. και Friedländer (1964), σελ. 134, ο οποίος σημειώνει ότι το θέμα που εγείρεται εδώ είναι η φύση του ποιητή (για τον οποίο αντικαταστάτης εδώ είναι ο ραψωδός) σε μια εποχή κατά την οποία ακόμη ο ποιητής αξίωνε ότι είναι ο διδάσκαλος του «γένους» και ο φιλόσοφος διακύβευε μια τέτοια αξίωση. Ο μελετητής εντοπίζει εδώ αναφορά στην παλιά διαμάχη φιλοσοφίας και ποίησης στην αρχή του Χ της *Πολιτείας* (607b). Ακόμη, προσθέτει (σελ. 136) ότι πρωταρχικός σκοπός του διαλόγου δεν είναι να απεικονίσει με σατιρική διάθεση την αντίθεση ανάμεσα στον Σωκράτη και έναν ματαιόδοξο *δημιοεργόν*· αντίθετα, ο Πλάτων έχει συλλάβει την ηρακλίτεια ένταση στην ίδια τη φύση της ως στοχαστής και της έδωσε μορφή ως ποιητής, θεωρώντας ότι υπήρχε μια διαμάχη μέσα του αναφορικά με το ποια φύση υπερίσχυε, εκείνη του φιλοσόφου ή του ποιητή. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας θεωρούμε ότι αν αυτός είναι ο πραγματικός σκοπός του Πλάτωνα τότε είναι αβάσιμος ο ισχυρισμός του Friedländer ότι ο ποιητής στον παρόντα διάλογο δεν παρουσιάζεται με μελανά χρώματα. Αναφορικά με την αδυναμία συμβιβασμού ποιητή και φιλοσόφου εν σχέσει με τον *Ἴωνα* και την αντιπαράβολή του με το χωρίο 10. 595a-608b από την *Πολιτεία* βλ. Pappas (1989), σελ. 382· πρβλ. επίσης και Weineck (1998), σελ. 20, η οποία θεωρεί ότι η πλατωνική αντίληψη για την ποιητική μανία στον *Ἴωνα* εξυπηρετεί τη διαφοροποίηση των διαδικασιών της φιλοσοφίας και της ποίησης: το ελεγχόμενο και επαναληπτικό έργο σκέψης σε αντίθεση με την αυθόρμητη παραγωγή ενός κειμένου που εξ ορισμού είναι μοναδικό. Επιπροσθέτως, πρβλ. McGregor (1964), σελ. 31, ο οποίος καταγράφει ότι η ιδέα ότι ο ποιητής κατά τη σύνθεση δεν είναι πλέον ο εαυτός του αλλά κυριεύεται από μία ξένη δύναμη εμφανίζεται και στον *Φαῖδρο* 245a, *Ἀπολογία* 22b, *Μένωνα* 99c, *Νόμους* 719c –βλ. και πιο κάτω- (πρβλ. επίσης και τη μελέτη του S. Büttner “Inspiration and Inspired Poets in Plato’s dialogues” στο P. Destree και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets* (Leiden/Boston 2011, 111-129), ο οποίος εστιάζει στην ιδέα του *ἐνθουσιασμοῦ* στους πλατωνικούς διαλόγους). Στο σκεπτικό αυτό ο μελετητής παραβάλλει και την αριστοτελική διαίρεση των ποιητών σε *εὐφυνεῖς* και *μανικοὺς* (*Ποιητικὴ* 1455a32), και τον περαιτέρω ορισμό των δευτέρων ως *ἐκστατικῶν*.

δακτυλιοειδούς μαγνητικής παραγωγικής αλυσίδας που δημιουργούν οι κρίκοι της, καθένας από τους οποίους παράγει επιτυχώς (*ἀρετή*) ανάλογα (και εξαιτίας) με τη συμμετοχή του στο θεϊκό μερίδιο (*θεία μοῖρα*) και το βαθμό της θεϊκής κατάληψής του (*θεία δύναμις* και *κατοκωχή*). Η τελευταία θέση καλύπτεται από τους θεατές⁵¹, που γίνονται οι αποδέκτες αυτής της διαδικασίας. Η θεϊκή βούληση εκφράζεται μέσω της ακώλυτης επιλογής του *θεοῦ* να εκλέγει κατά το δοκούν την εξάρτηση της *δυνάμεως* των κρίκων από την αρχετυπική θεϊκή *δύναμιν* αλλά και την αλληλεξάρτηση των *δυνάμεων*. Ο άμεσα εξαρτώμενος (*ἔχεται καὶ κατέχεται*, 536a8-b1, 536b4-5) από την θεϊκή *δύναμιν* ποιητής προβαίνει (*δύναμις*) στην σπουδαία σύνθεση (αγαθότητα) εκείνου του ποιητικού είδους που αντιστοιχεί στη Μούσα από την οποία έχει καταληφθεί, αναλαμβάνοντας εκ περιτροπής τη μεταλαμπάδευση της θεϊκής *δυνάμεως* στον επόμενο κρίκο που εξαρτάται από αυτόν, δηλ. στον ραψωδό (και τον υποκριτή, βλ. 536a). Η *εὐπορία* (εγρήγορηση και τα συνώνυμά της, βλ. υποσ. 32) της ομηρικής *καλλολογίας* πηγάζει από τη μυητική μέθεξη στην θεϊκή *δύναμιν* που ενσταλάζει σε αυτόν η *ἔνθεη* και *ἔκφρων* εξάρτηση από τον Όμηρο· παράλληλα, η *ἀπορία* (και τα συνώνυμά της, βλ. υποσ. 32) της διατύπωσης ορθών λόγων για το σύνολο της ποιητικής δημιουργίας οφείλεται στην έλλειψη τεχνικής γνώσης (*τέχνη* και *ἐπιστήμη*) (*ἐγρήγορας...καὶ εὐπορεῖς...οὐ γὰρ τέχνη οὐδ' ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θεία μοῖρα καὶ κατοκωχή*, 536b8-c2, δι' ὅτι σὺ περὶ μὲν Ὀμήρου εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ, ὅτι οὐ τέχνη ἀλλὰ θεία μοῖρα Ὀμήρου δεινὸς εἶ ἐπαινέτης, 536d1-3)⁵². Η σωκρατική κριτική αποσκοπεί στο να μεταφέρει το κριτήριο αγαθότητας (*ἀρετῆς*) από την *θείαν μοῖραν* στην *τέχνην*, τεχνική γνώση, *ἐπιστήμην*. Μολονότι ο παράγοντας της *θείας μοῖρας* συνιστά έναν παράγοντα χάρη στον οποίο

⁵¹ Πρβλ. E. A. Wyller, "Platons »Ion«. Versuch einer Interpretation" (SO 34 (1958) 19-38), σελ. 26 κ.ε., για μια σχηματική απεικόνιση της μαγνητικής ἑλξης που διαμορφώνεται.

⁵² Μέρος της ευρύτερης συλλογιστικής αναφορικά με το χωρίο αποτελούν οι παρακάτω απόψεις: ο Flashar (1958), σελ. 37, σημειώνει ότι η ιδέα της ραψωδικής *τέχνης* στον διάλογο είναι αντιφατική και επίσης ότι και η ραψωδική και η ποιητική *τέχνη* ειρωνικά προϋποτίθενται και θεωρούνται ότι υπάρχουν μόνο και μόνο για να ανασκευαστούν μέσω των επιχειρημάτων. Η Sprague (1976), σελ. 2, αρνείται την ύπαρξη στον πλατωνικό *Ίωνα* της ραψωδικής τέχνης ως *τέχνης*. Ακόμη, ο P. Woodruff, "What Could Go Wrong with Inspiration? Why Plato's Poets Fail" στο J. Moravcsik και P. Temko (eds), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts* (Totowa 1982, 137-150), σελ. 145, παρατηρεί ότι ο Πλάτων στον διάλογο δεν δέχεται ότι οι ποιητές κατέχουν *τέχνην*, ούτε καν ενός καθαρού ύφους. Απέναντι στις απόψεις αυτές ο Janaway (1992), σσ. 1-2, διατείνεται ότι ο Πλάτων αναγνωρίζει την ύπαρξη της ποιητικής και της ραψωδικής *τέχνης*: ωστόσο, αναφορικά με τον ραψωδό ως εκτελεστή και τον ποιητή το *καλὸν* αποτέλεσμα της παραγωγικής τους διαδικασίας δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω της *τέχνης*: με άλλα λόγια, η εξάσκηση μιας *τέχνης* –για τον μελετητή– δεν είναι η βάση της καλλιτεχνικής επιτυχίας.

επιτυγχάνεται ορθό αποτέλεσμα, εντούτοις το αποτέλεσμα αναφέρεται στο ειδικό αντί του γενικού και λαμβάνει χαρακτήρα θεϊκού αντί ανθρώπινου δημιουργήματος. Η γνώση (*τέχνη* και *ἐπιστήμη*) αποτελεί τον μοναδικό ασφαλή παράγοντα, που καθιστά κάποιον ικανό να εκθέτει με επιτυχία λόγους που αναφέρονται στο σύνολο μιας τέχνης και προσιδιάζουν στην ανθρώπινη φύση.

IV) Αναφορά τεχνῶν στα ομηρικά ἔπη-κάθε τέχνη είναι ἐπιστήμη ενός αντικειμένου (536d4-539d4)

Η σωκρατική ερμηνεία της ραψωδικής *ἀρετῆς* του Ίωνα αναφορικά με τα ομηρικά θέματα (*εὖ λέγειν θεῖα μοῖρα καὶ κατοκωχῆ*) αντιπαραβάλλεται προς την πεποίτηση του ραψωδού εν σχέσει με την αισθητική ἀπήχηση της –σύμφωνα με τη δική του ἀντίληψη- *τέχνης* του. Ενώπιον της αδιασάλευτης διακήρυξης του ραψωδού που σχετίζεται με την ικανότητα του *εὖ λέγειν* για το σύνολο των ομηρικών θεμάτων, ο Σωκράτης αντιδιαστέλλει τη σημαντικότητα της γνώσης ως προϋπόθεσης της *καλλολογίας*. Το *εὖ λέγειν* πάνω σε συγκεκριμένα θέματα είναι αποτέλεσμα της γνώσης επί των θεμάτων αυτών (*Οὐ δῆπου καὶ περὶ τούτων ὧν σὺ μὲν τυγχάνεις οὐκ εἰδώς, Ὅμηρος δὲ λέγει*, 536e4-5). Η σωκρατική παλινόρθωση της έννοιας της γνώσης ως αναπόσπαστου στοιχείου της *τέχνης* ενδυναμώνεται με την υπόμνηση στις ομηρικές αναφορές στις επιμέρους *τέχνες*. Η ικανότητα (*δύναμις*) της ορθῆς κριτικής για την ορθότητα (*εὖ λέγειν*)⁵³ των ομηρικών αναφορών στις επιμέρους *τέχνες* προϋποθέτει τη γνώση (ειδικός) – κατοχή των συγκεκριμένων επιμέρους *τεχνῶν*. Το ομηρικό *ὀρθῶς λέγειν* αναφορικά με την *ἡνιοχείαν*, την *ἀλιευτικήν*, την *μαντικήν* κτλ., δύναται (*δύναμις*) να κριθεί επιτυχώς (αγαθότητα) από τους κατόχους των παραπάνω *τεχνῶν* - χάρη στη γνώση που τους παρέχει κάθε μία από τις παραπάνω *τέχνες*- παρά από τον ραψωδό. Η σωκρατική σύζευξη *τέχνης-γνώσης* επικυρώνεται με την καταδήλωση της θεϊκής επισφράγισης της σχέσης τους (σωκρατική ευσέβεια). Κάθε *τέχνη* κατόπιν θεϊκής διεργασίας έχει την *δύναμιν* της γνώσης του αντικειμένου στο οποίο αποτελεί *τέχνη*⁵⁴ (*Οὐκοῦν ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἀποδέδοται τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἷα τε εἶναι*

⁵³ Πρβλ. Rijksbaron (2007), σελ. 195, ο οποίος ισχυρίζεται ότι το *ὀρθῶς* δεν είναι απλώς μια παραλλαγή του *εὖ* και *καλῶς*, αλλά σημαίνει ειδικότερα «σε συμφωνία με την πραγματικότητα». Ελαφρώς αποκλίνοντας από την άποψη αυτή υποστηρίζουμε ότι η *ὀρθότης* του λόγου, όπως έχουμε αποδείξει (στα προηγούμενα κεφάλαια της εργασίας μας), είναι αποτέλεσμα της υπακοῆς στον *βέλτιστον λόγον*, ἄρα συνώνυμη με τον *καλὸν λόγον*.

⁵⁴ Με άλλα λόγια: κάθε *τέχνη* κατόπιν θεϊκής διεργασίας αποτελεί *ἐπιστήμη* του αντικειμένου στο οποίο *απαρτίζει τέχνην*.

γιγνώσκειν; 537c5-6)· κάθε τέχνη αποτελεί γνώση (*ἐπιστήμη*) ενός μόνο αντικειμένου, κάτι που καταδεικνύει τη μοναδικότητα και τη διαφορετικότητά της⁵⁵. Η μοναδικότητα του γνωστικού αντικειμένου (αντικειμένου γνώσης-*ἐπιστήμης*) κάθε τέχνης συνεπάγεται ότι η γνώση αποτελεί προνόμιο του κατόχου κάθε τέχνης, η οποία μάλιστα τον καθιστά ικανό (*δύναμις*) να κρίνει με *ἐπιστήμην* και *καλλίστην* γνώση τὰ καλῶς λεγόμενα ἢ πραττόμενα (*ἔργω* δηλ. και *λόγῳ*) (τὰ λεγόμενα ἢ πραττόμενα καλῶς γιγνώσκειν οὐχ οἷός τ' ἔσται; ...εἴτε καλῶς λέγει Ὅμηρος εἴτε μή, σὺ κάλλιον γνώση..., 538a6-b2)· παράλληλα, συνεπιφέρει τον αποκλεισμό της ραψωδικῆς τέχνης (κατὰ συνέπεια και εκείνης του Ἴωνα) από τη γνώση των γνωστικών αντικειμένων των τεχνῶν, στις οποίες ο Ὅμηρος αναφέρεται, εφόσον ισχύει η προκειμένη ότι κάθε τέχνη είναι *ἐπιστήμη* κατ' αποκλειστικότητα ενός αντικειμένου.

V) Ὅποια τοῦ ραψωδοῦ ἐστίν (539d5-542b4)

Η ισχύς των παραπάνω προκειμένων καθορίζει ότι η διαφορετικότητα της ραψωδικῆς τέχνης από τις υπόλοιπες επιτάσσει τον αποκλεισμό του ισχυρισμού του Ἴωνα αναφορικά με την παντογνωσία της τέχνης του (*ποῖα δὴ γνώσεται, ἐπειδὴ οὐχ ἅπαντα;* 540b2)⁵⁶. Κατὰ συνέπεια, το βασικό ερώτημα που εγείρεται αναφέρεται στο γνωστικό αντικείμενο της ραψωδικῆς τέχνης. Οι πρόσθετοι λογικοί περιορισμοί αναγκάζουν τον εκπρόσωπο της ραψωδικῆς στη διατύπωση της θέσης ότι η γνώση και η –μετά γνώσης- κρίση του αφορά στους *πρέποντας λόγους*, στο σύνολο δηλ. των λεκτικών εργαλείων που αρμόζουν στον άνδρα και τη γυναίκα, στον δούλο και τον ελεύθερο και εν γένει στον *ἀρχόμενον* και τον *ἄρχοντα* να μεταχειρίζεται. Ωστόσο, οι παραπάνω όροι που εκτίθενται ότι συναποτελούν το γνωστικό αντικείμενο της ραψωδικῆς τέχνης δεν αποτελούν αυθύπαρκτους όρους με αυτοτελή σημασία και νοηματικό περιεχόμενο· αντίθετα, απαιτούν τον απαραίτητο συμπληρωματικό προσδιορισμό τους. Ο *λόγος* ενός άνδρα ή γυναίκας, κυρίου ή δούλου, *ἄρχοντος* ή *ἀρχομένου*, αναφέρεται πάντα σε συγκεκριμένα θέματα: εκείνος που έχει την *δύναμιν* να κρίνει με γνώση το *πρέπον* αυτού του *λόγου* και το γνωστικό, ηθικό και αισθητικό του αποτέλεσμα είναι ο κάτοχος τη γνώσης (*ειδικός-ἐπιστήμων*) επί των θεμάτων αυτών. Ως εκ τούτου –βάσει της ως άνω συλλογιστικής- η αξίωση του Ἴωνα να θέσει

⁵⁵ Πρβλ. Γοργίας 451a8-c5 και Henning (1964), σελ. 243· πρβλ και Χαρμίδης (166a4).

⁵⁶ Σχετικά με το θέμα της παντογνωσίας της τέχνης του ραψωδοῦ ο Rijksbaron (2007), σελ. 213, σημειώνει ότι ο παρών ισχυρισμός του Ἴωνα μπορεί να παραβληθεί με το 598c6 κ.ε. από την *Πολιτεία*, όπου ο ισχυρισμός αυτός στο στόμα των ποιητών ευρίσκει ισχυρό πολέμιο στο πρόσωπο του Σωκράτη· πρβλ. επίσης Ξενοφώντας *Συμπόσιο* (4.6).

ως γνωστικό αντικείμενο κρίσης της ραψωδικής τέχνης τα *πρέποντα* παραινετικά λόγια ενός στρατηγού προς το στράτευμά του (εκείνα δηλ. τα λόγια που αποσκοπούν στο να καταστήσουν τους στρατιώτες ικανούς να στρατηγούνται *εὖ* (με αποτελεσματικότητα), όπως δηλ. ο *ἵππικος* –κάτοχος της ιππικής τέχνης- με γνώση κρίνει εκείνα τα *άλογα* που *ιππεύονται εὖ* και εκείνα που *ιππεύονται κακῶς*) επιβάλλει και εδραιώνει την εξομοίωση της ραψωδικής με την *στρατηγικὴν τέχνην*⁵⁷. Η μονόδρομη αποδοχή από τον Ίωνα της εξίσωσης *άγαθός ραψωδός=άγαθός στρατηγός* και η υπεροπτική διεκδίκηση του τίτλου *ἄριστος στρατηγός* των Ελλήνων ως παρεπόμενου της ισχύος της προσηγορίας *ἄριστος ραψωδός* των Ελλήνων καταδεικνύει με το πλατωνικό ειρωνικό στίγμα την αδυναμία του ραψωδού να συλλάβει την καταλυτική δύναμη της έννοιας της γνώσης, η οποία εν τέλει διαφοροποιεί τις τέχνες.

Η παραδοξολογία της ταύτισης της *ράψωδικῆς* με την *στρατηγικὴν τέχνην* θέτει υπό διακύβευση τον πρότερο αναμφίλεκτο ισχυρισμό του Ίωνα ότι η *καλολογία* του ως ραψωδού δεν είναι προϊόν θεϊκής κατάληψης. Το τέλος του διαλόγου συνοψίζει τις δύο βασικές θέσεις που εξετέθησαν επαληθεύοντας την κατίσχυση της σωκρατικής. Το παράδοξο της θέσης *άγαθός ραψωδός=άγαθός στρατηγός* καταδεικνύει την *ἀδικίαν* που διαπράττει ο Ίων: η πρότερη αξίωσή του (*λόγῳ*) ότι η ομηρική ερμηνεία που παρέχει (*δύναμις*) είναι παράγωγο της τέχνης (τεχνικής γνώσης) και *ἐπιστήμης* (επιστημονικής γνώσης) του επί του θέματος, καθώς και η υπόσχесή του (*λόγῳ*) αναφορικά με το ότι είναι γνώστης *πολλῶν* και *καλῶν* περί του Ομήρου (εκ νέου το στοιχείο της γνώσης), δεν ακολουθήθηκε από ανάλογη επίδειξη (*ἔργῳ*) της γνώσης του. Η ανάδειξη του παραδόξου αποκαλύπτει την εξαπάτηση και το ψεύδος (*ἀδικία*) του ραψωδού και καταδεικνύει τη στέρηση τέχνης και *ἐπιστήμης*. Ωστόσο, η ως άνω *ἀδικία* αίρεται υπό το φως της σωκρατικής διαπίστωσης ότι η *πολυλογία* και *καλολογία* του ραψωδού δεν οφείλεται στην *τέχνην* και γνώση του, αλλά είναι αποτέλεσμα συμμετοχής στο θεϊκό μερίδιο μέσω της κατάληψής του από τον Όμηρο (*εἰ δὲ μὴ τεχνικός εἶ, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα κατεχόμενος ἐξ Ὀμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ...οὐδὲν ἀδικεῖς*, 542a3-5). Η διλημματική ροπή ανάμεσα στην *ἀδικίαν* και τη θεϊκότητα⁵⁸ και η ανάλογη ποιοτική αξιολόγηση

⁵⁷ Για την *στρατηγικὴν* και την παρερμηνεία της ως την αληθινή *πολιτικὴν τέχνην* πρβλ. *Πολιτικός* 304-5, *Εὐθύδημος* 290d, *Νόμοι* 922a· πρβλ. και Shorey (1965), σελ. 98, 476.

⁵⁸ Πρβλ. R. E. Carter, "Plato and Inspiration" (*History of Philosophy* 5 (1967) 111-121), σελ. 112, ο οποίος γράφει: "Given only these two alternatives, Ion chooses the latter. Socrates, however, never

της κάθε επιλογής από την κοινή γνώμη (*δήμου φάτις*: *πολὺ γὰρ κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι*, 542b1-2) περικλείει το πόρισμα του διαλόγου: ο ραψωδός Ίων είναι *θεῖος* και όχι *τεχνικός* ερμηνευτής του Ομήρου. Ωστόσο, η αντιπαράθεση *ἀδικίας*-*θεϊκότητας* δεν συνιστά ισχυρό αντιθετικό ζεύγος, παρά μόνο για να προβληθεί υπό αυτή τη μορφή ενώπιον του Ίωνα. Η *τέχνη* και *ἐπιστήμη* δεν συνεπάγονται *ἀδικίαν*· αντίθετα, η *τέχνη* και *ἐπιστήμη* απαρτίζουν την γνώση που αποτελεί ίδιον και *δύναμιν* της ανθρώπινης υπόστασης· την αλήθεια και τη δικαιοσύνη του ανθρώπινου γένους ενώπιον της απόστασης που το διαξενγνύει από το θεϊκό (σωκρατική ευσέβεια). Η τελική προτίμηση της θεϊκότητας ως επαινετής ιδιότητας από την *δήμου φάτιν* (*πολὺ γὰρ κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι*, 542b1-2) (επίκριση του παραδοσιακού κριτηρίου της *δήμου φάτεως*) υποδηλώνει την *ἀδυναμίαν* του Ίωνα να αντιληφθεί τη σημασία που η κατάκτηση της γνώσης προσλαμβάνει για το ανθρώπινο επίπεδο, καθώς και (την *ἀδυναμίαν*) να συμπεριφερθεί δίκαια στο πλαίσιο της ανθρώπινης συμβίωσης⁵⁹. Η

deemed him either “unjust” or “inspired”. One is left wondering which alternative Plato favored, or whether he was being ironical in both cases, holding to yet a third position”. Ο Carter προσπαθεί (σελ. 112) να ερμηνεύσει το δίλημμα καταφεύγοντας στο γνωστό παράδειγμα από τον *Μένωνα* (97 κ.ε.) (πρβλ. και *Απολογία* 22c), όπου προφήτες, πολιτικοί, μάντεις και ποιητές κάθε είδους εκφράζονται υπό θεϊκή έμπνευση χωρίς να έχουν γνώση σχετικά με το περιεχόμενο του λόγου τους (πρβλ. Friedländer (1964), σελ. 133 και γενικά για την έννοια της ποιητικής έμπνευσης στον Πλάτωνα –εκτός των προαναφερθέντων– και το Appendix της Murray (1996), σελ. 235 κ.ε.). Ο Friedländer (1964), σελ. 136, σχολιάζει σχετικά με το παράλληλο από τον *Μένωνα* ότι στον *Μένωνα* αναπτύσσεται ξεκάθαρα η αντίθεση ανάμεσα στον «ενθουσιαστικό» τρόπο ζωής και τη σωκρατική-πλατωνική αντίληψη περί γνώσης, ψήγματα της οποίας βρίσκουμε στον *Ίωνα* (πρβλ. επίσης Shorey (1965), σελ. 97). Για την πλατωνική εκτίμηση σχετικά με εκείνον που είναι κατελιγμένος –θεϊκά ή φυσικά– πρβλ. και *Τίμαιος* (72a). Για την ποιητική *μανίαν* ο Πλάτωνας αναφέρεται και στον *Φαῖδρο* (245a) (βλ. και υποσ. 43 και πρβλ. και Weineck (1998), σελ. 19). Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στο παρακάτω: ο Carter (1967), σελ. 113, σημειώνει ότι ο R. Hackforth (*Plato’s Phaedrus* (Cambridge 1952), σελ. 61) υποστηρίζει ότι στον *Φαῖδρο* μόνο ο ποιητής επαινείται για την *μανίαν* του και εκτιμάται για την έλλειψη γνώσης του. Για μια ενδελεχή συζήτηση για τη σχέση των φαινομενικά αντίθετων εκτιμήσεων της ποιητικής δημιουργίας που παρέχουν οι δύο διάλογοι βλ. F. J. Gonzalez, “The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato’s *Ion* and *Phaedrus*” στο P. Destree και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets* (Leiden/Boston 2011, 93-110). Εν γένει, σκοπός της μελέτης του Carter είναι να δείξει ότι παρά την αρχική αντίθεση ανάμεσα στον *ένθουσιασμόν* (έλλειψη μεθοδικότητας) και την διαλεκτική (συστηματική μέθοδος προσέγγισης), σε τελική ανάλυση διαλεκτική και *ένθουσιασμός* είναι συμπληρωματικά και ο *τεχνίτης*-φιλόσοφος είναι ο κορυφώνας της πλατωνικής σοφίας, πρβλ. και Friedländer (1964), σελ. 133. Για τον *τεχνίτην*-φιλόσοφο πρβλ. επίσης Sprague (1976), σελ. xiii και xiv.

⁵⁹ Ο Harris (2004), σσ. 196-198, θεωρεί πως το δίλημμα αποτελεί στη ουσία μια επιλογή ανάμεσα στην κατοχή *νοῦ* (δηλ. κατοχή *τέχνης*) και στην στέρηση *νοῦ* (δηλ. κατοχή *θείας μοίρας*). Θέτοντας τα τρία στάδια του επιχειρήματος (α. αν είσαι *τεχνικός*, είσαι *ἄδικος*, β. αν δεν είσαι *τεχνικός*, δεν είσαι *ἄδικος* και γ. επέλεξε αν θέλεις να είσαι *ἄδικος* ή *θεῖος*) κρίνει ότι το α. δείχνει ότι το να είναι κανείς *τεχνικός* είναι επαρκής συνθήκη για να είναι *ἄδικος*, ενώ το β. δείχνει ότι είναι αναγκαία συνθήκη. Έτσι, η εισαγωγή του όρου *ἄδικος* αποσκοπεί –κατά τον μελετητή– στο να παγιεύσει τον Ίωνα: αρνούμενος ο Ίων ότι είναι *ἄδικος*, δηλ. αρνούμενος ότι το να είναι κανείς *τεχνικός* είναι μια επαρκής συνθήκη για να

ἀρετή του ραψωδού (η δύναμής του δηλ. εν σχέσει με την ποιητική καλολογία του), όπως επίσης και η δικαιοσύνη του, είναι αποτέλεσμα της θεϊκής κατάληψης και μέθεξης, κάτι μάλιστα που λαμβάνει υψηλή εκτίμηση από την *δήμου φάτιν*. Η σωκρατική επίκριση εστιάζει στο γεγονός ότι η ραψωδική και η ποιητική τέχνη δεν αποτελούν ανθρώπινα δημιουργήματα, καθότι δεν αποτελούν τέχνες⁶⁰ με συγκεκριμένο γνωστικό αντικείμενο και μεθοδευμένο σύστημα γνώσεων που οδηγεί αναπόδραστα στην αποτελεσματική παραγωγή *άγαθού*. Η αρετή της ραψωδικής και της ποιητικής τέχνης (και πιο συγκεκριμένα η έννοια της *δυνάμεως* του να παράγει κανείς αποτελεσματικά) δεν μπορεί να αποτελεί το ορθό κριτήριο⁶¹ παραγωγικότητας και αποτελεσματικότητας για το ανθρώπινο επίπεδο, καθότι έχει θεϊκές καταβολές. Αντίθετα, στο πλαίσιο της ανθρώπινης *δημοεργίας* μόνο η γνώση (καθώς και η *ἔμφρων* γνωστική κριτική των ορθών και των εσφαλμένων λόγων (*λόγω*) και έργων (*ἔργω*) που αφορούν στην τέχνην αυτή) αποτελεί το ορθό κριτήριο δια του οποίου μία τέχνη –για να αξιώνει την ονομασία τέχνη- δύναται να παράγει με τον ορθό τρόπο ανθρώπινα δημιουργήματα.

είναι *ἄδικος*, επιβεβαιώνει ότι δεν είναι *τεχνικός*, κάτι που ισοδυναμεί με επιβεβαίωση ότι το να είναι κανείς *τεχνικός* είναι μια αναγκαία συνθήκη για να είναι *ἄδικος*. Έτσι, μέσω του εντέχνου λογικού σφάλματος ο Ίων υποχρεούται να επιβεβαιώσει ότι κάποιος είναι *ἄδικος* μόνο αν είναι *τεχνικός*, δηλ. μόνο αν κατέχει *νοῦν*. Ο μελετητής καταλήγει στη θέση ότι η εισαγωγή του όρου *θεῖος* (στέρηση *νοῦ*) ωθεί στον περιορισμό του διλήμματος στα βασικά του στοιχεία: τα αλληλοσυγκρουόμενα *νοῦς* και *ἄ* (στερ.)-*νοῦς*. Ο περιορισμός των ιδεών της τέχνης και *θείας μοίρας* στα αντιφατικά *νοῦς* και *ἄ-νοῦς* αποτελεί μέρος της διαμάχης ποίησης και φιλοσοφίας και δηλώνει την πλατωνική θέση ότι τέχνη και *θεία μοῖρα* είναι δύο αλληλοαποκλειόμενοι και όχι αλληλοσυμπληρούμενοι όροι (πρβλ. και Murray (1996), σελ. 10 και 14). Επιπροσθέτως, ο Rijksbaron (2007), σελ. 241, παρατηρεί ότι η έκφραση *μὴ τεχνικός* –που αναφέρεται στον Ίωνα ως τελικός προσδιορισμός του- ακυρώνει τις προϋποθέσεις που μετέφεραν οι λέξεις *ἐξήλωσα ὑμᾶς τοὺς ραψωδοὺς...τῆς τέχνης* (530b5-6) της εισαγωγής του διαλόγου.

⁶⁰ Πρβλ. Henning (1964), σελ. 244: “Plato has demonstrated that there is no genuine *techne* in the possession of the rhapsode, and what is called *rhapsodike* has been deprived of any proper subject matter”.

⁶¹ Κατά συνέπεια, η *δήμου φάτις* εισέρχεται στο στόχαστρο της σωκρατικής κριτικής. Αξίζει να προσέξει κάποιος την εύστοχη ειρωνεία που λανθάνει στην επίκριση της *δήμου φάτεως* και στο πρώτο συνθετικό του *δημιουργού*, που είναι η λέξη *δημος*. Ο *δημοεργός* προσφέρει τις υπηρεσίες (*ἔργον*) του στον *δήμον*· η πλατωνική-σωκρατική μομφή στρέφεται στην τελική απόδειξη της θεϊκής καταβολής της συγκεκριμένης προσφοράς. Το σωκρατικό δίδαγμα υπαγορεύει ότι η ανθρώπινη τέχνη οφείλει να παράγει βάσει της γνώσης που έχει ο παραγωγός αναφορικά με την τέχνην του: η βάση της γνώσης παραγωγή έχει βέβαιο και αναμφίλεκτο αποτέλεσμα. Κατά συνέπεια, εκείνο που προσφέρουν οι «δημιουργοί» ραψωδοί με σκοπό να κερδίσουν την εὐνοία του *δήμου* επικρίνεται ως εσφαλμένη μέθοδος ατελέσφορης *δημιουργικής* ενάσκησης, πρβλ. 535e. Ακόμα, πρβλ. Henning (1964), σελ. 241, που γράφει: “he attributes the universal appreciation and esteem of poetry to a power derived by inspiration from the gods”, καθώς επίσης και Woodruff (1983), σελ. 7: “...no one who measures his success merely by popular opinion, rather than by the facts, can lay claim to a *techne*, according to Socrates”, και Weineck (1998), σελ. 26.

Συγκεφαλαιωτικά, η σωκρατική ηθική επαναπροσδιορίζει την έννοια του *καλοῦ* - που η *δήμου φάτις* αποδέχεται- ασπαζόμενη ως *κάλλιον* για το ανθρώπινο είδος και συγκεκριμένα για τον ανθρώπινο *δημιουργόν* τη γνώση που οδηγεί στην αποτελεσματική *δημιουργίαν* (*ἀρετή*). Στο πλαίσιο αυτό απορρίπτει την ποιητική και ραψωδική δημιουργία ως θεϊκή (λόγω της συμμετοχής στην *θείαν μοῖραν*) και όχι ανθρώπινη. Ως εκ τούτου, τα ομηρικά ηθικά διδάγματα έχουν εξω-ανθρώπινη προέλευση και απορρίπτονται, διότι αναφέρονται σε εξω-ανθρώπινη κατάσταση. Το πρότυπο-κριτήριο *ἀρετῆς*, για να μπορεί να εφαρμοστεί στο ανθρώπινο επίπεδο, πρέπει να μεταφερθεί από την *θείαν μοῖραν* στην *τεχνικὴν* γνώση. Η ανθρώπινη *τέχνη* αποτελεί το πρότυπο της ταύτισης (στον τομέα της ηθικής) *ἀρετῆς*=γνώση (γνώση=αγαθότητα), η οποία, όπως μπορεί να διαπιστώσει κανείς από τη μελέτη των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων, συσχετίζεται με τη φιλοσοφική δραστηριότητα αναζήτησης της αλήθειας-γνώσης.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΙΠΠΙΑΣ ΕΛΑΣΣΩΝ

Η εισαγωγική σκηνή του διαλόγου διακρίνεται από αυστηρή λεπτότητα. Το πέρας της σοφιστικής *ἐπιδείξεως* του Ιππία συνοδεύεται από φιλοσοφική συνεστίαση μιας ομάδας ακροατών, που με εκπρόσωπο τον Εύδικο⁶² εγείρει το αίτημα του σωκρατικού *έλέγχου* με σκοπό την άσκηση κριτικής στην ποιότητα των λεγομένων του σοφιστή (*καὶ ἐλέγχεις, εἴ τί σοι μὴ καλῶς δοκεῖ εἶρηκέναι*; 363a3). Η φιλοσοφική ομάδα σκιαγραφείται από τον Πλάτωνα εξοικειωμένη με το εργαλείο του σωκρατικού *έλέγχου* που αποσκοπεί στον διαλεκτικό έλεγχο της *καλολογίας* (*εὖ λέγειν*) ενός λόγου⁶³. Έτσι, από την αρχή αναδεικνύεται ο ελεγκτικός χαρακτήρας του διαλόγου, που προσφέρει την αφορμή για την κατάλληλη έκθεση και κριτική του λεκτικού και εννοιολογικού περιεχομένου της σοφιστικής *ἐπιδείξεως*, που έχει ως κεντρική ιδέα την έννοια της αλήθειας και του ψεύδους. Η διαμόρφωση αυτού του (κειμενικού) πλαισίου, στο οποίο η ομηρική διακειμενικότητα κατέχει εξέχοντα ρόλο, παρέχει πρόσφορο έδαφος για την ανίχνευση αρχαϊκών ηθικών αξιών. Η M. W. Blundell⁶⁴ υποστηρίζει ότι ο διάλογος είναι ένας καρπός των παραδοσιακών μορφών εκπαίδευσης και των σοφιστικών τους κληρονόμων. Ο Πλάτων ακολουθεί ο ίδιος τις εκπαιδευτικές παραδόσεις της παιδείας του χρησιμοποιώντας αρχετυπικούς χαρακτήρες με σκοπό να εξετάσει απόψεις ηθικού και πνευματικού χαρακτήρα⁶⁵. Τα επιχειρήματα που θα αναπτυχθούν αποτελούν –για την ερευνήτρια– μέρος μιας ευρύτερης παιδαγωγικής στρατηγικής, με την οποία ο Σωκράτης αντιστέκεται στις παραδοσιακές και σοφιστικές εκπαιδευτικές μεθόδους. Στο ίδιο σκεπτικό ο Ch.

⁶² Για την ιδέα ότι το όνομα του Ευδίκου αποτελεί υπαινιγμό στο *ἀγαθόν* και το *δίκαιον* βλ. P. Friedländer, *Plato. The Dialogues. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. H. Meyerhoff) (London 1964), σελ. 145, πρβλ. L. Lampert, “Socrates’ Defense of Polytronic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato’s *Lesser Hippias*” (*The Review of Politics* 64 (2002) 231-259), σελ. 236, υποσ. 12· R. Weiss, *The Socratic Paradox and its Enemies* (Chicago 2006), σελ. 147, υποσ. 53.

⁶³ Παρατηρούμε κι εδώ όπως στους προηγούμενους διαλόγους ότι ο *έλεγχος* αποτελεί το εργαλείο που ωθεί στο να αποδειχθεί αν κάποιος συλλογισμός αποτελεί *καλὸν λόγον* ή όχι, αν μπορεί δηλ. να αντέξει στις πιέσεις του *έλέγχου* και δεν ανασκευάζεται υπό την πίεση του *λόγου* ως εσφαλμένη *ἀποψη-ψευδής δόξα*. Για τον ρόλο του ελεγκτικού Σωκράτη στον *Ἰππία Ἐλάσσωνα* με ιδιαίτερη έμφαση στην πλατωνική παρουσίαση των ανταγωνιστικών –και όχι μόνο– στοιχείων υπεροχής του δασκάλου του εν σχέσει με τους συνομιλητές του βλ. το αντίστοιχο κεφάλαιο από το βιβλίο της R. Blondell, *The Play of Character in Plato’s Dialogues* (Cambridge 2002), σελ. 113 κ.ε.

⁶⁴ “Character and Meaning in Plato’s *Hippias Minor*” στο J. C. Clagge και N. D. Smith (eds), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (Oxford 1992, 131-172), σσ. 134-135.

⁶⁵ Πρβλ. και J. R. Pottenger, “The Sage and the Sophist: A Commentary on Plato’s *Lesser Hippias*” (*Interpretation* 23 (1995) 41-60), σελ. 45 και Blondell (2002), σελ. 114.

Kahn⁶⁶ σημειώνει για τον *Ιππία Έλλάσσονα* ότι κεντρικό θέμα, όπως και στον *Ίωνα*, που αποτελεί το υπόβαθρο του διαλόγου, είναι ο ρόλος της ποίησης στην εκπαίδευση. Η έρευνά μας μπορεί να επιτευχθεί αποτελεσματικότερα με τη διαίρεση του διαλόγου στα παρακάτω τμήματα: α) Ποιος είναι ο *ἀμείνων ἀνὴρ*; Αξιολόγηση Αχιλλέα-Οδυσσέα. Αρχικός διαχωρισμός *ἀληθοῦς-ψευδοῦς ἀνδρὸς* (363a6-365d)· β) *Ὁ αὐτὸς ὢν ψευδὴς τε καὶ ἀληθὴς* (365d-369b)· γ) Διάλειμμα: διαλεκτική και λογοτεχνία (369b-373c) (Η έννοια του *ἐκόντος*- σε σύνδεση με την *βούλησιν*)· δ) *Ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν...*, *εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος...* *ὁ ἀγαθός* (373c-376c).

Ι) Ποιος είναι ο *ἀμείνων ἀνὴρ*; Αξιολόγηση Αχιλλέα-Οδυσσέα. Αρχικός διαχωρισμός *ἀληθοῦς-ψευδοῦς ἀνδρὸς* (363a6-365d)

Η ελεγκτική διαδικασία αφορμάται από την διαπίστωση –μέσω της *ἐπιδείξεως*- της εξειδίκευσης του σοφιστή σε θέματα ποιητικής εν γένει και εν προκειμένω της ομηρικής ποίησης (*ἐπιδέδεικται καὶ περὶ ποιητῶν τε ἄλλων καὶ περὶ Ὀμήρου*, 363c2-3)⁶⁷. Η *ἐπιδείξις* της σοφιστικής ειδίκευσης στην *ποιητικὴν* συνεπάγεται για τον φιλόσοφο τη γνώση στα ζητήματα της τέχνης αυτής· εξάλλου, όπως διδάσκει ο *Ίων*, η κατοχή της *ποιητικῆς* τέχνης καθιστά ικανό τον κάτοχό της να διατυπώνει με γνώση ορθές απόψεις εν σχέσει με την *τέχνην* του και να κρίνει ποιοι λόγοι λέγονται ορθά και ποιοι εσφαλμένα αναφορικά με τα ζητήματα που η τέχνη του πραγματεύεται. Κατά συνέπεια, η υπεροχή της *Ιλιάδος* έναντι της *Ὀδύσσειας* σε βαθμό ανάλογο με την ανωτερότητα (υπεροχή, *ἀμείνων*) του Αχιλλέα σε σχέση με τον Οδυσσέα (*ἤκουον ὅτι ἡ Ἰλιάς κάλλιον εἶη ποίημα...ἢ ἡ Ὀδύσεια, τοσούτῳ δὲ κάλλιον, ὅσῳ ἀμείνων Ἀχιλλεύς Ὀδυσσέως*, 363b2-4)⁶⁸, αποσκοπεί στον *ἔλεγχον* της σοφιστικής ειδίκευσης (γνώσης). Η Blundell⁶⁹ παρατηρεῖ πως η ειδίκευση του *Ιππία* στην εκτίμηση των

⁶⁶ *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge 1996), σελ. 114.

⁶⁷ Πρβλ. και τη συζήτηση στον *Ίωνα* για την *ποιητικὴν* ως *ὅλον* (530d6-533c3). Η Blundell (1992), σελ. 137, θεωρεῖ πως ο *Ιππίας* αποτελεί φερέφωνο των αξιών της συμβατικής-common sense-*δήμου φάτεως*, πρβλ. και B. J. H. Ovinck, *Philosophische Erklärung der Platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor* (Amsterdam 1931), σελ. 136· Kahn (1996), σελ. 115, 118· R. E. Allen, *The Dialogues of Plato. Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras, Vol. III* (New Haven/London 1996), σελ. 28· Blondell (2002), σελ. 130, 136· Weiss (2006), σελ. 146.

⁶⁸ Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στην κατ' αναλογία συσχέτιση των δύο ὁρων *καλὸν* και *ἀγαθός*. Η Blundell (1992), σελ. 140, τονίζει ότι η ηθικολογική στάση απέναντι στη λογοτεχνία αντανακλά την ευρέως διαδομένη αντίληψη ότι οι λογοτεχνικοί χαρακτήρες επηρεάζουν το ακροατήριό μέσω της μίμησης που απορρέει από τη συναισθηματική ταύτιση, πρβλ. και Blondell (2002), σελ. 115.

⁶⁹ (1992), σελ. 140.

ομηρικών χαρακτήρων μαζί με το status του ως ηθικού διδασκάλου και την επιθυμία του για λαϊκή εκτίμηση, τον καθιστούν κατάλληλο εκπρόσωπο των παραδοσιακών ηθικών κριτηρίων και της διασποράς τους μέσω της σπουδής του Ομήρου⁷⁰. Η ομηρική ηθική μέσω του εκπροσώπου της τίθεται στο στόχαστρο της πλατωνικής κριτικής. Το πέρας της σωκρατικής διαλεκτικής θα αποδείξει τη γνώση ή δοκησιοσοφία που η *ἐπίδειξις* επιφέρει⁷¹. Το μείζον λοιπόν ερώτημα που εγείρεται αφορά στην αντιπαραβολή Αχιλλέα-Οδυσσέα και στην αξιολόγησή τους (*πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί;* 364b4), για την οποία ο πλέον κατάλληλος είναι ο ειδικός (γνώση) στα θέματα ομηρικής –και όχι μόνο– ποιητικής⁷².

Η επιδεικτική διάθεση του σοφιστή, που ερείδεται σε μια στομφώδη αξίωση εξειδίκευσης στον τομέα της ομηρικής ποιητικής, προβαίνει σε μια αξιολογικής-χαρακτηρολογικής φύσης διάκριση των βασικών γνωρισμάτων των ομηρικών ηρώων: Αχιλλέας, Νέστορας και Οδυσσέας –αποφαίνεται ο ειδικός στην ομηρική ποιητική– παριστάνονται από την ομηρική γραφίδα ως *ἄριστος*, *σοφώτατος* και *πολυτροπώτατος* αντίστοιχα (364c5-7)⁷³. Η ηθολογική αποτίμηση του σοφιστή διεγείρει μερικώς τη

⁷⁰ Πρβλ. και Ovink (1931), σελ. 145 κ.ε.· Blondell (2002), σσ. 118-119, 128.

⁷¹ Ο ίδιος ο όρος *ἐπίδειξις* αποτελεί πλατωνικό υπαινιγμό στο *δοκεῖν* της γνώσης, για το οποίο οι σοφιστές ενδιαφέρονται περισσότερο, παρά στο *εἶναι* της, πρβλ. και Blondell (2002), σελ. 130.

⁷² Αξιοσημείωτη είναι η πλατωνική ειρωνεία που ευρίσκεται στην επανάληψη του θαυμασμού από τον Σωκράτη της *σοφίας* του σοφιστή (*οὕτως εὖελπις ὧν περὶ τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν ἀφικνῇ εἰς τὸ ἱερόν*, 364a2-3· *ἀφόβως τε καὶ πιστευτικῶς...τῇ διανοίᾳ*, 364a4-6· *τῆς σοφίας ἀνάθημα τὴν δόξαν εἶναι τὴν σὴν...*, 364b2), καθώς και της υπερφιάλης αναγνώρισης από τον ίδιο τον Ιππία της ανωτερότητάς του στην *σοφίαν* (*οὐδενὶ πώποτε κρείττονι εἰς οὐδὲν ἑαυτοῦ ἐνέτυχον*, 364a8). Η ειρωνεία προοικονομεί την απόδειξη της ἔλλειψης *σοφίας* του. Για την ειρωνεία εδώ πρβλ. και Blondell (1992), σελ. 138, υποσ. 31.

⁷³ Ο R. G. Hoerber, “Plato’s Lesser Hippias” (*Phronesis* 7 (1962) 121-131), σελ. 125, υποσ. 2, διατείνεται ότι ο Πλάτων με το χωρίο αυτό προσφέρει ένα δραματικό στοιχείο αναφορικά με τη θέση ότι οι *πολύτροποι* και οι *σοφοί* δεν είναι ταυτόσημοι όροι. Επίσης, πρβλ. R. K. Sprague, *Plato’s Use of Fallacy* (New York 1962), σσ. 67-68, 74, 75-76, η οποία επισημαίνει ότι σε εκτενή τμήματα του *Ἰππία Ἐλάσσονα* ο Πλάτων καταφεύγει στη διφορούμενη χρήση πολλών όρων, όπως εδώ της *πολυτροπίας* (και για «την πολυμηχανία-ευστροφία» αλλά και για «την πνευματική-διανοητική ικανότητα»), της *δυνάμεως* (και για «την δύναμιν για το *ἀγαθόν*» αλλά και «για την δύναμιν για το *κακόν*»), του *ἀγαθοῦ* (και για το «*ἀγαθὸς* σε κάτι» και για «το ηθικὰ *ἀγαθός*»), του *ἐκουσίου* (και για «αυτό που είναι στη *δύναμιν* μας» και για «αυτό που υπό κανονικές συνθήκες θέλουμε ή επιθυμούμε»). Ο M. J. O’ Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (North Carolina 1967), σελ. 100, υποσ. 11, θέτει υπό κριτική αμφισβήτηση την άποψη της Sprague περί αμφισημίας. Ο J. J. Mulhern, “*Τρόπος* and *πολυτροπία* in Plato’s *Hippias Minor*” (*Phoenix* 22 (1968) 283-288), θέτει ως σκοπό του άρθρου του εκείνο που θεωρεί παράλειψη της μονογραφίας της Sprague, δηλ. το να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο οι αμφισημίες αυτές σχετίζονται μεταξύ τους (για την αμφισημία στον Πλάτωνα και τα λογικά σφάλματα πρβλ. και G. Klosko, “Plato and the Morality of Fallacy” (*AJPh* 108 (1987) 612-626), σελ. 622 κ.ε., και J. Zembaty, “Socrates Perplexity in Plato’s *Hippias Minor*” στο J. P. Anton και A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy, Vol. III* (New York 1989, 51-70), σσ. 58-61). Διαφορετική άποψη από τους Sprague και Mulhern έχει η R. Weiss, “*Ὁ Ἀγαθὸς* as *ὁ δυνατὸς* in the *Hippias Minor*”

σωκρατική αντίρρηση⁷⁴, η οποία μολονότι ακολουθεί την κατηγορηματική δήλωση κατανόησης και αποδοχής της χαρακτηρολόγησης των δύο πρώτων, καθίσταται εναργέστερη με την διαμφισβήτηση της προσηγορίας του Οδυσσέα ως *πολυτροπωτάτου*⁷⁵: τις ιδιότητες ενός *πολυτρόπου* αποδίδει ο Όμηρος και στον Αχιλλέα κατά τη χάλκευση του χαρακτήρα του στα ομηρικά έπη (ὁ Ἀχιλλεύς οὐ πολύτροπος τῷ Ὀμήρῳ πεποιήται; 364e5).

Η σωκρατική ένσταση παρωθεί τον σαφέστερο σοφιστικό περιορισμό των εννοιολογικών συσχετισμών του *πολυτρόπου*. Η χρήση του ομηρικού διακειμένου, βάσει του οποίου αναδεικνύεται ο *ἀπλούστατος* και *ἀληθέστατος* αχιλλεύς

(CQ 31 (1981) 287-304), σελ. 288, υποσ. 5, η οποία δεν πιστεύει στην αμφισημία του διαλόγου. Αναφορικά με τη σοφία του Νέστορα η Blundell (1992), σελ. 142, υποστηρίζει ότι στον Όμηρο ο Νέστορας ενσαρκώνει τη σοφία της ηλικίας και διέπεται από την εύλογη και συνετή συμβουλή του. Ο Νέστορας –για την ερευνήτρια– προεικονίζει όχι μόνο τη σοφιστική πίστη στην εύλογη πειθώ, αλλά τον ρόλο τους ως εκπαιδευτών, ιδίως για την πολιτική ζωή. Ο Ιππίας εδώ αναλαμβάνει τον μανδύα του Νέστορα στους ώμους του, πρβλ. Blundell (2002), σελ. 133 κ.ε., καθώς επίσης και Lampert (2002), σελ. 255, ο οποίος μάλιστα προβαίνει στη σύνδεση της μορφής του Σωκράτη με τον Οδυσσέα μέσω της έμφασης στην ιδέα της φιλοσοφικής περιπλάνησης. Στο ίδιο κλίμα ο D. Lévy στο άρθρο του “La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrates *polytropos*” (*Phronesis* 50 (2005) 181-214), ανιχνεύοντας τη φιγούρα του Οδυσσέα στους σωκρατικούς ισχυρίζεται πως οι μαθητές του Σωκράτη (Αντισθένης, Πλάτων, Ξενοφών) ενώ κατακρίνουν τις σοφιστικές απάτες, εκτιμούν τη ρητορική ικανότητα του Οδυσσέα, την *πολυτροπίην* του. Για τον μελετητή η λέξη είναι αμφίσημη (σελ. 193 κ.ε.): για τον Αντισθένη σημαίνει «ποικιλομορφία υφών και λόγων» ή «ποικιλομορφία προδιαθέσεων, χαρακτήρων ή ψυχών», ενώ στον *Ιππία Έλάσσονα*, όπου ο Σωκράτης υποστηρίζει την *πολυτροπίην* του Οδυσσέα ενάντια στην ψευδο-ειλικρίνεια του Αχιλλέα, –υποστηρίζει– η διάκριση αυτή είναι έμμεση. Για τον ερευνητή ο πλατωνικός Σωκράτης εκμεταλλεύεται αυτήν την αμφισημία: ο Οδυσσέας είναι *πολύτροπος* με την θετική σημασία του όρου, ενώ ο Αχιλλέας είναι εκπρόσωπος του κακού είδους *πολυτροπίης*. Έτσι, για τον ερευνητή η ικανότητα του Οδυσσέα να προσαρμόζει τον *λόγον* του σύμφωνα με τους ακροατές του ήταν πιθανόν πρότυπο για τον ίδιο τον Σωκράτη. Η αναλογία ανάμεσα στον Σωκράτη και τον ήρωα ήταν σαφής στους διαλόγους, βάσει της οποίας αναδεικνύεται η σωκρατική *Οδύσσεια* περιπλάνησης για τη γνώση.

⁷⁴ Δεν πρέπει να λησμονεί κάποιος κατά την εξέταση του χωρίου ότι η αντίκρουση της θέσης του Ιππία πρόκειται να καταλήξει στην διαμφισβήτηση της γνώσης-σοφίας του.

⁷⁵ Ο Mulhern (1968), σελ. 283, θεωρεί πως η ιδιότητα του *ἀρίστου* (ως «τον πιο ανδρείο» ερμηνεύει το *ἄριστον*, ενώ πιο κάτω θα αποδειχθεί ότι ο Ιππίας αναγνωρίζει ως κατεξοχήν ιδιότητα του Αχιλλέα, άρα και του *ἀρίστου*, την αλήθεια-ειλικρίνεια) και του *σοφωτάτου* είναι ιδιότητες που δηλώνουν το είδος συμπεριφοράς που μπορεί να αναμένει κάποιος από τους ανθρώπους που τις κατέχουν· η *πολυτροπίη*, ωστόσο, δεν ανήκει στις ιδιότητες αυτές. Σχετικά με την απόδοση ή όχι του *ἀρίστου* ως «του πιο ανδρείου» στο χωρίο πρβλ. A. E. Taylor, *Πλάτων* (ελλην. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου) (Αθήνα 1990), σελ. 59, που θεωρεί ότι το *ἄριστος*, που χρησιμοποιεί ο Ιππίας, ερμηνεύεται ως «με χαρακτήρα ηθικότερο, ευγενικότερο, με χαρακτήρα που διακρίνεται για την τιμιότητα στις πράξεις και τα έργα του» (πρβλ. και Pottenger (1995), σελ. 45). Από την άλλη πλευρά, πρβλ. A. Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good* (Cambridge 2000), σελ. 293, υποσ. 51, η οποία υποστηρίζει πως το *ἄριστος*, που χρησιμοποιείται για τον Αχιλλέα από τον Ιππία, έχει τους απόηχους του «πιο ανδρείου». Προς τούτοις, σχετικά με την ηθικολογική σοφιστική αποτίμηση του Αχιλλέα ως *ἀρίστου* η Blundell (1992), σελ. 143, παρατηρεί ότι ο Ιππίας φαίνεται πως αστόχαστα ερείδεται στις ιλιαδικές αξίες που υποστηρίζουν την αναμφίλεκτη αξίωση του Αχιλλέα να είναι *ἄριστος*.

χαρακτήρας (*χρή μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπληγέως ἀποειπεῖν...ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν,/ ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη*, 365a2,a4-b1)⁷⁶, αποσκοπεῖ στον αποκλεισμό της προσηγορίας του *πολύτροπου* για τον Αχιλλέα⁷⁷. Σύμφωνα με τη σκέψη του σοφιστή ο *πολύτροπος* ευρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με τον *ψευδῆ* και αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό γνώρισμα του Οδυσσέα⁷⁸. Αντίθετα, ο Αχιλλέας αναφαίνεται ως το πρότυπο του *ἀληθοῦς* και *ἀπλοῦ* (=ειλικρινούς) *ἀνδρὸς* (*Ἦκιστά γε...ἀλλ' ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος*, 364e6-7· *ὥς ὁ μὲν Ἀχιλλεύς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδής*, 365b4-5)⁷⁹.

⁷⁶ H Blundell (1992), σελ. 144, επισημαίνοντας ότι ο Ιππίας εδώ παραθέτει τα λόγια του Αχιλλέα στον Οδυσσέα (*Ιλιάς* 9. 308-13) καταγράφει (σελ. 144, υποσ. 60) ότι ο σοφιστής παραλείπει τον στίχο 311 και ελαφρώς μεταβάλλει τους 310 και 314. Ο J. Labarbe, *L'Homère de Platon* (Liège 1949), σσ. 51-2, θεωρεί πως οι παραλλαγές αυτές αντανakλούν ένα ομηρικό κείμενο του 4^{ου} αι., φαίνεται όμως πως καλύτερα εξηγούνται ως προσαρμογές στα πλατωνικά συμφραζόμενα. Ο J. Phillips, "Plato's Use of Homer in the *Hippias Minor*" (*Favonius* 1 (1987) 21-30), σελ. 23, παρατηρεί ότι αποτελούν κακό αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της πρόθεσης του ομηρικού Αχιλλέα. Ο T. Brennan, *Plato's Lesser Hippias: A Translation and Critical Discussion* (BA Thesis, Reed College, 1987), σσ. 24-5, υποστηρίζει ότι δείχνουν την αδυναμία της μνήμης του Ιππία. Η Blundell συναινεί στην εισήγηση του Brennan ότι δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην εκούσια πράξη.

⁷⁷ Ο Hoerber (1962), σσ. 124-125, σημειώνει ότι η λέξη *πολύτροπος* είναι το επίθετο που χαρακτηρίζει τον Οδυσσέα στην αρχή του έπους (αλλά και στην *Ὀδύσεια* 10. 330) και σημαίνει τον «πολυταξιδεμένο», τον «πολυπλανημένο». Ωστόσο, ο μελετητής καταγράφει ότι το επίθετο μπορεί να είναι αμφίσημο καθότι στην ελληνική λογοτεχνία εμφανίζεται και με τη σημασία του «πολυτεχνίτη», του «εὐστροφου», του «πολυμήχανου» (πρβλ. και Ο' Brien (1967), σελ. 97· Blundell (1992), σελ. 144· Lampert (2002), σελ. 232, υποσ. 2). Ο Hoerber καταλήγει στη θέση ότι αυτή την τελευταία ερμηνεία προσλαμβάνει ο Ιππίας για τον *πολύτροπον*, εξισώνοντας τον *πολύτροπον* με τον *ψευδῆ*. Ο μελετητής (σελ. 125, υποσ. 1) διατείνεται ότι η λέξη ήδη πριν από τον Πλάτωνα είχε υποστεί ερμηνευτική κατά την ανάγνωσή της μεταβολή. Για μια συζήτηση σχετικά με τη θέση του Αντισθένη στο στόχαστρο του διαλόγου πρβλ. H. Raeder, *Platons Philosophische Entwicklung* (Leipzig 1905), σελ. 57 και Kahn (1996), σελ. 121 κ.ε., ο οποίος θεωρεί ότι ο Πλάτων εξαπολύει μια πολεμική απάντηση στον Αντισθένη, καθότι αντιτίθεται στην χρήση της ποιητικής ερμηνείας ως ενός τρόπου του να κάνει κάποιος φιλοσοφία. Ακόμα, αναφορικά με την λέξη *πολύτροπος* η Weiss (1981), σελ. 289, διαφωνεί με τον Muhlern ως προς τη θέση ότι επειδή ο όρος περιέχει τη λέξη *τρόπος*, αυτό σημαίνει ότι δηλώνει την τυπική συμπεριφορά-χαρακτήρα ενός ανθρώπου· αντίθετα, για την ερευνήτρια δηλώνει την ικανότητα (*δύναμις*) του να συμπεριφέρεται κάποιος με συγκεκριμένο τρόπο.

⁷⁸ Ο Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος* (ελλην. μετάφρ. Π. Καλλιγάς) (Αθήνα 2000, 1993¹), σελ. 398 κ.ε., υποστηρίζει ότι ο *ψευδής* δεν σημαίνει απαραίτητα τον ψευδόμενο ή τον δόλιο, αφού μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τα τυχαία, *ἄκοντα* ή πλαστά ψέματα, χωρίς να συνεπάγονται κάποια πρόθεση. Ο Βλαστός δηλ. ρητά υπογραμμίζει ότι σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου ο Σωκράτης μεταχειρίζεται τον όρο *ψευδής* με τη σημασία όχι κάποιου, του οποίου είναι γνώρισμα του χαρακτήρα του να λέει ψεύδη (πρβλ. *τρόπος*), αλλά κάποιου που έχει την ικανότητα (*δύναμις*) να το κάνει (προσεγγίζει έτσι τις απόψεις της Weiss). Η πρόταση αυτή του Βλαστού εξαφανίζει την πρόθεση εξαπάτησης από τον Σωκράτη. Για την Blundell (1992), σελ. 144, όμως, είναι ξεκάθαρο από το ομηρικό παράθεμα ότι ο Ιππίας σκοπεύει να χαρακτηρίσει τον Οδυσσέα ως ψεύτη.

⁷⁹ Η Weiss (2006), σσ. 124-125, παρατηρώντας τη διαφορετική σύλληψη Σωκράτη και Ιππία αναφορικά με την ιδέα του *πολύτροπου*, σημειώνει σχετικά με το *ἀπλοῦς* ότι έχει παρόμοια ευρεία σημασία όπως το *πολύτροπος*: «απλοϊκός, φυσικός, απροσποίητος, ειλικρινής» σε αντίθεση προς τον «πολυμήχανο και πανούργο», πρβλ. Ovink (1931), σελ. 149.

Συνδυάζοντας τον πρότερο ισχυρισμό του Ιππία, βάσει του οποίου πρόκειται για χαρακτήρα που διαπλάσθηκε από τον Όμηρο για να αποτελέσει το πρότυπο του *ἀρίστου ἀνδρός* (364c5), μπορεί κάποιος να συμπεράνει ότι για τη σκέψη του σοφιστή αναπόσπαστα συνθετικά τμήματα του όρου *ἀγαθὸς ἀνὴρ* είναι η αλήθεια και η ειλικρίνεια επικυρώνοντας την τοποθέτηση των κειμενικών όρων στην παρακάτω ενιαία εξισωτική βάση: *ἄριστος ἀνὴρ* = *ἀληθέστατος* και *ἀπλούστατος ἀνὴρ*⁸⁰. Για τις ανάγκες της σωκρατικής διαλεκτικής ο φιλόσοφος διασαφηνίζει τον σημασιολογικό συσχετισμό –που ο Ιππίας εισηγείται– ανάμεσα στον *πολύτροπον* και τον *ψευδῆ* επισημαίνοντας ταυτόχρονα την οριστική διάζευξη που συστήνεται μέσω της σοφιστικής κριτικής της ομηρικής ποιητικής δημιουργίας: εκείνη δηλ. ανάμεσα στον *ἀληθῆ* και τον *ψευδῆ ἄνδρα* (*ἐδόκει... Ὀμήρῳ ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός*, 365c3-4).

II) Ὁ αὐτὸς ὢν ψευδὴς τε καὶ ἀληθὴς (365d-369b)

Ο σωκρατικός *ἔλεγχος* υπογραμμίζει την αδυναμία εξακρίβωσης του πραγματικού διανοήματος που κινητοποίησε τη σύνθεση των ομηρικών επών (*ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη*, 365d1)⁸¹. Ως εκ τούτου, θέτει τον Ιππία στη θέση του ομηρικού εκπροσώπου και φέρει στο επίκεντρο της κριτικής του (*ἐλέγχου*) τη θέση, στην οποία κατέληξε ο σοφιστής (περί της διάζευξης *ἀληθοῦς-ψευδοῦς ἀνδρός*), αποπειρώμενος να εκμαιεύσει σε ένα πρώτο στάδιο τον ορισμό που έχει ο σοφιστής να συστήσει για τον *ψευδῆ ἄνδρα*. Παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να καταγραφούν οι αναβαθμοί του σωκρατικού επαγωγικού συλλογισμού:

α' μέρος συλλογισμού (I)

Παραδοχές Ιππία:

I₁. Οι *ψευδεῖς* είναι ικανοί (*δυνατοὶ*)⁸² -μεταξύ πολλών άλλων- ως προς το να εξαπατούν ανθρώπους. Σχηματικά:

οι *ψευδεῖς* → *δυνατοὶ ἐξαπατᾶν ἀνθρώπους* (365d8).

⁸⁰ Κατά τον ίδιο τρόπο μπορούμε να πούμε ότι χαρακτηριστικά του *φανλοτάτου ἀνδρός* είναι η *πολυτροπία* και το ψεῦδος. Αυτό όμως δε συνιστά μία από τις θεμελιώδεις σωκρατικές ιδέες; Πρβλ. *Ἀπολογία*, *Γοργίας* κτλ. Πρβλ. υποσ. 75.

⁸¹ Η θέση αυτή ανακαλεί τον *Πρωταγόρα* (347e). Πρβλ. και τη φράση *καλὰς διανοίας* του *Ἰωνα* (530c-d) και Friedländer (1964), σελ. 137· Blundell (1992), σελ. 145.

⁸² Ιδιαίτερη προσοχή απαιτεί η έννοια της *δυνάμεως*. Βλ. και *Ἰωνα*, από τη μελέτη του οποίου διαπιστώσαμε ότι η *δύναμις* παρέχεται από την γνώση.

I₂. Οι *ψευδεῖς* είναι *δυνατοί* (ικανοί) και -βάσει της παραδοχής του στην Α Ενότητα- *πολύτροποι* (πολυμήχανοι). Έτσι,

οι ψευδεῖς → δυνατοὶ καὶ πολύτροποι (365e1-2).

I₃. Οι ψευδεῖς είναι δυνατοὶ και πολύτροποι ἀπὸ πανουργίαν και κάποιας λογῆς φρόνησιν (365e2-4). Με αὐτὸν τὸν τρόπο ο Ἰππίας συνδέει τοὺς πολυτρόπους με τὴν φρόνησιν. Ἐτσι, τὸ σχεσιακὸ πλέγμα μετατρέπεται:

οι ψευδεῖς → δυνατοὶ ἐξαπατᾷν ἀνθρώπους καὶ
→ πολύτροποι → πανουργοὶ καὶ
→ φρόνιμοι⁸³.

Ι4. Οι *ψευδεῖς* ως *φρόνιμοι*, που έχουν νου και σκέπτονται, γνωρίζουν (γνώση) το περιεχόμενο των πράξεών τους και για αυτούς τους λόγους *κακουργοῦσι* (πράττουν *κακὰ ἔργα*) (365e6-8)⁸⁴. Έτσι, έχουμε:

οι ψευδεῖς → δυνατοὶ ἐξαπατᾶν ἀνθρώπους και
 → πολύτροποι → πανοῦργοι και
 → φρόνιμοι → ἐπίστανται ὅτι ποιοῦσι
 και ἐπιστήμονες ἐπιλέ-
 γουν και πράττουν το
 κακόν.

Αξιοσημείωτο είναι ότι η εν λόγω ιδέα παραπέμπει στη θέση που απαντά στον *Κρίτωνα* αναφορικά με το ότι εκείνοι που μπορούν (*δυνατοί*) να κάνουν τα μέγιστα κακά είναι εκείνοι που μπορούν (*δυνατοί*) να κάνουν και τα μέγιστα αγαθά (44d6).

Ι5. Οι *ψευδεῖς* ως *ἄνδρες* που γνωρίζουν το περιεχόμενο των πράξεών τους και επιλέγουν να πράττουν το *κακὸν* (*κακουργεῖν*), που εδώ εξισώνεται με την εξαπάτηση των ανθρώπων, είναι *σοφοὶ* ως προς αυτά, δηλ. ως προς την εξαπάτηση των ανθρώπων, και, κατά συνέπεια, *σοφοὶ* ως προς το *κακουργεῖν*. Ἐτσι, το σχῆμα γίνεται:

⁸³ Η Weiss (1981), σελ. 292, υποστηρίζει ότι η διαφορά ανάμεσα στις θέσεις του Σωκράτη και εκείνης του Ιππία δεν είναι ανάμεσα σε όρους που δηλώνουν *τρόπον* (χαρακτήρα-συμπεριφορά) και όρους που δηλώνουν *δύναμιν* (ικανότητα) αλλά περισσότερο (είναι διαφορά) ανάμεσα σε δύο είδη *δυνάμεως* (όρων που αναφέρονται στην *δύναμιν*): μία που είναι ουδέτερη και μία άλλη που είναι αρνητική. Έτσι εισάγοντας ο Ιππίας –κατά την ερευνήτρια- τον *ψευδῆ* ως συνώνυμο του *πολυτρόπου* παρείχε στη *δύναμιν* του *ψευδοῦς* ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, ένα περιεχόμενο που θεωρούσε ότι χρωμάτιζε αρνητικά την *δύναμιν* καθεαυτή.

⁸⁴ Πρώτη υπαινικτική εισαγωγή της σωκρατικής ιδέας *οὐδεὶς ἐκὼν κακός*.

οι ψευδεῖς είναι δυνατοὶ (ικανοί), φρόνιμοι (με νου), επιστήμονες (με γνώση) και σοφοὶ (με σοφία) στα πράγματα, στα οποία είναι ψευδεῖς (366a2-4).

Ια₁. (Ήδη από την Α Ενότητα) Οι *ψευδεῖς* και οι *ἀληθεῖς* δεν ταυτίζονται (366a5, πρβλ. 365c34): Ἐτσι, οι *ψευδεῖς* διαφέρουν από τους *ἀληθεῖς*. Η θέση αυτή συνεπάγεται -από την αρχική αυτή παραδοχή της Ια₁ προκειμένης- ότι οι *ἀληθεῖς* δεν είναι *δυνατοὶ* (ἄ- δύναμις, *φρόνιμοι* (ἄ-φρονες), *ἐπιστήμονες* (ἄ-επιστήμονες), *σοφοὶ* (ἄμαθεῖς) ως προς τα πράγματα, στα οποία είναι *ἀληθεῖς* (δηλ. η θέση αυτή αρχικά υπαγορεύει ότι οι *ἀληθεῖς* είναι *ἀδύνατοι*, *ἄφρονες*, *ἀνεπιστήμονες*, *ἄμαθεῖς*).

Ia_2 . Αποσαφηνίζοντας το συμπέρασμα του I και με την αρωγή του Ia_1 : η ιδέα ότι οι *ψευδεῖς*, διαχωρισμένοι από τους *ἀληθεῖς*, είναι *δυνατοὶ* και *σοφοὶ* σε όσα είναι *ψευδεῖς*, συνεπάγεται ότι αυτοί είναι σε θέση (*δυνατοί*, *δύναμις*, ικανότητα), αν θέλουν⁸⁵, να είναι *ψευδεῖς* (ψεύδονται). Στο συγκεκριμένο σημείο χρησιμοποιείται ένα εναλλακτικό ρήμα-έκφραση στη θέση του *δυνατοὶ ἐξαπατᾶν*, που μεταχειρίστηκε πριν σε παράλληλη εξίσωση με το *κακουργεῖν*. Η έκφραση *δυνατοὶ ψεύδεσθαι* σε συνδυασμό με το *ἐκὼν* πραγματώνει την έκφραση: *δυνατοί, ἐὰν βούλονται, ψεύδεσθαι*. Σχηματικά:

οἱ ψευδεῖς → δυνατοὶ } δυνατοὶ ψεῦδεσθαι, ἔαν βούλωνται
 → σοφοὶ }

Ο Ιππίας στην ερμηνεία του εξισώνει τους όρους *δυνατοί* και *σοφοί* δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στον α' όρο (*δύναμις*) και όχι στη *σοφίαν*⁸⁶.

Το σωκρατικό συμπέρασμα που προκύπτει από το δεύτερο μέρος του συλλογισμού (Ια) έγκειται στο κάτωθι:

⁸⁵ Ἐνταξὴ τοῦ στοιχείου τοῦ ἐκόντος, πρβλ. οὐδεὶς ἐκὼν κακός.

⁸⁶ Πρβλ. παρακάτω στην εργασία μας.

οι *ψευδεῖς* είναι οι *σοφοί* και *δυνατοί* *ψεύδεσθαι* (366b5)⁸⁷. Η αντιστροφή των όρων καταδεικνύει τη θεμελιώδη σωκρατική πεποίθηση της γνώσης που καθιστά κάποιον *δυνατόν* να προβεί σε συγκεκριμένες ενέργειες. Ενώ για τον Ιππία το βασικό χαρακτηριστικό του *ψευδοῦς* είναι η *δύναμις* (που έχει τις καταβολές της στην έννοια της ομηρικής αποτελεσματικότητας) του ότι μπορεί, σε περίπτωση που το θελήσει, να μεταχειριστεί τη γνώση⁸⁸ του *ψεύδεσθαι* με σκοπό το *ψεύδεσθαι* (*δυνατοὶ καὶ σοφοὶ ψεύδεσθαι*), για τον Σωκράτη η *σοφία* του *ψεύδεσθαι* καθορίζει την *δύναμιν* του *ψεύδεσθαι* (*σοφοὶ καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι*). Εν τούτοις, η αξιολογική αντιστροφή των όρων απαιτεί τον ορισμό του *δυνατοῦ*, ώστε να προσδιοριστεί το εννοιολογικό υπόβαθρο της *δυνάμεως* που καθορίζεται από την *σοφίην* του *ψεύδεσθαι*. Έτσι, ο φιλόσοφος καταλήγει από κοινού με τον σοφιστή στον ορισμό του *δυνατός*.

Ως *δυνατός* ορίζεται εκείνος που μπορεί (*δύναμις*) να κάνει εκείνο που θέλει, όταν το θέλει (*δυνατὸς δέ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται*, 366b7-c1): *δύναμις* λοιπόν είναι η ικανότητα του να πράττει κάποιος αυτό που θέλει τη στιγμή που το θέλει. Ο Σωκράτης ανακαλεί την προκειμένη Ια₂ (*ψευδεῖς*= *δυνατοὶ ψεύδεσθαι, ἐὰν βούλωνται*) και τη χρήση του *βούλομαι* από τον Ιππία. Η κοινή από τους δύο συνομιλητές αποδοχή του ορισμού του *δυνατοῦ* επιφέρει διαφορετικές για τον καθένα ιδεολογικές-εννοιολογικές αποχρώσεις: ο Ιππίας λαμβάνοντας την *βούλησιν* ως προϋπόθεση της *δυνάμεως* («οποτεδήποτε θελήσω το *ψεύδεσθαι* (ή γενικά: «αυτό που θέλω»), μπορώ (*δύναμις*) να χρησιμοποιήσω τα γνωστικά μέσα (*σοφία*) και να το κάνω») καταδεικνύει την πίστη του στην χειραγώγηση της *σοφίης* με αυτοσκοπό την *δύναμιν*. Από την άλλη, εφαρμόζοντας τον ορισμό του *δυνατοῦ* στην προσεκτικά και υπαινικτικά τοποθετημένη σωκρατική προσέγγιση μπορεί να παρατηρήσει κάποιος ότι για τον Σωκράτη η *σοφία* του *ψεύδεσθαι*, που καθορίζει την *δύναμιν* του *ψεύδεσθαι*, καθορίζει εν τέλει την ικανότητα του να πράττει κάποιος το *ψεύδεσθαι* (ή γενικά: «αυτό που θέλει»), όταν το

⁸⁷ Η Weiss (1981), σελ. 289, συμφωνεί με τον Muhlern αναφορικά με τη θέση ότι εδώ ο *ψευδής* περιορίζεται από κάτι που δηλώνει τον *τρόπον* σε κάτι που δηλώνει την *δύναμιν*. Ωστόσο, η ερευνητρια προσθέτει ότι ο Σωκράτης δεν επιστρέφει ξανά στο *τρόπος-sense* αλλά ικανοποιείται με το *δύναμις-sense*. Διατηρώντας το *δύναμις-sense* του *ἀληθοῦς* και του *ψευδοῦς* εξαφανίζεται για την ερευνητρια το παράδοξο του συμπεράσματος (δηλ. της ταύτισης *ἀληθοῦς-ψευδοῦς*). Η Weiss ακολουθεί παρόμοια προσέγγιση (σχετικά με την έμφαση στην έννοια της *δυνάμεως*) με τους T. Gomperz (*Greek Thinkers. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. L. Magnus) (London 1920), σελ. 296) και Hoerber (1962), σελ. 126. Για τις διαφοροποιήσεις τους βλ. Weiss (1981), σελ. 290, υποσ. 14.

⁸⁸ Ο παράγοντας της *σοφίης* έρχεται σε δεύτερη μοίρα στο σκεπτικό του Ιππία.

θέλει⁸⁹. Στην ουσία το πραγματικό ερώτημα που προκύπτει ως τώρα από τη συζήτηση είναι: «αν το θέλω (*βούλησις*) μου καθορίζει το μπορώ (*δύναμις*) μου (κάτι που και οι δύο συνομιλητές δέχονται), ποιος παράγοντας καθορίζει την *βούλησιν*»; Η σωκρατική απάντηση υπεισέρχεται στο μυχό του διαλόγου: η *σοφία* προδιαγράφει την *βούλησιν* και έτσι την *δύναμιν* του «να κάνω κάτι», ζήτημα που ανάγεται στο ευρύτερο φιλοσοφικό ερώτημα του «αν γνωρίζω τι είναι αυτό που στην πραγματικότητα θέλω και με ωφελεί (φρονησιακό όφελος)»⁹⁰, ζήτημα δηλ. αγαθολογικής αξιολόγησης. Η απόσταση που χωρίζει τους δύο συνομιλητές ευρίσκεται στον ανομοιογενή συσχετισμό των όρων *σοφία-βούλησις-δύναμις*, που οφείλεται στην ασύμφωνη εκτίμηση των *ἀγαθῶν*, που πρέπει να θέτει κάποιος ως προτεραιότητα στη ζωή του, καθώς και στην ετερόκλητη –στο σημασιολογικό επίπεδο– προσέγγιση όρων: για τον Ιππία η *βούλησις* της επίτευξης του *ψεύδεσθαι* (*κακουργεῖν*) αφορμάται από την εκτίμηση (της πράξης και) του αποτελέσματος της πράξης του *ψεύδεσθαι*⁹¹ ως *ἀγαθοῦ* και ενεργοποιεί την *δύναμιν* μέσω της γνωστικής αναγνώρισης, σύλληψης, πραγμάτευσης και μεταχείρισης (*σοφία*) των μέσων προς επίτευξη του σκοπού αυτού⁹². Η αντιστροφή των όρων, που ο Σωκράτης πραγματοποιεί, επαναπροσδιορίζει τη λειτουργική αξία και ιεράρχηση της *σοφίας* στον ανθρώπινο βίο. Για τον φιλόσοφο η *βούλησις* της επίτευξης του *ψεύδεσθαι* (*κακουργεῖν*) αφορμάται από τη γνώση (*σοφία*) του ότι η πράξη του *ψεύδεσθαι* πρόκειται να παράξει *ἀγαθόν*⁹³: η λογική –βάσει της γνώσης (*σοφίας*)– εκτίμηση της πράξης του *ἀγαθοῦ* πρόκειται να ενεργοποιήσει την *δύναμιν* της εκτέλεσής του⁹⁴. Εκείνο λοιπόν που υπεισέρχεται στο χωρίο και υποδηλώνεται είναι ότι η πρότερη ταύτιση *ἐξαπατᾶν-ψεύδεσθαι-κακουργεῖν* (*πράττειν ἔργα κακοῦ*, 365e8) δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της *βουλήσεως* κάποιου (καθώς δεν θα το έχει επιτρέψει η *σοφία*), ώστε να μετουσιωθεί σε *δύναμιν* εκτέλεσης της αντίστοιχης πράξης. Η *σοφία* για τον Ιππία αποτελεί ένα σύνολο επιμέρους γνωστικών μέσων και μεθόδων, οι οποίες υποζευγνύονται στον ζυγό που θέτει η απαρέγκλιτη και αξεχώριστη εφαρμογή της

⁸⁹ Βούλεται όμως κάποιος το *ψεύδεσθαι* (*κακουργεῖν*);

⁹⁰ Πρβλ. Kahn (1996), σελ. 117, καθώς και Βλαστός (2000), σελ. 401 κ.ε.

⁹¹ Είναι εμφανείς οι ομηρικές καταβολές της σοφιστικής πίστης στην αποτελεσματικότητα της ομηρικής *ἀρετῆς*.

⁹² Ο Σωκράτης συσχετίζει την *βούλησιν* με τη *σοφίην* προσεγγίζοντας με διαφορετικό τρόπο την *σοφίην* από την άλλη, ο Ιππίας προσλαμβάνει με διαφορετικούς (ομηρικούς) όρους την *σοφίην*.

⁹³ Αυτό αναδειχνει τη θέση: *οὐδεὶς ἐκὼν κακός: ἐκὼν πράττει κάποιος*, όταν γνωρίζει ότι αυτό που πράττει παράγει *ἀγαθόν* (*πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ*).

⁹⁴ Τον Ιππία λοιπόν τον ενδιαφέρει το αποτέλεσμα της πράξης, ενώ τον Σωκράτη η γνώση πριν από την πράξη.

σχέσης *βουλήσεως-δυνάμεως* από την άλλη, για τον Σωκράτη σχετίζεται άμεσα με το ευρύτερο θέμα της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*.

Η παραπάνω ιδεολογική διάκριση όρων και εννοιών πρόκειται να καταστεί σαφέστερη μέσω του γ' μέρους του συλλογισμού, στον οποίο ο Σωκράτης καταφεύγει στη συνήθη του τακτική της αναλογίας από τον χώρο των *τεχνῶν-ἐπιστημῶν* (craft analogy): για τις ανάγκες του συλλογισμού επανεισάγει τον όρο *ἄριστος*, τον οποίο στην αρχή του διαλόγου (364c5, 365b4) ο Ιππίας μεταχειρίστηκε προσδίδοντάς του ως απαραίτητα γνωρίσματα την αλήθεια και την ειλικρίνεια (*ἀπλούστατος* και *ἀληθέστατος*). Κατ' αυτόν τον τρόπο στοχεύει στη σύζευξη της *σοφίας* με την *ἀρετήν*. Εκείνο που πρέπει να προσέξει κάποιος είναι ότι ο Ιππίας στην αρχή προσέδωσε στους τρεις ήρωες τρία διαφορετικά χαρακτηριστικά. Ο σκοπός του Σωκράτη είναι να δείξει ότι αυτά τα τρία γνωρίσματα στην ουσία μόνο από έναν δύναται να εκπορεύονται. Οι δύο ήρωες θα γίνουν ένας, αφού *ἀληθής* και *ψευδής* αποτελούν το ίδιο άτομο: είναι ο *ἀγαθός* και *ἀγαθός* είναι ο *σοφός*.

γ' μέρος συλλογισμού (Ιβ)

Παραδοχές Ιππία:

Ιβ₁. Η διαπρεπής επιστημοσύνη του Ιππία (η γνώση του στην *ἐπιστήμην* της *λογιστικῆς*: *ἔμπειρος λογιστικῆς*, 366c6) στην *λογιστικὴν*⁹⁵ τον καθιστά ικανό (*δύναμις*), αν θέλει (*βούλησις*), να δώσει την ορθή απάντηση (*τάληθ' ἔλγειν*, χωρίς πρόθεση εξαπάτησης) σε θέματα υπολογισμού πιο γρήγορα και πιο αποτελεσματικά από τον καθένα (*πάντων τάχιστα καὶ μάλιστα*, 366c5-d) (δηλ. ταχύτητα απόκρισης, αποτελεσματικότητα, επιτυχία)⁹⁶. Σχηματικά:

γνώση της *ἐπιστήμης-τέχνης* (*ἐπιστημοσύνη*)→*βούλησις*→*δύναμις*→γνωστική, ταχεία, και αποτελεσματική διενέργηση της πράξης που σχετίζεται με την *τέχνην*→*επιτυχία*→*ἀληθ' ἔλγειν*. Έτσι κατορθώνεται η σύζευξη της *σοφίας* με την αποτελεσματικότητα και την αλήθεια.

Ιβ₂. Η αιτία που ο Ιππίας δίνει πιο γρήγορα από όλους (*πάντων τάχιστα*) και πιο επιδέξια (*πάντων μάλιστα*) την ορθή απάντηση (*τάληθ' ἔλγειν*) σε υπολογιστικά

⁹⁵ Πριν έγινε λόγος για την ειδικεισή του στον χώρο της *ποιητικῆς*.

⁹⁶ Πρβλ. και *Ίωνα* για παρόμοια θέση, ότι δηλ. ο κάτοχος μιας *τέχνης* είναι ικανός –λόγω της γνώσης του– να εκφέρει ορθές απόψεις αναφορικά με την *τέχνην* αυτή και να διακρίνει τις ορθώς διατυπωμένες από τις εσφαλμένες.

θέματα ευρίσκεται στην εξέχουσα ικανότητα (*δυνατώτατος*) και εξέχουσα *ἐπιστημοσύνην* του (*σοφώτατος*) στον τομέα της *λογιστικῆς* (366d2).

Ιβ₃. Ο *δυνατώτατος* και *σοφώτατος* σε *τέχνην-ἐπιστήμην* συνεπάγεται τον *ἄριστον* στην *τέχνην-ἐπιστήμην* αυτή (366d3 κ.ε.). Σχηματικά:

δυνατώτατος και *σοφώτατος* → *ἄριστος*. Εκείνο που πρέπει να επισημανθεί είναι η σωκρατική επανάληψη της αντιστροφής των όρων (*σοφώτατος* και *δυνατώτατος*, 366d3) που διαλανθάνει την προσοχή του σοφιστή: ο Ιππίας στην πραγματικότητα συναινεί –κατόπιν της σωκρατικής λεκτικής παγίδας– στο συμπέρασμα *σοφώτατος* και *δυνατώτατος* την *τέχνην-ἐπιστήμην* = *ἄριστος* την *τέχνην-ἐπιστήμην* = *δυνατώτατος* *τάληθῃ λέγειν* περί της *τέχνης-ἐπιστήμης*, ενώ φαινομενικά έχει συγκαταθέσει στην σχέση *δυνατώτατος* και *σοφώτατος* την *τέχνην-ἐπιστήμην* = *ἄριστος* την *τέχνην-ἐπιστήμην*. Η προσεκτική μελέτη του κειμένου αναδειχνει ότι η αντιστροφή των όρων δεν φέρει μεταβολή στο αποτέλεσμα του συλλογισμού: ωστόσο, βάσει της παραπάνω ανάπτυξης του συλλογισμού μας, η αντιστροφή στοχεύει να αναδείξει τη σωκρατική θέση που θέτει τη *σοφίην* στην πρώτη αξιολογική βαθμίδα. Έτσι, επιχειρεί να κατορθώσει τη σύζευξη της *σοφίης* με την *ἀρετήν* και να εδραιώσει την ιδέα «η αρετή είναι γνώση». Επίσης, υπαγορεύει τη θέση ότι η *ἀγνοια-ἀμαθία* είναι κακία.

Ιβ₄. Η ισχύς της θέσης «*σοφώτατος* και *δυνατώτατος* την *τέχνην-ἐπιστήμην* είναι ο *ἄριστος* την *τέχνην-ἐπιστήμην*, ο οποίος είναι ο *δυνατώτατος* *τάληθῃ λέγειν* περί της *τέχνης-ἐπιστήμης*» εγείρει το ζήτημα αναζήτησης του *δυνατωτάτου τὰ ψευδῇ λέγειν* περί της *τέχνης-ἐπιστήμης*.

Ιβ₅. Εκείνος που μπορεί (*δυνατός*)⁹⁷ να διατυπώσει, σε περίπτωση που το θελήσει (προϋπόθεση της *βουλήσεως*), εσφαλμένη άποψη (*ψεύδεσθαι*)⁹⁸ σε θέματα υπολογισμού, είναι ο *σοφός-ἐπιστήμων* της *ἐπιστήμης* της *λογιστικῆς*. Σχηματικά:

Σοφός-ἐπιστήμων τῆς λογιστικῆς → *βούλησις* → *δύναμις* → *ψεύδεσθαι* (366e4-367a4) (ο *ἀμαθής* είναι *ἀδύνατος*).

⁹⁷ Αξιοσημείωτη είναι η χρήση της δυνητικής ευκτικής στο χωρίο σε συνδυασμό με την υποθετική μετοχή *βουλόμενος*. Το στοιχείο της υπόθεσης στο *βουλόμενος* εγείρει στην ουσία το ερώτημα: μπορεί ποτέ κάποιος να *βούλεται* το *κακόν*; Η απάντηση είναι με προϋποθέσεις καταφατική: μόνο αν δεν έχει γνώση, γιατί η γνώση ωθεί στο *ἀγαθόν*, ενώ η ἀμάθεια στο *κακόν*. Απαραίτητη συνθήκη λοιπόν για να μην βούλεται το *κακόν* είναι η επιδίωξη κατάκτησης της γνώσης του *ἀγαθοῦ*. Η αναλογία με τις τέχνες αποσκοπεί στο να δείξει ότι ό,τι εφαρμόζεται στον χώρο των *τεχνῶν* μπορεί να εφαρμοστεί στον τομέα της ηθικής.

⁹⁸ Που εδώ συσχετίζεται με το *τὰ ψευδῇ λέγειν* και βέβαια με το «εξαπατώ», που πιο πάνω συνδέθηκε με το *κακουργεῖν*.

Το σωκρατικό συμπέρασμα που συνάγεται από το γ' μέρος του συλλογισμού (Ιβ) έγκειται στην εξής θέση: ο Ιππίας, ο *σοφός-έπιστήμων* της *λογιστικής*, απεδείχθη ότι στο ίδιο πρόσωπο (ό αυτός) ενσαρκώνει τον *δυνατώτατον τάληθῃ λέγειν* (άληθής) και τον *δυνατώτατον ψεύδεσθαι* (τὰ *ψευδῇ λέγειν*, *ψευδής*) περί της *λογιστικής*. Κατά συνέπεια, εκείνος που είναι *δυνατώτατος τάληθῃ* και *τὰ ψευδῇ λέγειν* περί τους υπολογισμούς είναι ο *σοφός-έπιστήμων* της *λογιστικής*, ο οποίος –όπως τόνισε και πιο πάνω (Ιβ₃)- είναι ο *άγαθος* ως προς τους λογισμούς, ο *λογιστικός*. Η φυσική συνέπεια της θέσης ωθεί την ταύτιση *σοφίας-επιστημοσύνης* με την *ἀρετήν*. Ο Σωκράτης εδραιώνει την υπερίσχυση της *σοφίας*. Σχηματικά:

ο *ψευδής* (*ψευδῇ λέγων*) περί *τῶν λογισμῶν* είναι ο *άγαθος* περί *τῶν λογισμῶν*, ο οποίος είναι ο *δυνατός* περί *τῶν λογισμῶν*, ο *άληθής* (*τάληθῃ λέγων*) περί *τῶν λογισμῶν*, και ανακατευθύνοντας το σχήμα:

ο *σοφός* περί *τῶν λογισμῶν* είναι ο *άγαθος* περί *τῶν λογισμῶν*, ο οποίος είναι ο *δυνατός* περί *τῶν λογισμῶν*, ο *άληθής* (*τάληθῃ λέγων*) και ο *ψευδής* (*ψευδῇ λέγων*) περί *τῶν λογισμῶν* (οριστική ταύτιση *σοφίας-ἀρετῆς*). Κατά συνέπεια, ο ίδιος (ό αυτός) είναι και ο *άληθής* και ο *ψευδής*, ώστε να μην λαμβάνει χώρα μια αξιολογικού τύπου αντιπαραβολή (*ἀμείνων*) ανάμεσα στους δύο⁹⁹. Η εφαρμογή αυτής της αρχής στο σύνολο των *ἐπιστημῶν* και των *τεχνῶν*¹⁰⁰ αποδεικνύει ότι έχει την ίδια ισχύ: ο *άγαθος* και *σοφός* (η *ἀρετή* είναι γνώση) *έπιστήμων-κάτοχος τέχνης* (*δημιοεργός*, *τεχνίτης*) είναι ο *δυνατός τάληθῃ* και *τὰ ψευδῇ λέγειν*· ο *κακός* και *άμαθής*¹⁰¹ περί αυτής είναι

⁹⁹ Έτσι ακυρώνεται ο αρχικός ισχυρισμός του Ιππία, κατά τον οποίο ο Αχιλλέας είναι *ἀμείνων* του Οδυσσέα με κριτήριο την αλήθεια και ειλικρίνεια που έθεσε ο Ιππίας.

¹⁰⁰ Και η κοινή συζήτηση Σωκράτη-Ιππία συντελεί σε αυτό, καθώς ο Ιππίας είναι *πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος άνθρωπων* (368b2-3) και *έπιστήμων άφικέσθαι διαφερόντων τῶν άλλων* (368d3-4). Οι φράσεις αυτές δείχνουν, όπως και πριν που προήγαγε την ομηρικής καταβολής ιδέα περί της *δυνάμεως*, ότι ο Ιππίας ενσαρκώνει το ομηρικό πρότυπο της υπεροχής σε σχέση με τους άλλους (πρβλ. και Blondell (2002), σελ. 131). Αναφορικά με αυτήν την *πολυμαθίην* του σοφιστή ο Hoerber (1962), σελ. 124, σημειώνει -καταγράφοντας την αρνητική πλατωνική στάση απέναντι στην *πολυμαθίην* σε παράλληλα πλατωνικά διαλογικά κείμενα- ότι ο Πλάτων θεωρούσε πως η πολυμάθεια συντελεί στη σύγχυση, ένα στοιχείο που κρίνει ο μελετητής ότι διέπει τον διάλογο: όχι μόνο -κατά τον μελετητή- ο διάλογος τελειώνει σε σύγχυση, αλλά και ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη δīs να προσποιείται σύγχυση (372d-e και 376b-c). Η Blondell (2002), σελ. 142, αντιδιαστέλλεται προς τη θέση αυτή με τον ισχυρισμό ότι η πολυμάθεια δικαιώνεται μέσω της διαλεκτικής. Επιπροσθέτως, αξιοπρόσεκτο είναι το χωρίο 368e5: *έν ἧτινι βούλει σοφία τοῦτο σκέπει ἢ πανουργία ἢ ὅτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων*. Εδώ οι εναλλακτικοί όροι *σοφία* και *πανουργία* ανακαλούν την πρότερη σύνδεση που πραγματοποίησε ο Ιππίας ανάμεσα στον *πολύτροπον* και τον *πανοῦργον* υποδεικνύοντας πάλι την ταύτιση του *άληθοῦς* και του *ψευδοῦς*.

¹⁰¹ Στην ουσία λέει ότι είναι *κακός*, επειδή είναι *άμαθής*. Μόνο ο *άμαθής* (≠*σοφός*) είναι *άδύνατος* να προβεί στην παραγωγή *άγαθοῦ* αποτελέσματος ως προς το αντικείμενο της *έπιστήμης-τέχνης* λόγω της άγνοιάς του.

ἀδύνατος τάληθῃ και τὰ ψευδῇ λέγειν, ἀδύνατος ως προς το να είναι ἀληθῆς και ψευδῆς. Σχηματικά:

ο ἀγαθὸς και σοφὸς ἐπιστήμων-δημοεργὸς εἶναι ὁ δυνατὸς τάληθῃ και τὰ ψευδῇ λέγειν περί της ἐπιστήμης-τέχνης

ο κακὸς και ἀμαθὴς ἐπιστήμων-δημοεργὸς εἶναι ὁ ἀδύνατος τάληθῃ και τὰ ψευδῇ λέγειν περί της ἐπιστήμης-τέχνης. Η θέση αυτή υπαγορεύει ὅτι ἀκόμα και να θέλει (βούλησις) ο ἀμαθὴς, ακριβῶς επειδὴ εἶναι ἀμαθὴς, δεν μπορεί λόγω της ἀγνοίας (ἀδύνατος) να κατορθώσει αὐτό που θέλει. Αὐτό σημαίνει ὅτι η γνώση-σοφία ενεργοποιεῖ την δύναμιν. Η ἀγνοία δεν ενεργοποιεῖ την δύναμιν, ἀκόμα και αν ἔχει κατορθώσει να παραπλανήσει την βούλησιν. Τι σημαίνει ὁμως παραπλάνηση της βουλήσεως; Σημαίνει την απουσία ἀσκησης λογικῆς κριτικῆς εν σχέσει με την αποδοχὴ κάποιων ἀγαθῶν ως ἀγαθῶν. Κατὰ συνέπεια διαγράφονται δύο επίπεδα βουλήσεως: (α) ἐκεῖνο που ἔχει καθοριστεί ἀπὸ την γνώση και ενεργοποιεῖ μέσω της ἴδιας (της βουλήσεως) την δύναμιν (με ἄλλα λόγια, ἐκεῖνο που ἔχει καθοριστεί ἀπὸ την γνώση πάντα οδηγεῖ στην παραγωγὴ ἀγαθοῦ)· (β) ἐκεῖνο που ἔχει επηρεαστεῖ ἀπὸ την ἀγνοία (ἀκριτη αποδοχὴ κάποιων ως ἀγαθῶν), το οποίο τελικὰ ὁμως καταλήγει στην ἀδυναμίαν. Ο Σωκράτης συνδέοντας τη σοφίαν με την ἀρετὴν υπερθεματίζει ὅτι ο μόνος τρόπος για να εἶναι κάποιος αποτελεσματικὸς και δυνατὸς εἶναι η σοφία. Ὅλα τα υπόλοιπα δεν εἶναι δύνამεις ἀλλὰ ἀδυναμία¹⁰². Το ομηρικὸ πρότυπο υπεροχῆς που

¹⁰² Πρβλ. Friedländer (1964), σελ. 140. Ο μελετητὴς αναφερόμενος και στον *Γοργία* (466d κ.ε.) ξεκαθαρίζει την διάκριση ἀνάμεσα στην πραγματικὴ θέληση και στην αυθαίρετη ροπή (*βούλομαι-δοκεῖ μοι*): η πραγματικὴ πράξη θέλησης πάντα στοχεύει στο ἀγαθόν (πρβλ. Ο' Brien (1967), σελ. 105, υποσ. 15). Υπὸ τη σκέψη αὐτή ο μελετητὴς καταλήγει στη θέση ὅτι μόνο η σωκρατικὴ εξαπάτηση που «βούλεται» το ἀγαθόν εἶναι δύνამεις. Ἀρα ἐκεῖνο που υπεστήριζε πριν ο Ιππίας (ομηρικῆς καταβολῆς) δεν μπορεί να ἔχει ἰσχὺ. Κατὰ συνέπεια, ο ἀληθῆς και ο ψευδὴς λοιπόν εἶναι το ἴδιο πρόσωπο (ὁ αὐτός): ο Αριστοτέλης στα *Μεταφυσικά* του (1025a6-13) επικρίνει το λογικὸ σφάλμα του επιχειρήματος ἰδίως για την ἀμφιλογία που ὑπάρχει στο ψευδῆς: ως μια ικανότητα και ως μια συμπεριφορὰ που γεννᾷ την ἐκούσια πράξη. Πρβλ. και Blundell (1992), σελ. 146, η οποία θεωρεῖ ὅτι αὐτή η ἀμφισημία και σύγχυση ἀνάμεσα στην ικανότητα και την συμπεριφορὰ ἐξυπηρετεῖ στη συγχώνευση του Ιππία, ως *πολυμήχανου* που ἀποσκοπεῖ στο πρακτικὸ κέρδος, με την φιγούρα του Οδυσσέα. Ο Friedländer (1964), σελ. 139, παρατηρεῖ ὅτι οἱ δύο ἄνδρες ἐννοοῦν δύο διαφορετικὰ πράγματα με τον ὅρο ψευδῆς: ο Ιππίας αναφέρεται σε ἕνα ψευδὲς άτομο που ἀντλεῖ ευχαρίστηση ἢ ὄφελος ἀπὸ την εξαπάτησή του. Απὸ την ἄλλη, ο Σωκράτης με τον ὅρο δηλώνει ἐκείνον που εξαπατὰ μέσα σε μια πλοκή, εν τούτοις μπορεί ἐξ ἴσου να πει την ἀλήθεια, και ο οποίος, ως ἄνθρωπος της γνώσης, θα χρησιμοποιήσει το ἕνα ἢ το ἄλλο για να πετύχει τον σκοπὸ του, δηλ. το ἀγαθόν. Ο Σωκράτης κατὰ τον μελετητὴ υπενθυμίζοντας την ἀμφισημία ἐκτελεῖ ἕνα εκπαιδευτικὸ ἔργο οφέλους. Για τον Muhlern (1968), σελ. 286, το παράδοξο της θέσης ὅτι ο ἴδιος ἄνθρωπος εἶναι και ἀληθῆς και ψευδῆς εὐρίσκεται στην ἀποτυχία να διαχωριστούν οἱ ἀρχές-ἐννοιες της δυνάμεως ἀπὸ τις ἀρχές-ἐννοιες του τρόπου: ο ερευνητὴς υποστηρίζει ὅτι σε κάθε περίπτωση τεχνικῆς γνώσης, η δύνამεις που παρέχεται ἀπὸ την κατάλληλη σ' αὐτὴν σοφία (ἀριθμητικὴ, γεωμετρικὴ ἢ ἀστρονομικὴ) ἄλλοτε ἐκλαμβάνεται ως δύνამεις και ἄλλοτε ως τρόπος. Στο ἴδιο σκεπτικὸ η Weiss (1981) σελ. 288 και σελ.

εκπροσωπεί ο Ιππίας (μέσω της έμφασης στην *δύναμιν*) καταρρέει. Η ταύτιση *ἀρετῆς-σοφίας* και η εξασφάλιση της *δυνάμεως* στον χώρο των *ἐπιστημῶν-τεχνῶν* οδηγεί στη διαμόρφωση μιας αναπόδραστης λογικής αναγκαιότητας που επιφέρει με ασφάλεια την παραγωγή του *ἀγαθοῦ* αποτελέσματος και την τελική αναπροσαρμογή της αποτελεσματικότητας της ομηρικής *ἀρετῆς*.

III) Διάλειμμα: διαλεκτική και λογοτεχνία (369b-373c) (Η έννοια του *ἐκόντος-σε σύνδεση με την βούλησιν*)

Η απόδειξη της συνταύτισης *ἀληθοῦς* και *ψευδοῦς* επενεργεί στην σοφιστική χαρακτηρισολογία αναφορικά με τον προσδιορισμό της αγαθότητας Αχιλλέα-Οδυσσέα (*ἀμείνω*, 363b3, 364c5, 365b4). Η αντιπαραβολή (*ἀμείνω*) καταθρυμματίζεται λόγω του γεγονότος ότι εδράζει σε δύο διακριτικά γνωρίσματα που απεδείχθησαν ταυτόσημα. Εντούτοις, η ισχυρογνωμοσύνη του Ιππία υπερφαλαγγίζει την απόδειξη

288, υποσ. 6, συμφωνεί με τον Muhlern αναφορικά με το λογικό σφάλμα του επιχειρήματος: το επιχείρημα αποτυγχάνει εξαιτίας της σύγχυσης ανάμεσα στους όρους που δηλώνουν *δύναμιν* (ικανότητα) και τους όρους που δηλώνουν τυπική συμπεριφορά (*τρόπος*). Ωστόσο, δεν συμφωνεί με Sprague και Muhlern στη θέση ότι η αμφισημία που προκύπτει είναι εκ προθέσεως και προτείνει (σελ. 290) έναν τρόπο να αποδιωχθεί η αμφισημία μέσω του να θεωρήσουμε ότι το επιχείρημα περιλαμβάνει μόνο όρους που δηλώνουν *δύναμιν* και όχι *τρόπον* (πρβλ. επίσης την έμφαση στους όρους *δυνάμεως* στο Weiss (2006), σσ. 121-124, 129-130, 137-138). Ο R. Waterfield, "Introduction to the *Hippias Minor*" στο T. Saunders (ed.), *Plato. Early Socratic Dialogues* (London 1987, 267-271), σελ. 270, απορρίπτει τους όρους για την *δύναμιν*, στους οποίους αναφέρεται η Weiss, και μεταστρέφει την εστίαση στην πρακτική άσκηση, πρβλ. και Zembaty (1989), σελ. 52-8. Ο N. M. Σκουτερόπουλος, *Πλάτωνος Ιππίας Ελάσσων* (Αθήνα 1995), σελ. 20 κ.ε., σημειώνει πως από αυτό το σημείο (το σημείο της ταύτισης δηλ.) και έπειτα οι δύο όροι *ἀληθής* και *ψευδής* σημασιοδοτούνται διττά: ο *ἀληθής* υποδηλώνει άλλοτε τον φιλαλήθη, τον ευθύ, τον ειλικρινή (A_1) και άλλοτε αυτόν που οι αποφάνσεις του έχουν αντίκρουσμα στα πράγματα (αληθευτικός άνθρωπος) (A_2): από την άλλη, ο *ψευδής* υποδηλώνει άλλες φορές τον ψευδόμενο και ανειλικρινή (Ψ_1) και άλλοτε αυτόν που οι αποφάνσεις του δεν ταυτίζονται με την αλήθεια (Ψ_2). Ο μελετητής θεωρεί πως ο καθένας χρησιμοποιεί τους όρους διαφορετικά: ο Ιππίας επικαλείται το A_1 και Ψ_1 που ορίζουν μια παράμετρο ηθική διαμορφώνοντας το ηθικά χρωματισμένο ζεύγος «ειλικρινής-σκάρτος», ενώ ο Σωκράτης επικαλείται το A_2 - Ψ_2 που έχει – κατά το μελετητή – μια παράμετρο κατά βάση ιντελλεκτουαλιστική (νοησιαρχική) και ως επί το πλείστον ηθικά αδιάφορη διαμορφώνοντας το ηθικά αδιάφορο ζεύγος «αληθευτικός-μη αληθευτικός». Ο Kahn (1996), σελ. 115, θεωρεί πως το λογικό σφάλμα που διαπράττεται είναι η μετάβαση από το «είναι ικανός να πει ψέματα» στο «είναι ψεύτης», μια θέση που προσεγγίζει εκείνες που αναφέρθηκαν στη μετάβαση από το *δύναμις-terms* στο *τρόπος-terms*. Ο μελετητής υποστηρίζει πως ο Σωκράτης εξαπατά τον Ιππία (πρβλ. Βλαστός (2000), σελ. 397) επαναλαμβάνοντας τον ισχυρισμό ότι η ικανότητα (*δύναμις*) του να ψεύδεται κάποιος είναι μια απαραίτητη συνθήκη για να είναι ψεύτης, οδηγώντας τον κατ' αυτόν τον τρόπο στο να υποθέσει ότι εξίσου πρέπει να αποτελεί και επαρκή συνθήκη. Ο ερευνητής προσθέτει (σελ. 116) ότι ο Πλάτων έχει γνώση του λογικού σφάλματος: το να είναι κάποιος ψεύτης δεν απαιτεί μόνο την ικανότητα (*δύναμιν*) αλλά επίσης τη θέληση, την επιθυμία και την πρόθεση γι' αυτό. Ο Kahn τονίζει ότι με αριστοτελική ορολογία το λογικό σφάλμα στηρίζεται στην κατάρρευση της διάκρισης ανάμεσα στην *δύναμιν*, *τέχνην* ή *ἐπιστήμην*, και την *ἔξιν*, ένα παγιωμένο γνώρισμα του χαρακτήρα.

του συλλογισμού και εξακοντίζεται ως κραταιά απόπειρα αναστύλωσης (επαναθεμελίωσης και αποκατάστασης) του λόγου του –υπέρ του προσδιορισμού του Αχιλλέα ως *ἄψευδοῦς* και *ἁμείνωνος* εν συγκρίσει με τον *δολερόν*, *πολλὰ ψευδόμενον* και *χείρονα* Οδυσσέα- ως του *ἁμείνωνος λόγου* (369c7). Έτσι, ο συλλογισμός του, που ξεκινά από το ομηρικό ιδεώδες της υπεροχής με σκοπό την επιβεβαίωση της ποιητικής εξειδίκευσης του Ιππία, ακολουθεί τα κάτωθι στάδια:

Κεντρική θέση¹⁰³: ο Αχιλλέας είναι *ἄψευδής* και *ἁμείνων* του *δολεροῦ*, *πολλὰ ψευδομένου* και *χείρονος* Οδυσσέα.

i. Αρνείται τη σωκρατική θέση, η οποία προωθεί το ομηρικό διακείμενο που χρησιμοποίησε ο σοφιστής (365a), με σκοπό να θεμελιώσει τη θέση ότι ο Αχιλλέας προβαίνει σε ενέργειες (*ἔργω*) που δεν συμβαδίζουν με το περιεχόμενο των *λόγων* του (ρήξη *λόγων-ἔργων*¹⁰⁴: συγκεκριμένα, ενώ διατυμπανίζει την αναχώρησή του δεν την προετοιμάζει θέτοντας υπό διακύβευση την αλήθεια των λόγων του, *ἀλλὰ πάνυ γενναίως ὀλιγοῶν τοῦ τάληθῃ λέγειν*, 370d5-6). Απέναντι στην πρόκληση που εγείρει η σωκρατική ερώτηση (αξίωση από έναν ειδικό σε θέμα *ποιητικῆς*) αναφορικά με τον ακριβή προσδιορισμό του βαθμού αγαθότητας των δύο ηρώων¹⁰⁵ ο σοφιστής εισάγει την έννοια της *ἐπιβουλῆς* και του *ἐκόντος* εν σχέσει με το *ψεύδεσθαι* με σκοπό την ηθολογική διάκριση του *ψεύδεσθαι* των δύο ηρώων: το *ψεύδεσθαι* του Αχιλλέα δεν είναι επί προθέσει (*ἐκόν*) ούτε έχει συγκεκριμένο σκοπό (*ἐξ ἐπιβουλῆς*). Προκύπτει από τον εξαναγκασμό που επιβάλλει η συμφορά στο στρατόπεδο των Αχαιών που τον ωθεί στην επιλογή της παραμονής¹⁰⁶. Αντίθετα, το *ψεύδεσθαι* του Οδυσσέα υλοποιείται με τη θέληση του ήρωα (*ἐκόν*) και με συγκεκριμένο σκοπό (*ἐξ ἐπιβουλῆς*) (370e4-9).

¹⁰³ Δηλώνεται για δεύτερη φορά, καθότι δεν πείστηκε από την πρότερη απόδειξη ότι *ἀληθής* και *ψευδής* ταυτίζονται.

¹⁰⁴ Πρβλ. και Blondell (2002), σελ. 130.

¹⁰⁵ Λόγω του πρότερου προβληματισμού του εν σχέσει με το δυσδιάκριτο της αγαθότητός τους σε ό,τι αφορά το *ψεύδος*, την αλήθεια και την υπόλοιπη αρετή (και εν γένει την αρετή), *ὁπότερος τούτοις τοῖν ἀνδρῶν ἁμείνων πεποιῆται τῷ ποιητῇ, καὶ ἡγούμενος ἀμφοτέρω ἀρίστω εἶναι καὶ δύσκριτον ὁπότερος ἁμείνων εἴη καὶ περὶ ψεύδους καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς· ἀμφοτέρω γὰρ καὶ κατὰ τοῦτο παραπλησίω ἐσόν, 370d7-e4*. Η Hobbs (2000), σελ. 195 κ.ε., ερείδει την ερμηνευτική της πρόταση στο συγκεκριμένο χωρίο. Βάσει του χωρίου αυτού η ερευνήτρια εισηγείται τη θέση ότι για τον Σωκράτη Αχιλλέας και Οδυσσέας εκπροσωπούν δύο διαφορετικά μοντέλα ηρωισμού και *ἀνδρείας*: κάθε ήρωας (σελ. 198) ενσαρκώνει μια συγκεκριμένη εκδοχή *ἀνδρείας* που απαιτεί αξιοσημείωτη κάθαρση για να μπορέσει να χρησιμοποιηθεί στο πλατωνικό εκπαιδευτικό πρόγραμμα.

¹⁰⁶ Η ιδέα ανακαλεί τη σωκρατική θέση *οὐδείς ἐκὼν κακὸς ἀλλὰ ἀναγκαζόμενος*, η οποία τώρα εκφέρεται από το στόμα του Ιππία.

ii. Η ασύμφωνη σωκρατική απορητική τοποθέτηση στο ζήτημα αποδίδει στον Αχιλλέα κακή πρόθεση, δολερό σκοπό και μεθοδευμένο σχέδιο εξαπάτησης ανώτερο του Οδυσσέα (ἐξ ἐπιβουλῆς φῆς τὸν Ἀχιλλέα ψεύδεσθαι, 371a2-3· οὕτω γόης καὶ ἐπιβουλος πρὸς τῇ ἀλαζονείᾳ, ὡς πεποίηκεν Ὅμηρος, 371a3-4· καὶ αὐτοῦ αὐτῷ τούτῳ τῷ τεχνάζειν τε καὶ ψεύδεσθαι περιέσεσθαι, 371d6-7) με αφορμή το ανομοιογενές περιεχόμενο λόγων που εκφέρει στον τελευταίο (σχετικά με την αναχώρησή του) και τον Αίαντα (σχετικά με την παραμονή του). Η αντιγνωμία του φιλοσόφου παρωθεί τον σοφιστικό επαναπροσδιορισμό των κινήτρων του Αχιλλέα: η εὐνοία (εὖ + νοῦς) παροτρύνει τον ήρωα να μεταβάλει το περιεχόμενο των λόγων του ανάλογα με την περίσταση· αντίθετα, κάθε λόγος του Οδυσσέα, ἀληθῆς ἢ ψευδής, ανεξαρτήτως συνθηκών εκφέρεται ἐξ ἐπιβουλῆς (ὑπὸ εὐνοίας ἀναπείσθεις πρὸς τὸν Αἴαντα ἄλλα εἶπεν ἢ πρὸς τὸν Ὀδυσσεά· ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἅ τε ἀληθῆ λέγει, ἐπιβουλεύσας ἀεὶ λέγει, καὶ ὅσα ψεύδεται, ὡσαύτως, 371e1-3). Έως το συγκεκριμένο σημείο μπορεί να διακρίνει κάποιος την σύζευξη από τη μια των ὁρων ἐκὼν-ἐπιβουλή και από την άλλη των ὁρων ἄκων-εὐνοία.

iii. Η ισχύς της αποδείξεως του πρότερου συλλογισμού¹⁰⁷ παρωθεί σε σύζευξη με την προκείμενη II¹⁰⁸ την τελική σωκρατική αξιολογική κρίση υπέρ του Οδυσσέα: ο Οδυσσεάς είναι ἀμείνων του Αχιλλέα διότι πριν απεδείχθη (τέλος Β ενότητας) ὅτι βελτίους είναι οι ἐκόντες ψευδόμενοι από τους ἄκοντας (οὐκ ἄρτι ἐφάνησαν οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες; 371e7-8). Ασφαλέστατα, οι ἐκόντες ψευδόμενοι είναι, με βάση αυτό που απέδειξαν προηγουμένως, και ἐκόντες τάληθῇ λέγοντες, μια ιδέα που καταδεικνύει τη θέση ὅτι ο Σωκράτης εδώ συνδυάζει το ἐκὼν με τη γνώση-σοφία και το ἄκων με την ἄγνοια¹⁰⁹. Ο Ιππίας διακηρύσσει την ολοσχερή διαφωνία του με το ως ἄνω συμπέρασμα: συζευγνύοντας για δεύτερη φορά (η α΄ στο 365e8) το

¹⁰⁷ Στο τέλος της Β ενότητας, δηλ. ὅτι ο σοφὸς και ἀγαθὸς ἐπιστήμων-δημοεργὸς είναι και ο δυνατός τάληθῇ και τὰ ψευδῆ λέγειν.

¹⁰⁸ «Κάθε λόγος του Οδυσσέα, ἀληθῆς ἢ ψευδής, ανεξαρτήτως συνθηκών εκφέρεται ἐξ ἐπιβουλῆς, ἐκόντος».

¹⁰⁹ Δεν πρέπει να λησμονεῖ κάποιος ὅτι «ἐκὼν πράττω» σημαίνει «γνωρίζω ὅτι αυτό που πράττω παράγει ἀγαθόν-ὄφελος», πρβλ. Friedländer (1964), σελ. 141. Ο μελετητής υποστηρίζει ὅτι η εκούσια πράξη στη σωκρατική-πλατωνική αντίληψη στρέφεται στο ἀγαθόν. Ο Friedländer διατείνεται ὅτι το σωκρατικό παράδοξο μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο αν ερμηνεύσουμε το ψεύδεσθαι ὅχι ως ψέμα αλλά ως εξαπάτηση από κάποιον που ἔχει γνώση και είναι ἀγαθός. Εν τούτοις, ο Ιππίας το μεταβάλλει από εξαπάτηση σε πράττειν ἀδίκως. Εκείνο που κάνει ο Σωκράτης είναι να εφαρμόζει το αποτέλεσμα της κοινῆς διαλεκτικῆς ἔρευνας με τον Ιππία, που προέκυψε από την εξέταση στο πεδίο των ἐπιστημόνων-δημοεργῶν (το εφαρμόζει χωρίς να διασαφεί τη μετάβαση), στην αξιολογική του κρίση υπέρ τους ενός από τους δύο ομηρικούς ήρωες.

ψεύδεσθαι με ζητήματα που αφορούν στα ἔργα κακοῦ¹¹⁰ διαλαλεῖ την προσωπική του πεποίθηση εν σχέσει με το αβάσιμο της θέσης που αφορά στην πιθανότητα να είναι βελτίους οι ἐκόντες ἀδικοῦντες, ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι σε σύγκριση με τους ἄκοντας· η ακούσια κακὴ και ἀδίκη πράξη των τελευταίων οφείλεται στην ἀγνοια, επιδέχεται συγχώρεση και λαμβάνει τα αντίστοιχα ελαφρυντικά από τις επιταγές της ισχύουσας νομοθεσίας. Ιδιαίτερη προσοχή απαιτεί το γεγονός ότι ο Ιππίας ερμηνεύει το ἐκὼν σύμφωνα με την γνώση που αφορά στην κακή πρόθεση και σχεδίαση διάπραξης κακῶν ἔργων, ενώ το ἄκων με την ἀγνοια που κυριεύει κάποιον όταν προβαίνει στην διάπραξη ἀδικίας, ψεύδους, κακοῦ. Ο σοφιστής συνδέει εκ νέου το ψεύδεσθαι με το κακουργεῖν παρωθώντας την αντιπαραβολή με τη σωκρατική ιδέα της σύζευξης ἐκόντος-ἀγαθοῦ-γνώσης, ἄκοντος-κακοῦ-ἀγνοιας (Καὶ πῶς ἂν...οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψεύσῃται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δὴπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἐκοῦσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν, 371e8-372a5)¹¹¹.

Ο οξύς απόηχος της θερμῆς πεποίθησης του Ιππία στην αλήθεια των λεγομένων του¹¹² αναφορικά με την ιδέα ότι οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες, ἐπιβουλεύσαντες και κακὰ ἐργασάμενοι, ψευδόμενοι και κακουργοῦντες εἶναι χείρονες σε σύγκριση με τους ἄκοντας, καταπραΰνεται από τη σωκρατική δήλωση ἀγνοιας που ισοδυναμεί με δικαιολόγηση του σκοπού της διαλεκτικής ως γνωσιοκεντρικῆς και τον προσδιορισμό της ως ἀγαθοῦ (κινδυνεύω ἐν μόνον ἔχειν τοῦτο ἀγαθόν...τῶν μὲν γὰρ πραγμάτων ἢ ἔχει ἔσθλαμαι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ ἐστί...φαίνομαι οὐδὲν εἰδῶς...καίτοι τί μείζον ἀμαθίας τεκμήριον ἢ ἐπειδὴν τις σοφοῖς ἀνδράσι διαφέρῃται; ἐν δὲ τοῦτο θαυμάσιον ἔχω ἀγαθόν, ὃ με σφάζει· οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων, ἀλλὰ πυνθάνομαι καὶ ἐρωτῶ, 372a6-c4)¹¹³. Επί του παρόντος καθοδηγούμενος από την έκβαση των προηγούμενων συλλογισμῶν ασπάζόταν την αντίληψη (δόξαν) ότι οἱ ἄκοντες ἐπιβουλεύσαντες και κακὰ ἐργασάμενοι, ψευδόμενοι και κακουργοῦντες εἶναι πονηρότεροι-χείρονες σε

¹¹⁰ Υπερβαίνει δηλ. την πραγμάτευση που έγινε πριν στο πεδίο των ἐπιστημόνων-δημοεργῶν.

¹¹¹ Ὅπως σημειώνει ο Hoerber (1962), σελ. 126, δείγμα της συγκεχυμένης ορολογίας που χρησιμοποιεῖ ο Ιππίας εἶναι και η ἐπικλήσή του στη νομοθεσία, κάτι που ηχεί παράξενα καθὼς ἦταν γνωστὴ η προτίμησή του για τη φύση παρά για τον νόμον, πρβλ. και C. Ritter, *The Essence of Plato's Philosophy* (αγγλ. μετάφρ. A. Alles) (London 1933), σελ. 39· Blundell (1992), σελ. 156.

¹¹² Μια θέρη που δικαιολογείται ἐπίσης από το γεγονός ότι κλήθηκε να δώσει ἀπάντηση σε κάτι, για το οποίο θεωρεῖται ειδικός, δηλ. –μεταξύ ἄλλων– σε θέματα ομηρικῆς ποιητικῆς.

¹¹³ Πρβλ. και *Ἀπολογία* (38a2), όπου και ἐκεῖ χαρακτηρίζει την φιλοσοφική αναζήτηση ως ἀγαθόν και ότι ο ἴδιος που κινεῖ αυτές τις διαδικασίες συνιστᾷ μέγιστον ἀγαθόν για τους Αθηναίους και την πόλη τους.

σύγκριση με τους *έκόντας*· εν τούτοις, η γνώση της άγνοιάς του¹¹⁴ αναζητεί το μέγιστον *άγαθόν* που μπορεί να του προσφέρει ο σοφιστής, δηλ. την *σοφίην* του επί του θέματος, ως θεραπεία της ψυχής του (*σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου· πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἄγαθόν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα*, 372e6-373a2)¹¹⁵.

IV) Ὁ *έκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχροὺ καὶ ἄδικα ποιῶν...*, εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος,...ὁ *άγαθός* (373c- 376c)

i) Συλλογιστικοί αναβαθμοί

Το τελευταίο τμήμα του διαλόγου καλύπτεται από την ύστατη σωκρατική (επαγωγική) συλλογιστική πορεία (*έπαγωγή*) που αποσκοπεί στη λογική επίλυση του θέματος αναφορικά με το ποιοι είναι *άμείνους*, οι *έκόντες* ή οι *ἄκοντες ἀμαρτάνοντες* («εκείνοι δηλ. που αστοχούν-αποτυγχάνουν εκούσια ή ακούσια»)¹¹⁶. Οι ποικίλοι αναβαθμοί της συλλογιστικής οδού, που καλύπτει ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων, μπορούν να διακριθούν στους κάτωθι:

- (Σ₁₋₇: αγώνας δρόμου και τρέξιμο):

Σ₁. *άγαθός* *δρομεὺς* είναι αυτός που τρέχει καλά-επιτυχώς (*ὁ εὖ θέων*), ενώ *κακός* *δρομεὺς* αυτός που τρέχει άσχημα (*ὁ κακῶς θέων*) (373c9-d2). Ο όρος *άγαθός* αναφέρεται στην ορθή διενέργεια της διαδικασίας αλλά και στο επιτυχές αποτέλεσμα της. Η επαναπροσαρμογή της αποτελεσματικότητας της ομηρικής *ἀρετῆς* πραγματώνεται διηθούμενη μέσα από τη θεμελιώδη έννοια της γνώσης. Σχηματικά:

Άγαθός *δρομεὺς* είναι *ὁ εὖ θέων*

Κακός *δρομεὺς* είναι *ὁ κακῶς θέων*.

Σ₂. Τρέχει καλά-επιτυχώς αυτός που τρέχει γρήγορα, ενώ ατελέσφορα αυτός που τρέχει αργά (373d3). Κατά συνέπεια, στο τρέξιμο το *άγαθόν* (*εὖ*) είναι η ταχύτητα κατά τη διαδικασία («επιτελώ γρήγορα το έργο του τρεξίματος») αλλά και εν σχέσει

¹¹⁴ Το εν λόγω στάδιο αποτελεί το πρώτο βήμα της φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας και της γνώσης.

¹¹⁵ Πρβλ. και Γοργίας (458a7), όπου *μεῖζον κακὸν* είναι η άγνοια, ενώ θεραπεία της ψυχής από την *ἀμαθίην* είναι η γνώση. Αξιοσημείωτη είναι η λαμπρή ειρωνεία που ευρίσκεται στο 373b6-9 (πρβλ. και Friedländer (1964), σελ. 142): ο Σωκράτης δέχεται την κατηγορία του Ιππία ότι «ταράσσει τα λεγόμενα» (*ὥσπερ κακουργοῦντι*), ωστόσο το κάνει από άγνοια και ως εκ τούτου *ἄκων*· άρα –σύμφωνα με τον πρότερο συλλογισμό του Ιππία- αξίζει συγχώρεσης. Αν ήταν *σοφός* και το έκανε *έκων*, δεν θα άξιζε συγχώρεσης. Η ειρωνεία υπονοεί τον συσχετισμό *έκων*-γνώσης, *ἄκοντος*-άγνοιας.

¹¹⁶ Ή, με άλλα λόγια, αναφορικά με τον τελικό λογικό ποιοτικό προσδιορισμό των *έκόντων* και *ἄκόντων ἀμαρτανόντων* που θα δώσει απάντηση στο ερώτημα: ποιοι είναι *άμείνους*;

με την παραγωγή αποτελέσματος («φτάνω γρήγορα και πρώτος στον προορισμό»).
Σχηματικά:

Άγαθός δρομεύς είναι ό εὖ θέων, ο οποίος είναι ό ταχέως θέων

Κακός δρομεύς είναι ό κακῶς θέων, ο οποίος είναι ό βραδέως θέων.

Σ₃. Στην περιοχή του αγώνα δρόμου-τρέξιματος *άγαθόν* (όφελος) είναι η ταχύτητα, ενώ *κακόν* (βλαβερό) η βραδύτητα (373d4-5). Σχηματικά:

Άγαθός δρομεύς είναι ό εὖ θέων, ο οποίος είναι ό ταχέως θέων (άγαθόν-όφελος στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα)

Κακός δρομεύς είναι ό κακῶς θέων, ο οποίος είναι ό βραδέως θέων (κακόν-βλάβη στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα).

Σ₄. *Αμείνων δρομεύς* είναι αυτός που με τη θέλησή του (*έκών*) τρέχει αργά (373d5-7).

Σχηματικά:

Αμείνων δρομεύς είναι ό *έκών βραδέως θέων* και (μέσω της προκειμένης που δεν δηλώνεται αλλά υπονοείται) *Αμείνων δρομεύς* είναι ό *έκών βραδέως θέων*, δηλ. ό *έκών κακῶς θέων* (και *χείρων δρομεύς* είναι ό *ἄκων βραδέως θέων*, δηλ. ό *ἄκων κακῶς θέων*) (λόγω της ταύτισης *κακοῦ*-βραδύτητος στο τρέξιμο). Η θέση παραπέμπει στην προηγούμενη: ο *άγαθός καὶ σοφός ἐπιστήμων-δημιοεργός* είναι ό *δυνατός τάληθῇ καὶ ψευδῇ λέγειν*, δηλ. *άγαθοεργεῖν* (πράττειν ἔργα άγαθοῦ) και *κακουργεῖν* (πράττειν ἔργα κακοῦ) βάσει της συλλογιστικής του Ιππία. Επίσης, λαμβάνοντας υπόψη και την πρότερη εννοιολογική σύνδεση που πραγματοποίησε ο Ιππίας –η οποία εκφράζει βέβαια και τις σωκρατικές απόψεις- ανάμεσα στο *έκών* και τη γνώση, το *ἄκων* και την άγνοια, τότε κατ' ανάγκη ο συλλογισμός υπαινίσσεται – μέχρι να αποδείξει- ότι *Αμείνων δρομεύς* είναι ό *έκών* (δηλ. με γνώση) *βραδέως θέων*, δηλ. ό *έκών* (με γνώση) *κακῶς θέων*.

Σ₅. Το τρέξιμο (*θεῖν*) ανήκει στην κατηγορία εκείνων των πραγμάτων που κάποιος κάνει (*ποιεῖν*) κάτι και πραγματοποιεί κάποιο έργο (*εργάζεσθαι τι*) (373d8).

Σχηματικά και κατά συνέπεια των προηγούμενων:

α) *Άγαθός δρομεύς* είναι ό *εὖ θέων*, ο οποίος είναι ό *ταχέως θέων* (*άγαθόν*-όφελος στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα), ό *ταχέως ποιῶν* και *εργαζόμενος ἐν δρόμῳ*/

α₁) *Αμείνων δρομεύς* είναι ό *έκών* (δηλ. με γνώση) *βραδέως θέων* (*ποιῶν* και *εργαζόμενος*), δηλ. ό *έκών* (με γνώση) *κακῶς θέων* (*ποιῶν* και *εργαζόμενος ἐν δρόμῳ*). Λόγω της συνδεσης του *άγαθοῦ* με το *έκών* το α) μετατρέπεται σε:

α₂) *Άγαθός δρομεύς* είναι ό *έκών* (δηλ. με γνώση) *θέων* που σημαίνει ό *εὖ θέων*, δηλ. ό *ταχέως θέων* (*άγαθόν*-όφελος στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα), ό *ταχέως ποιῶν* και

ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ. Το *ἐκὼν* γνώρισμα του *ἀγαθοῦ* δρομέως καθορίζει το αν θα τρέξει *ταχέως* ή *βραδέως* (με άλλα λόγια καθορίζει την *δύναμιν* να τρέξει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο)

β) *Κακὸς δρομεὺς* είναι ὁ *κακῶς* *θέων* που σημαίνει ὁ *βραδέως* *θέων* (*κακόν-βλάβη* στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα), ὁ *βραδέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*. Και το β) γίνεται

β₁) *Κακὸς δρομεὺς* είναι ὁ *ἄκων* (δηλ. με *ἀγνοία*) *θέων* που σημαίνει ὁ *κακῶς* *θέων*, δηλ. ὁ *βραδέως* *θέων* (*κακόν-βλάβη* στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα), ὁ *βραδέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*. Το *ἄκων* γνώρισμα του *κακοῦ* δρομέως είναι δηλωτικό της *ἀδυναμίας* του να τρέξει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο.

Σ₆. Ο *κακῶς* *θέων* πραγματοποιεῖ ἐν δρόμῳ κάποιο *κακὸν ἔργον* (*κακουργεῖν*) και *αἰσχροὺν*¹¹⁷ (373e-2). Σχηματικά:

Κακὸς δρομεὺς είναι ὁ *ἄκων* (δηλ. με *ἀγνοία*) *θέων* που σημαίνει ὁ *κακῶς* *θέων*, δηλ. ὁ *βραδέως* *θέων* (*κακόν-βλάβη* στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα), ὁ *βραδέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, ὁ *κακὸν καὶ αἰσχροὺν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*. Μέχρι τώρα:

Ἀγαθὸς δρομεὺς είναι ὁ *ἐκὼν* (δηλ. με γνώση) *θέων* που σημαίνει ὁ *εὖ* *θέων*, δηλ. ὁ *ταχέως* *θέων* (*ἀγαθόν-όφελος* στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα), ὁ *ταχέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, ὁ *ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*, και *Κακὸς δρομεὺς* είναι ὁ *ἄκων* (δηλ. με *ἀγνοία*) *θέων* που σημαίνει ὁ *κακῶς* *θέων*, δηλ. ὁ *βραδέως* *θέων* (*κακόν-βλάβη* στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα), ὁ *βραδέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, ὁ *κακὸν καὶ αἰσχροὺν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*.

Σ₇. Η τελευταία σωκρατική υπόμνηση της σύζευξης *ἀγαθοῦ-ἐκόντος* και *κακοῦ* (*πονηροῦ*)-*ἄκοντος* (373e4) οδηγεί το σχῆμα στην τελική του μορφή:

Ἀγαθὸς δρομεὺς είναι ὁ *ἐκὼν* (δηλ. με γνώση) *θέων* που σημαίνει ὁ *εὖ* *θέων*, δηλ. ὁ *ταχέως* *θέων* (*ἀγαθόν-όφελος* στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα), ὁ *ταχέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, ὁ *ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*, ο οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ὅτι είναι ὁ *ἐκὼν* *ταχέως* ή *βραδέως* *θέων*, δηλ. ὁ *ἐκὼν* *ἀγαθὸν καὶ καλὸν* ή *κακὸν καὶ αἰσχροὺν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*, και

Κακὸς δρομεὺς είναι ὁ *ἄκων* (δηλ. με *ἀγνοία*) *θέων* που σημαίνει ὁ *κακῶς* *θέων*, δηλ. ὁ *βραδέως* *θέων* (*κακόν-βλάβη* στο τρέξιμο είναι η βραδύτητα), ὁ *βραδέως* *ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, ὁ *κακὸν καὶ αἰσχροὺν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*, ο

¹¹⁷ Εξισωτική τοποθέτηση *κακοῦ-αἰσχροῦ*.

οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ότι είναι *ὁ ἄκων ταχέως ἢ βραδέως θέων*, δηλ. *ὁ ἄκων ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἢ κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*.

Η τελική μορφή που λαμβάνει το σχήμα υπαγορεύει ότι απαραίτητο συστατικό του *ἀγαθοῦ δρομέως* είναι το εκούσιο (γνώση) της πράξης του, που οδηγεί στην αποτελεσματική (*ἀγαθόν*) και αξιέπαινη (*καλόν*) επιτέλεση του έργου (*ἐργάζεσθαι*) του τρεξίματος. Η θέση του *ἐκὼν* (πρόθεση, γνώση πριν από την πράξη)¹¹⁸ στη συλλογιστική πορεία και ο –χάρη στο *ἐκὼν*– εκ του επιτυχούς αποτελέσματος χαρακτηρισμός ενός δρομέα ως *ἀγαθοῦ* αφενός φωτίζει τη σύνδεση πρόθεσης-γνώσης πριν από την πράξη, την ορθή καθοδήγηση (λόγω του *ἐκόντος*-γνώσης) της διεξαγωγής της πράξης και το επιτυχές αποτέλεσμα της πράξης. Η ιδέα αυτή επιφέρει ρήξη με την παραδοσιακή ηθική που προσδίδει βάση μόνο στο αποτέλεσμα και όχι στη γνωστική πρόθεση πριν από την πράξη· αφετέρου υποδηλώνει τον εκ των πραγμάτων αποκλεισμό της πιθανότητας να επιλέξει ο *ἀγαθὸς δρομεὺς* να πράξει *κακὸν* και *αἰσχρὸν ἐν δρόμῳ*, μόλο που έχει τη *δύναμιν* –λόγω της γνώσης (*ἐκὼν*)– να κάνει το ένα ή το άλλο πράγμα· και γιατί δεν το κάνει παρόλο που έχει τη *δύναμιν*; Επειδή γνωρίζει (γνώση) ποιο είναι το *ἀγαθόν* (όφελος γι' αυτόν) και *καλὸν ἐν δρόμῳ* και με βάση την σωκρατική αρχή *οὐδεὶς ἐκὼν κακός*, *ἐκὼν* πράττει εκείνος που γνωρίζει ότι αυτό που κάνει παράγει *ἀγαθόν* (όφελος).

Προς τούτοις, το συμπέρασμα που συνάγεται από την εξέταση στην περιοχή του αγώνα δρόμου προεκτείνεται υπό την επίδραση της σωκρατικής συλλογιστικής σε κάθε διαφορετική έκφανση του ανθρώπινου γίνεσθαι (374a κ.ε.):

α) Στον αγώνα πάλης *ἀμείνων* παλαιστής είναι εκείνος που *ἐκὼν* κατά την πάλη πέφτει (το πέσιμο στην πάλη είναι *κακὸν* και *αἰσχρόν*), δηλ. εκείνος που *ἐκὼν* πράττει (*ἐργάζεται*) το *κακὸν* και *αἰσχρὸν* στην πάλη.

β) Σε κάθε δραστηριότητα του σώματος *ὁ βελτίων τὸ σῶμα* δύναται (*δύναμις*) να κάνει και τα *αἰσχροῦ* και τα *καλὰ* που αφορούν στο σώμα (δηλ. *τὰ ἀσθενῆ* και *τὰ ἰσχυρά*)· έτσι, *βελτίων* ως προς το σώμα είναι εκείνος που *ἐκὼν* πράττει το *κακὸν* και *αἰσχρὸν* του σώματος.

γ) Επίσης, το *βέλτιον σῶμα ἐκὼν* πράττει το *κακὸν* και *αἰσχρὸν* που αφορά στην *ἀσχημοσύνην* (πονηρίαν του σώματος) του και όχι στην *εὐσχημοσύνην* (*ἀρετὴν* του σώματος).

δ) *Βελτίων* φωνή είναι εκείνη που εκούσια παραφωνεί.

¹¹⁸ Πρβλ. Weiss (1981), σελ. 304.

ε) Ο Ιππίας θα προτιμούσε να έχει τα *ἀγαθὰ* από τα *κακὰ* (δηλ. τα ωφέλιμα από τα βλαβερά). Παρατηρούμε ότι η συλλογιστική λαμβάνει απότομη μετάβαση από την έμφαση στις εκφάνσεις του ανθρώπινου γίνεσθαι σε εκείνο που θα ήθελε (*βούλησις*) να έχει ο καθένας ως *ἀγαθόν*, καθότι του αποφέρει όφελος. Η συλλογιστική συνεχίζεται στο πλαίσιο αυτής της μετάβασης που διακηρύσσει τη γενικότερη σωκρατική αρχή που αφορά στη θέση ότι ο καθένας *βούλεται τὸ ἀγαθόν* («η αρετή είναι γνώση»), κάτι που στην τελική θα αποκλείσει την εναλλακτική επιλογή της διάπραξης *κακοῦ*. Το στοιχείο *ἐκὼν-γνώση*, όπως φαίνεται, καθορίζει την *βούλησιν* μόνο του *ἀγαθοῦ*, η οποία εν τέλει θα καθορίζει την δύναμιν για την διάπραξη μόνο του *ἀγαθοῦ*. Κατ' αυτόν τον τρόπο βαθμιαία δίνεται απάντηση στην ερμηνευτική εκδοχή που αναπτύχθηκε πιο πάνω και κατέληξε στα δύο επίπεδα *βουλήσεως*.

στ) Ο Ιππίας θα ήθελε (*ἂν βούλοιο*) την *ἀρετὴν* των ποδιών και των οφθαλμών παρά την *πονηρίαν* τους¹¹⁹.

ζ) Αναφορικά με κάθε *αἴσθησιν* αξίζει να αποκτήσει κανείς τις *ἀγαθές*, γιατί αυτές εκούσια πράττουν αναποτελεσματικά το έργο τους παρά τις *πονηρές* που το πράττουν ακούσια.

η) Αναφορικά με τα *ὄργανα* (εργαλεία): *βέλτιον* είναι εκείνο, με το οποίο κάποιος εκούσια πράττει αναποτελεσματικά το έργο του.

θ) Αναφορικά με την έννοια της ψυχής στον ίππο (και τα υπόλοιπα ζώα): *ἀμείνων* ψυχή ενός αλόγου είναι εκείνη, με την οποία κάποιος εκούσια πράττει (ιππεύει) αναποτελεσματικά το έργο της ίππευσης (*τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα ταύτης τὰ πονηρά*)· η ύπαρξη της συνθήκης αυτής απολήγει *ἄμεινον*.

ι) *Ἄμεινον* είναι να έχει κανείς την ψυχή ενός τοξότη που εκούσια αστοχεί (πράττει δηλ. *κακὰ τὰ ἔργα* της): αυτή είναι η *ἀμείνων ψυχή* ενός τοξότη.

ια) Στην *ιατρικὴν*¹²⁰ και σε κάθε *τέχνην* και *ἐπιστήμην* *ἀμείνων* είναι η ψυχή εκείνη που *έκοῦσα τὰ κακὰ ἐργαζομένη* στον τομέα της κάθε *τέχνης* και *ἐπιστήμης*. Μάλιστα, αυτή κατέχει καλύτερα την συγκεκριμένη *τέχνην-ἐπιστήμην*, κάτι που ανακαλεί τον καθοριστικό ρόλο της γνώσης στην έννοια του *ἐκὼν* (επαναφορά της craft analogy)·

ιβ) *Ἀμείνων ψυχή* ενός δούλου είναι εκείνη, με την οποία εκούσια κάποιος *ἐργάζεται* *τὰ κακὰ καὶ αἰσχροῦ*, και αυτήν θα επιθυμούσε κανείς να έχει (*βούλεσθαι τὸ ἀγαθόν*).

ιγ) Κατάληξη του συλλογισμού (εφαρμογή των παραπάνω στο επίπεδο της

¹¹⁹ Με άλλα λόγια: θα ήθελε τα πόδια που εκούσια (γνώση και χάρη σε αυτήν έλεγχος του χωλού) χωλαίνουν, γιατί αυτά είναι *βελτίω*, και τα μάτια που εκούσια έχουν κακή όραση.

¹²⁰ Πρβλ. και *Εὐθύφρων* (13d), *Εὐθύδημος* (291e), *Γοργίας* (467c).

ανθρώπινης ψυχής)¹²¹: ο καθένας θα ήθελε (βούλησις) η ψυχή του να είναι *ὡς βελτίστη*¹²². βελτίων θα είναι μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θα μπορεί (δύναμις) *έκοῦσα να κακουργεῖ και να αποτυγχάνει (πράττειν ἔργα κακοῦ) (Τί δέ; τὴν ἡμετέραν αὐτῶν οὐ βουλοίμεθ' ἂν ὡς βελτίστην ἐκτῆσθαι; Ναί. Οὐκοῦν βελτίων ἔσται, ἐὰν ἔκοῦσα κακουργῇ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ, ἢ ἐὰν ἄκουσα; 375c6-7).*

Το κείμενο υπαγορεύει ότι ο καθένας βούλεται το *ἀγαθόν*, το οποίο ευρίσκεται σε άμεση σύνδεση με το *ἐκόν* και τη γνώση. Η γνώση καθορίζει την *βούλησιν τοῦ ἀγαθοῦ*¹²³, η οποία προδιαγράφει την *δύναμιν* επίτευξής του. Έτσι, αποκλείεται η πιθανότητα *βουλήσεως τοῦ κακοῦ* και ενεργοποίησης της *δυνάμεως* επίτευξής του, χάρη στη γνώση (*ἐκόν*) που συνοδεύει το *ἀγαθόν*. Ο Σωκράτης δεν παραδοξολογεί. Η θέση του δικαιολογεί-δικαιώνει τον βίο φιλοσοφικής δραστηριότητας¹²⁴, που στοχεύει στο να καταστήσει ο καθένας την *ψυχήν* του *ὡς βελτίστην* μέσω της γνώσης-*ἀληθοῦς δόξης* που προκύπτει από τη διαλεκτική συζήτηση. Η *ψυχή* πρόκειται να καταστεί *ὡς βελτίστη* μέσω της γνώσης που προσφέρει η φιλοσοφική συζήτηση αναφορικά με το τι είναι *ἀγαθόν* να πράξει κανείς και τι *κακόν*¹²⁵: η βαθμιαία βελτίωση της ψυχής θα πραγματοποιηθεί με τη διάπραξη *ἔργων ἀγαθοῦ και δικαίου*. Η γνώση της φιλοσοφικής συζήτησης διδάσκει ότι σε ηθικά ζητήματα η *δικαιοσύνη* ωφελεί. Το φρονησιακό όφελος του καθενός δέχεται ως αναπόσπαστο χαρακτηριστικό γνώρισμα το *δίκαιον*. Το όφελος της *ψυχῆς* κάποιου είναι το *δίκαιον*¹²⁶ και το *δίκαιον* αποβαίνει σε ηθική πράξη που βελτιώνει την *ψυχήν* του δράστη της δικαίας ενέργειας και του αποδέκτη της, της ατομικότητας και της

¹²¹ Πρβλ. και Friedländer (1964), σελ. 143 και Muhlern (1968), σελ. 287, ο οποίος θέτει το θέμα στη βάση ότι η κατάληξη στην ανθρώπινη *ψυχή* αποσκοπεί στο να δείξει ότι κάποιος αναφέρεται σε έναν άνθρωπο ως *ἀγαθόν* μόνο όταν τα μέρη του και οι δυνάμεις του είναι κάτω από τον έλεγχό του, χωρίς να εξετάζει αν οι πράξεις του είναι ή όχι σύμφωνες με εκείνο που θα επαινούσε κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Αφού ένας άνθρωπος –συνεχίζει- είναι *ἀγαθός* όταν οι δυνάμεις του είναι υπό τον έλεγχό του, και αφού η ψυχή είναι μία από αυτές τις δυνάμεις, ένας άνθρωπος είναι *ἀγαθός* όταν η ψυχή του είναι υπό τον έλεγχό του. Για τον μελετητή είναι καλύτερο να έχει κάποιος την ψυχή υπό τον έλεγχό του και να πράττει *κακὰ ἔργα*, παρά να μην την έχει και να εξακολουθεί να διαπράττει *κακὰ ἔργα*.

¹²² Πρβλ. διδάγματα στην *Απολογία* (29e2).

¹²³ Πρβλ. *Απολογία* (30b). N. Gully, *The Philosophy of Socrates* (London 1968), σσ. 87, 91-2. T. Penner, "Socrates on Virtue and Motivation" στο E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos και R. M. Rorty (eds), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Assen 1973, 133-151), σσ. 142, 147-8. Blundell (1992), σελ. 161.

¹²⁴ Πρβλ. Blundell (1992), σελ. 164. Blondell (2002), σελ. 118.

¹²⁵ Πρβλ. O'Brien (1967), σελ. 96.

¹²⁶ Πρβλ. και T. Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford 1977), σσ. 58-9. Blundell (1992), σελ. 161. *Κρίτων* (47d-48a), *Γοργίας* (504a-505b, 512a-b), *Πολιτεία* (444c-e).

ετερότητας. Το φρονησιακό πεδίο ευρίσκεται σε άμεση αλληλεπίδραση με το ηθικό καταλήγοντας σε αυτό, καθώς η δικαιοσύνη είναι όφελος και κοινό *ἀγαθόν* που αφορά στην πόλη (συνεργατικές αξίες). Εν ολίγοις, στο πεδίο των μέγιστων ηθικών ζητημάτων η γνώση-*ἀληθῆς δόξα*, που προκύπτει από τη φιλοσοφική συζήτηση, αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό του *ἀγαθοῦ ἀνδρός* και *ἀγαθοῦ πολίτου* και απολήγει αναπόδραστα στην γνωστική-δικαία-*ἀγαθὴν* πράξη στο πλαίσιο της πόλης. Η προώθηση των συνεργατικών αξιών φέρει την οριστική ρήξη με την παραδοσιακή ηθική. Η αρετή, ως υπεροχή (*ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*) στο πλαίσιο μιας ανταγωνιστικής ηθικής που επιδέχεται την διάπραξη αδικίας, υπό την σωκρατική επίδραση αποτινάσσει τον ανταγωνιστικό της χαρακτήρα και μετουσιώνεται σε συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες βασισμένη στο *δίκαιον* που ωφελεί την ψυχή. Η έκθεση των παραπάνω ιδεών αποτελεί το προανάκρουσμα της εξέτασης του τελευταίου τμήματος του διαλόγου, μέσα από την οποία θα καταστεί σαφέστερο το βασικό νόημα του διαλόγου.

ii) Προσέγγιση της δικαιοσύνης

Η μη αποδοχή της σωκρατικής θέσης από τον σοφιστή εστιάζει στο ανέφικτο της στερεότητας της ιδέας ότι οι *ἐκόντες ἀδικοῦντες* είναι *βελτίους* από τους *ἄκοντας* εισάγοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την τελευταία πραγμάτευση του θέματος υπό την οπτική βέβαια της δικαιοσύνης. Η σωκρατική συλλογιστική αναφορικά με την πραγμάτευση της έννοιας της δικαιοσύνης ακολουθεί τα κάτωθι στάδια (375d7-376b7):

Δ₁. Η δικαιοσύνη είναι ή κάποια ικανότητα (*δύναμις*) ή γνώση (*ἐπιστήμη*) ή και τα δύο μαζί (*δύναμις* και *ἐπιστήμη*).

Δ₂. Αν η δικαιοσύνη είναι *δύναμις τῆς ψυχῆς*, τότε η *δυνατωτέρα* θα είναι και η *δικαιοτέρα*. Έτσι,

έστω δικαιοσύνη=*δύναμις τῆς ψυχῆς*. Έπεται ότι η *δυνατωτέρα* είναι η *δικαιοτέρα*. Μάλιστα, πριν είχαν συμφωνήσει ότι η *δυνατωτέρα* ψυχή είναι η *βελτίων*. Στο παρόν σημείο ανακαλούμε το παράδειγμα του *ἀγαθοῦ δρομέως* με το οποίο ξεκίνησε: *Ἀγαθὸς δρομεὺς* είναι *ὁ ἐκὼν* (δηλ. με γνώση) *θέων* που σημαίνει *ὁ εὖ θέων*, δηλ. *ὁ ταχέως θέων* (*ἀγαθόν*-όφελος στο τρέξιμο είναι η ταχύτητα), *ὁ ταχέως ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ* και, βέβαια, *ὁ ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*, ο οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ότι είναι *ὁ ἐκὼν ταχέως* ή *βραδέως θέων*, δηλ. *ὁ ἐκὼν ἀγαθὸν καὶ καλὸν* ή *κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν δρόμῳ*. Αυτό το στοιχείο του

ἐκὼν (γνώσης) καθιστά ικανό (δύναμιν) τον κάτοχό της να πράξει και τα δύο. Η γνώση όμως του ἀγαθοῦ ενεργοποιεί την βούλησίν του και την δύναμιν απόκτησής του. Έτσι η θέση «δικαιοσύνη=δύναμις τῆς ψυχῆς. Επομένως, η δυνατωτέρα=η δικαιοτέρα» γίνεται λόγω της θέσης «η βελτίων ψυχή = η δυνατωτέρα» ως εξής: δικαιοσύνη=δύναμις τῆς ψυχῆς. Κατά συνέπεια, η βελτίων ψυχή=η δυνατωτέρα=η δικαιοτέρα.

Δ₃. Αν η δικαιοσύνη είναι ἐπιστήμη (γνώση), τότε η σοφωτέρα ψυχή θα είναι και η δικαιοτέρα. Έτσι,

έστω δικαιοσύνη=ἐπιστήμη.

Έπεται ότι η σοφωτέρα=η δικαιοτέρα

η ἀμαθεστέρα=η ἀδικωτέρα. Έτσι, ἀδικία=ἀμαθία.

Δ₄. Αν η δικαιοσύνη είναι και τα δύο, δηλ. και δύναμις (ικανότητα) και ἐπιστήμη (γνώση), τότε η δυνατωτέρα και η σοφωτέρα ψυχή θα είναι και η δικαιοτέρα. Έτσι, έστω δικαιοσύνη=δύναμις και ἐπιστήμη.

Έπεται ότι η δυνατωτέρα και η σοφωτέρα=η δικαιοτέρα

η ἀδικωτέρα=η ἀμαθεστέρα («που υστερεί σε γνώση»). Παρατηρούμε εδώ ότι στην περίπτωση που η δικαιοσύνη είναι αμφοτέρα, ο Σωκράτης δεν ισχυρίζεται ότι ἀδικωτέρα ψυχή θα είναι η ἀμαθεστέρα και η ἀδυνατωτέρα· αντίθετα, μεταχειρίζεται μόνο τον όρο ἀμαθεστέρα επιδιώκοντας να αναδείξει τη σπουδαία και θεμελιώδη θέση που διαδραματίζει η έννοια της γνώσης με σκοπό την περαίωση της αποκατάστασης της αξίας της. Η γνώση (ἐκὼν) καθορίζει την βούλησιν και την δύναμιν. Όταν ο άνθρωπος με την αρωγή της γνώσης στιγματίζει κάτι ως κακόν, δεν θα το αφήσει να αποτελέσει αντικείμενο της βουλήσεώς του και παρά το γεγονός ότι το γνωρίζει και δύναται θεωρητικά –λόγω της γνώσης- να το πράξει, δεν θα προβεί στη διάπραξή του, ακριβώς επειδή δεν θα το θελήσει (βούλησις).

Δ₅. Προηγουμένως απεδείχθη ότι ἀμείνων ψυχή είναι η δυνατωτέρα και σοφωτέρα¹²⁷. η δυνατωτέρα και σοφωτέρα (ἐκοῦσα) μπορεί να κάνει (δυναμένη ποιεῖν) και τὰ καλὰ και τὰ αἰσχρὰ που αφορούν σε κάθε εργασία. Αυτή η ψυχή, όταν κάνει τὰ αἰσχρὰ, τα πράττει (ἐργάζεσθαι) εκούσια (ἐκοῦσα-με γνώση) εξαιτίας της δυνάμεως και της τέχνης (γνώσης), γνωρίσματα που διακρίνουν και την δικαιοσύνη, αμφοτέρα ή

¹²⁷ Στην έννοια του σοφὸς ἐγκείται η έννοια του ἐκὼν.

μονομερώς¹²⁸. Η ιδιαίτερη έμφαση που προσδίδει στα δύο (*δύναμις* και *έπιστήμη*) και η σύνδεση με τα προηγούμενα αναδεικνύουν –μολονότι δεν δηλώνεται κατηγορηματικά– τη σωκρατική πεποίθηση στη θέση ότι η *δικαιοσύνη* είναι *δύναμις* και *έπιστήμη* ή, καλύτερα, είναι *έπιστήμη* και *δύναμις*, που απορρέει από αυτή (*έπιστήμην*).

Η ισχύς της θέσης αυτής (α) με τη συνδρομή της (β) (*Ἀμείνων ψυχὴ*= η *δυνατωτέρα* και η *σοφωτέρα*) προωθεί τον συλλογισμό:

η *δικαιοσύνη*= *δύναμις* και *έπιστήμη*.

δικαιοτέρα ψυχὴ=η *δυνατωτέρα* και *σοφωτέρα* τὰ *δίκαια πράττειν*, μολονότι γνωρίζει (γνώση) και δύναται λόγω γνώσης τὰ *ἄδικα πράττειν*. Ωστόσο, η γνώση του *ἀγαθοῦ* δείχνει ότι εδώ το *ἀγαθόν* είναι το *δίκαιον*. Κατ' αναλογία με τα παραπάνω παραδείγματα, στα οποία εξετάστηκε σε κάθε περίπτωση ποιο είναι το *ἀγαθόν* (λ.χ. στον αγώνα δρόμου *ἀγαθόν* είναι η ταχύτητα, κάτι που αποτελεί αντικείμενο γνώσης του *ἀγαθοῦ* *δρομέως*), εδώ ο Πλάτων υπαινίσσεται ότι το *δίκαιον* είναι *ἀγαθόν* ανακαλώντας τη συζήτηση στον *Κρίτωνα* ότι η *δικαιοσύνη* ωφελεί την ψυχὴ του ανθρώπου. Κατά συνέπεια, φαίνεται πως η συλλογιστική υπαινίσσεται την ιδέα ότι το *δίκαιον* είναι το όφελος (*ἀγαθόν*) της ψυχῆς του ανθρώπου. Το (γ) σκέλος της Δ5 αφορά στη σύνδεση *ἀγαθοῦ*-γνώσης-*δικαίου*¹²⁹:

Ἀμείνων ψυχὴ=η *δυνατωτέρα* και η *σοφωτέρα*=η *δικαιοτέρα*. Η εξίσωση προκύπτει μέσω της εφαρμογῆς στον τομέα της ηθικῆς, στην *δικαιοσύνην*, εκείνων που ισχύουν στις άλλες περιπτώσεις.

Δ₆. Τὸ *ἀδikeῖν* (διάπραξη *ἀδικίας*) ισοδυναμεί με τὸ *κακὰ ποιεῖν*, ενώ τὸ *μη ἀδikeῖν* με τὸ *καλὰ ποιεῖν*¹³⁰. Επομένως, εκείνο που αναδύεται από τη συλλογιστική είναι ότι στην περίπτωση της *δικαιοσύνης* *Ἀμείνων* ψυχὴ είναι η *δυνατωτάτη* και *σοφωτάτη* αναφορικά με τη *δικαιοσύνην*. Σχηματικά: *Ἀγαθὸς ἐν δικαιοσύνῃ* είναι ὁ *ἐκὼν* (δηλ. με γνώση) *δίκαια πράττων* που σημαίνει ὁ *εὖ πράττων*, δηλ. ὁ *δικαίως πράττων* (*ἀγαθόν*-όφελος στην *δικαιοσύνην* είναι το *δίκαιον*), ὁ *δικαίως ποιῶν* και *ἐργαζόμενος*

¹²⁸ Ο Hoerber (1962), σελ. 126, υποσ. 2, θεωρεί πως η σύνδεση *δυνάμεως* και *τέχνης* αποτελεί μία ακόμα περίπτωση ασαφούς και ανακριβούς ορολογίας, καθότι λίγο πιο πριν προηγήθηκε η διάκριση ανάμεσα στην *δύναμιν* ή την *έπιστήμην*. Η Weiss (1981), σελ. 297, υποσ. 37, υποστηρίζει ότι η *τέχνη* εδώ αντικαθιστά την *έπιστήμην*. Διαφωνεί με την πρόταση του Hoerber, ο οποίος υπεστήριξε ότι ο Σωκράτης έκανε πριν διάκριση ανάμεσα στις *τέχνες* του Ιππία και τις *επιστήμες*, όπως η αριθμητική κτλ (368b1-2)· αντίθετα, θεωρεί συνωνυμική τη χρήση τους, πρβλ. και Weiss (2006), σελ. 135, υποσ. 27.

¹²⁹ Πρβλ. το κεφάλαιο *Απολογία*.

¹³⁰ Πρβλ. και *Κρίτων* (49c7). Στο χωρίο εμφατικά τίθεται η αντίθεση ανάμεσα στο *κακὰ* και το *καλὰ*, θεωρώντας ταυτόσημους τους όρους *ἀγαθὰ* και *καλὰ*.

ἐν δικαιοσύνη και, βέβαια, ὁ ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐργαζόμενος ἐν δικαιοσύνη, ο οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ ἐκὼν δικαίως ἢ ἀδίκως πράττων, δηλ. ὁ ἐκὼν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἢ κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν δικαιοσύνη¹³¹.

Δ7. Η δυνατωτέρα και ἀμείνων ψυχή¹³² (που εἶναι και η σοφωτέρα), όταν θα αδικήσει, εκούσα (εν γνώσει) θα αδικήσει (πράττειν ἀδίκως, κακὰ ποιεῖν), ενώ η πονηρὰ ἀκούσα. Παρατηρούμε ὅτι στην αντίθεση δεν ολοκληρώνει το χιαστό (θα ανέμενε κάποιος δίπλα στον ὅρο πονηρὰ τον ὅρο ἀδύναμη)¹³³ θεωρώντας ἡσσονος σημασίας την έννοιας της δυνάμεως ενώπιον της σοφίας.

Δ8. Ἀγαθὸς ἀνὴρ εἶναι ἐκεῖνος που ἔχει ἀγαθὴν ψυχὴν, ενώ κακὸς ἀνὴρ ἐκεῖνος που ἔχει κακὴν ψυχὴν. Γνώρισμα του ἀγαθοῦ ἀνδρός¹³⁴ εἶναι να πράττει ἐκὼν (με γνώση) τὰ ἄδικοι και τὰ αἰσχροί: ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων και αἰσχροί και ἄδικοι ποιῶν –αν βέβαια υπάρχει κάποιος– εἶναι ο ἀγαθὸς ἀνὴρ (ψυχὴ-ἐαυτός-ἀρετή). Το συμπέρασμα φαίνεται να ἔρχεται σε αντίθεση με τη βασικὴ σωκρατικὴ θέση που διδάσκουν οι πλατωνικοὶ διάλογοι¹³⁵. Πῶς μπορεί να δικαιολογηθεῖ μια τέτοια εκ πρώτης ὄψεως ασυμφωνία;

¹³¹ Η Weiss (1981), σελ. 201, παρατηρεῖ ὅτι ὅταν η συζήτηση στρέφεται προς τοὺς ἀδικοῦντας, το πρόβλημα που προκύπτει αφορά στο ὅτι προφανῶς αυτοὶ δεν ἐργάζονται κακὸν στο πλαίσιο μιας τέχνης ἢ ἐπιστήμης που απαιτεῖ δύναμιν, ἀλλὰ περισσότερο πράττουν κακὸν. Σε αὐτὸ το πλαίσιο για να εξαφανίσει την αντίθεση, μια τέχνη ἢ ἐπιστήμη πρέπει να εὑρεθεῖ για τοὺς ἀδικοῦντας και ἔτσι ο Σωκράτης καταλήγει στην δικαιοσύνην. Επιπρόσθετα, η ερευνήτρια (σελ. 302) κρίνει πῶς η ἐπαγωγὴ κατὰ μία έννοια παρέχει δύο ὁρισμούς για τον ἀγαθὸν ἀνδρα: έναν ὅσον αφορά στη διάπραξη δικαίων ἐργων και έναν ὅσον αφορά στη διάπραξη ἀδίκων εκούσια. Κατ' ἀναλογία με τον ὁρισμὸ του ἀγαθοῦ δρομέως, αν η δικαιοσύνη εἶναι μία τέχνη ἢ ἐπιστήμη ἢ δύναμις, ο ἀγαθὸς ἀνὴρ θα ἦταν ἐκεῖνος που πράττει δίκαια ἔργα και/ἢ ἐκεῖνος που πράττει κακὰ εκούσια (ἐκὼν). Ωστόσο, η ερευνήτρια παραβλέπει ἔτσι τη σημασία του ἐκὼν στη διάπραξη του δικαίου και καλοῦ.

¹³² Βλ. την ἐξίσωση, που ἐπισημάναμε πιο πάνω: ἀμείνων ψυχή=η δυνατωτέρα και σοφωτέρα. Για μια συζήτηση που θεωρεῖ ὅτι οι ποικίλες χρήσεις των συγκριτικών του ἀγαθὸς αποτελοῦν δείγμα ὅχι μιας χρήσης αὐστηρῆς ορολογίας ἀλλὰ συγκεχυμένης και ασαφούς βλ. Hoerber (1962), σελ. 127 και σελ. 127, υποσ. 1.

¹³³ Πρβλ. Βλαστός (2000), σελ. 403.

¹³⁴ Εδῶ ο Πλάτων υπαινίσσεται την ταύτιση ἀγαθοῦ ἀνδρός=δικαίου και την ιδέα ὅτι το δίκαιον ὠφελεῖ την ψυχὴ, ὅπως και στον Κρίτωνα (47d4) και βέβαια την κεντρικὴ θέση της Ἀπολογίας που ερεῖδεται στην ιδέα πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ και δικαίου ἀνδρός (28b8).

¹³⁵ Ο Hoerber (1962), σελ. 128 (βλ. και υποσ. 1, σελ. 128), παρατηρεῖ ὅτι ο Σωκράτης-Πλάτων ἦταν γνωστὸ ὅτι υπεστήριζε την αντίθετη του συμπεράσματος ιδέα: οὐδεὶς ἐκὼν κακός/ἀμαρτάνει, βλ. Ἀπολογία (25d-26a), Νόμοι (860d, 731c, 734b), Μένων (77b-78b), Πρωταγόρας (345d-e και 358c-d), Πολιτεία (589c), Τίμαιος (86d-e). Για την πλατωνικὴ έννοια του ἐκουσίου ως αὐτοῦ που στην πραγματικότητα θέλουμε να ἔχουμε βλ. το Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος Ὑπόμνημα του Πρόκλου (2. 355) (πρβλ. και Taylor (1990), σελ. 62). Για την ιδέα ὅτι ο καθένας στην πραγματικότητα θέλει και ἐπιδιώκει αὐτὸ που ἐμπιστεύεται ως ἀγαθὸν βλ. Ἀριστοτέλης Ἠθικὰ Νικομάχεια (1172b35-1173a5). Εντυπωσιακὸ παράλληλο προς το συμπέρασμα του χωρίου προέρχεται ἀπὸ τα Ἀπομνημονεύματα του Ξενοφῶντα (4. 2. 8-23), ὅπου ο Σωκράτης επιχειρηματολογεῖ ὅτι η εκούσια ἀδικία εἶναι πιθανή-δυνατὴ μόνο για ἓνα δίκαιο άτομο. Για το παράλληλο ἀπὸ τον Ξενοφῶντα πρβλ. G. Calogero, L' Ippia Minore (Firenze 1948), σελ. xii, σημ. 2, Guthrie (1975), σελ. 197, Weiss (1981), σελ. 304, υποσ. 55,

Ο Hoerber¹³⁶ θεωρεί ότι η πρόταση *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος* πρέπει να υποψιάσει τον αναγνώστη να μην λάβει στα σοβαρά τις αινιγματικές προτάσεις του διαλόγου¹³⁷. Μάλιστα εφιστά την προσοχή στα διάφορα πλατωνικά παράλληλα (*Εὐθύφρων* 7d, *Γοργίας* 480e), όπου χρησιμοποιείται παρόμοια έκφραση¹³⁸. Για τον μελετητή η κατεξοχήν δραματική τεχνική του διαλόγου είναι η δόμηση σε «ζεύγη»¹³⁹ που μαζί με την προσποιούμενη σύγχυση υπαγορεύουν τις δύο σωκρατικές θέσεις: «η αρετή είναι γνώση» και *οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει*. Η δόμηση σε ζεύγη δείχνει στον αναγνώστη την ανάγκη να γίνει μια διάκριση ανάμεσα σε δύο χωριστές περιοχές: την περιοχή της ηθικής και την περιοχή της επιστημονικής τεχνικής ή σωματικής δύναμης· στη δεύτερη, η *ἀρετή* κυρίως εξαρτάται από την πνευματική και τη σωματική φυσική ικανότητα. Στην περιοχή της ηθικής όμως δεν αρκεί μόνο η άσκηση του πνεύματος, αλλά απαιτείται και η εκούσια επιλογή¹⁴⁰.

Waterfield (1987), σελ. 269, Weiss (2006), σελ. 136, υποσ. 30 και βέβαια το άρθρο του J. Phillips, “Xenophon’s ‘Memorabilia’ 4.2” (*Hermes* 117 (1989) 366-370), ο οποίος καταλήγει στην θέση ότι ενώ ο Ξενοφών βάζει τον Σωκράτη να δέχεται ότι η *δικαιοσύνη* είναι όπως οι άλλες *τέχνες*, στον *Ιππία* *Ελλάσσονα* η ταύτιση *τέχνης* και *δικαιοσύνης* είναι προβληματική.

¹³⁶ (1962), σελ. 128 και σελ. 128, υποσ. 2.

¹³⁷ Πρβλ. και Weiss (1981), σελ. 287, υποσ. 2, καθώς και Taylor (1990), σελ. 62· για τη σημασία της υποθετικής *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος* πρβλ. τη Sprague (1962), σελ. 76, O’ Brien (1967), σελ. 104, Penner (1973), σσ. 140-141, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Vol. IV* (Cambridge 1975), σσ. 197-198, Irwin (1977), σελ. 77· για μια διαφορετική άποψη βλ. G. Müller, “Platonische Freiwilligkeit im *Hippias Elatton*” (*WJA* 5 (1979) 61-79), σσ. 65, 74-5, πρβλ. και Lampert (2002), σσ. 252-253.

¹³⁸ Πρβλ. Weiss (2006), σελ. 140, η οποία υποστηρίζει ότι η φράση *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος* εισηγείται τη θέση ότι στην περίπτωση του *ἀδικεῖν* είναι πολύ δύσκολο έως απίθανο να εντοπίσει κάποιος έναν άνθρωπο τόσο ικανό στην *δικαιοσύνην* που να πράττει το *ἄδικον* μόνο εκούσια (*ἐκὼν*). Ως εκ τούτου, διατείνεται ότι τον ίδιο περιορισμένο ρόλο παίζει και η παρόμοια φράση *εἴ τίς ἐστιν ἐπαῖων* στον *Κρίτωνα* (47d). Σε αυτό το χωρίο η ερευνήτρια σημειώνει ότι ο Σωκράτης καταγράφει τις αμφιβολίες του περί της υπάρξεως του ειδικού σε ηθικά θέματα που περιγράφει.

¹³⁹ Πρβλ. και O’ Brien (1967), σελ. 103, υποσ. 12.

¹⁴⁰ Ο ίδιος (1962), σσ. 130-131, θεωρεί πως η προβληματική αυτή φαίνεται πως επηρέασε τον Αριστοτέλη σε δύο χωρία στα *Ἠθικά Νικομάχεια*: στο πρώτο (1129a6-17) φαίνεται πως ο Αριστοτέλης από την προβληματική του *Ιππία* οδηγήθηκε στη διάκριση ανάμεσα στην *ἔξιν* ενάντια στην *δύναμιν* και την *ἐπιστήμην*· στο δεύτερο (1140b20-30: *καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἦττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς*) φαίνεται πως ο Αριστοτέλης από την προβληματική του *Ιππία* οδηγήθηκε στη διάκριση ανάμεσα στο εκούσιο λάθος στην περιοχή της ηθικής σε αντίθεση με το σφάλμα στις *τέχνες*, πρβλ. και Friedländer (1964), σελ. 326, σημ. 3., καθώς και Waterfield (1987), σελ. 267 κ.ε. Ο Waterfield τονίζει ότι η βασική αδυναμία της craft analogy ευρίσκεται στο ότι ενώ ο *τεχνίτης* επιτυγχάνει ένα αποτέλεσμα, είναι πέραν της δικαιοδοσίας του ως *τεχνίτη* να εξασφαλίσει ότι το αποτέλεσμα χρησιμοποιείται, από τον ίδιο ή από άλλους, για καλό ή κακό. Εξ ορισμού όμως η αρετή πρέπει να χρησιμοποιείται καλά-ορθά-σωστά με αποτέλεσμα η αναλογία να καταρρέει, πρβλ. και Taylor (1990), σελ. 63, που τονίζει ότι η γνώση του *ἀγαθοῦ* είναι η μοναδική γνώση που δεν επιδέχεται λαθεμένη χρήση, ενώ κάθε άλλο είδος γνώσης επιδέχεται κατάχρηση για κακό σκοπό· επίσης, στο ίδιο κλίμα πρβλ. και Blundell (1992), σελ. 161, η οποία θεωρεί πως η δικαιοσύνη διαφέρει από τις άλλες τέχνες ως προς το ότι δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί κακώς-εσφαλμένα για ανήθικους σκοπούς αφού οι εσώτεροί της στόχοι είναι εκείνοι της ηθικής, βλ. και J. Gould, *The Development of*

Εκείνο που στην πραγματικότητα υποστηρίζει ο Σωκράτης είναι ότι η ψυχή του *ἀγαθοῦ ἀνδρός-δικαίου* είναι *σοφωτάτη* και *δυνατωτάτη*: αυτό σημαίνει ότι λόγω της γνώσης του *δικαίου* και του *ἀδίκου* (εκείνου δηλ. που ωφελεί την ψυχή-*δίκαιον* και εκείνου που την βλάπτει-*ἄδικον*) η ψυχή θεωρητικά δύναται (*δύναμις*) να πράξει και τα δύο. Εν τούτοις, η γνώση του πραγματικού οφέλους της ψυχής (*δικαίου*) ενεργοποιεί την *βούλησιν* του *ἀγαθοῦ* της και την δικαιοπραγία ακυρώνοντας έτσι ή, καλύτερα, καθιστώντας ανενεργή την θεωρητική δύναμη διάπραξης του *κακοῦ* λόγω

Plato's *Ethics* (Cambridge 1955), σσ. 43-5· O' Brien (1967), σελ. 103 και 106, Gulley (1968), σσ. 16, 85-87, Irwin (1977), σσ. 77-79, Zembaty (1989), σσ. 62-63, Allen (1996), σελ. 29, Βλαστός (2000), σσ. 403-404, M. van Ackeren, *Das Wissen vom Guten* (Amsterdam/Philadelphia 2003), σελ. 54 κ.ε.. Τώρα αναφορικά με την αριστοτελική έννοια της *ἔξεως* ο P. Shorey, *What Plato Said* (Chicago 1965, 1933¹), σσ. 89-90, διατείνεται ότι στον διάλογο *Ἰππίας Ἑλάσσων* πρέπει να αναζητηθεί η πηγή της διάκρισης ανάμεσα σε μια *δύναμιν* και σε μια *ἔξιν*, ανάμεσα δηλ. σε μια ικανότητα και σε μια συνήθεια, επί τη βάσει της οποίας ο Αριστοτέλης στήριξε τον δικό του ορισμό για την αρετή (πρβλ. και Pottenger (1995), σελ. 41). Ο Βλαστός (2000), σελ. 403, στο ίδιο σκεπτικό κατακρίνει την αδυναμία του διαλόγου να προσδιορίσει την οφθαλμοφανέστατη στον διάλογο διαφορά ανάμεσα στη σημασία του «καλύτερος» (*ἀμείνων*), δηλ. την ηθικά ουδέτερη σημασία της υπέρτερης αποτελεσματικής δύναμης ή επιδεξιότητας, και από την άλλη την αποκλειστικά ηθική σημασία του υπερέχοντος χαρακτήρα ή προδιάθεσης (κάτι που εισήγαγε ο Αριστοτέλης με την *ἔξιν*), και να αναγνωρίσει ότι η κατοχή της πρώτης δεν συνεπάγεται τη δεύτερη). Ο Muhlern (1968), σελ. 28, υποσ. 3, μολονότι αναγνωρίζει ότι ο Shorey έχει προφανώς κατά νου τη διάκριση που κάνει ο Αριστοτέλης ανάμεσα σε *πάθη*, *δυνάμεις* και *ἔξεις* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1105b20), εν τούτοις κρίνει πως η αριστοτελική χρήση της *δυνάμεως* είναι πιο περιορισμένη από την πλατωνική στον *Ἰππία Ἑλάσσων*. Ο αριστοτελικός ορισμός για τις *δυνάμεις* ως *καθ' ὅς παθητικοὶ τούτων* (δηλ. *παθῶν*) *λεγόμεθα* είναι ένας ορισμός που δεν μπορεί –κατά τον μελετητή– να εφαρμοστεί σε όλα τα παραδείγματα των *δυνάμεων* που Σωκράτης και Ἰππίας εξετάζουν, όπως λ.χ. η *δύναμις* του *ψεύδεσθαι*. Προς τούτοις, η Sprague (1962), σελ. 74, επισημαίνει την αμφισημία του *ἐκὼν* και του *ἀγαθός* (αμφισημία του τελευταίου ανάμεσα στο «*ἀγαθός* σε κάτι» και «*ἀγαθός* ηθικά»)· ο Muhlern (1968), σελ. 288, επισημαίνοντας τις αμφισημίες τονίζει ότι η θέση *οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες βελτίους ἔσονται ἢ οἱ ἄκοντες* μπορεί να σημαίνει δύο πράγματα: (1) εκείνοι, που έχουν στη δύναμή τους να αδικήσουν, είναι *βελτίους* ή (2) εκείνοι, που υπό κανονικές συνθήκες θέλουν ή επιθυμούν να αδικήσουν, είναι *βελτίους*. Ο ερευνητής λέει ότι στην (1) περίπτωση *βελτίους* σημαίνει «*ἀγαθός* σε κάτι», ενώ στη (2) σημαίνει «*ηθικά ἀγαθός*». Στην (1) περίπτωση η πρόταση μπορεί να γίνει δεκτή, ενώ στη δεύτερη όχι. Η Weiss (1981), σελ. 298, θεωρεί πως το επιχείρημα δηλώνει εν τέλει ότι εκείνος που είναι *βελτίων* είναι *βελτίων* επειδή είναι *ἀγαθός*, ενώ εκείνος που είναι *χείρων* είναι *χείρων* επειδή είναι *κακός*. Η ερευνήτρια καταγράφει (σελ. 298, υποσ. 41) τις αμφισημίες που έχουν τονίσει οι μελετητές –προσθέτει μάλιστα σε αυτές και εκείνες που παρατηρεί ο Guthrie (1975, σελ. 195), ο οποίος βλέπει αμφισημία στον *ἀγαθὸν* που μπορεί να σημαίνει είτε «*ἀγαθός*», ως ένα τεχνικό επίτευγμα, ή «*ηθικά ἀγαθός*», αλλά και εκείνη στο *ἐκὼν* που συγγεί τον «ικανό και πρόθυμο» με τον «ικανό» μόνο. Εντούτοις, (σελ. 299 κ.ε.) επιχειρηματολογεί ενάντια στην αμφισημία του επιχειρήματος διαλευκαίνοντας ότι *δικαιοσύνη* είναι εκείνο, στο οποίο ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ* είναι ικανός. Ο Waterfield (1987), σελ. 267, ερμηνεύει ρητά το *βελτίωνες* ως «*ηθικά καλύτεροι*». Ο Kahn (1996), σελ. 117, pace Sprague σημειώνει ότι το λογικό σφάλμα του επιχειρήματος ευρίσκεται στο ότι αφομοιώνει την *δικαιοσύνην* με τις άλλες τέχνες, κάτι που είναι παραπλανητικό: η *δικαιοσύνη* και η ηθική αρετή εν γένει δεν είναι μια διπολική ικανότητα (*δύναμις*) για αντίθετα. Αν η αρετή (σελ. 118) είναι μία *τέχνη*, πρέπει να περιλαμβάνει και την ορθολογική θέληση (*βούλεσθαι*) με αρκετά συγκεκριμένο τρόπο. Ο Πλάτων πάντα θα δίνει έμφαση στο γνωστικό στοιχείο της ηθικής αρετής: η αρετή στο υψηλότερο επίπεδο πάντα θα αναπαριστάται ως μια *τέχνη*, ως μια μορφή γνώσης.

της κάθαρσης της *βουλήσεως* μέσω της γνώσης¹⁴¹. Η αδρανοποίηση της αδικοπραγίας αποτελεί τη βάση για τη μετάπλαση της ανταγωνιστικής ηθικής και ανάδειξη της σημασίας των συνεργατικών αξιών για την *ἐπιμέλειαν* της ψυχής του ανθρώπου.

Συγκεφαλαιωτικά, είναι σαφές πλέον ότι ο Σωκράτης δεν παραδοξολογεί. Παρά την οριστική απόρριψη από τον σοφιστή της σωκρατικής θέσης και την τελική δήλωση της σωκρατικής άγνοιας ο διάλογος καταθέτει ένα ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτο συμπέρασμα εν σχέσει με την ομηρική ηθική. Ακυρώνει το συμπέρασμα που συνήγαγε ο ειδικός επί της ποιητικής σοφιστής Ιππίας αναφορικά με το ποιος επινοήθηκε από την ομηρική γραφίδα ως *ἄριστος, σοφώτατος, πολυτροπώτατος* (364c5)¹⁴² τονίζοντας ότι οι τρεις αυτοί χαρακτήρες αποτελούν τρεις εκδηλώσεις ενός ατόμου (του *ἀγαθοῦ-σοφοῦ ἀνδρός*)¹⁴³. Έτσι, ακυρώνει ακόμα την φαινομενική ειδίκευση (*σοφίη*) του Ιππία οδηγώντας τον σε κατάσταση άγνοιας, αλλά και την ομηρική ποιητική που δεν παρέχει σαφή κατεύθυνση ερμηνείας της· ταυτόχρονα, αναδεικνύει την ανεπάρκεια της ομηρικής εκπαίδευσης, η οποία καθίσταται –μέσω του σοφιστή- αστόχαστη λόγω της άκριτης αποδοχής των συμβατικών αξιών και ανεπαρκής για ορθολογική συνέπεια ή διαλεκτική ενόραση, κάτι που μόνο η διαλεκτική παρέχει¹⁴⁴. Επιπροσθέτως, ακυρώνει την παραδοσιακή ηθική με δύο τρόπους: πρώτον, φιλτράροντας την αποτελεσματικότητα της ομηρικής *ἀρετῆς* μέσω της θεμελιώδους θέσης της γνώσης πριν από την πράξη και, δεύτερον, ταυτίζοντας, στο τέλος της συλλογιστικής πορείας, τον *ἀγαθὸν ἄνδρα* με τον *δίκαιον* και αναδεικνύοντας την αξία των συνεργατικών αρετών¹⁴⁵. Η -συνεργατικών αξιών-

¹⁴¹ Πρβλ. και Friedländer (1964), σσ. 143-144· O. Balaban, “The Moral Intellectualism of Plato’s Socrates”: The Case of the *Hippias Minor*” (*Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 13 (2008) 1-14).

¹⁴² Αναφορικά με το *πολύτροπος* ο Hoerber (1962), σελ. 131, διατείνεται ότι ο πραγματικός *πολύτροπος* είναι ο Σωκράτης που μπορεί εκούσια να δώσει εσφαλμένες απαντήσεις αλλά και τις ορθές, όταν το επιλέξει (πρβλ. Lampert (2002), σελ. 232). Ο μελετητής μάλιστα διατείνεται ότι το υπόβαθρο του *Ἰππία Ἐλάσσονα* και η αιτία του ορισμού του βασικού του θέματος, που είναι ο *πολύτροπος*, είναι η περίφημη *πολύτροπος* προσωπικότητα του Αλκιβιάδη. Σε αντίθεση προς την άποψη αυτή η Weiss (1981), σελ. 300, ισχυρίζεται ότι παρά το γεγονός πως ο Σωκράτης του *Ἰππία Ἐλάσσονα* κατηγορείται για απάτη και σοφιστεία, διακρίνεται από ειλικρίνεια. Στην ειλικρίνειά του πιστεύει και ο Βλαστός (2000), σελ. 402, βλ. και Blondell (2002), σελ. 120.

¹⁴³ Πρβλ. Blondell (2002), σελ. 158.

¹⁴⁴ Πρβλ. Ovink (1931), σελ. 136· Allen (1996), σελ. 25· Blondell (2002), σελ. 143, 154. Ο O’Brien (1967), σελ. 101, διατείνεται ότι πίσω από την αναμέτρηση-αποτίμηση Αχιλλέα-Οδυσσέα ο Πλάτων σκιαγραφεί την αναμέτρηση-αποτίμηση Ιππία-Σωκράτη, πρβλ. και σσ. 102-103 του ιδίου.

¹⁴⁵ Πρβλ. Weiss (1981), σελ. 304, η οποία επισημαίνει ότι ο Πλάτων στον *Ἰππία Ἐλάσσονα* εγκαθιστά την *ἀρετὴν* ή την *κακίαν* του δρώντος στο εκούσιο (*ἐκών*) ή ακούσιο (*ἄκων*), με το οποίο πράττει τις πράξεις του, παρά στην αξία των πράξεων καθεαυτές. Στη συνέχεια, η ερευνητρια ισχυρίζεται ότι ο *ἀγαθός* του *Ἰππία Ἐλάσσονα* δεν είναι ο τυπικός *ἀγαθός* που κρίνεται στη βάση των πράξεών του.

ταύτιση *ἀγαθοῦ-σοφοῦ-δικαίου* και ο οριστικός αποκλεισμός της *ἀδίκου πράξεως* ως βλάβης στην ψυχή φέρνει την οριστική ρήξη με την παραδοσιακή ηθική που επιδέχεται το *ἀδίκως πράττειν* ως ανταγωνιστική εκδήλωση του *ἀγαθοῦ ἀνδρός*. Η τελική σχηματική εξέλιξη της προσέγγισης του *ἀγαθοῦ-δικαίου ἀνδρός* και η αντίστοιχη του *κακοῦ-ἀδίκου* λαμβάνει την παρακάτω μορφή:

Ἀγαθὸς ἀνὴρ (=ὁ ἔχων τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν, δηλ. τὴν δυνατὴν και σοφὴν) εἶναι ὁ ἐκὼν (δηλ. με γνώση) *πράττων τὰ ἔργα* του ἀνδρός (που προσιδιάζουν στον ἄνδρα, στον ἐαυτὸν-ψυχὴν του) που σημαίνει ὁ εὖ *πράττων*, δηλ. ὁ *δικαίως πράττων* (*ἀγαθόν-ὄφελος* στον ἐαυτὸν-ψυχὴν εἶναι το *δίκαιον*), ὁ *δικαίως ποιῶν* και *ἐργαζόμενος ἐν πόλει* και, βέβαια, ὁ *ἀγαθὸν και καλὸν ἐργαζόμενος ἐν πόλει*, ο οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ ἐκὼν *δικαίως ἢ ἀδίκως πράττων*, δηλ. ὁ ἐκὼν *ἀγαθὸν και καλὸν ἢ κακὸν και αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν πόλει*¹⁴⁶.

Κακὸς ἀνὴρ (=ὁ ἔχων τὴν κακὴν ψυχὴν, δηλ. τὴν ἀδύνατη και ἀμαθῆ) εἶναι ὁ ἄκων (δηλ. με ἀγνοία) *πράττων τὰ ἔργα* του ἀνδρός (που προσιδιάζουν στον ἄνδρα, στον ἐαυτὸν-ψυχὴν του) που σημαίνει ὁ *κακῶς πράττων*, δηλ. ὁ *ἀδίκως πράττων* (*κακόν-βλάβη* στον ἐαυτὸν-ψυχὴν εἶναι το *ἄδικον*), ὁ *ἀδίκως ποιῶν και ἐργαζόμενος ἐν πόλει* και, βέβαια, ὁ *κακὸν και αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν πόλει*, ο οποίος, τελικά, αποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ ἄκων *δικαίως ἢ ἀδίκως πράττων*, δηλ. ὁ ἄκων *ἀγαθὸν και καλὸν ἢ κακὸν και αἰσχρὸν ἐργαζόμενος ἐν πόλει*.

Βέβαια, διαφωνούμε εν μέρει με το τελικό της συμπέρασμα, που περικλείεται στη θέση ὅτι ο *ἀγαθὸς* ἐδῶ εἶναι ο «ἄνθρωπος που εἶναι ικανὸς στη δικαιοσύνη» και ὄχι «ο δίκαιος ἄνθρωπος», καθότι θεωρούμε πως η συλλογιστική του καταλήγει στην ταύτιση του *ἀγαθοῦ ἀνδρός* με τον *δίκαιον ἄνδρα*.

¹⁴⁶ Πρβλ. σελ. 294 κ.ε. της εργασίας μας για τον ορισμό που ἔδωσε ο Ιππίας για τον *ἀγαθὸν ἄνδρα*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΓΟΡΓΙΑΣ*

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΓΟΡΓΙΑΣ

Η ιδέα της επιλογής του πλατωνικού *Γοργία* για την ολοκλήρωση της έρευνάς μας προέκυψε από την ιδιαίτερη θέση που κατέχει ο διάλογος στο πλατωνικό corpus και τη νοηματική συσχέτισή του με το περιεχόμενο της *Εβδόμης Έπιστολής*. Στην επιστολή ο Πλάτων προσφέρει ένα πορτρέτο του εαυτού του, του πρώιμου βίου του και των συνθηκών που οδήγησαν στη σύνθεση του *Γοργία*¹. Η επαναφορά του Σωκράτη ως μέτρου υγείας ενός πολιτικού συστήματος μαρτυρά τη σημασία του φιλοσόφου ως μοντέλου ηθικής και πολιτικής σκέψης για τον βίο του Πλάτωνα. Η επιστολή καταδεικνύει την δυσκολία εγκατάλειψης των πολιτικών φιλοδοξιών του και τη σημασία της σύλληψης του φιλοσοφικού βίου ως συνέχισης της πολιτικής με άλλον τρόπο, με αποτέλεσμα ο Σωκράτης στο 521d του *Γοργία* να αποτελεί τον μοναδικό πραγματικό πολιτικό της Αθήνας². Πολλοί ερευνητές θεώρησαν πως η επιλογή που θέτει ο *Γοργίας* ανάμεσα στους δύο βίους, τον βίο της φιλοσοφίας και τον βίο της πολιτικής, αντανακλά την προσωπική επιλογή του Πλάτωνα, ο οποίος εξέλαβε τον Σωκράτη ως την εμβληματική μορφή που τον ώθησε να ακολουθήσει τον φιλοσοφικό βίο. Ο *Γοργίας* ρητά διδάσκει ότι η σωκρατική ψυχή-τάση αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση και τον στόχο για την πολιτική δραστηριότητα, με αποτέλεσμα η φιλοσοφία που βαδίζει στο σωκρατικό πνεύμα να είναι ο μοναδικός δρόμος επίτευξης της πολιτικής βελτίωσης³. Ο διάλογος, που εξετάζει την *τέχνην* του ρήτορα (*δημιοεργός*, 447d3) και την *δύναμίν* της (*τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τι ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει*, 447c1-3), παρέχει το κατάλληλο έδαφος για την ανίχνευση αρχαϊκών ηθικών αξιών.

¹ Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge 1996), σελ. 48.

² Σχετικά με το πικρό αίσθημα που αφήνει ο *Γοργίας* η A. Fussi, “Why is the *Gorgias* so Bitter?” (*Philosophy and Rhetoric* 33 (2000) 39-58), σελ. 39, ισχυρίζεται ότι ενώ πολλοί μελετητές σημειώνουν την πικρία και κάποιοι από αυτούς την ερμηνεύουν ως ένδειξη του αισθήματος του Πλάτωνος μετά τον θάνατο του Σωκράτη και υπό την πίεση του γεγονότος, η αιτιολόγησή του είναι ανεπαρκής. Στο πλαίσιο αυτό επισημαίνει (σελ. 41) ότι το πικρό στοιχείο του διαλόγου συνάγεται όχι μόνο από την αντικειμενική έκβαση των τριών ανασκευών, αλλά και από την υποκειμενική θέση του αδιεξόδου, στο οποίο ο αναγνώστης συχνά περιορίζεται κάτω από την επίδραση της δραματικής μορφής.

³ Kahn (1996), σελ. 52.

Ι) Συζήτηση Σωκράτη-Γοργία για τον ορισμό της ρητορικής (449a2-461b)

Η είσοδος του Γοργία στη συζήτηση προαναγγέλλεται μέσω της ένταξής του από τον Πάλο ανάμεσα στους *ἀρίστους τῶν ἀρίστων* (448c8): ο Γοργίας μετέχει της *καλλίστης τῶν τεχνῶν* (448c9)· λίγο πιο πριν (448c4) προσδιόρισε την *τέχνην* ως απόκτημα μέσω της *ἐμπειρίας*⁴: η *ἐμπειρία* συντελεί στην καθοδήγηση του βίου σύμφωνα με τις αρχές της *τέχνης*, ενώ η *ἀπειρία* σύμφωνα με τους ορισμούς της *τύχης*⁵.

Η προσέγγιση της ειδικεύσης του Γοργία απαιτεί τον προκαθορισμό της επιστημοσύνης του. Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή συναντά αρκετά κωλύματα, με αποτέλεσμα να απαιτείται η εξέταση των σταδίων της διαλεκτικής συζήτησης, η οποία λαμβάνει την μορφή ενός ερωτηματολογίου που προσπαθούμε να αποδώσουμε:

1^η σωκρατική ερώτηση: *Ποιάς τέχνης επιστήμων είναι ο Γοργίας;*

Ο Γοργίας αυτοαποκαλείται κάτοχος της *ρήτορικῆς τέχνης* (*ἐπιστήμων της ρήτορικῆς*)· επαίρεται για την ιδιότητα του *ἀγαθοῦ ῥήτορος* και διακηρύσσει την *δύναμιν* να καταστήσει άλλους *ἀγαθοὺς ῥήτορας* μέσω της μετάδοσης της γνώσης αυτής σε άλλους (*ἄλλους...δυνατὸν εἶναι ποιεῖν*, 449b1)⁶.

2^η σωκρατική ερώτηση: *Σε τι συνίσταται η ρητορική τέχνη; Τίνος πράγματος είναι επιστήμη;*

Η διασαφητική απόκριση του ειδικού της ρητορικής αποκαλύπτει τις βασικές ιδιότητές της: συνιστά *ἐπιστήμην περὶ λόγους* με τη δέσμευση ότι δεν αναφέρεται στο σύνολο των *λόγων*. Τα βασικά της γνωρίσματα, όπως και στον Όμηρο, διακρίνονται σε δύο: καθιστά όλους, όσοι μαθητεύουν σε αυτήν, ικανούς α) ως προς το *λέγειν* (*λέγειν ποιεῖ δυνατός*, 449e4-5) και, περαιτέρω, β) ως προς το *φρονεῖν* αναφορικά με το περιεχόμενο των λόγων τους (*περὶ ὧν περὶ λέγειν, καὶ φρονεῖν (δυνατοὺς ποιεῖ)*, 449e5-6)⁷. Με άλλα λόγια, η ρητορική *τέχνη* καθιστά τους μαθητευομένους της

⁴ Αυτή προφανώς ήταν η οπτική του ιστορικού Πώλου σε κάποιο σύγγραμμα ρητορικής, βλ. T. Irwin, *Plato Gorgias* (Oxford 1979), σελ. 112., πρβλ. G. Kimball-Plochmann και F. E. Robinson, *A Friendly Companion to Plato's Gorgias* (Southern Illinois University Press 1988), σελ. 12, R. Renehan, "Polus, Plato, and Aristotle" (CQ 45 (1995) 68-72).

⁵ Η αντίθεση *τέχνης* και *τύχης* είναι κοινός τόπος της εποχής, βλ. E. R. Dodds, *Plato Gorgias* (Oxford 1959), σελ. 192. Η *ἐμπειρία*, όπως τονίζει ο Στ. Τζουμελέας, *Πλάτων. Γοργίας* (Αθήνα, χ.χ.), σελ. 24, υποσ. 1, γεννά την *ἐπιστήμην*, δηλ. τη σύλληψη από τον άνθρωπο και την κατανόηση των αιώνιων νόμων που διέπουν τον φυσικό και ηθικό κόσμο, δηλ. την *μετά λόγου γνώση*.

⁶ Για την ιδέα ότι η *ἐπιστήμη-τέχνη-γνώση* παρέχει την *δύναμιν*, πρβλ. τα οικεία κεφάλαια στον *Ίωνα* και τον *Ίππία Έλάσσονα*.

⁷ Πρβλ. το μάθημα που επαγγέλλεται ο Πρωταγόρας και αφορά στην *εὐβουλίαν* (*Πρωταγόρας* 318e).

δυνατοὺς ως προς την ομιλία, αλλά και ως προς την αντιληπτική, γνωστική και φρονησιακή τους κατάσταση εν σχέσει με όσα λένε.

Σωκρατική ένσταση: κάθε τέχνη-ἐπιστήμη (λ.χ. ιατρική, γυμναστική) έχει τα ίδια χαρακτηριστικά γνωρίσματα.

3^η σωκρατική ερώτηση: *Ποια είναι η ειδοποιός διαφορά που διακρίνει την ρητορική από τις υπόλοιπες τέχνες-επιστήμες;*

Ο σοφιστής διαλευκαίνει ότι η ρητορική δεν ανήκει στις χειρωνακτικές τέχνες (450b6 κ.ε.): η ενέργεια, η δύναμη και η εκτέλεσή της πραγματώνονται μέσω των λόγων. Το κύρος της εξασφαλίζεται δια λόγου (*πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν*, πρβλ. 450e1).

4^η σωκρατική ερώτηση: *Ποια είναι η διαφορά της δια λόγου ρητορικής από τις υπόλοιπες δια λόγου τέχνες (λ.χ. αριθμητική, γεωμετρία); Ποιο είναι το αντικείμενο γύρω από το οποίο περιστρέφονται οι λόγοι της ρητορικής;*

Το κατεξοχήν αντικείμενο των λόγων της ρητορικής τέχνης είναι *τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα*⁸ (451c7-8). Έτσι, έως τώρα σχηματικά έχουμε:

Ρητορική τέχνη: διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων (P₁).

Τα μέγιστα και ἄριστα ἀνθρωπεῖα πράγματα αφορούν στα μείζονα ηθικά ζητήματα, σε θέματα δηλ. ἀγαθοῦ και κακοῦ, καλοῦ και αἰσχροῦ, δικαίου και ἀδίκου⁹. Ως εκ τούτου, η ρητορική παρουσιάζεται ως η τέχνη που μπορεί να καταστήσει κάποιον γνώστη των ηθικών ζητημάτων, *δυνατὸν να μιλά και να φρονεῖ αναφορικά με αυτά*· και βέβαια ο Γοργίας, ο *ἄριστος τῶν ἀρίστων*, προβάλλει ως ο ειδικός σε ηθικά ζητήματα, ενσαρκώνοντας τον ειδικό που αποτελούσε αντικείμενο αναζήτησης στον Κρίτωνα. Επομένως, κρίνεται επιτακτικό να τεθεί κάτω από την ελεγκτική εξέταση (ἐλεγχον).

Η εξέταση της εξειδίκευσης της ρητορικής τέχνης στα ηθικά ζητήματα αφορμάται από την υπόμνηση του περίφημου *σκολιοῦ* που περιλαμβάνει μια αξιολογικής φύσης ιεράρχηση των ἀγαθῶν που πρέπει να ακολουθεῖ κάποιος ως οδηγό στη ζωή του: *ὅτι ὑγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δέ...τὸ πλουτεῖν*

⁸ Πρβλ. τη δήλωση του μαθητή του Γοργία, Ισοκράτη, για την τέχνην του λόγου στον λόγο *Περὶ Ἀντιδόσεως* 253. 4: *πάντων τῶν ἐνόμων ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει πλείστων ἀγαθῶν αἰτιὸν ἐστι*, βλ. Dodds (1959), σελ. 200.

⁹ Πρβλ. Irwin (1979), σελ. 114.

ἀδόλως, 451e3-5)¹⁰. Το συμποτικό άσμα διδάσκει ως πρώτιστο *άγαθόν* την υγεία, ως δεύτερο το κάλλος και ως τρίτο τον έντιμο και άδολο πλουτισμό· ο Σωκράτης φέρει τα διδάγματα του *σκολιοῦ* προς συζήτηση με τον ειδικό επί των ηθικών ζητημάτων επινοώντας μια πλασματική συζήτηση ανάμεσα στους *δημοεργούς*, που παράγουν τα εν λόγω *άγαθά* (*ίατρός*, *παιδοτρίβης*, *χρηματιστής*), και τον Γοργία, τον *δημοεργόν* της ρητορικής *τέχνης*. Ο φιλόσοφος αποσκοπεί στην από κοινού εξέταση της αγαθολογικής αξιολόγησης και, αν το απαιτεί η διαλεκτική συζήτηση, στον επαναπροσδιορισμό της. Ποια είναι η θέση του Γοργία απέναντι στις πιθανές αξιώσεις των ως άνω *δημιουργών* ότι παρέχουν το *μέγιστον άγαθόν* ο καθένας στο αντικείμενο γνώσης του (ο *ίατρός* την υγεία· ο *παιδοτρίβης* το *καλόν* και *ίσχυρόν σῶμα*· ο *χρηματιστής* τον πλούτο); Όπως μπορεί κάποιος να παρατηρήσει οι τρεις τάξεις *δημιουργών* (γνώστες-ειδικοί στις *τέχνες*) κρίνουν διαφορετικά πράγματα ως *μέγιστα άγαθά τοῖς ανθρώποις*· όσα προκρίνουν ως *άγαθά* διαφέρουν άρδην από την σωματική θέωρηση, καθώς αναφέρονται στις ανάγκες του σώματος και όχι της ψυχής. Ποιο *άγαθόν* προάγει ο ειδικός στα ηθικά ζητήματα ως *μέγιστον άγαθόν* για τους ανθρώπους απέναντι στις αξιώσεις των υπολοίπων επιδόξων διεκδικητών του ειδικού στα αγαθολογικά ζητήματα;

¹⁰ Ο Dodds (1959), σελ. 200 κ.ε., καταγράφει το *σκολιόν* όπως έχει στην κανονική του μορφή: *ὕγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῶ/ δεῦτερον δὲ φυχὰν καλὸν γενέσθαι,/ τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως,/ καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων* (444LGS=890PMG). Ο Πλάτων δεν παραθέτει τον τέταρτο στίχο προφανώς επειδή δεν στηρίζεται σε κάποια *τέχνην*. Οι στίχοι του ποιήματος –που ανήκει στον Σιμωνίδη ή τον Επίχαρμο– διατείνεται ο Dodds ότι αντανακλούν την αριστοκρατική ελληνική γνώμη με αρκετή ακρίβεια (πρβλ. *Εὐθύδημος* 279a-b, *Μένων* 87e, *Ιππίας Μείζων* 291d), μολονότι ένας ομιλητής στο απόσπ. 17 (Kassel-Austin) της κωμωδίας του Αναξανδρίδη τούς χλευάζει γιατί τοποθετούν το *κάλλος* πάνω από τον πλούτο. Ο Αριστοτέλης (*Ῥητορική* 1349b11) και ο Σέξτος Εμπειρικός (*Πρὸς μαθηματικούς* 11. 49) διακηρύσσουν ότι ο καθημερινός άνθρωπος παντού θέτει την υγεία πάνω από όλα. Αναφορικά με το *κάλλος* (*καλός*), ο Αισχίνης (*Κατὰ Τιμάρχου* 145) μάς πληροφορεί ότι οι Αθηναίοι γονεῖς επιθυμούσαν τα παιδιά τους να μπορούν να είναι *καλοὺς κάγαθοὺς τὰς ιδέας καὶ τῆς πόλεως ἀξίους*. Ακόμη, ο Αριστοτέλης (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1099b3) σημειώνει ότι ο *τὴν ιδέαν παναίσχης* δεν μπορεί να είναι πραγματικά *εὐδαίμων*, πρβλ. και την αναφορά του στην *ἐκτὸς χορηγίαν*. Ο Πλάτων στους *Νόμους* (661a) εκ νέου αναφέρεται στο ίδιο *σκολιόν* και επανεπιβεβαιώνει ενάντια σε αυτό την προσωπική του πεποίθηση ότι κάθε φυσικό (φύσει) *άγαθόν* σχετίζεται με το πνευματικό–διανοητικό *άγαθόν* (661b, 631c): τα τρία *ἄριστα πράγματα* είναι *ἄριστα* μόνο για τον άνθρωπο που είναι πνευματικά υγιής. Για το *σκολιόν*, πρβλ. *Εὐθύδημος* 279a-b, *Μένων* 87e, *Ιππίας Μείζων* 291d, *Νόμοι* 661a-d. Ο Irwin (1979), σελ. 115, προσθέτει ότι ο Σωκράτης δεν συμφωνεί με τον συνθέτη του τραγουδιού που λέει ότι η *δικαιοσύνη* (για την οποία –κατά τη γνώμη του– γίνεται υπαινιγμός στο *ἀδόλως*) είναι μόνο τρίτο ανάμεσα στα *άγαθά*.

Το μέγιστον ἀγαθὸν που παρέχει η ρητορική τέχνη (και ο Γοργίας ως δημιουργὸς της) είναι η ελευθερία¹¹ και η εξασφάλιση –για τον καθένα– της άσκησης εξουσίας (ἄρχειν) στην πόλη του (τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω, 452d5-8). Ιδιαίτερη έμφαση πρέπει να δοθεί στην αξία που προσδίδει ο Γοργίας στην έννοια του ἄρχειν, που ευρίσκεται σε άμεση σύνδεση με την έννοια της ἐλευθερίας και όχι της δουλικότητας: για τον Γοργία κάποιος είναι ελεύθερος, όταν ευρίσκεται στην κατάσταση του ἄρχειν. Ως εκ τούτου, αξιοσημείωτη είναι η ομηρική καταβολή της έννοιας του ἄρχειν, που αποτελεί βασικό τμήμα της σύνολης γοργίειας ιδεολογίας¹². Σχηματικά έχουμε λοιπόν:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν (P₂).

5^η σωκρατική ερώτηση: Σε τι συνίσταται το ἀγαθὸν αὐτό που παρέχει η ρητορική τέχνη; Σε τι συνίσταται η ελευθερία και το ἄρχειν που προσπορίζει;

Το μέγιστον ἀγαθὸν που παρέχει είναι η δύναμη του να πείθει κάποιος τους πολίτες σε οποιαδήποτε συνέλευση: δικαστήριο, βουλευτήριο, εκκλησία του δήμου· με άλλα λόγια, η δύναμις της πειθοῦς (τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι, 452e1 κ.ε.: δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη, 452e7-8). Η δύναμις της πειθοῦς κατοχυρώνει το ἄρχειν επί των υπολοίπων· εξασφαλίζει την άσκηση εξουσίας στους υπόλοιπους πολίτες και βέβαια στους διεκδικητές της αγαθολογικής ειδικότητας. Το ἀγαθὸν του απολύτου

¹¹ Ο Irwin (1979), σελ. 116, προσδιορίζει την ἐλευθερίαν ότι περιλαμβάνει όχι μόνο το νομικό status ενός ελεύθερου πολίτη σε αντίθεση με έναν δούλο, αλλά και το να ζει κάποιος, όπως ένας ελεύθερος, δηλ. απαλλαγμένος από την εξάρτηση από τη δύναμη ή την καλή διάθεση των άλλων, πρβλ. 485b-c. Για την ἐλευθερίαν πρβλ. και K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974), σσ. 114-116.

¹² Για παρόμοια άποψη αναφορικά με το υψηλότερο ἀγαθὸν πρβλ. Θουκυδίδης 3. 45. 6: περὶ τῶν μεγίστων, ἐλευθερίας ἢ ἄλλων ἀρχῆς. Προφανώς η εν λόγω θέση αντιπροσωπεύει την άποψη του ιστορικού Γοργία, πρβλ. Μένων 73cd, όπου διαπιστώνει κάποιος ότι ο Γοργίας όριζε την ἀρετὴν ως την ικανότητα για αρχηγία (αρχηγική ικανότητα) (τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων;), βλ. Dodds (1959), σελ. 202. Πρβλ. επίσης A. W. H. Adkins, “ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d” (*JHS* 93 (1973) 3-12), σελ. 3· Irwin (1979), σελ. 116, ο οποίος σημειώνει ότι η ιδέα ότι το μεγαλύτερο ἀγαθὸν είναι η δύναμη-εξουσία (ἄρχειν) πάνω σε άλλους και ότι ἄριστος είναι εκείνος που διαθέτει την δύναμη αυτή, έχει βαθιές ελληνικές πηγές: ο ομηρικός ήρωας και ο μετα-ομηρικός αριστοκράτης αναμένεται να έχουν εκείνες τις ιδιότητες που απαιτούνται για να είναι ισχυροί άρχοντες, και αυτές οι ιδιότητες είναι κεντρικό μέρος της ἀρετῆς τους, ό,τι δηλ. τους καθιστά ἀγαθοὺς. Πρβλ. και A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford 1960), σελ. 111 κ.ε.: N. M. Σκουτερόπουλος, *Η Αρχαία Σοφιστική* (Αθήνα 1991), σελ. 266.

ἄρχειν εξουσιάζει και υπερβαίνει τα υπόλοιπα *ἀγαθὰ* (υγεία, κάλλος, πλούτος), καθότι ο κάτοχός του εξουσιάζει τους *δημιουργούς* τους¹³. Από τα λεγόμενα του Γοργία φαίνεται ότι ο σκοπός της ρητορικής *τέχνης* συνίσταται στην πειθώ με σκοπό την υπεροχή, την επιβολή, την εξουσία πάνω στους άλλους: οι έννοιες αυτές εν συνόλω παραπέμπουν στην ομηρική ιδέα του *ἄρχειν*, που ἐγκείται στην ἄρνηση της υποταγής και επιλογή της ελεύθερης κατάστασης που εξασφαλίζει το *ἄρχειν*, στην επιδίωξη εξουσίας και δύναμης. Σχηματικά λοιπόν έχουμε:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. δύναμις πειθοῦς-δύναμις λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς (453a2) (P₃).

Ο ορισμός της ρητορικής *τέχνης* ως *πειθοῦς δημιουργός* στις ψυχές των ακροατών επαναφέρει τη σπουδαιότητα του καθορισμού του περιεχομένου της ως *τέχνης* και του είδους της *πειθούς* που δημιουργεί προωθώντας τη διαλεκτική συζήτηση.

6^η σωκρατική ερώτηση: *καθότι η ρητορική τέχνη δεν είναι η μόνη πειθοῦς δημιουργός, αφού και η αριθμητική διδάσκει και πείθει για όσα σχετίζονται με την αριθμητική, ποιο είναι το είδος της πειθούς που η ρητορική τέχνη δημιουργεί; Για ποια πράγματα πειθώ είναι (454a6-b1);*

Το είδος της *πειθοῦς* που η ρητορική *τέχνη* οικοδομεί είναι εκείνο που δημιουργείται σε κάθε συγκέντρωση –δικαστική, βουλευτική κ.α.- και είναι πειθώ που αφορά στα ηθικά ζητήματα, στα *δίκαια* δηλ. και τα *ἄδικα* (454b5-7). Έτσι, έχουμε σχηματικά:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. δύναμις πειθοῦς-δύναμις λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς και, ως εκ τούτου, δημιουργὸς πειθοῦς ἐν τοῖς ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (P₄).

Η απόπειρα προσδιορισμού του είδους *πειθοῦς* που η ρητορική δημιουργεί επιρρωνύεται από την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στην *μάθησιν* (γνώση ενός πράγματος) και την *πίστιν* (πεποίθηση-πίστη πάνω σε ένα πράγμα): η *μάθησις* απολήγει στην *πίστιν* με γνώση, καθότι η *ἐπιστήμη* συσχετίζεται με τη γνώση. Από την άλλη, υφίσταται και το ενδεχόμενο της *πίστις* ἄνευ *μαθήσεως*, που δύναται να

¹³ Πρβλ. *Φίληβος* 58a-b: *πάντα γὰρ ὅφ' αὐτῇ δοῦλα δι' ἐκόντων ἄλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο*, πρβλ. και *Φαῖδρος* 261a-c· *Ἐλένης Ἐγκώμιον* 76B11 DK, παρ. 11· Irwin (1979), σελ. 118.

οδηγήσει στην *ψευδή* ή *άληθῆ πίστιν*¹⁴. Έτσι, ξεχωρίζουν δύο είδη πειθοῦς: (α) εκείνο που παρέχει πεποίθηση με γνώση (*διδασκαλική πειθώ*) και (β) εκείνο που παρέχει πεποίθηση χωρίς γνώση (*πιστευτική πειθώ*).

7^η σωκρατική ερώτηση: *ποιο από τα δύο είδη πειθοῦς δημιουργεί σε κάθε συγκέντρωση η ρητορική τέχνη γύρω από τα ηθικά ζητήματα (δίκαια και άδικα)* (454e5-8);

Η ρητορική δημιουργεί πίστη χωρίς γνώση: είναι δημιουργός πειθοῦς πιστευτικῆς για το δίκαιον και το άδικον και όχι διδασκαλικῆς. Πείθει αλλά δεν διδάσκει τα πλήθη ο *ρήτωρ*¹⁵. Έτσι, έχουμε σχηματικά:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. δύναμις πειθοῦς-δύναμις λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς και, ως εκ τούτου, δημιουργὸς πιστευτικῆς (και όχι διδασκαλικῆς) πειθοῦς ἐν τοῖς ὅλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (P₅).

8^η σωκρατική ερώτηση: *Σε κάθε συγκέντρωση για εκλογή γιατρών, ναυπηγών κ.ά., πρέπει να εκλέγεται ο ειδικότερος σε κάθε τέχνη (ἐν ἐκάστη αἰρέσει τὸν τεχνικώτατον δεῖ αἰρεῖσθαι, 455b5)*¹⁶. Ποια είναι η θέση του ρήτορα σε αυτά, καθότι πριν εἶπε ο Γοργίας ότι ο ἴδιος είναι ρήτορας και καθιστά τους άλλους ρητορικούς (ἀγαθοὺς ρήτορας); Ποια είναι η θέση της ρητορικῆς; Και ποιο είναι το κέρδος της συναναστροφῆς με τον Γοργία; Καθιστά τους μαθητές του ικανοὺς (δύναμις) να μιλούν για ηθικά ζητήματα (δικαίου-ἀδίκου) αλλά και για τα υπόλοιπα;

¹⁴ Πρβλ. *Μένων* 85c7 κ.ε. για την *άληθῆ* και *ψευδή δόξαν*.

¹⁵ Πρβλ. και *Θεαίτητος* (201a8), όπου μπορεί να παρατηρήσει κάποιος ότι οι ρήτορες πείθουν *οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται*. Πολιτικός (304c10): *τὸ πειστικόν...πλήθους τε καί...μὴ διὰ διδασχῆς*. Φαῖδρος (277e8). I. Dilman, *Morality and the Inner Life: a Study in Plato's Gorgias* (London 1979), σελ. 17, ο οποίος σχολιάζει την σημαντικότητα της διάκρισης ανάμεσα σε γνώση και πεποίθηση φωτίζοντας την ιδέα (σελ. 15, πρβλ. και σελ. 26) ότι ο Γοργίας αναφέρεται στην ρητορική με όρους αποτελεσμάτων που η χρήση της γλώσσας από τον ρήτορα έχει πάνω στο ακροατήριό του. Ο Γοργίας εκπροσωπώντας το ομηρικό *ἄρχειν* υπερτονίζει την αποτελεσματικότητα της ομηρικής *ἀρετῆς*. Η υπεροχή του ομηρικού ἥρωα συνεχίζεται μέσω της υπεροχῆς του ρήτορα: η ρητορική πρακτική διαιωνίζει την ομηρική *ἀρετήν*. Πρβλ. επίσης Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 17 και σελ. 29. Προς τούτους, αναφορικά με τη θέση της ρητορικῆς στον Φαῖδρο, ο E. E. Ryan, "Plato's *Gorgias* and *Phaedrus* and Aristotle's Theory of Rhetoric: a Speculative Account" (*Athenaeum* 67 (1979) 452-461), ισχυρίζεται (σελ. 459) ότι ο Φαῖδρος μπορεί να αναγνωστεί ως μια αντίδραση απέναντι στην αριστοτελική ερμηνεία του Γοργία. Για μια μελέτη σχετικά με την σύνδεση της γοργίειας υπεράσπισης της ρητορικῆς του στον Γοργία με πρωιμότερα και μεταγενέστερα του διαλόγου έργα, βλ. R. Barney, "Gorgias' Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good" (*SJPh* 48 (2010) 95-121).

¹⁶ Για τον Dodds (1959), σσ. 207-208, το εν λόγω χωρίο και το επόμενο προετοιμάζουν το έδαφος για την επικείμενη πλατωνική επίθεση προς την αθηναϊκή δημοκρατία.

Ο Γοργίας εντάσσει τα μεγάλα επιτεύγματα της Αθήνας στην χορεία των επιτευγμάτων της *ρήτορικῆς* (και αυτή είναι η *δύναμις* της *ρήτορικῆς*). Η ρητορική παρέχει συμβουλές και στα ως άνω ζητήματα με βέβαιο αποτέλεσμα την υπεροχή της (*ἄρχειν*). Έτσι, σχηματικά έχουμε:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (*δύναμις*) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. *δύναμις* πειθοῦς-*δύναμις* λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς και, ως εκ τούτου, δημιουργὸς πιστευτικῆς (και ὄχι διδασκαλικῆς) πειθοῦς ἐν τοῖς ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (πρβλ. και 453d11) (*δύναμις* τῆς *ρήτορικῆς* σημαίνει ποιεῖ πάντα ἱκανὸν πείθειν περὶ πάντων) (P₆).

9^η σωκρατική ερώτηση: Ἐχει υπερφυσική δύναμη η ρητορική τέχνη (τίς ποτε ἡ δύναμις ἐστὶν τῆς *ρήτορικῆς*. δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται, 456a4-5);

Η απαρασάλευτη βεβαιότητα του Γοργία αναφορικά με την *τέχνην* του καθοδηγεί την συνακόλουθη διακήρυξη της παντοδυναμίας της. Η ρητορική *τέχνη* κατορθώνει να έχει υπό τον έλεγχο και εξουσία της κάθε *δύναμιν*, με αποτέλεσμα σε κάθε συγκέντρωση η *δύναμις* της ρητορικής να υπερβαίνει κάθε άλλη *δύναμιν* και να υπερέχει σε πειθώ: η *δύναμις* της ρητορικής παρέχει τη νίκη-υπεροχή σε κάθε επίπεδο γνώσης, ακόμα και στο πεδίο απόλυτης εξειδίκευσης κάποιου, λόγω της ικανότητάς της στην πειθώ και της καθυπόταξης των άλλων *τεχνῶν* στην *δύναμιν* της (*ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει*, 456a8). Ο Γοργίας προβάλλει ως σημαντικό για την *τέχνη* που μεταδίδει το γεγονός ότι κατορθώνει να μεταλαμπαδεύει την *δύναμιν* της ρητορικής, που απολήγει στο απόλυτο *ἄρχειν* και την πλήρη υπόταξη των υπολοίπων *δυνάμεων*, ιδέα που απηχεί την ομηρική ανάγκη του απόλυτου *ἄρχειν*. Έτσι, σχηματικά έχουμε:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (*δύναμις*) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. *δύναμις* πειθοῦς-*δύναμις* λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς και, ως εκ τούτου, δημιουργὸς πιστευτικῆς (και ὄχι διδασκαλικῆς) πειθοῦς ἐν τοῖς ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (πρβλ. και 453d11) (*δύναμις* τῆς *ρήτορικῆς* σημαίνει ποιεῖ πάντα ἱκανὸν πείθειν περὶ πάντων). Ἐπεται ὅτι *δύναμις* τῆς *ρήτορικῆς* σημαίνει ἀπάσας τὰς δυνάμεις-τέχνας συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει και, ως εκ τούτου, κατορθώνει να μιλήσει στο πλήθος πιο πειστικά από κάθε άλλον δημιουργὸν (P₇).

Ωστόσο, ο περιορισμός που θέτει ο σοφιστής αναφορικά με την *τέχνην* που διδάσκει αφορά στην χρήση της και για τον σκοπό αυτόν καταφεύγει στον παραλληλισμό από τον χώρο των «αγωνιστικών» *τεχνῶν* (*ἀγωνία*). Ο δάσκαλος της ρητορικής *τέχνης* διδάσκει στους μαθητές του, όπως και ο *παιδοτρίβης* αναφορικά με τις *τέχνες* που σχετίζονται με την εξάσκηση του σώματος, ότι ο σκοπός τη υπεροχής δεν πρέπει να μετασχηματίζεται σε αυτοσκοπό. Η υπεροχή έναντι των άλλων¹⁷, η ανωτερότητα της ρητορικής ως *τέχνης* ως προς την πειστικότητα που εξασφαλίζει έναντι των υπολοίπων, που αποτελεί φυσική συνέπεια της απόκτησης της ρητορικής *τέχνης*, δεν πρέπει να συνεπάγεται κακή χρήση της *τέχνης* εις βάρος *φίλων*, οικείων και συγγενών. Όπως ο δάσκαλος κάθε «αγωνιστικής» *τέχνης* διδάσκει ότι η χρήση της *τέχνης* πρέπει να γίνεται *ἐπὶ τῷ δικαίως χρῆσθαι τούτοις πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας* (456e1)¹⁸, έτσι και ο δάσκαλος της ρητορικής διδάσκει την ορθή-δίκαιη χρήση της, η οποία δεν αναφέρεται στην επισκίαση της *δόξης*¹⁹ των υπολοίπων *δημοεργῶν*²⁰. Σε περίπτωση εσφαλμένης και

¹⁷ Η φράση *κρείττων εἶναι καὶ φίλων καὶ ἐχθρῶν* του 456d2-3 καταδεικνύει με περισσότερη ενάργεια την ομηρική καταγωγή (*αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων*) της γοργίας ιδέας περί *ἄρχειν*.

¹⁸ Δηλ. *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Ο Γοργίας λαμβάνοντας υπόψη την παραδοσιακή αρχή ορίζει ότι κάποιος πρέπει να αποδύεται στην ορθή και δίκαιη χρήση της ρητορικής: η *δικαία* άσκηση της ρητορικής συνίσταται στο αριστοκρατικό *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*.

¹⁹ Η άποψη του Γοργία φαίνεται αντιφατική: θεωρεί *δίκαιον* το ότι ο καθένας πρέπει να έχει το μερίδιο της *δόξης* του. Κάτι τέτοιο όμως δεν μπορεί να συνάδει με το *ἄρχειν* και την υπεροχή έναντι των υπολοίπων, που υπόσχεται η ρητορική τέχνη σε όσους μαθητεύουν πλάι στον Γοργία.

²⁰ Ο Dodds (1959), σελ. 212, επισημαίνει ότι τα λόγια του Γοργία αναδείχνουν ότι η ρητορική δεν είναι αντι-ηθική: είναι ηθικά ουδέτερη, όπως οι άλλες τεχνικές ικανότητες, και είναι ηθικά ό,τι ο Αριστοτέλης αργότερα ονόμασε ως *δύναμις τῶν ἐναντίων* (για την ουδετερότητά της πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 121. Για αντίθετη άποψη πρβλ. J. A. Murray, "Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (Gorgias 456c-457b)" (*Philosophy and Rhetoric* 34 (2001) 355-363), ο οποίος θεωρεί (σελ. 361) την τέχνη του Γοργία συμφυώς ανήθικη). Ο μελετητής καταλήγει στην θέση ότι η άποψη αυτή πρέπει να ανήκε στον ιστορικό Γοργία, ο οποίος δεν ισχυριζόταν ότι δίδασκε την *ἀρετήν* (πρβλ. *Μένων* 95c1) (ο Irwin (1979), σελ. 121, σχολιάζει ότι ο όρος *ἀρετή* αναφέρεται αρκετά γενικά σε όποιες ιδιότητες καθιστούν ένα πράγμα *ἀγαθόν* σε κάτι ή για κάποιον σκοπό. Ο προσδιορισμός της *ἀρετῆς* του *ἀνδρός* εξαρτάται από ένα σύνολο σχετικών ρόλων, προσδοκιών και σκοπών που λαμβάνονται υπόψη στην αξιολόγηση των αρετών. Οι σύγχρονοι του Σωκράτους αναφέρονται σε ένα μεγαλύτερο εύρος συνθηκών-καταστάσεων ως ανθρωπίνων αρετών: ενίοτε θεωρούν τη δύναμη, τον πλούτο, την ανδρεία και τις άλλες ιδιότητες του παραδοσιακού αριστοκράτη, ενίοτε τις ιδιότητες του *ἀγαθοῦ πολίτου* που είναι *δίκαιος* και νομοταγής. Για τον Irwin ο συνδυασμός αυτών μπορεί να ιδωθεί στον *Μένωνα* 71e, 73a-c, 91a, *Πρωταγόρα* 318e-319a. Σχετικά με το εύρος ιδιοτήτων-συνθηκών-καταστάσεων που μπορούν να περιγραφούν με τον όρο *ἀρετή* βλ. Adkins (1960), σσ. 156-163, 172-179, J. L. Creed, "Moral Values in the age of Thucydides" (CQ 23 (1973) 213-231), Dover (1974), σσ. 66-69), αλλά αναγνώριζε ότι η ρητορική μπορούσε να εφαρμοστεί και να χρησιμοποιηθεί λαθεμένα, πρβλ. *Ελένης Έγκώμιον* 76B11 DK, παρ. 14. Αυτή η ιδέα απηχείται και στο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (252) του Ισοκράτη. Ο Dodds συμπεραίνει ότι η ιδέα ότι η κοινωνία μπορεί

άδικης χρήσης από την πλευρά των μαθητών η αποκλειστική ευθύνη βαρύνει τους ίδιους τους μαθητές που παρέβλεψαν τις οδηγίες για την ορθή και δικαία χρήση της τέχνης (δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν...ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι...ἐὰν δὲ οἴμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτη τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν...ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρεῖα παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται. τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον, 457a5-c3). Σχηματικά λοιπόν έχουμε:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. δύναμις πειθοῦς-δύναμις λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς καὶ, ὡς ἐκ τούτου, δημιουργὸς πιστευτικῆς (καὶ ὀχι διδασκαλικῆς) πειθοῦς ἐν τοῖς ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (πρβλ. καὶ 453d11) (δύναμις τῆς ῥητορικῆς σημαίνει ποιεῖ πάντα ἱκανὸν πείθειν περὶ πάντων). Ἐπεται ὅτι δύναμις τῆς ῥητορικῆς σημαίνει ἀπάσας τὰς δυνάμεις-τέχνας συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει καὶ, ὡς ἐκ τούτου, κατορθώνει νὰ μιλήσῃ στο πλῆθος πιο πειστικά ἀπὸ κάθε ἄλλον δημιουργὸν (P₈). Ἡ ορθή χρήση τῆς ρητορικῆς, διδάσκει ὁ δάσκαλος τῆς ρητορικῆς, ἀναφέρεται στὴν δικαία χρήση τῆς, δηλ. στὸν κατὰ τοὺς κανόνες τοῦ δικαίου περιορισμὸ τῆς δυνάμεως τοῦ ῥήτορος –που ἀναφέρεται στὴν ἐπίτευξη τῆς ἀπόλυτης πειθοῦς- με σκοπὸ τὸν σεβασμὸ (δίκη) τῆς δόξης τῶν δημιουργῶν στὸ ἐπίπεδο τῆς τέχνης τοὺς. Με ἄλλα λόγια, ἐκεῖνο που διατείνεται ὁ Γοργίας εἶναι ὅτι κίνητρο γιὰ νὰ διδαχθεῖ κανεῖς τὴν ῥητορικὴν εἶναι ἡ ἀνωτερότητά τῆς σὲ σχέση με τὶς υπόλοιπες τέχνες: ἐπιτυγχάνει τὴν ἐπίτευξη τῆς ομηρικῆς ιδέας τοῦ ἀπολύτου ἄρχειν, ἀκριβῶς διότι κατορθώνει νὰ πείθῃ τὰ πλήθη σὲ οποιοδήποτε θέμα· ὠστόσο, στὸ πρακτικὸ

να παρέχει μια ηθικά ουδέτερη εκπαίδευση είναι εκείνη που ο Πλάτων αποκηρύσσει. Εν γένει, ἀπὸ τὸν Μένωνα καὶ τὸν Γοργία συνάγεται κατὰ τὸν Dodds (σελ. 216) ὅτι ἡ σχολή τοῦ Γοργία ἀπέτυχε νὰ μελετήσῃ προσεκτικὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ρητορικὴ καὶ τὴν ηθικὴ. Ἐπιπρόσθετα, ὁ W. Robert, *The Birth of Rhetoric* (London 1996), στὸ κεφάλαιο γιὰ τὴν υπεράσπιση τῆς λογικῆς στὸν πλατωνικὸ Γοργία (σελ. 52 κ.ε.) παρατηρεῖ ὅτι ἡ πλατωνικὴ ἀπάντηση στὸν Γοργία ἀποτελεῖ μέρος τῆς διαμάχης ἀνάμεσα στὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ρητορικὴ (πρβλ. καὶ J. Doyle, “On the First Eight Lines of Plato’s *Gorgias*” (CQ 56 (2006) 599-602), σελ. 599 καὶ D. Sansone, “Once Again the Opening of Plato’s *Gorgias*” (CQ 59 (2009) 631-633)). Κατὰ τὸν μελετητὴ ὁ Πλάτων ἐπιδιώκει νὰ ἐπαναβεβαιώσει με τὸν πιο ἐμφατικὸ τρόπο τὸ παρμενίδειο ἰδανικὸ, ἓνα σχῆμα φιλοσοφικῆς διαλεκτικῆς ἐντελῶς διακριτὸ καὶ ἀνώτερο ἀπὸ τὴν ρητορικὴ, που ἐπικρίνεται ὡς κατηλευτικὴ συναισθηματικὴ χειραγώγηση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ R. Weiss, “Oh, Brother! The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato’s *Gorgias*” (*Interpretation* 30 (2002-2003) 195-206), πιστεύει πὺς ὁ Γοργίας ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἐλπίζει στὴν τελεσφόρα ἀδελφοποίησιν ρητορικῆς καὶ φιλοσοφίας (σελ. 195, 205).

πεδίο πρέπει να περιορίζει την *δύναμίν* της για χάρη της *δικαιοσύνης* στο επίπεδο των *δοξῶν*. Στο πρακτικό, λοιπόν, πεδίο ο Γοργίας φαίνεται ότι αντιφάσκει διδάσκοντας ότι πρέπει κάποιος να επιδιώκει την διασφάλιση της *δίκης* και όχι την άδικη πρακτική εφαρμογή της υπεροχής: θέλγει τους ακροατές ερειδόμενος στην ιδέα του απολύτου *ἄρχειν*, εντούτοις δεν αναλαμβάνει την ευθύνη των συνεπειών της διδασκαλίας του υπερασπιζόμενος την *δίκην* που αξιώνει από την υπεροχή της τέχνης του.

Η σωκρατική ένσταση στον γοργίειο συλλογισμό συνοδεύεται από την υπόμνηση της σπουδαιότητας της ελεγκτικής διαδικασίας, η οποία εντάσσεται από τον φιλόσοφο στο πλαίσιο της ευρύτερης συζήτησης περί της κατάλληλης ιεράρχησης των *ἀγαθῶν* που προηγήθηκε. Η σωκρατική δήλωση εγείρει τον *ἔλεγχον* στο επίπεδο του *μεγίστου ἀγαθοῦ* που στοχεύει στην αναζήτηση και εύρεση της αλήθειας²¹ και στην απαλλαγή από το *μέγιστον κακόν*, που είναι η εσφαλμένη γνώμη-ψευδής δόξα και άγνοια (*μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ γοῦμαι, ὅσῳ περ μεῖζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι*, 458a5-7· *οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδής*, 458a8-b1). Στο συγκεκριμένο σημείο υπάρχει μια έμμεση μομφή ενάντια στην ρητορική *τέχνην* που ο Γοργίας διδάσκει: η αναφορά στην *ψευδῇ δόξαν* οπωσδήποτε υπαινικτικά στρέφεται ενάντια στην *πιστευτικὴν πειθῶν* που δημιουργεί η ρητορική τέχνη, δηλ. ενάντια στην *πίστιν* χωρίς γνώση· ο *ἔλεγχος* αποσκοπεί να ανατρέψει την άνευ γνώσης πίστη, καθότι εκκινείται και διενεργείται με άμεσο στόχο την άσκηση κριτικού λογικού ελέγχου απέναντι στις παρεδεδομένες αντιλήψεις που γίνονται άκριτα αποδεκτές. Ο Σωκράτης με την κατάδειξη του *μεγίστου ἀγαθοῦ* ανταγωνίζεται τις υπόλοιπες δηλώσεις των *δημιουργῶν* που αποσκοπούσαν στο να παράσχουν πληροφορίες για το *μέγιστον ἀγαθόν*. Η άσκηση του *ἐλέγχου* θα αποδείξει μέσα από την διαλεκτική συζήτηση τι είναι *μέγιστον ἀγαθόν* και τι όχι.

Ο φιλόσοφος ανακεφαλαιώνοντας τις P₁-P₈ προκείμενες δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην *δύναμιν* που παρέχει η ρητορική καθιστώντας κάποιον ικανό να πείθει (πειθῶ χωρίς γνώση) χωρίς να διδάσκει τα πλήθη, τον *ὄχλον*, ακόμα και σε περίπτωση που συναγωνίζεται λ.χ. τον ειδικό επί των θεμάτων υγιεινής, δηλ. τον γιατρό· θέτει λοιπόν

²¹ Πρβλ. τα διδάγματα της *Ἀπολογίας*. Πρβλ. επίσης, Dodds (1959), σελ. 213· *Εὐθύδημος* 304c-d, και τη δημοκρίτεια δήλωση στο 55B60 DK: *κρέσσον τὰ οἰκήϊα ἐλέγχειν ἁμαρτήματα ἢ τὰ ὄθνεϊα*.

υπό το ελεγκτικό πρίσμα την εν λόγω δύναμιν προτάσσοντας τις παρακάτω προκείμενες:

Γ₁. Ο ὄχλος ισοδυναμεί με σύνολο αμαθών (ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν, 459a4).

Γ₂. Αν ο ρήτορας είναι πιο πειστικός στον ὄχλον από τον γιατρό στα θέματα υγιεινής, τότε ο μη ειδικός (ὁ οὐκ εἰδώς) είναι πιο πειστικός στους αμαθείς-μη ειδικούς σε σύγκριση με τον ειδικό (ἐπιστήμων).

Γ₃. Σε σχέση με όλες τις τέχνες για την ρητορική συμβαίνει το εξής: ο ρήτορας δεν απαιτείται να γνωρίζει (γνώση) την αληθινή ουσία των πραγμάτων, που αποτελούν αντικείμενο γνώσης των άλλων ἐπιστημῶν-τεχνῶν· αντίθετα, πρέπει να επινοήσει ένα μέσο πειθούς, ώστε να φαίνεται στους αμαθείς ότι κατέχει περισσότερες γνώσεις από τους ειδικούς επί του θέματος. Ο Γοργίας επαυξάνει ότι η ῥαστώνη που προσπορίζει η ρητορική τέχνη συνίσταται στο ότι χωρίς να γνωρίζει τις άλλες τέχνες ο ρήτορας με μία τέχνη (ῥητορική) αποδεικνύεται ίσος και όχι κατώτερος εν σχέσει προς τους δημιουργούς (459c3-5). Έτσι, σχηματικά έχουμε:

Ρητορική τέχνη: (α) διὰ λόγους ποιεῖ δυνατοὺς (δύναμις) λέγειν καὶ φρονεῖν περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἀρίστων τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· (β) μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἄλλων ἄρχειν, δηλ. δύναμις πειθοῦς-δύναμις λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη-πειθοῦς δημιουργὸς και, ως εκ τούτου, δημιουργὸς πιστευτικῆς (και ὀχι διδασκαλικῆς) πειθοῦς ἐν τοῖς ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων (πρβλ. και 453d11) (δύναμις τῆς ῥητορικῆς σημαίνει ποιεῖ πάντα ἱκανὸν πείθειν περὶ πάντων). Ἐπεται ὅτι δύναμις τῆς ῥητορικῆς σημαίνει ἀπάσας τὰς δυνάμεις-τέχνας συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει και, ως εκ τούτου, κατορθώνει να μιλήσει στο πλήθος πιο πειστικά από κάθε άλλον δημιουργόν· (γ) η ορθή χρήση της ρητορικής, διδάσκει ο δάσκαλος της ρητορικής, αναφέρεται στην δικαία χρήση της, δηλ. στον κατά τους κανόνες του δικαίου περιορισμό της δυνάμεως του ῥήτορος –που αναφέρεται στην επίτευξη της απόλυτης πειθοῦς- με σκοπό τον σεβασμό (δίκη) της δόξης των δημιουργῶν στο επίπεδο της τέχνης τους· (δ) ο ῥήτωρ μέσω της ρητορικής τέχνης, χωρίς να γνωρίζει τις άλλες τέχνες-ἐπιστήμες, επινοεῖ μέσα πειθοῦς με σκοπό να αποδειχθεί στους ἀμαθεῖς ειδικός περισσότερο από τον ειδικό (P₉).

Τι συμβαίνει όμως στην περίπτωση των μεγίστων ηθικών ζητημάτων: του δικαίου και του ἀδίκου, του καλοῦ και του αἰσχροῦ, του ἀγαθοῦ και του κακοῦ²²; Η γνώση

²² Για τη σχέση των ὀρων πρβλ. Adkins (1960), σελ. 172 κ.ε.· Creed (1973), σελ. 216· Irwin (1979), σελ. 124· Θουκυδίδης 5. 105. 4, 1. 37. 5. Ο Irwin (σελ. 125) τονίζει ὅτι τέτοιες εκφράσεις ὀπως το

πάνω στα ηθικά ζητήματα είναι προαπαιτούμενη για τον επίδοξο ρήτορα, έπεται ως αποτέλεσμα της εντρύφσεως στην *ρήτορικὴν τέχνην* ή απλά εκείνο που ενδιαφέρει είναι η κατ'επίφασιν επίδειξη γνώσης σε αμαθείς και μάλιστα σε ανώτερο επίπεδο από τους ειδικούς επί των ηθικών θεμάτων; Η απάντηση του Γοργία αναφέρει ρητά ότι ο ρήτορας, που πρόκειται να προκύψει από την θήτευση κοντά στον δάσκαλο της ρητορικής *τέχνης*, θα καταστεί –αν δεν είναι από πριν– γνώστης επί των ηθικών ζητημάτων. Η κατηγορηματική δήλωση του Γοργία, με την οποία διακηρύσσει ευθέως την ικανότητα (*δύναμις*) της ρητορικής *τέχνης* να μεταδίδει την γνώση του *δικαίου* και του *ἀδίκου* (των μεγίστων ηθικών ζητημάτων-*ἀνθρωπείων πραγμάτων*) προωθεί τις σωκρατικές προκείμενες. Προτού τις καταγράψουμε αξίζει να σημειωθεί το σχόλιο του Dodds²³ στο χωρίο. Ο μελετητής επισημαίνει ότι το βασικό επιχείρημα που αναπτύσσεται εκφράζει την άποψη του ιστορικού Σωκράτη²⁴. Στην πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση που πραγματοποιεί ο Dodds υπογραμμίζει την συνεισφορά του Σωκράτη στην εξήγηση της ηθικής συμπεριφοράς από την άποψη της θέλησης-πρόθεσης, την πρωτοτυπία που εισήγαγε εν σχέσει με την αναλογία με τις *τέχνες* και την νεωτερικότητά του σε ό,τι αφορά το θέμα ότι κατέστησε σαφέστερες τις ασύνειδες-αθέλητες πρϋποθέσεις της παραδοσιακής ελληνικής σκέψης σχετικά με την ανθρώπινη συμπεριφορά μεταβιβάζοντας την εστίαση από τον *ἀγαθὸν ἄνδρα* της αποτελεσματικότητας στην γνωσιακή πρόθεση πρὶν από την πράξη²⁵. Μπορούμε να μεταβούμε στις σωκρατικές προκείμενες:

ΓΓ₁. Κατ' αναλογία προς τις *τέχνες-επιστήμες*, όποιος μαθαίνει τα *δίκαια*, είναι *δίκαιος* (*ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος*, 460b7). Κατά συνέπεια, η γνώση του δικαίου συγκαταλέγεται στις *επιστήμες*.

ἀγαθὸν μπορεί να αναφέρονται: (α) στην τάξη των *ἀγαθῶν* πραγμάτων, (β) στην ιδιότητα-*ἀρετὴν* –η επιθετική φράση και το αφηρημένο ουσιαστικό χρησιμοποιούνται εναλλακτικά, π.χ. στον *Εὐθύφρονα* 5c-d, 14c.

²³ (1959), σελ. 218.

²⁴ Πρβλ. και Αριστοτέλης *Ἠθικὰ Εὐδήμια* (1216b6): *ἐπιστήμας γὰρ ᾧ εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον· ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι*· πρβλ. και Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* 3. 9. 5.

²⁵ Πρβλ. και του ιδίου *Οἱ Ἕλληνες και το Παράλογο* (ελλην. μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης) (Αθήνα 1978), σελ. 16 κ.ε.: J. Gould, *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge 1955), σελ 133· Irwin (1979), σελ. 126. Επιπρόσθετα, στο θέμα της ιστορικότητας (που θέτει ο Dodds) ο J. M. Cooper, *Reason and Emotion* (Princeton 1999), σελ. 29 κ.ε., στο κεφάλαιο με τίτλο “Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*”, ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων τηρεί μια απόσταση από τους ομιλητές του και συγκρατείται από μια πλήρη δέσμευση στα λεγόμενά τους: ο φιλόσοφος μιλά στον αναγνώστη του μέσα από όλον τον διάλογο ως σύνολο και όχι μέσα από τα λόγια ενός συγκεκριμένου ομιλητή (πρβλ. και σελ. 74).

ΓΓ₂. Ο δίκαιος βούλεται τα δίκαια και πράττει τα δίκαια.

ΓΓ₃. Ο ρήτορας μαθαίνει τα δίκαια, άρα κατ' ανάγκη είναι δίκαιος· ως δίκαιος λοιπόν, βούλεται τα δίκαια και τα πράττει.

ΓΓ₄. Ποτέ δεν θα θελήσει (βούλησις) ο ρήτορας να πράξει τα άδिका (Ούδέποτε άρα βουλήσεται ό ρήτορικώς άδικεΐν, 460c5-6). Η βούλησις συζευγνύεται με τη γνώση του δικαίου: η γνώση του δικαίου καθιστά κάποιον δίκαιον και τον οδηγεί να βούλεται τα δίκαια και να τα πράττει²⁶.

Η περαιώση της σωκρατικής συλλογιστικής αποκαλύπτει το αδιέξοδο της διαλεκτικής συζήτησης λόγω των αντιφάσεων των γοργειών ισχυρισμών²⁷. Αυτές οι αντιφάσεις μπορούν να συνοψιστούν στις κάτωθι:

α) η προγενέστερη αποποίηση ευθυνών από τον δάσκαλο της ρητορικής σε περίπτωση άδίκου χρήσης της από τον μαθητή του²⁸ έρχεται σε ρήξη με τον τωρινό αποκλεισμό του ενδεχομένου ο ρήτορας να διαπράξει άδिका έργα (Νυν δέ γε ό αύτός ούτος φαίνεται, ό ρήτορικώς, ούκ άν ποτε άδικήσας, 460d6-e2)·

β) δεδομένης της συνθήκης ότι αρχικά συμφώνησαν πως η ρητορική αφορά σε λόγους του δικαίου και άδίκου, η ρητορική δεν μπορεί να είναι άδικον πράγμα, καθώς πάντα περι δικαιοσύνης τούς λόγους ποιεΐται (460e6-8)·

γ) ο ρήτορας δεν μπορεί να κάνει άδικη χρήση της ρητορικής, διότι δεν θέλει (βούλεται) το άδικον (πρβλ. 461a6-7). Ο Σωκράτης με την ανασκευή του Γοργία προσφέρει μια διαφορετική προσέγγιση για την ρητορικήν απιχώντας έτσι την ιδέα που απαντά στο προοίμιο της Απολογίας, σύμφωνα με την οποία η άρετή του ρήτορος έγκειται στο να λέει την αλήθεια.

II) Συζήτηση Σωκράτη-Πώλου για την δύναμιν της ρητορικής (461b2-481b5)

Η είσοδος του Πώλου έρχεται να δικαιολογήσει την αντιφατικότητα των ισχυρισμών του Γοργία αποδίδοντάς την στην αίσχύνην που αισθάνεται κανείς να παραδεχθεί ότι

²⁶ Πρβλ. το οικείο κεφάλαιο για τον Ίππία Έλλάσσονα: η γνώση του άγαθοῦ απολήγει στην βούλησιν μόνο του άγαθοῦ και, βέβαια, στην διάπραξη μόνο του άγαθοῦ αποκλείοντας τη διάπραξη κακοῦ.

²⁷ Για την ιδέα ότι η σωκρατική ανασκευή του Γοργία πραγματοποιείται μέσω της χρήσης των σχημάτων λόγου και, γενικότερα, της ρητορικής τεχνικής που ήταν συνδεδεμένη με τις ρητορικές πρακτικές του Σικελού, βλ. B. Levett, "Platonic Parody in the Gorgias" (Phoenix 59 (2005) 210-227).

²⁸ Ο Y. Z. Liebersohn, "Rhetoric: Art and Pseudo-art in Plato's Gorgias" (Arethusa 38 (2005) 303-329), υποστηρίζει (σελ. 304) στο άρθρο του ότι ο Πλάτων αναδεικνύει ότι το πρόβλημα της μετάδοσης της ρητορικής έγκειται στην ίδια την ρητορική ως τέχνη, κάτι που οφείλεται συγκεκριμένα στην άνθηση της ρητορικής την περίοδο του 5^{ου} και 4^{ου} αι.: η άνθηση συνεπάγεται έλλειψη σταθερότητας, μονιμότητας, διάρκειας και καθαρότητας.

δεν κατέχει τη γνώση των ηθικών ζητημάτων και δεν δύναται να τη μεταδώσει. Το συναίσθημα της *αἰδοῦς* επιτάσσει ο καθένας να παρουσιάζεται γνώστης των δικαίων και των αδίκων και ικανός ως προς τη μετάδοσή τους (*διδάσκειν*), ακόμα και αν στην πραγματικότητα δεν είναι. Η εικόνα ανακαλεί το χωρίο 323b του *Πρωταγόρα*, όπου προβάλλει η ιδέα ότι άπαντες ενδιαφέρονται να φαίνονται *δίκαιοι*, ακόμα και αν κατ' ουσίαν δεν είναι. Η σωκρατική ένσταση εγείρεται από το γεγονός ότι δεν ενδιαφέρονται για το *εἶναι* της γνώσης αλλά για το *φαίνεσθαι*. Επομένως, εκείνοι που παρουσιάστηκαν γνώστες των ηθικών ζητημάτων, τώρα εμφανίζονται ως κατ' επίφαση γνώστες, δηλ. *δοκοῦντες σοφοί*²⁹. Το ενδιαφέρον τους για την επίφαση είναι εκείνο που εκκινεί τον ακόλουθο *ἔλεγχον*.

Η επανέναρξη της διαλεκτικής συζήτησης φέρει τον Σωκράτη στη θέση του *ἐλεγχομένου*: Σωκράτης και Πώλος αναλαμβάνουν το νέο ελεγκτικό ταξίδι προς αναζήτηση της αλήθειας για την φύση της ρητορικής (*σὺ αὐτὴν τίνα φῆς εἶναι*, 462b5). Ο φιλόσοφος στη θέση του *ἐλεγχομένου* προβαίνει στις ακόλουθες παραδοχές:

Σ₁. Η ρητορική δεν φαίνεται να είναι κάποια *τέχνην*.

Σ₂. Αντίθετα, φαίνεται πως είναι *πρᾶγμα*, και συγκεκριμένα ένα είδος *ἐμπειρίας*³⁰, που επιδιώκει την ευχαρίστηση και την ηδονή (*χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας*, 462c6).

Ανάμεσα στην Σ₂ και Σ₃ ο Σωκράτης ενίσταται ενώπιον του διαλεκτικού σφάλματος: η διαλεκτική συζήτηση είχε ως αφετηριακή βάση την αναζήτηση της αλήθειας για την φύση της ρητορικής. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να τεθεί ερώτηση περί της ποιότητας (*καλόν*) της ρητορικής ως *ἐμπειρίας* που επιδιώκει την ευχαρίστηση και την ηδονή, αν δεν προσδιοριστεί εκ των προτέρων η φύση της³¹.

Σ₃. Όπως η ρητορική, έτσι και η μαγειρική δεν είναι *τέχνη* αλλά *ἐμπειρία ἀπεργασίας χάριτος καὶ ἡδονῆς*. Ρητορική και μαγειρική δεν ταυτίζονται, αποτελούν όμως μέρος του ίδιου επαγγέλματος (*ἀλλὰ τῆς αὐτῆς μὲν ἐπιτηδεύσεως μόριον*, 462e3-4), το οποίο δεν ανήκει στην ομοταξία των *καλῶν* (*ὁ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικὴν, πρᾶγματός τινός ἐστιν μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν*, 463a2-4).

²⁹ Πρβλ. Dilman (1979), σελ. 55, ο οποίος σχολιάζει τον σκοπό της επιδίωξης της κατ' επίφασιν γνώσης και αρετής.

³⁰ Πρβλ. υποσ. 5 και Dodds (1959), σελ. 223.

³¹ Πρβλ. Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 67, υποσ. 3.

Σ₄. Ρητορική και μαγειρική αποτελούν μέρος ενός *ἐπιτηδεύματος*, το οποίο δεν είναι *τεχνικόν* (δεν σχετίζεται με την *τέχνην-γνώση*), φαίνεται όμως πως είναι *ἐμπειρία* και *τριβή*, και απαιτεί ψυχή με παρατηρητικότητα, ανδρεία και φύσει ικανότητα ως προς την συναναστροφή και επικοινωνία με τους ανθρώπους (*ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις*, 463a6 κ.ε.)³². Αυτό ονομάζεται *κολακεία*³³ και έχει τέσσερα μέρη για τέσσερα πράγματα (463b4-6): *ρήτορική, ὁμοιοποιϊκή, κομμωτική και σοφιστική*.

Ο Σωκράτης προβαίνει στην αποκατάσταση του διαλεκτικού σφάλματος (*δίκαιον* μεθοδολογικά, δηλ. *ὀρθόν* και κατάλληλο για τον συλλογισμό): πρώτα πρέπει να οριστεί η φύση της ρητορικής (*τί ἐστίν*, η ουσία της δηλ.) με σκοπό να καθοριστεί τι λογής μέρος της *κολακείας* αποτελεί, και μετά να προσδιοριστεί η ποιότητά της (*καλὸν ἢ αἰσχρόν*)³⁴.

Σ₅. Η ρητορική είναι *εἶδωλον μορίου πολιτικῆς* (ομοίωμα δηλ. μέρους της πολιτικῆς). Η επανάληψη του ελεγκτικού ατοπήματος από τον Πώλο επικυρώνει τις αρχές της

³² Σχετικά με αυτά τα τρία στοιχεία της *ψυχῆς* που επιτηδεύεται την *κολακείαν* (του *κόλακος*), ο Τζουμμελέας (χ.χ.), σελ. 68, υποσ. 1, παρατηρεί ότι το στοιχείο: α) του *στοχαστικοῦ* αναφέρεται στην ψυχή που είναι παρατηρητική, ώστε να μπορεί να διαγιγνώσκει τις ορέξεις και τα πάθη των ανθρώπων. Σχετικά με την *στοχαστικὴν* ο Dodds (1959), σελ. 225, σημειώνει ότι η λέξη κυριολεκτικά αναφέρεται στο ότι κάποιος είναι «καλὸς στην εικασία-μάντεμα». Στον *Φίληβο* επίσης (55e7) η λέξη συνδέεται εκ νέου με την *ἐμπειρίαν* και την *τριβὴν* ως σημάδι των ικανοτήτων που οι πολλοὶ ονομάζουν *τέχνες*, οι οποίες ωστόσο δεν είναι *ἀκριβεῖς τέχνες*. β) το στοιχείο της ανδρείας δηλώνει ότι πράττει με θάρρος και τόλμη που συχνά μεταπίπτουν σε θράσος και αδιαντροπιά. γ) της *φύσεως* παραπέμπει στην φυσική ικανότητα να συναναστρέφεται ανθρώπους, ώστε να γίνεται ενάρεστος σε αυτούς και να τους υποχρεώνει.

³³ Εν σχέσει με την *κολακείαν* ο Dodds (1959), σελ. 225, σημειώνει ότι η λέξη φέρει και την εμφατική σημασία της ηθικής χυδαιότητας. Μάλιστα, ο μελετητής σημειώνει ότι ο Θεόφραστος (*Χαρακτήρες* 2. 1) την ορίζει ως *ὀμιλίαν αἰσχράν, συμφέρουσαν δὲ τῷ κολακεύοντι* (πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 131), ενώ ο Αριστοτέλης (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1127a7) διακρίνει τον *κόλακα*, ο οποίος *τοῦ ἡδὺς εἶναι στοχαζόμενος ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων*, από τον *ἄρεσκον*, ο οποίος καθιστά τον εαυτό του *ἡδὺν* χωρίς ἀπώτερο κίνητρο. Ο Dodds (1959), σελ. 225, υποστηρίζει ότι η *κολακεία* είναι η αντίθεση της ειλικρινούς και έντιμης ακεραιότητας της συνέπειας *λόγων* και *ἔργων* που ασκείται από τον Σωκράτη. Στην πολιτική της εφαρμογή η *κολακεία* αντιπροσωπεύει τον καιροσκοπισμό που ευχαριστεῖ το λαϊκό γούστο χωρίς να προσπαθεῖ να το εκπαιδεύσει. Πρβλ. και Αριστοφάνης *Ἰππεῖς* (763-1110), Α. Ε. Taylor, *Πλάτων* (ελλην. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου) (Αθήνα 1990), σελ. 642, σημ. 34, T. Penner, “Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466a-468e that Orators and Tyrants Have no Power in the City” (*Apeiron* 24 (1991) 147-202), σελ. 157, υποσ. 14. Ο Irwin (1979), σελ. 132, σημειώνει ότι η *ἀνδρεία* που χρησιμοποιείται εδώ αναφέρεται στην αποφασιστικότητα και ετοιμότητα κάποιου στην επιδίωξη των σκοπών του. Για την ιδιότητα του *προσομιλεῖν* πρβλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144a23-5, *Λάχης* 195d-e.

³⁴ Πρβλ. J. J. Cleary, “Competing Models of Paideia in Plato’s *Gorgias*” (*Méthexis* 20 (2007) 83-97), σελ. 84, υποσ. 5. Ο ερευνητής επιχειρηματολογεί στο άρθρο του ότι ο Γοργίας και ο Πώλος αντιπροσωπεύουν την ρητορική παράδοση και το είδος παιδείας που παρέχει, ενώ ο Σωκράτης πρεσβεύει μια εναλλακτική παιδεία που προωθείται μέσω της διαλεκτικής συζήτησης.

διαλεκτικής: δεν δύναται να προβεί κάποιος στην αξιολόγηση της ρητορικής χωρίς να ορίσει την ουσία της. Η σωκρατική καθομολόγηση ότι αποτελεί *αίσχρόν*, γιατί το *κακόν* είναι *αίσχρόν* (ταύτιση *κακοῦ-αίσχροῦ* και *ἀγαθοῦ-καλοῦ*)³⁵, παρακάμπτει την ορθή διαλεκτική οδό αποσκοπώντας στο να δείξει ότι το αίτημα του Πώλου είναι ανεδαφικό, επειδή ισοδυναμεί με το να μιλά κάποιος για ένα θέμα χωρίς να έχει γνώση³⁶. Η ομολογία της θέσης «η ρητορική είναι *εἰδωλον μορίου πολιτικῆς*» και ως ομοίωμα μέρους της πολιτικής είναι *αίσχρόν*, επειδή τα *κακά* είναι *αἰσχρά*, δεν απορρέει από τον *ἔλεγχον*, απλά διδάσκει τον Πώλο το μεθοδολογικά ορθό.

Σ₆. Η επαναφορά στην ορθή διαλεκτική ατραπό συνεπιφέρει την διασάφηση του ερωτήματος που αφορά στην ρητορική ως *εἰδωλον μορίου πολιτικῆς*. Για τις ανάγκες επεξήγησης ο φιλόσοφος καταφεύγει στην επίκληση των εννοιών του σώματος και της ψυχής ακολουθώντας τα παρακάτω λογικά βήματα:

α) Υπάρχει κάτι που καλείται *σῶμα* και κάτι *ψυχή*, για καθένα από τα οποία υπάρχει κάποια ευεξία. Η ευεξία του σώματος δύναται να είναι φαινομενική και όχι πραγματική (*δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὐσαν δ' οὐ*;, 464a2) και να διαλανθάνει την προσοχή όλων πλην των ειδικών (*ἰατροῦ* και *γυμναστικοῦ*). Το ίδιο συμβαίνει με την ψυχή: μπορεί να έχει επιφανειακή και όχι ουσιαστική ευεξία (αντίθεση *δοκεῖν-εἶναι*).

β) Για το σώμα και την ψυχή υπάρχουν δύο τέχνες (γνώση): αυτή που αφορά στην ψυχή καλείται *πολιτική*, ενώ αυτή που αφορά στο σώμα είναι ανώνυμη. Η *θεραπεία* (την τέχνην την ονομάζει *θεραπείαν*, αφού μέσω της γνώσης φροντίζει το σώμα) του σώματος είναι διμερής: η *γυμναστική* και η *ιατρική*. ενώ μέρη της *θεραπείας* της ψυχής (*πολιτική*) είναι η *νομοθετική*, που αντιστοιχεί στην *γυμναστικήν*, και η *δικαιοσύνη*, που αντιστοιχεί στην *ιατρικήν*. Ως εκ τούτων, ο φιλόσοφος κατηγορηματικά καταδεικνύει την αρχή ότι η *δικαιοσύνη* ωφελεί την ψυχή³⁷.

³⁵ Ο Σωκράτης εξισώνει τους δύο όρους, πρβλ. και *Τίμαιος* (87c4): *πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν*, ενώ ο Πώλος θα υποστηρίξει ότι κάποιες *μη καλές* πράξεις είναι *ἀγαθές*, καθώς είναι επικερδείς στον ενεργούντα (474c-d). Πρβλ. *Πολιτεία* 457b.

³⁶ Καταστροφική για τον *ἔλεγχον* είναι η μη επίγνωση της άγνοιας.

³⁷ Πρβλ. τα οικεία κεφάλαια στον *Κρίτωνα*, *Απολογία* και *Ἰππία Ἑλάσσονα*. Ο Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 72, υποσ. 1, ισχυρίζεται ότι ό,τι είναι η *γυμναστική* για το σώμα, το ίδιο είναι και η *νομοθετική* για την ψυχή και ό,τι είναι η *ιατρική* για το σώμα, το ίδιο είναι και η *δικαιοσύνη* για την ψυχή. Η *νομοθετική* – κατά τον μελετητή– είναι η *γυμναστική* της ψυχής, ενώ η *δικαιοσύνη* η *ιατρική* της ψυχής. Έτσι, *κακός* είναι ο ασθενής στην ψυχή, ο οποίος τιμωρούμενος θεραπεύεται. Η *δικαιοσύνη* γιατρεύει την ψυχή, όπως η ιατρική το σώμα. Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 66, για μια επισταμένη ανάλυση των σχέσεων των ως άνω *θεραπειῶν*, και βέβαια M. Plastira-Valkanou, “Medicine and Fine Cuisine in Plato’s *Gorgias*” (AC 67 (1998) 125-201).

γ) Οι τέσσερις *θεραπείες βούλονται* επί μονίμου βάσεως το *βέλτιστον* για τα αντικείμενα *θεραπείας* τους (σώμα και ψυχή). Ωστόσο, η *κολακευτική* μέσω της *αίσθήσεως* (όχι της γνώσης, αφού δεν είναι *τέχνη*) και της παρατήρησης (*οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασμένη*, 464c6) αποσκοπώντας στο συμφέρον αυτοδιαιρέθηκε σε τέσσερα τμήματα και υπεισήλθε μέσα στην καθεμιά από τις τέσσερις *τέχνες* αδιαφορώντας πλέον για το *βέλτιστον*· προς τούτοις, εξαιτίας της αιώνιας παροχής ευχαρίστησης κυνηγά τους ανοήτους και επιτυγχάνει την εξαπάτησή τους (*καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ*, 464d1-2). Κατ' αυτόν τον τρόπο κατορθώνει να φαίνεται ότι έχει πολύ μεγάλη αξία· η *κολακεία* με σκοπό το διαρκώς ευχάριστο (*ἡδύ*) θηρεύει την ανοησία (*ἄνοιαν*) και εξαπατά.

δ) Κατά συνέπεια, η μαγειρική αποτελεί εκείνη τη μορφή *κολακείας* που υπεισήλθε στην *ιατρικήν* (μέρος *θεραπείας* του σώματος). Προσποιούμενη την γνώση σε ό,τι αφορά τα *βέλτιστα* εδέσματα για το σώμα έχει την ικανότητα να πείθει τους *ἀνοήτους* για τα *χρηστὰ* και τα *πονηρὰ σιτία*³⁸ περισσότερο και από τον ειδικό (464d7-e1). Δεν αποσκοπεί στο *βέλτιστον*, δηλ. την *θεραπείαν* του σώματος, αλλά στοχεύει στο διαρκώς ευχάριστο και προσποιούμενη γνώση καταδολιεύεται τους *ἀνοήτους*. Όπως η μαγειρική, έτσι και η ρητορική³⁹ αποτελεί ένα *μόριον κολακείας*, που είναι *αἰσχρὸν* (και *κακόν*, όπως επεσήμανε πριν), ακριβώς επειδή επιδιώκει το ευχάριστο *ἄνευ* τοῦ *βελτίστου*-πιο ωφελίμου (*τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου*, 465a2)⁴⁰. Αξιοσημείωτο είναι ότι η σωκρατική ηθική μέμφεται ως *αἰσχρὰν* την συμπεριφορά

³⁸ Οι όροι, σημειώνει ο Irwin (1979), σσ. 134-135, *χρηστὸν* και *πονηρὸν* αναφέρονται εδώ στο καλό και κακό φαγητό από την πλευρά της υγιεινής, δηλ. στο υγιεινό και το μη υγιεινό φαγητό. Οι όροι χρησιμοποιούνται εξίσου για τους άξιους και τους ανάξιους ανθρώπους, όπως στο 517e8, και, ως εκ τούτου, ως πολιτικοί όροι για την *ἀγαθὴν* και την *κακὴν* πλευρά (πρβλ. 470e8 στο *καλὸς κάγαθός* και *πονηρός*). Αυτό ενδεχομένως κατά τον μελετητή επηρεάζει την σωκρατική χρήση του όρου *χρηστὸν* στο 499e2, 504a7-8. Για τον όρο *χρηστὸν* βλ. και Dover (1974), σελ. 296. Για την ιδέα ότι οι ορέξεις για την *ἡδονήν* αποτελούν το κατεξοχήν εμπόδιο της σωκρατικής πειθούς αναδεικνύοντας παράλληλα τους περιορισμούς της, που πηγάζουν από τα ίδια τα οφέλη που επιχειρεί να προσφέρει βλ. J. Moss, "The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*" (*Ancient Philosophy* 27 (2007) 229-249), σελ. 247.

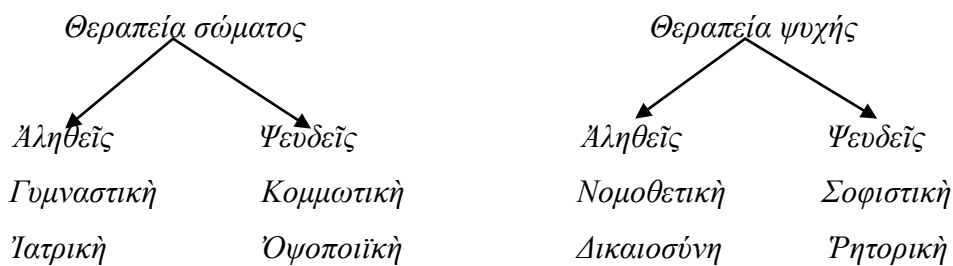
³⁹ Ο Dodds (1959), σελ. 226, σημειώνει ότι το συμπέρασμα, στο οποίο θα καταλήξει ο Σωκράτης, ευρίσκεται σε ευθεία αντίθεση με ό,τι υπεστήριξε στο *Ἑλένης Ἐγκώμιον* (76B11 DK, παρ. 14) ο Γοργίας υπογραμμίζοντας ότι η ρητορική είναι για τον νου ό,τι η ιατρική για το σώμα, όπως επίσης και σε αντίθεση με την ισοκρατική αναλογία στο *Περὶ Ἀντιδόσεως* (180-5) ανάμεσα στην εκπαίδευση του ρήτορα (που ονομάζει *φιλοσοφίαν*) και εκείνη του αθλητή (που την ονομάζει *παιδοτριβικήν*). Πρβλ. ακόμα *Φαῖδρος* (270b), όπου ο Πλάτων αντιπαραβάλλει την ρητορική με την ιατρική.

⁴⁰ Πρβλ. και το απόσπασμα 55B69 DK από τον Δημόκριτο: *ἀνθρώποις πᾶσι τούτων ἀγαθὸν καὶ ἀληθές· ἡδὺ δὲ ἄλλῳ ἄλλο*.

που στοχεύει στο *ἡδύ*, χωρίς να μεριμνά για το *βέλτιστον*, χωρίς δηλ. να αποβλέπει στο *ἀγαθόν*-ωφέλιμο. Η μη ηδονοκρατική οπτική που ακολουθεί ο Σωκράτης, δεν αποκλείει το *ἡδύ*, αν είναι απόρροια του *ἀγαθοῦ-ωφελίμου*.

Ως *μόριον κολακείας* η ρητορική δεν έχει γνώση, αλλά προσποιείται· ακριβώς επειδή δεν έχει γνώση, δεν είναι *τέχνη*. Επίσης, δεν είναι *τέχνη* αλλά *ἐμπειρία*, επειδή αδυνατεί να εξηγήσει ποιός λογής είναι τα πράγματα που προσφέρει και ποια είναι η φύσει ιδιότητά τους· δεν είναι *τέχνη*, επειδή αδυνατεί να εξηγήσει τον *λόγον* των ενεργειών της. Από όσα αναφέρει ο Σωκράτης για την *κολακείαν* και τα *εἶδωλα* επισημαίνουμε τα εξής: Η *κολακεία*: i) αποτελεί προσποίηση *ἐπιστήμης-γνώσης-τέχνης*· ii) είναι *εἶδωλον ἐπιστήμης-γνώσης-τέχνης*· iii) στοχεύει στο *ἡδύ* και όχι το *ἀγαθόν*· iv) δεν είναι *τέχνη*. Επιπλέον, τα *εἶδωλα* είναι 1) *κακοῦργα*· 2) *ἀπατηλά*· 3) *ἀγεννή*· 4) *ἀνελεύθερα*. Η προσποίηση, η απάτη και η εν γένει *κολακεία* δεν αποτελούν ἴδιον του *ἐλευθέρου* ατόμου, αλλά του δουλικοῦ. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Σωκράτης απορρίπτει την γοργία αρχή που είχε διατυπωθεί ως προσφορά της *τέχνης* του: δηλ. την ελευθερία και το *ἄρχειν τῶν ἄλλων*.

ε) Πλάι στην *ὀψοποιϊκὴν* και την *ῥητορικὴν* τα υπόλοιπα δύο είδη *κολακείας* είναι η *κομμωτικὴ*, που υπεισέρχεται στην *γυμναστικὴν*, και η *σοφιστικὴ* που υπεισέρχεται στην *νομοθετικὴν*, με αποτέλεσμα να διαμορφώνεται το παρακάτω σχηματικό πλέγμα σχέσεων:



Παρά τον φύσει διαχωρισμό των παραπάνω σχέσεων ευρίσκονται σε τέτοια εγγύτητα που παραβαίνουν τα όρια, με αποτέλεσμα *σοφιστικὴ* και *ῥητορικὴ* ενίοτε να δίνουν την εντύπωση συγκεχυμένων και αναπόσπαστων στοιχείων. Ο φιλόσοφος περαιώνει το επιχείρημα προσδιορισμού του είδους της *κολακείας*, που η ρητορική αποτελεί, με την υπόμνηση της υπεροχής της ψυχῆς εν σχέσει με το σώμα. Η υπεροχή και η εποπτεία, που η ψυχή ασκεί στο σώμα (465c8), είναι η αιτία της διακρίσεως της φύσης των παραπάνω *θεραπειῶν*. Η ψυχή, που ἄρχει του σώματος και έχει μεγαλύτερη αξία, είναι η αιτία της σταθερότητας και της συνέχισης της επιτέλεσης του έργου των *θεραπειῶν*, έργου που στοχεύει στο *βέλτιστον*.

στ) Εν τέλει, όπως η *όψοποιική* –αναφορικά με το σώμα- υπεισέρχεται στην *ιατρικήν*, ως είδος *κολακείας*, και προσποιείται γνώση επί των θεμάτων της *ιατρικής*, έτσι και η *ρήτορική* –αναφορικά με την ψυχή- υπεισέρχεται ως είδος *κολακείας* στην *δικαιοσύνην* και προσποιείται γνώση (επίφαση γνώσης, δηλ. δοκησιοσοφία) επί των θεμάτων των *δικαίων* και *ἀδίκων*, με σκοπό όχι το *βέλτιστον* (όχι δηλ. την *θεραπείαν* της ψυχής), αλλά το *ήδὺν* χωρίς το *βέλτιστον* και πείθοντας τους *ἀνοήτους* και *ανειδίκευτους* (465d7-e1). Το σύνολο των πράξεων της ρητορικής, που είναι *εἰδωλον μορίου πολιτικῆς*, είναι διάπραξη *κακῶν ἔργων*, *πλασματικών (φαίνεσθαι)*, *ἀγεννῶν* και *ἀνελευθέρων*. Ο φιλόσοφος ασκεί δριμεία κριτική στους στόχους της ρητορικής. Σ₇. Ως συνέπεια των τμημάτων του Σ₆ η ρητορική είναι *μόριον κολακείας* (=εἰδωλον μορίου πολιτικῆς=εἰδωλον δικαιοσύνης). Η ισχύς της ως άνω θέσης καθιστά τους επονομαζόμενους *ἀγαθοὺς ῥήτορας* της πόλης σε μία θέση που δεν έχουν καμία αξία ή *δύναμιν* (466a9-10). Οι *ρήτορες* δεν έχουν μεγάλη *δύναμιν* στην πόλη, αν η *δύναμις* είναι κάτι *ἀγαθὸν* για αυτόν που την έχει (*εἰ τὸ δύνασθαι γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ*, 466b6-7). Πώλος και Σωκράτης εξ αρχῆς φαίνεται πως έχουν διαφορετική αντίληψη περί *δυνάμεως*. Ο Πώλος εκφράζει ομηρικές αξίες (*ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*): οι *ἀγαθοὶ ῥήτορες* έχουν μεγάλη *δύναμιν* (επιρροή και αξία) στις πόλεις. Σε τι όμως συνίσταται η ασύμφωνη σύλληψη της έννοιας της *δυνάμεως* που τούς διαξυγνύει; Ας παρακολουθήσουμε τα λογικά στάδια:

α) Το γεγονός ότι οι *ρήτορες*, όπως οι *τύραννοι*⁴¹, *σκοτώνουν*, *εξορίζουν* και *αφαιρούν* *περιουσίες* κατά *βούληση* και κατά το *δοκούν* δεν είναι αποδεικτικό μεγάλης *δυνάμεως*: οι *ρήτορες* και οι *τύραννοι* έχουν μικρή *δύναμιν*, ακριβῶς επειδή δεν πράττουν τίποτε από όσα *βούλονται*, αλλά μόνο όσα τους *φαίνονται (δόξαν) βέλτιστα*⁴². Κατά συνέπεια, *εμπιστεύονται* την *δόξαν* χωρίς να *επιδιώκουν* την γνώση: η γνώση όμως οδηγεί στην *βούλησιν* και *διάπραξη* του *ἀγαθοῦ*, ενώ η *δόξα* μόνο στην *διάπραξη* όσων φαίνονται *βέλτιστα*. Έτσι η αντίθεση *δόξης* και *βουλήσεως*, που

⁴¹ Για την έννοια του *τυράννου* που αρχικά αναφέρεται σε έναν ηγέτη με απόλυτα εξω-νομικές και εξω-συνταγματικές δυνάμεις στην πόλη, χωρίς αυτό αναγκαστικά να συνεπάγεται ότι ως άρχοντας είναι κακός ή καταπιεστικός, και κατόπιν στην αυθαίρετη, απερίσκεπτη κατάχρηση της απόλυτης δύναμης, πρβλ. Irwin (1979), σελ. 137. Ο μελετητής καταλήγει (σελ. 139) στη θέση ότι ο Πλάτων εξετάζοντας τον τύραννο εξετάζει τον θαυμασμό των συγχρόνων του προς την δύναμη και την επιτυχία εισηγούμενος ότι πρέπει να επιλέξουν ανάμεσα σε αυτό και στον θαυμασμό που τρέφουν προς την *δικαιοσύνην* και τις άλλες αναγνωρισμένες συνεργατικές αρετές.

⁴² Πρβλ. Αριστοτέλης *Περὶ Ψυχῆς* 433a27: *ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*.

προκύπτει από τη γνώση, ανακαλεί την ιδέα που διέπει τον *Ἰππία Ἐλάσσονα*. Η δόξα στην οποία αναφέρεται εδώ είναι *ψευδής*, διότι βασίζεται σε ψευδή πεποίθηση –και όχι γνώση– αναφορικά με τα πραγματικά *ἀγαθὰ*⁴³.

β) Ο Σωκράτης επισημαίνει το εννοιολογικό χάσμα που διακρίνει τους δύο συνομιλητές διαπιστώνοντας ότι ο Πώλος αδυνατεί να συλλάβει τη διαφορά ανάμεσα στην *δόξαν* και τη γνώση. Όταν κάποιος πράττει αυτά που του φαίνονται *τα βέλτιστα* (*δόξα*) χωρίς σκέψη-νου, δεν δύναται κάτι τέτοιο να συνιστά *μέγα δύνασθαι-μεγάλην δύναμιν* και να αποτελεί μάλιστα *ἀγαθόν-όφελος* για όποιον το έχει. Η απήχηση του *Ἰππία Ἐλάσσονα* καθίσταται εναργέστατη: αυτό που ο φιλόσοφος θεωρεί *μεγάλην δύναμιν* δεν είναι η *δόξα-γνώμη* πάνω σε αυτό που φαίνεται στον καθένα καλύτερο (*το βέλτιστον*) και η συνακόλουθη πράξη βάσει αυτής της γνώμης, αλλά η σκέψη-νοῦς-γνώση-λόγος (εξάλλου προηγουμένως πραγματεύτηκε την *κολακείαν* και τις *τέχνες*) και η συνακόλουθη πράξη βάσει της σκέψης-λόγου: σε αυτό για τον φιλόσοφο ἐγκείται η κατ' ουσίαν *μεγάλη δύναμις* και μόνο τότε ισχύει η αρχή ότι *το μέγα δύνασθαι* είναι *ἀγαθόν-όφελος τῷ δυναμένῳ*. Το *μέγα δύνασθαι* προκύπτει μόνο μέσω της γνώσης (που απορρέει από την διαλεκτική) και υπό αυτήν την συνθήκη αποτελεί *μέγιστον ἀγαθόν*. Οι αξίες που προάγονται μέσω της σωκρατικής ηθικής, οι συνεργατικές αξίες της *δικαιοσύνης* και της σύνολης αρετής της ψυχής, προωθούν το προσωπικό όφελος της ψυχής μέσω της *δικαιοσύνης* και κατ' επέκταση το κοινό-συνεργατικό όφελος της πόλης. Κατά συνέπεια, το *πράττειν* βάσει της *δόξης* είναι *κακὸν τῷ δυναμένῳ*, μικρή δηλ. *δύναμις*.

Η διαλεκτική συζήτηση απαιτεί διάλειμμα λόγω τέλματος: ο *βέλτιστος λόγος* ως τώρα υπαγορεύει ότι το επιφαινόμενο *μέγα δύνασθαι* των ρητόρων της πόλης είναι μικρή *δύναμιν*, ακριβώς επειδή δεν πράττουν όσα θέλουν (*βούλησις-γνώση*), αλλά όσα τους φαίνονται (*δόξαν*) καλύτερα· ότι η ρητορική δεν είναι *τέχνη* αλλά *κολακείαν*. Το τέλμα προκύπτει από την ιδεολογική διάσταση των δύο συνομιλητών, καθότι ο Πώλος, ως εκπρόσωπος της ρητορικής, αδυνατεί να καταλάβει τη διαφορά ανάμεσα στο *ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι* και το *ποιεῖν ἃ βούλονται* (467b1-10), δηλ. ανάμεσα στην *δόξαν ἄνευ νοῦ* και στην *δόξαν με νοῦν-σκέψη-λόγον*, ανάμεσα στην *δόξαν* και τη γνώση. Η γνώση για τον Σωκράτη δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα μιας

⁴³ Όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 233, το *εὖ ζῆν* βασίζεται σε ένα είδος γνώσης που οι πολιτικοί που έχουν εκπαιδευθεί στην ρητορική δεν κατέχουν.

ολόκληρης διαδικασίας απόρριψης εσφαλμένων-ψευδών *δοξῶν* και αποδοχή των ορθών-*ἀληθῶν*· καλύπτει και τα επιμέρους στάδια, εκείνα κατά τα οποία οι συνομιλητές αποβάλλουν τις λανθασμένες *δόξεις*-γνώμες μέσω της χρήσης του νου, της σκέψης-*λόγου*. Κατά συνέπεια, η προώθηση της ελεγκτικής συζήτησης μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω της ανάληψης από τον φιλόσοφο της θέσης του ελεγκτή-ερωτώντος, καθότι ο Πώλος αποδείχθηκε ανεπαρκής στο διαλεκτικό επίπεδο. Συνοψίζουμε λοιπόν τις παραδοχές του Πώλου:

Π₁. Οι άνθρωποι θέλουν (*βούλησις*) όχι αυτό που πράττουν κάθε φορά, αλλά αυτό που αποτελεί τον σκοπό (*οὗ ἔνεκα*) της πράξης τους, λ.χ. λαμβάνουν φάρμακα επιδιώκοντας ως απώτερο σκοπό την αποκατάσταση της υγείας τους (*τὸ ὑγιαίνειν*) (467d6-e1).

Π₂. (Κατόπιν σωκρατικής παραίνεσης): τα *ὄντα* εντάσσονται σε τρεις κατηγορίες: τα *ἀγαθὰ*, τα *κακὰ* και τα *οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ*⁴⁴. Στα *ἀγαθὰ* ανήκουν η *σοφία*, η υγεία, ο πλούτος και άλλα παρόμοια, ενώ στα *κακὰ* τα αντίθετά τους. *Μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ* ονομάζονται εκείνα που ενίοτε μετέχουν στο *ἀγαθὸν* ενίοτε στο *κακὸν* και ενίοτε ούτε στο ένα ούτε στο άλλο.

Π₃. (Κατόπιν σωκρατικής παραίνεσης): οι άνθρωποι πράττουν τα *μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ* (*τὰ μεταξὺ ταῦτα*) για χάρη των *ἀγαθῶν*. Άπαντες λοιπόν επιδιώκουν ως τελικό στόχο το *ἀγαθὸν* (*Τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες*, 468b1) και αυτό *βούλονται*.

Π₄. (Κατόπιν σωκρατικής παραίνεσης): οι πράξεις των σφαγῶν, των διωγμῶν, της αφαίρεσης περιουσιῶν αποτελούν αντικείμενο *βουλήσεως* μόνο όταν αυτά είναι *ἀγαθὰ*-ωφέλιμα (όταν μετέχουν δηλ. του *ἀγαθοῦ* ως *μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ*)· αν είναι *κακὰ*-βλαβερά, δεν αποτελούν αντικείμενο *βουλήσεως*. Κατά συνέπεια, *βουλόμεθα* το *ἀγαθὸν* και όχι το *μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν* και *βουλόμεθα* *πράττειν ἀγαθὰ-ὠφέλιμα*, ενώ *οὐ βουλόμεθα* *πράττειν βλαβερά*. Η ιδέα που είναι κυρίαρχη στο χωρίο περιέχεται στη σωκρατική αρχή *οὐδεὶς ἐκὼν κακός*⁴⁵.

⁴⁴ Πρβλ. *Λύσις* 221c και Irwin (1979), σελ. 142. Καθ' όλη τη συζήτηση για τον Σωκράτη το *ἀγαθὸν* εξισώνεται με το ωφέλιμο.

⁴⁵ Πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 143 και σελ. 144, για την έννοια του ψυχολογικού εγωισμού, που η σωκρατική ιδέα περικλείει· Dilman (1979), σελ. 31 και σελ. 151· Taylor (1990), σελ. 147 κ.ε.· S. Berman, "Socrates and Callicles on Pleasure" (*Phronesis* 36 (1991) 117-140), σελ. 117, και βέβαια την επισταμένη μελέτη του χωρίου από τον K. McTighe, "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e" (*Phronesis* 29 (1984) 193-236) και την απάντηση της R. Weiss, "Ignorance, Involuntariness, and Innocence: a Reply to McTighe" (*Phronesis* 30 (1985) 314-322). Στο ίδιο κλίμα ο Penner (1991) αναλαμβάνει να αποδείξει (σελ. 149 κ.ε.) ότι η επιτυχία της πλήρους ανασκευής του επιχειρήματος του Πώλου δεν οφείλεται σε έναν εκ νεου ορισμό των όρων

Π5. (υπό την σωκρατική πίεση): αν κάποιος προβαίνει σε φόνο, διωγμό ή αφαίρεση περιουσίας, τύραννος ή ρήτορας⁴⁶, πιστεύοντας (*οιόμενος*)⁴⁷ ότι αυτό είναι καλύτερο (*ἄμεινον*), ενώ στην πραγματικότητα τυχαίνει να είναι *κάκιον* (πιο βλαβερό)⁴⁸, τότε δεν προβαίνει σε αυτήν την πράξη επειδή το θέλει (*βούλησις*) και έτσι δεν πράττει όσα θέλει (η *βούλησις* σχετίζεται μόνο με τη γνώση), παρά μόνο όσα του φαίνονται (*δόξα*) καλύτερα. Η πράξη μετά *δόξης* δεν συνεπάγεται *μεγάλην δύναμιν*, αν –όπως παραδέχτηκε ο Πώλος– το *μέγα δύνασθαι* είναι *ἀγαθόν*-ωφέλιμο για αυτόν που το κατέχει. *Μεγάλη δύναμις* αποτελεί η πράξη που πραγματώνεται μέσα από την μετά γνώσεως *βούλησιν* που καταλήγει σε *δύναμιν*⁴⁹. Ο Σωκράτης επικρίνει την ομηρική ηθική που εκφράζεται μέσω της ρητορικής του Πώλου ακυρώνοντας την ίδια την πράξη της *κακουργίας*, που άκριτα ο Πώλος αποδέχεται ως *μεγάλην δύναμιν*: τα *ἔργα κακοῦ* πραγματώνονται λόγω έλλειψης της κατάλληλης γνώσης που θα τα προσδιόριζε ως *κακὰ* και αστόχαστης αποδοχής των *κακῶν ἔργων* ως *ἀγαθῶν*. Η φιλοσοφική συζήτηση υποδεικνύει τον δρόμο δια του οποίου θα γνωρίσει (γνώση) το *ἀγαθόν* και το *κακόν*, το *δίκαιον* και το *ἄδικον*: υπό την συνθήκη αυτή δεν θα θελήσει (*βούλησις*) να πράξει το *κακόν*.

Ο Πώλος αδυνατώντας να συλλάβει την διάσταση *δόξης*-γνώσης απορροφάται στο αποτέλεσμα των πράξεων των ρητόρων-τυράννων, που ανεξαρτήτως του τρόπου, με τον οποίο προκύπτει, είναι αξιοζήλευτο (468e6 κ.ε.)⁵⁰. Σε τι όμως συνίσταται το αξιοζήλευτο του αποτελέσματος; Στην ελευθερία, την εξουσία, την άνεση και την

δύναμις και *βούλησις*, αλλά σε μια βαθύτερη ανάλυση αναφορικά με το τί είναι *βούλησις* (πρβλ. και J. Doyle, “Desire, Power and the Good in Plato’s *Gorgias*” στο S. Tenenbaum (ed.), *Moral Psychology (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 94)* (Amsterdam/New York 2007, 15-36). Σχηματικά: ενεργώ όπως θέλω (*ἐκὼν-βούλησις*)=>αποκομίζω *ἀγαθόν*=>είμαι ισχυρός, έχω *δύναμιν*· δεν ενεργώ όπως θέλω (*ἄκων*)=>αποκομίζω *κακόν*=>είμαι αδύναμος, έχω *ἀδυναμίαν*.

⁴⁶ Εδώ διασαφεί ότι οι πράξεις αυτές εκπορεύονται μόνο από αυτούς τους δύο.

⁴⁷ Αναφέρεται στην εσφαλμένη *πίστιν-δόξαν* που δεν σχετίζεται με τη γνώση.

⁴⁸ Και δεν το αναγνωρίζουν αυτό, επειδή δεν έχουν αναζητήσει μέσω του *ἐλέγχου* την αλήθεια και την γνώση, παρά μόνο ενδιαφέρονταν για το *ἡδὺ* και την επίφαση γνώσης.

⁴⁹ Πρβλ. και *Ἰππίας Ἑλλάσσεων* 366b-c κ.α.· Irwin (1979), σελ. 145· Penner (1991), σελ. 150 και 151, υποσ. 6.

⁵⁰ Ο Irwin (1979), σελ. 147, αναφερόμενος στο αξιοζήλευτο της τυραννικής δραστηριότητας ακολουθεί ένα παραδοσιακό πρότυπο ελληνικής ηθικής σκέψης από τον Όμηρο και εξής, το οποίο θαυμάζει τον πλούσιο, δυνατό και ισχυρό άνδρα ως καλότυχο και επιτυχημένο άνθρωπο, και αντικρύζει τις *ἀρετές* ενός ανθρώπου ως εκείνες τις ιδιότητες που προάγουν αυτό το είδος αποτελέσματος, βλ. 466b-c, πρβλ. Adkins (1960), Κεφ. 3 (σελ. 30 κ.ε.), 8 (σελ. 153 κ.ε.)· Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 80. Απέναντι στην εν λόγω θεώρηση των αρετών η σωκρατική ηθική προβάλλει την δική της αντιρωϊκή-αντιομηρική ένσταση, που στοχεύει στην αποθεμελίωση της ομηρικής ηθικής.

δύναμιν να πράττει κάποιος φόνους και υπεξαιρέσεις περιουσιών κατά τον τρόπο που του φαίνεται καλύτερος (*δόξα*), χωρίς να λογαριάζει αν αυτό πραγματώνεται με δίκαιο ή άδικο τρόπο· η απόλυτη εξουσία, το απόλυτο *ἄρχειν* και η απόλυτη επιφανιόμενη *δύναμις* αποτελούν έννοιες ζηλευτές για τον Πώλο. Εστιάζει στο αποτέλεσμα των ενεργειών αυτών παραμελώντας την διαδικασία (*δικαία* ή *άδικη*) διάπραξής τους· παρορμάται από την ιδέα της εξουσίας αδιαφορώντας για την ηθική ποιότητα της πράξης. Ο Πώλος εμφορείται από την ομηρική αντίληψη για την αποτελεσματικότητα μιας διαδικασίας που θα απολήξει στην εξασφάλιση της απόλυτης εξουσίας και ελευθερίας.

Η στάση του Πώλου προκαλεί την ένσταση του φιλοσόφου, ο οποίος εκ νέου τίθεται στη θέση του *ἐλεγχόμενου*: η βασική ελεγκτική αντενέργεια του φιλοσόφου αφορμάται από την απομάκρυνση της εστίασης από την ηθική ποιότητα της πράξης στο αποτέλεσμα. Η ένσταση επιφέρει τον *ἐλεγχον* του αξιοζήλευτου της τυραννικής και ρητορικής δραστηριότητας της απόλυτης εξουσίας, με σκοπό να αποδειχθεί αν αποτελεί *καλὸν λόγον*:

α) Οι τύραννοι και οι ρήτορες είναι *ἀζήλωτοι* και *ἄθλιοι* (δυστυχείς)· συνεπώς, δεν πρέπει να αποτελούν αντικείμενο θαυμασμού ή μίμησης αλλά οικτιρμού (*ὅτι οὐ χρὴ οὔτε τοὺς ἀζηλώτους ζηλοῦν οὔτε τοὺς ἀθλίους, ἀλλ' ἐλεεῖν*, 469a4-5).

β) Όποιος προβαίνει στη δίκαιη διάπραξη φόνου δεν είναι *ἄθλιος*· ωστόσο, δεν είναι ούτε ζηλευτός. Αντίθετα, όποιος προβαίνει στην άδικη διάπραξη φόνου (*πράττειν ἀδίκως*) είναι *ἄθλιος* και άξιος οικτιρμού. Σε αντιδιαστολή προς τον Πώλο – που πιστεύει το αντίθετο- ο *ἀποθνήσκων ἀδίκως* –που ο Πώλος χαρακτηρίζει *ἄθλιον* και άξιο ευσπλαχνίας- είναι λιγότερο δυστυχής και από εκείνον, που διέπραξε φόνου αδίκως (*ἄδικον* φόνου), και από εκείνον που πέθανε δίκαια (*δικαίως ἀποθνήσκων*). Ο Σωκράτης διακρίνει τρεις βαθμούς *ἄθλιότητος*-δυστυχίας⁵¹: (α) *πάντων ἄθλιότατος* είναι ο *ἀδίκως φονεύων* (άδικη διάπραξη φόνου)· (β) λιγότερο *ἄθλιος* από αυτόν ο *δικαίως ἀποθνήσκων* (δίκαια θανών)· (γ) λιγότερο *ἄθλιος* από όλους ο *ἀδίκως φονευόμενος*. Ο Πώλος εγκρίνει την απόλυτη εξουσία που επιφέρει η διάπραξη *ἀδικίας*, που απηχεί ομηρική-ηρωική συμπεριφορά, χωρίς να επιμελείται του τρόπου –δικαίου ή αδίκου- που αυτή πραγματοποιείται· αντίθετα, ο Σωκράτης επικεντρώνεται στην σημασία της πρόθεσης πριν από την πράξη.

⁵¹ Βλ. Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 86, υποσ. 1.

γ) *Μέγιστον όλων των κακῶν* είναι η *ἀδικία* (διάπραξη *ἀδικίας*) (*Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὃν τὸ ἀδικεῖν*, 469b8-9). *Μέγιστον κακὸν* δεν είναι το να υφίσταται κάποιος *ἀδικίαν* (*ἀδικεῖσθαι*), όπως διατείνεται ο Πώλος εκφράζοντας την ομηρικής φύσεως συμπεριφορά της διάπραξης *ἀδικίας*, κάτι που συνιστά άκριτη και αστόχαστη ένδειξη απόλυτης *δυνάμεως*: αντίθετα, (*μέγιστον κακὸν* είναι) το να διαπράττει *ἀδικίαν* (*ἀδικεῖν*). Η σωκρατική ηθική επιφέρει ισχυρό πλήγμα στην ομηρική-ηρωική συμπεριφορά. Ήδη στο 458a8 του διαλόγου ο φιλόσοφος διατείνεται *οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπων, ὅσον δόξα ψευδής*. Από τον λόγο του διακρίνεται η ταύτιση της *μεγίστης κακίας* με την *ψευδῆ δόξαν*, την εσφαλμένη πεποίθηση, ενώ ταυτόχρονα επιβεβαιώνεται η εξίσωση *κακία=ψευδής δόξα=άγνοια, ἀρετή=ορθή δόξα=γνώση*, που διαπιστώσαμε ακόμη στους άλλους διαλόγους που εξετάσαμε. Σε ποιο σημείο συμβαδίζουν οι δύο θέσεις: α) *μέγιστον κακὸν= ψευδής δόξα-άγνοια*, β) *μέγιστον κακὸν=ἀδικία*; Οι δύο θέσεις συμβιβάζονται μέσω της ταύτισης της *κακίας* με την *άγνοια* και βέβαια της διακήρυξης του σωκρατικού δόγματος «η αρετή είναι γνώση». Κάποιος θα προβεί στην άδικη πράξη λόγω της άγνοιάς του περί της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και *κακοῦ*: η γνώση μπορεί να προκύψει μόνο μέσα από τον φιλοσοφικό *ἔλεγχον* και την κριτική εξέταση των αντιλήψεων που τηρεί κάποιος ως μοντέλο συμπεριφοράς.

Κατά συνέπεια, κανένα από τα δύο (*ἀδικεῖν* και *ἀδικεῖσθαι*) δεν αποτελεί αντικείμενο της *βουλήσεως* του φιλοσόφου (υπενθυμίζοντας ότι *βουλόμεθα* μόνο το *ἀγαθόν* ως άνθρωποι): κατ' ανάγκη όμως θα επέλεγε το να υποστεί *ἀδικίαν* (*ἀδικεῖσθαι*) παρά να προβεί στην διάπραξή της (*ἀδικεῖν*)⁵².

δ) Η ισχύς των παραπάνω θέσεων συνοδεύεται από μια παράλληλη αποκήρυξη του θελγέτρου της τυραννικής εξουσίας⁵³ που προτάσσει ο Πώλος, ο οποίος ορίζει την τυραννική εξουσία ως την ελευθερία (*ἐξεῖναι*)⁵⁴ του να διαπράττει κανείς κατά το

⁵² Ο Dodds (1959), σελ. 237, επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1134a12) επαναδιατυπώνει την σωκρατική θέση σε μια μορφή που την αποστερεί από το παράδοξό της: η *δικαιοσύνη* είναι ένα μέσο ανάμεσα στο να υπομένω και να διαπράττω *ἄδικον*, όμως το δεύτερο είναι μεγαλύτερο αδίκημα.

⁵³ Η αποκήρυξη του θελγέτρου της τυραννικής εξουσίας εκφράζει συνεργατικές αξίες και ανακαλεί την άρνηση του Σόλωνα να γίνει τύραννος, όπως φαίνεται από τα ποιήματα 15W, 32W, 33W, 34W, για τα οποία πρβλ. την επισταμένη μελέτη του Ι. Ν. Περυσινάκη, *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση* (Αθήνα 2012), σελ. 373 κ.ε.

⁵⁴ Και εδώ ο Πώλος χαρακτηρίζει ως ελευθερία την τυραννική-ρητορική εξουσία, όπως ο Γοργίας: ωστόσο, προηγουμένως ο Σωκράτης απέδειξε ότι το *εἶδωλον-ρήτορική* είναι *κακοῦργον* και *ἀνελεύθερον*.

δοκούν (κατά δόξαν) στην πόλη φόνους και εξορίες. *Μέγα δύνασθαι* δεν είναι, όπως επεσήμανε και πριν, η δυνατότητα του να προβαίνει κάποιος σε πράξεις με οδηγό την δόξαν («αυτό που του φαίνεται καλύτερο») (*ἀλλ' οὐκ ἄρα τοῦτ' ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι, τὸ ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ*, 469e6-7). Ωστόσο, ο βασικός περιορισμός που θέτει ο σωκρατικός συνομιλητής έγκειται στο θέμα της τιμωρίας. Μεμπτή είναι η *δύναμις* εκείνη που υποδεικνύει σε κάποιον ένα συγκεκριμένο φάσμα πράξεων, χωρίς ωστόσο να τον προφυλάσσει από την επιβολή τιμωρίας· η τιμωρία είναι για τον Πάωλο *μέγα κακὸν* (*Ὅτι ἀναγκαῖον τὸν οὕτω πράττοντα ζημιοῦσθαί ἐστιν*, 470a5-6). Ως εκ τούτου, ο Πάωλος τάσσεται υπέρ της διάπραξης φόνων, διωγμών, υπεξαίρέσεων αδιαφόρως αν συντελούνται με δίκαιο ή άδικο τρόπο· η πραγματοποίησή τους είναι αποτελεσματική και έχει όφελος μόνο αν συνοδεύεται από την αποφυγή της αντίστοιχης τιμωρίας που αποφέρουν. Στο χωρίο μπορεί κανείς να παρατηρήσει την πλήρη εξέλιξη της ιλιαδικής προτροπής για υπεροχή (9. 443). Ο Πάωλος τάσσεται υπέρ της τυραννικής αρχής, της απόλυτης και άνευ περιορισμού εξουσίας, που απηχεί το ομηρικό *υπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων*.

ε) Βάσει του περιορισμού που θέτει ο Πάωλος το *μέγα δύνασθαι* αποτελεί *άγαθόν* (ωφέλιμο) μόνο υπό την προϋπόθεση ότι σε αυτόν που πράττει (αυτά που του φαίνονται καλύτερα-δόξαν) έπεται το *ώφελίμως πράττειν*· αν δεν ακολουθεί το *ώφελίμως πράττειν*, συνιστά *κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι* (470a9 κ.ε.). Καθίσταται σαφές ότι οι δύο συνομιλητές προσλαμβάνουν διαφορετικά την έννοια της ωφέλειας, κάτι που ανάγει πάλι το θέμα στο ευρύτερο της αγαθολογικής αξιολόγησης που αποτελεί το κύριο θέμα προς κριτικό αναστοχασμό. Συγκεκριμένα, οι φόνοι, οι διωγμοί, οι αφαιρέσεις περιουσιών ενίοτε αποτελούν *ἄμεινον* (ωφελιμότερο) και ενίοτε *κάκιον* (βλαβερότερο). Οι προϋποθέσεις, κάτω από τις οποίες *ἄμεινον* (καλύτερο-ωφελιμότερο) *εἶναι ταῦτα ποιεῖν*, αναφέρονται στο *δίκαιον* της διάπραξής τους· ωστόσο, αν γίνονται με άδικο τρόπο, αποτελούν *κάκιον* (βλαβερότερο). Κάτω από την σωκρατική επίδραση η ιδέα μεταβάλλεται στο παρακάτω σχήμα: το *μέγα δύνασθαι*=*άγαθόν*, αν έπεται το *ώφελίμως πράττειν*· και *ώφελίμως πράττειν* μόνο όταν πράττω δίκαια. Με άλλα λόγια, αν το αποτέλεσμα μιας πράξης είναι ωφέλιμο, τότε είναι *άγαθόν* και μόνο τότε συνιστά *μεγάλην δύναμιν*, δηλ. *τὸ ώφελίμως πράττειν*=*τὸ δικαίως πράττειν*=*άγαθόν*=*μέγα δύνασθαι*. Αντίθετα, *τὸ μὴ ώφελίμως πράττειν*=*τὸ άδίκως πράττειν*=*κακὸν*=*σμικρὸν δύνασθαι*. Ο Σωκράτης υπογραμμίζει εμφιατικά ότι η πραγματική ωφέλεια ευρίσκεται στην *δικαίαν πράξιν*, η ωφέλεια στην ψυχή, όπως

εξήγησε και πριν, και αυτό συνιστά *ἀγαθὸν* και *μεγάλην δύναμιν*. Η βλάβη στην ψυχή συνίσταται στην άδικη πράξη. Η ισχύς της παραπάνω θέσης προβάλλει αδιάσειστη την ταύτιση *ἀγαθοῦ=δικαίου* και *κακοῦ=ἀδίκου* και αποκλείει την πιθανότητα η *ἀδικία* να είναι *ἀρετή*.

Εξοπλισμένος με βέβαιη πεποίθηση για την ισχύ της εξίσωσης *πολλοὶ ἀδικοὶ=εὐδαίμονες* (ὡς πολλοὶ ἀδικοῦντες ἄνθρωποι εὐδαίμονες εἰσιν, 470d2-3)⁵⁵ ο Πώλος επικαλεῖται το ιστορικό παράδειγμα του Αρχελάου. Η αναφορά του βασιλιά της Μακεδονίας⁵⁶ παρωθεῖ το ξεδίπλωμα της σωκρατικής αντίληψης για την *εὐδαιμονίαν*. Απαραίτητη προϋπόθεση για να χαρακτηρίσει ο φιλόσοφος κάποιον *εὐδαίμονα* είναι να ἔρθει σε συναναστροφή μαζί του με σκοπό να διαπιστώσει (*οἶδα-γνώση*) σε ποιο επίπεδο-κατάσταση *παιδείας* και *δικαιοσύνης* ευρίσκεται (*οὐ γὰρ οἶδα παιδείας*⁵⁷ ὅπως ἔχει καὶ δικαιοσύνης, 470e6-7). Ἐτσι, για τον φιλόσοφο ὅλη η *εὐδαιμονία* συνίσταται στην *παιδείαν*⁵⁸ και την *δικαιοσύνην*. Ο Σωκράτης διακηρύσσει την αντιομηρική, αντιτυραννική προσέγγιση της *εὐδαιμονίας*, η οποία εντοπίζεται στην *δικαία* συμπεριφορά· παράλληλα το κριτήριο που προσδιορίζει την *εὐδαιμονίαν* με βάση τη διάπραξη συγκεκριμένων ενεργειών (αδιαφόρως *δικαίων* ή *ἀδίκων*), που ἔχουν συγκεκριμένο αποτέλεσμα, ακυρώνεται.

Εὐδαίμων για τον φιλόσοφο καλεῖται μόνο ο *καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ γυνή*· από την ἄλλη, ο *ἀδικος καὶ πονηρὸς ἀνὴρ* (και γυνή) είναι *ἄθλιος* (δυστυχής) (*τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν*

⁵⁵ Ο Dodds (1959), σελ. 241 κ.ε., σημειώνει ότι το πρόβλημα του *ἀδίκου εὐδαίμονος*, του οποίου η ευημερία φάνηκε να καθιστά αβάσιμη την πεποίθηση στη θεϊκή δικαιοσύνη, απασχόλησε τους Έλληνες ηθικολόγους, πβλ. Ησίοδος *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 270 κ.ε.: Σόλων 13. 25 κ.ε.: Θέογνης 373-380, 733 κ.ε.: Πίνδαρος απ. 201 Bowra· Ευριπίδης απ. 286 Kannicht· Dodds (1978), σελ. 33 κ.ε.. Κάποιοι από αυτούς θεώρησαν ότι θα τιμωρούνταν στους απογόνους του, μια οπτική που ο Πλάτων κατ' ουσίαν απορρίπτει (*Νόμοι* 856c). Άλλοι θεώρησαν ότι θα τιμωρηθεί (α) στον επόμενο κόσμο ή (β) σε μια νέα ενσάρκωση. Πρβλ. και Adkins (1960), σσ. 65-70, Irwin (1979), σελ. 148.

⁵⁶ Η θεματολογία ανακαλεί την συζήτηση στο 1. 32 από την *Ἱστορίην* του Ηροδότου ανάμεσα στον Σόλωνα και τον Κροίσο για την *εὐδαιμονίαν*.

⁵⁷ Ο Irwin (1979), σσ. 148-149, σημειώνει ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιώντας τον όρο *παιδεία* ἔχει περισσότερο κατά νου την ορθολογική έρευνα και γνώση περισσότερο παρά απλά την εκ συνηθείας ορθή πράξη ως το κατάλληλο αποτέλεσμα της *παιδείας*. Ο μελετητής προχωρώντας την σκέψη του τονίζει ότι ο Σωκράτης δεν είναι εκκεντρικός πιστεύοντας ότι οι αρετές ενός ανθρώπου συνεισφέρουν στην ευδαιμονία του, δηλ. στο να ζει τη ζωή του επιτυχώς, πρβλ. *Μένων* 87e-88d· *Χαρμίδης* 174d-e· *Εὐθύδημος* 279b· *Πρωταγόρας* 327b.

⁵⁸ Το ορθό είδος *παιδείας* (με την ευρύτερη σημασία της εκπαίδευσης) είναι για τον Πλάτωνα μια προϋπόθεση για την *εὐδαιμονίαν*, ως προς την οποία οι ηγεμόνες είναι πιθανόν να αποτύχουν βλ. Dodds (1959), σελ. 242. Πρβλ. *Θεαίτητος* 174d-e· *Σοφιστής* 230d-e· *Ισοκράτης Πρὸς Νικοκλέα* 4 κ.ε.

ἄθλιον, 470e9-11). Ο Dodds⁵⁹ παρατηρεί ότι η έκφραση *καλὸν κάγαθόν* αποτελεί μία από τις εκφράσεις που επανεκτιμήθηκαν κατόπιν της σωκρατικής επίδρασης. Με το λεκτικό αυτό σύνολο ο Σωκράτης εκφράζει το ιδεώδες του σχετικά με το πώς πρέπει να είναι ο άνθρωπος. Ο μελετητής σημειώνει ότι ενώ η έκφραση αυτή επινοήθηκε για να εκφράσει συμφωνία με έναν αριστοκρατικό κώδικα τιμής, στην κοινή καθημερινή της χρήση έφερε κοινωνικές όπως και ηθικές συνδηλώσεις. Οι πιο πλούσιες τάξεις στην Αθήνα μπορούσαν να αξιώσουν ένα ισχυρό μερίδιο *καλοκάγαθίας*⁶⁰. Εν τούτοις, ο Σωκράτης σκοπίμως αποκλείει την κοινωνική σημασία εδώ και στο 515a6 μέσω της αντίθεσης με το *ἄδικον*. Επίσης, και σε άλλο χωρίο την αποκλείει, όπως στην *Πολιτεία* (569a: *τῶν πλουσίων τε καὶ καλῶν κάγαθῶν λεγομένων*). Στην *Πολιτεία* (489e) ο αληθής-πραγματικός *καλὸς κάγαθος* είναι για αυτόν ο *φιλόσοφος*. Ο Dodds (σελ. 242) ισχυρίζεται –λαμβάνοντας αφορμή από την χρήση του όρου και για τις γυναίκες– ότι ο Σωκράτης, αντίθετα προς την συνήθη ελληνική οπτική, πίστευε ότι οι προϋποθέσεις για το *εὖ ζῆν* είναι ίδιες και για τα δύο φύλα⁶¹. Ακόμη, ο Irwin⁶² σχετικά με την έκφραση σχολιάζει ότι ένας *καλὸς κάγαθος* άνθρωπος έχει τις άριστες ιδιότητες, όποιες και αν είναι αυτές. Ωστόσο, οι διαφορετικές απόψεις για το ποιὰς λογής είναι οι ιδιότητες αυτές επηρεάζουν την σκόπιμη αναφορά των όρων⁶³. Συχνά ο *καλὸς* και *ἀγαθὸς* άνθρωπος είναι ο ευγενής, του οποίου οι *καλές* και *αγαθές* ιδιότητες ή *ἀρεταί* συνίστανται στην καλή καταγωγή, στον πλούτο και στα επιτεύγματα, καθώς και σε πιο γνωστές αρετές όπως ανδρεία και δικαιοσύνη. Υπό κανονικές συνθήκες – τονίζει ο μελετητής– οι ανώτερες τάξεις που πιστεύουν ότι έχουν αυτές τις ιδιότητες χρησιμοποιούν το *καλὸς κάγαθος* για έναν αριστοκράτη και ό όρος μπορεί να ηχήσει ως τίτλος μιας μερίδας. Όσοι αποκαλούν έναν αριστοκράτη *καλὸν κάγαθόν* προφανώς εννοούν ότι οι αριστοκρατικές του ιδιότητες είναι *καλές* και *αγαθές*. Ακόμα, ο όρος χρησιμοποιείται και για να αναφερθεί κάποιος σε κάποιον με αρετές προσβάσιμες στον καθένα. Ο *πονηρὸς* είναι ο αντίθετος του *καλοῦ κάγαθοῦ*⁶⁴. Ο Irwin (σελ. 150) τονίζει ότι ο Σωκράτης απορρίπτει τις ειδικές αξιώσεις των αριστοκρατικῶν ιδιοτήτων να καταστήσουν κάποιον *καλὸν κάγαθόν*. Είναι ξεκάθαρο ότι η *δικαιοσύνη*

⁵⁹ (1959), σελ. 242.

⁶⁰ Βλ. Θουκυδίδης 8. 48. 6· Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* 3. 5. 19· Ισοκράτης *Περὶ Ἀντιδόσεως* 316.

⁶¹ Πρβλ. *Μένων* 73b· Ξενοφώντας *Συμπόσιο* 2. 9· Αντισθένης απ. 53 Mullach.

⁶² (1979), σελ. 149.

⁶³ Πρβλ. Dover (1974), σσ. 41-45.

⁶⁴ Πρβλ. Ισοκράτης *Περὶ Ἀντιδόσεως* 316 κ.ε., Αριστοφάνης *Ἰππεῖς* 186.

κατέχει κεντρικό και διαπρεπή ρόλο στην κατάσταση του να είναι κάποιος *καλὸς κάγαθος*.

Εκείνο που δύναται κάποιος να παρατηρήσει είναι ότι το σωκρατικό κριτήριο της *καλοκάγαθίας* απομακρύνεται από εκείνο που διαμορφώνεται υπό την επήρεια της ομηρικής ηθικής και αστόχαστα γίνεται αποδεκτό: το όμορφο και εκλεπτυσμένο σώμα, η γενναιότητα στον πόλεμο και η ρητορική δεινότητα σε περίοδο ειρήνης, ο πλούτος και η ευγενική καταγωγή, η υψηλή κοινωνική θέση και η καλή διοίκηση του οίκου. Επίσης, δεν περιορίζεται μόνο στον άνδρα· το κριτήριο της *καλοκάγαθίας* αναφέρεται σε όλους ανεξαιρέτως και έχει ως απαραίτητο συστατικό την *παιδείαν* και την *δικαίαν* πράξη. Υπό τη σωκρατική επίδραση το κριτήριο της *εὐδαιμονίας* περικλείει τις παρακάτω σχέσεις: (α) την ταύτιση *καλοῦ* και *ἀγαθοῦ*= *εὐδαίμονος*, κάτι που σφυρηλατεί το εξισωτικό σχήμα *ἀγαθὸς* = *δίκαιος* = *εὐδαίμων*, ενώ *κακὸς*=*ἀδίκος*=*ἄθλιος*· (β) ο *ἀνὴρ* με την *γυναικα* διαμοιράζονται την ίδια *ἀρετήν*· (γ) στην *καλοκάγαθίαν* ο Σωκράτης προσδίδει, αντίθετα με το ομηρικό ιδεώδες, κεντρικό ρόλο στο *δίκαιον* και την *δικαιοσύνην*· έτσι, ο *καλὸς κάγαθος*= *δίκαιος*=*εὐδαίμων*, μια ιδέα που εν τέλει λειτουργεί επαληθευτικά της αναδιάρθρωσης και αναπροσδιορισμού των παραδεδομένων αξιών που επιχειρεί ο Σωκράτης⁶⁵.

Ο φιλόσοφος κρίνει διαλεκτικά ανίσχυρο το επιχείρημα του Πώλου που αφορά στη θέση ότι ο Αρχέλαος πράττοντας τις πιο μεγάλες αδικίες κατέστη *εὐδαίμων*⁶⁶. Με ρητορικό *ἔλεγχον*, που καμία σχέση δεν έχει με την αλήθεια (*οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν*, 471e7-472a1), αποπειράται να αποδείξει εσφαλμένη τη γνώμη του Σωκράτη. Εκπροσωπώντας τη γνώμη των πολλών⁶⁷ απομακρύνει την διαλεκτική εστίαση από την αλήθεια (*ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς*, 472b5) διακυβεύοντας έτσι τη σημαντικότητα του ζητήματος: η γνώση (που προσφέρει ο *ἔλεγχος*) πάνω σε αυτά τα μείζονα ζητήματα είναι *κάλλιστον*, ενώ η άγνοια *αἰσχιστον* (*ἀλλὰ σχεδὸν τι ταῦτα περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἰσχιστον*, 472c7-8). Οι δύο όροι ισχυρῆς επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας εκφράζουν την έγκριση ή επίκριση βάσει της σωκρατικής ηθικής συμπεριφοράς. Το

⁶⁵ Ο φιλόσοφος ενδιαφερόμενος με το θέμα της *εὐδαιμονίας* καταδικάζει τα κριτήρια μιας «κουλτούρας ντροπής-αισχύνης» που εξισώνει την *εὐδαιμονίαν* με τα κύρος και το γόητρο, βλ. Dodds (1959), σελ. 243.

⁶⁶ Πρβλ. παρόμοια πραγμάτευση του θέματος στο Α' της *Πολιτείας*.

⁶⁷ Έτσι, ο Σωκράτης αποκηρύττοντας τη γνώμη του Πώλου αποκηρύττει και την *δήμον φάτιν*. Οι απόψεις του Σωκράτη είναι της μειοψηφίας, για αυτό και καταδικάστηκε. Πρβλ. και πιο κάτω τα λόγια του Καλλικλή στο 513c.

συμπέρασμα όσων συζητούν αφορά στη γνώση ή την άγνοια για το ποιος είναι *εύδαιμων* και ποιος όχι, γεγονός που καθορίζει την κρισιμότητα του ζητήματος. Η εμμονή του Πώλου στην ιδέα ότι ο *άδικος* δύναται να είναι *εύδαιμων* υπαγορεύει την μεταβολή κατεύθυνσης της διαλεκτικής συζήτησης επαναφέροντας την ιδέα της τιμωρίας.

Για τους δύο συνομιλητές η έννοια της τιμωρίας διαδραματίζει διαφορετικό ρόλο στον καθορισμό της έννοιας της *εύδαιμονίας*: για τον Πάλο ο *άδικων*, που τυγχάνει τιμωρίας για τις αδικίες που διέπραξε, δεν είναι *εύδαιμων* αλλά πολύ δυστυχισμένος (*άδικων δὲ δὴ εύδαιμων ἔσται ἄρ', ἂν τυγχάνῃ δίκης τε καὶ τιμωρίας*⁶⁸; 472d7-8)· με άλλα λόγια ο ατιμώρητος *άδικων* είναι *εύδαιμων*. Από την άλλη, για τον Σωκράτη ο *άδικων* και ο *άδικος* εξάπαντος είναι δυστυχής (*ἄθλιος*)· η κλιμάκωση της δυστυχίας του ποικίλλει ανάλογα με τον βαθμό τιμωρίας του. Αν μείνει ατιμώρητος, τότε θα είναι *άθλιώτερος*· αν, ωστόσο, τιμωρηθεί για τις άδικες πράξεις του από θεούς και ανθρώπους, θα είναι λιγότερο *ἄθλιος* (*ὁ άδικων τε καὶ ὁ άδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἄθλιώτερος μέντοι ἔαν μὴ διδῷ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας άδικων, ἦττον δὲ ἄθλιος ἔαν διδῷ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης*⁶⁹ ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, 472e4-7). Η σωκρατική ηθική που προβάλλει τη σύνδεση τιμωρίας-*εύδαιμονίας* προωθεί μια ιδέα που είναι αντιομηρική στο περιεχόμενό της: η τιμωρία για τους προασπιστές του ομηρικού απολύτου *ἄρχειν* καθώς και της απόλυτης εξουσίας της τυραννίας θα επέλεγαν να αποφύγουν την τιμωρία, διότι η τιμωρία σημαίνει υποταγή και *ἄρχεσθαι*.

Ο Πάλος καθίσταται σαφέστερος: ο *άδικων* δεν δύναται να είναι *εύδαιμων* όταν, ενώ έχει επιβουλευτεί τύραννο, υφίσταται τα βάσανα που καθορίζει η τιμωρία του· *εύδαιμων* πρόκειται να είναι μόνο σε περίπτωση που διαφύγει την τιμωρία, καταστεί τύραννος και άρχοντας στην πόλη και διαβιώνει διενεργώντας πράξεις κατά τη βούλησή του. Ο Πάλος είναι διαλεκτικά αδύναμος να συλλάβει τη διαφορά ανάμεσα στην *βούλησιν*-γνώση και την *δόξαν*. Η συνθήκη, που παρουσιάζει, προβάλλει ως αξιοζήλευτη και μακαριστή από τους πολίτες και τους άλλους ξένους. Σαφέστατα λοιπόν διατυμπανίζει ένα εγκώμιο στην απόλυτη εξουσία (*ἄρχειν*) στην πόλη, στην τυραννία και στην ιδέα ότι ο ατιμώρητος *άδικος* είναι *εύδαιμονέστερος* από τον τιμωρημένο *άδικον*· μάλιστα, ο ατιμώρητος *άδικος* είναι αξιοζήλευτος από όλους.

⁶⁸ Πρβλ. Αντιφώντας 80B44 DK.

⁶⁹ Ο Σωκράτης για τον Dodds (1959), σελ. 247, επιδιώκει να αναδείξει τις δύο όψεις της *δίκης*, δηλ. (α) ως κάτι που ο παραβάτης δίνει σε όσους αδικήσε και (β) ως κάτι που δέχεται για τη δική του διόρθωση, πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 87.

Ωστόσο, η συζήτηση για την έννοια της τιμωρίας δεν πορεύτηκε τα ορθά διαλεκτικά βήματα. Οι δύο βασικές απόψεις που εκτίθενται περικλείονται στις παρακάτω: από τη μια, ο φιλόσοφος προβαίνοντας στην εμπράγματοι απόδειξη της έννοιας του *ἐλέγχου* του συγκεφαλαιώνει την ιδέα του: ο Πώλος, και οι υπόλοιποι που εκπροσωπεί, θεωρούν το *ἀδικεῖν κάκιον* (πιο βλαβερό) από το *ἀδικεῖσθαι*, όπως και την μη τιμωρία (*τὸ μὴ διδόναι δίκην*) από την τιμωρία (*διδόναι δίκην*, 474a4-b5, διαγωγή βασισμένη σε αντιστοιχική αντίληψη) και βέβαια θα προτιμούσαν το *ἀδικεῖσθαι* από το *ἀδικεῖν*. Από την άλλη, ο Πώλος το αρνείται και δηλώνει κατηγορηματικά: (α) *κάκιον* (βλαβερότερο) είναι το *ἀδικεῖσθαι* και όχι το *ἀδικεῖν*: (β) ωστόσο, *αἴσχιον* (ασχημότερο) είναι το *ἀδικεῖν* από το *ἀδικεῖσθαι*. Ως εκ τούτου, αποκηρύττει την ταύτιση του *καλοῦ* και του *ἀγαθοῦ*, καθώς και του *κακοῦ* με το *αἴσχρο*, τις οποίες πιο ψηλά ο Σωκράτης είχε εισηγηθεί. Εδώ ο Πώλος κρίνει ως ωφελιμότερο (*ἄμεινον*) εκείνο που εναντιώνεται στην συμβατική ηθική (και σε ό,τι αυτή υπαγορεύει ως *αἴσχρο*) διαχωρίζοντας την ουσία μιας πράξης από την επίφασή της. Η φαινομενική ιδεολογική διάσταση⁷⁰ ανάμεσα στους δύο συνομιλητές μετατρέπεται σε αντικείμενο διαλεκτικής μεθερμήνευσης, για την οποία η σωκρατική σκέψη ακολουθεί τα ακόλουθα βήματα αναφορικά με την έννοια του *καλοῦ*:

α) *ἀπαντα τα καλά*⁷¹, όπως τα σώματα, τα χρώματα κ.ά., ονομάζονται *καλὰ* (i) εξαιτίας της χρησιμότητάς τους σε κάτι (*χρεία*), για την οποία το καθένα είναι

⁷⁰ Ο Dodds (1959), σελ. 248, σημειώνει ότι ο Πώλος στην ουσία διαχωρίζει το *ὀρθόν-δίκαιον* από το *ἀγαθόν*, με άλλα λόγια την ηθική από το πραγματικό όφελος για το άτομο. Σε αντίθεση με τον Πώλο, ο Καλλικλῆς θα υποστηρίξει ότι η μόνη αληθινή ηθική είναι η αυτο-εκπλήρωση, ενώ ο Σωκράτης ότι η μόνη πραγματική αυτο-εκπλήρωση είναι κατ' ανάγκη ηθική. Πρβλ. επίσης και την άποψη του ερευνητή ότι η ανασκευή του επιχειρήματος του Πώλου εδράζει στην αμφισημία της λέξης *ὀφελιμον*. Για αυτήν την τελευταία σκέψη πρβλ. και το άρθρο της M. M. Mackenzie, "A Pyrrhic Victory: Gorgias 474b-477a" (CQ 32 (1982) 84-88), σελ. 84, υποσ. 3. Η ερευνήτρια κρίνει (σελ. 88) ότι ο Πλάτων κατασκευάζει ένα αβάσιμο επιχείρημα αναφορικά με το ότι ο άδικος που αποφεύγει την τιμωρία είναι πιο δυστυχής από εκείνον που δεν την αποφεύγει: θα επετύγχανε την ευστάθεια, αν κατόρθωνε να δείξει ότι το *καλὸν* αφορά σε εκείνον που λέει ότι ένα πράγμα είναι *καλὸν* και, ως εκ τούτου, αξιώνει να απολαύσει την *ἡδονήν* ή το όφελος από αυτό.

⁷¹ Ο Dodds (1959), σελ. 249, διατείνεται ότι το *καλὸν* ήταν ένας ευρύτερος όρος επιδοκμασίας. Στα κριτήρια που θέτει εδώ ο Σωκράτης πρβλ. Αριστοτέλης *Ῥητορική* 1364b27: *τὸ μὲν γὰρ καλὸν ἔστιν ἥτοι τὸ ἡδὺ ἢ τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετόν*. Αυτό αντιστοιχίζεται περίπου στην διάκριση ανάμεσα σε μια αισθητική και μία πρακτική ή ηθική χρήση, μια διάκριση που δεν ήταν ξεκάθαρη, ώστε συνεχῶς απαντούν ηθικές κρίσεις που παρουσιάζονται ως αισθητικές. Για το *καλὸν* ως *ὀφελιμον* πρβλ. και Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* 4. 6.9 και *Πολιτεία* 457b4: *τὸ μὲν ὀφελιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερόν αἴσχρο*. Ο Irwin (1979), σελ. 154, τονίζει ότι ο όρος *καλὸν* αποδίδεται σε ό,τι (πρόσωπο ή πράγμα) είναι αξιοθαύμαστο από κάποια οπτική γωνία, βλ. Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* 3. 8. 4-7· 4. 6. 9-11, και Dover (1974), σσ. 69-73. Ο μελετητής καταλήγει στη θέση ότι το *καλὸν* καλύπτει αυτό που είναι αξιοθαύμαστο από την αισθητική, την αγροτική, την βιομηχανική, την συνετή και την ηθική οπτική γωνιά. Πρβλ. και C.

ωφέλιμο-χρήσιμο (*ωφέλιμον*), ή (ii) εξαιτίας κάποιας ευχαρίστησης (*ήδονήν τινα*) που προσφέρει, ή (iii) εξαιτίας και των δύο (474d2 κ.ε.)⁷². Από την άλλη, το *αἰσχρὸν* πρέπει να οριστεί δια της *λύπης* και του *κακοῦ* (βλαβερού). Αυτό έχει ως αποτέλεσμα όταν ένα από τα δύο είναι *κάλλιον*, αυτό να υπερέχει σε σχέση με το άλλο ως προς το ένα από τα δύο, δηλ. ως προς την χρησιμότητα-ωφελιμότητα (*ωφελία*) ή *ήδονήν*, ή και ως προς τα δύο. Ακριβώς το ίδιο ισχύει εκ του αντιστρόφου και για το *αἰσχρὸν*.

β) Αφού ορίστηκε το *καλὸν*, ο φιλόσοφος μεταβαίνει στον *ἔλεγχον* της θέσης του Πώλου (i. *τὸ ἀδικοῦσθαι* είναι *κάκιον* του *ἀδικεῖν* και ii. *τὸ ἀδικεῖν* είναι *αἰσχρὸν* του *ἀδικοῦσθαι*). Αν ισχύει το ii. σκέλος της θέσης του Πώλου, τότε βάσει του (α) θα πρέπει το *ἀδικεῖν* να υπερέχει σε σχέση με το *ἀδικοῦσθαι* ως προς την λύπη ή το *κακὸν*, ή και ως προς τα δύο. Η διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) δεν υπερέχει ως προς την λύπη σε σχέση με την κατάσταση όπου υφίστασαι την αδικία (*ἀδικοῦσθαι*), άρα αποκλείεται παράλληλα το ενδεχόμενο να υπερέχει και ως προς τα δύο. Ως εκ τούτου, υπερέχει ως προς το *κακὸν* (βλάβη), με αποτέλεσμα το *ἀδικεῖν* να είναι *κάκιον* του *ἀδικοῦσθαι* ανατρέποντας έτσι και το i. και το ii. σκέλος της θέσης του Πώλου. Η διαβεβαίωση του Πώλου ότι θα δεχόταν μόνο το λιγότερο *κακὸν* και *αἰσχρὸν* για τον ίδιο επικυρώνει αυτήν την ανατροπή· ο φιλόσοφος με τα λόγια του διαλεκτικού του αντιπάλου αποδεικνύει (475e2-6) ότι κανείς δεν θα δεχόταν το *ἀδικεῖν* αντί του *ἀδικοῦσθαι*, γιατί το πρώτο είναι *κάκιον* (πιο βλαβερό) του δευτέρου⁷³. Ο Σωκράτης προσφεύγει στον αξιακό κώδικα που ο Πώλος αντιλαμβάνεται στον μέγιστο βαθμό, ο οποίος μάλιστα σχετίζεται με την αποφυγή ατομικής βλάβης, μια ιδέα που αφορμάται από την εκτίμηση του *ἀγαθοῦ* της ζωής σε υψηλότερο επίπεδο από οτιδήποτε άλλο. Με την προσφυγή αυτή θέτει υπό διακύβευση το αριστοκρατικό ομηρικό ιδεώδες του *ὠφελεῖν ἑαυτὸν* αποπειρώμενος τον επαναπροσδιορισμό του.

γ) Αφού προσδιορίστηκε η ποιοτική αξιολόγηση *ἀδικεῖν* και *ἀδικοῦσθαι*, ο φιλόσοφος επαναφέρει το θέμα της τιμωρίας. Ο Πώλος υπεστήριξε ότι η τιμωρία για τον *ἀδικοῦντα* αποτελεί *μέγιστον κακὸν*. Έτσι, ο φιλόσοφος αποδύεται στην απόδειξη της γνώμης του συνομιλητή του ως εσφαλμένης με τα εξής επιχειρήματα:

N. Johnson, "Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*" (*Phoenix* 43 (1989) 196-216), σελ. 205, υποσ. 15 και σελ. 209, υποσ. 16.

⁷² Ο Πώλος συμφωνεί με τον ορισμό που δίνει ο Σωκράτης ορίζοντας το *καλὸν* δια του *ήδέος* και του *ἀγαθοῦ* (ωφελίμου). Πρβλ. Taylor (1990), σελ. 640, σημ. 17, ο οποίος παραλληλίζει το παρόν χωρίο με ένα τμήμα του λόγου της Διοτίμας (*Συμπόσιο* 210 κ.ε.), στο οποίο αναφέρει τα διαδοχικά στάδια της ανόδου προς την ενατένιση του Ωραίου.

⁷³ Πρβλ. τη συζήτηση με τον Θρασύμαχο στην *Πολιτεία* 338a κ.ε.

i) Τὸ διδόναι δίκην και τὸ κολάζεσθαι δικαίως τὸν ἀδικοῦντα (δίκαιη τιμωρία του αδικούντος) είναι το ίδιο πράγμα.

ii) Ἀπαντα τα δίκαια είναι καλὰ (δηλ. «ωφέλιμα» (ἀγαθὰ) ἢ ἡδέα ἢ και τα δύο) στον βαθμό που είναι δίκαια.

iii) Σε κάθε περίπτωση που κάποιος ενεργεί (πράττων), υπάρχει και ο αποδέκτης (πάσχων=«αυτός που παθαίνει») της ενέργειας αυτής. Συγκεκριμένα, πάσχει κάποιος αυτό που κάποιος άλλος πράττει και το πάσχει με τον τρόπο που αυτός το πράττει (476b3-d1)· όπως ενεργεί το ἐνεργοῦν, με τον ίδιο τρόπο πάσχει το πάσχον (476d1-4). Έτσι, βάσει του ως άνω σκεπτικού η επιβολή τιμωρίας είναι πάσχειν από εκείνον που τιμωρεί (πράττειν).

iv) Αυτός που τιμωρεί (πράττει) ορθά, τιμωρεί δίκαια (ταύτιση ὀρθοῦ-δικαίου), όπως επίσης και πράττει δίκαια· και αφού τιμωρεί με δίκαιο τρόπο, ο αποδέκτης της δίκαιης ενέργειας τιμωρείται δίκαια (ἄρα πάσχει δικαίως) (476d8-e3).

v) Λόγω της ισχύος του ii (τα δίκαια είναι καλὰ) αυτός που πράττει δίκαια, δηλ. ο τιμωρῶν δίκαια, είναι αυτός που πράττει καλὰ, ενώ αυτός που τιμωρείται δίκαια, ο κολαζόμενος (πάσχων) δίκαια, είναι αυτός που πάσχει καλὰ. Εκείνος όμως που πάσχει καλὰ, πάσχει ἀγαθὰ (ωφέλιμα). Ο φιλόσοφος φαίνεται να προβάλλει την ταύτιση του καλοῦ με το ἀγαθὸν προωθώντας την τρίτη από τις τρεις επιλογές που θέτει στο (α) (καλὸν =ωφέλιμο (ἀγαθόν) ἢ ἡδὺ ἢ και τα δύο) με εστίαση στην εξίσωση δικαίου=καλοῦ=ἀγαθοῦ χωρίς όμως να αποκλείει την απόρροια ἡδονῆς, που απορρέει από την ως άνω εξισωτική σχέση. Από την πορεία του διαλόγου θα αποδειχθεί ότι η σωκρατική ηθική δεν αποκλείει την ἡδονήν, όταν βέβαια περιλαμβάνεται στην αναζήτηση του βελτίστου για την ανθρώπινη ψυχή⁷⁴.

Έτσι, λοιπόν έχουμε το σχήμα: ο τιμωρῶν (πράττων) δίκαια=ο τιμωρῶν (πράττων) καλὰ= ο τιμωρῶν (πράττων) ἀγαθὰ και ο τιμωρούμενος (πάσχων) δίκαια= ο τιμωρούμενος (πάσχων) καλὰ= ο τιμωρούμενος (πάσχων) ἀγαθὰ (δίκαιον =καλὸν =ἀγαθόν). Η παραπάνω εννοιολογική εξίσωση προάγει την σωκρατική αντίληψη για την ὀφελίαν (ἀγαθόν). Η ωφέλεια, στην οποία ο φιλόσοφος αναφέρεται, είναι

⁷⁴ Σχετικά με το ὀφέλιμον ἢ ἀγαθὸν ο Dodds (1959), σελ. 251, επισημαίνει την ασάφειά του (πρβλ. Dilman (1979), σελ. 19). Βασίζει την επιχειρηματολογία του στην θέση ότι το ἀγαθὸν θεωρείται όχι ως σχετικό με το άτομο, αλλά ως μια ιδιότητα που ενυπάρχει σε συγκεκριμένες πράξεις. Ο ερευνητής τονίζει ότι ο πραγματικός λόγος για τον οποίο ο Σωκράτης πιστεύει ότι η τιμωρία είναι ἀγαθὸν για τον αποδέκτη της είναι ότι στην πραγματικότητα θα τον κάνει βελτίονα. Στους Νόμους (859c-860c) ο Πλάτων φαίνεται να μεταβάλλει τον παρόντα συλλογισμό τονίζοντας ότι ενώ η δικαία τιμωρία είναι καλόν, καθώς είναι δίκαιον, από την οπτική πλευρά του ασθενούς είναι αἰσχροτάτον.

ωφέλεια αναφορικά με την ψυχή: η *δικαία* τιμωρία απολήγει στην βελτίωση της ψυχής (του τιμωρουμένου) (*βελτίω τὴν ψυχὴν γίγνεται*) και στην απαλλαγή του από την *κακίαν* της ψυχής που είναι το *μέγιστον κακὸν* (477a5 κ.ε.)⁷⁵. Η τιμωρία λοιπόν προσφέρει *ἀγαθὸν-ὠφελίαν* στην ψυχή του *ἀδικοῦντος*. Η αντιομηρική φύση της τιμωρίας δικαιώνεται μέσω της τοποθέτησης της έννοιας του *ἀγαθοῦ-ὠφελίας* στην ψυχή.

vi) Ωστόσο, απαραίτητη προϋπόθεση για να καταστεί η έννοια της δια της τιμωρίας βελτίωσης της ψυχής σαφέστερη είναι η παρουσίαση, εξήγηση και διερμηνευση της *κακίας* της σε αντιπαραβολή μάλιστα με τις υπόλοιπες *κακίες* (477b1-c5):

κακία της περιουσίας ή χρημάτων είναι η *πενία*

κακία του σώματος είναι η *ἀσθένεια*, αδυναμία, *αἶσχος* (=ασχήμια)

κακία της ψυχής είναι η *ἀδικία* και *ἀμαθία* (ἀγνοια)⁷⁶ και *δειλία* καὶ τὰ τοιαῦτα⁷⁷.

Εκείνο που δύναται κάποιος να παρατηρήσει είναι ότι οι όροι χρησιμοποιούνται συνωνυμικά. Η αναφορά στην *δειλία* εδώ οπωσδήποτε ανακαλεί υπαινικτικά την έννοια της *ψυχῆς στοχαστικῆς* και *ἀνδρείας* που χρησιμοποιήθηκε πιο πάνω (σελ. 333-34) κατά την περιγραφή της *ἐμπειρίας* που συνιστά η *ρήτορική*. Αντιστρέφοντας τις *κακίες* που εδώ περιγράφει προβάλλουν οι αντίστοιχες αρετές. Έτσι,

⁷⁵ Για το *μέγιστον κακὸν* βλ. και 469b8. Για την ίδια αντίληψη πρβλ. τα οικεία κεφάλαια στον *Κρίτωνα*, *Ἀπολογία*, *Ἰππία Ἑλάσσονα*.

⁷⁶ Η *ἀμαθία* δεν αναφέρεται σε ἀγνοια γεγονότων ή θεωριών αλλά σε ἀγνοια του πώς πρέπει κάποιος να συμπεριφερθεί, βλ. Dodds (1959), σελ. 253, πρβλ. και Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 93. Ο Irwin (1979), σελ. 161, υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης φαίνεται πως απαριθμεί τις *κακίες* που αντιστοιχίζονται στις αναγνωρισμένες κύριες αρετές, πρβλ. 507c· Πίνδαρος *Ἰσθμιόνικος* 8. 24-28· Αισχύλος *Ἐπὶ ἐπὶ Θήβας* 610· Dover (1974), σσ. 66-69. Ο μελετητής διατείνεται ότι πέραν από την *ἀνδρείαν* και την *δικαιοσύνην* που αναφέρονται εδώ, οι άλλες δύο από τις κύριες αρετές είναι η *σωφροσύνη* και η *σοφία*, *σοφία* ή *φρόνησις*. Η *ἀμαθία* είναι ξεκάθαρα έλλειψη σοφίας· ενδέχεται όμως ο Σωκράτης να αποσκοπεί να είναι και έλλειψη *σωφροσύνης*. Η *σωφροσύνη* κατά κανόνα περιλαμβάνει γνωστικές ή συναισθηματικές προϋποθέσεις ή και τα δύο, ώστε μπορεί να αντιπαραβληθεί με την *ἀφροσύνην* και την *ἀκολασίαν*, βλ. 477d, 507a. Πρβλ. Ευριπίδης *Ἑλένη* 970· Ψευδοξενόφοντας *Ἀθηναίων Πολιτεία* (1. 5), όπου η *ἀμαθία* αναγνωρίζεται ως ατέλεια στην αρετή. Πρβλ. και Dover (1974), σελ. 122 κ.ε. για τα αντίθετα στην *σωφροσύνην*. Ωστόσο, ενίοτε *σοφία* και *σωφροσύνη* αποσυνδέονται βλ. Θουκυδίδης 3. 37. 4, 1. 84. 3· Ευριπίδης *Ἡρακλῆς* 347, *Τρωάδες* 982· Dover (1974), σελ. 119. Ο Irwin καταλήγει στην θέση ότι αναφέροντας ο Σωκράτης την *ἀφροσύνην* μόνο ως το αντίθετο και της *σωφροσύνης* και της *σοφίας* προϋποθέτει την ιδέα ότι η γνώση είναι επαρκής για την αρετή, βλ. 460b, πρβλ. *Πρωταγόρας* 357d-e. Λίγο πιο κάτω, στο 477c, για τον μελετητή προϋποτίθεται η ιδέα της ενότητας των αρετών, πρβλ. *Λάχης*, *Χαρμίδης*, *Πρωταγόρας*, οι οποίοι στο σύνολό τους εισηγούνται ότι η βασική αρετή είναι η γνώση του *ἀγαθοῦ*.

⁷⁷ Η τριμερής διάκριση σε εξωτερικά, σωματικά και ψυχικά *ἀγαθὰ* ακολουθεί την παραδοσιακή τριχοτόμηση των *ἀγαθῶν*, βλ. Dodds (1959), σελ. 253.

ἀρετή των χρημάτων είναι ο πλούτος

ἀρετή του σώματος είναι η υγεία, ευρωστία

ἀρετή της ψυχής είναι η δικαιοσύνη, μάθησις-σοφία (ὀρθή δόξα-γνώση), ἀνδρεία κ.τ.τ.

Οι παραπάνω σχέσεις καθιστούν εμφανέστατη την σωκρατική πίστη στην ενότητα των αρετών. Κατά τη γνώμη μας η *ἀρετή* εδώ λαμβάνει τη σημασία της καλής κατάστασης (πρβλ. και πιο πάνω την έννοια της *εὐεξίας*, σελ. 17) με απαραίτητο συνακόλουθο την *ὠφελίην* (ἀγαθὸν=ὠφέλιμον, *ἀρετή-ὠφελία*)· αντίστροφα, η *κακία*=κακή κατάσταση, βλάβη ή ζημία, ενώ το *κακὸν*=βλαβερό, και *κακία*=πονηρία. Από αυτές τις τρεις *κακίες* πιο *αἰσχρὰ* είναι η *κακία* της ψυχής· και αφού είναι η *αἰσχίστη*, είναι και η *κακίστη*-βλαβεροτάτη (ταύτιση *αἰσχροῦ*=*κακοῦ*).

Ανακαλώντας ότι στο (β) απέδειξαν το *ἀδικοῦν αἷσχιον* και *κάκιον* του *ἀδικεῖσθαι*, εδώ η αντιπαραβολή αναφέρεται στην *ἀδικίαν* σε σχέση με τις υπόλοιπες *κακίες* (*πενία*, *ἀσθένεια*). Η θέση ότι η *ἀδικία* και *συλλήβδην ἢ* *πονηρία* της ψυχής είναι *αἰσχίστη* και *κακίστη* πρέπει να αποδειχθεί· για να αποδειχθεί απαιτείται η ίδια συλλογιστική που ὀρίσε την έννοια του *αἰσχίστου*. Αν η *ἀδικία* και η σύνολη *κακία* της ψυχής είναι *αἷσχιστον* σε σχέση με τις υπόλοιπες, θα πρέπει να υπερέχει ως προς την *λύπην* ή ως προς τη βλάβη (*κακόν*) ή και ως προς τα δύο. Η *ἀδικία*⁷⁸ δεν είναι πιο οδυνηρή από τις άλλες *κακίες*, άρα δεν μπορεί να υπερέχει και ως προς την λύπη και ως προς το *κακόν* σε σχέση με τις υπόλοιπες. Υπολείπεται λοιπόν να υπερέχει ως προς το *κακόν* για να είναι *αἷσχιστον* και, επειδή προξενεί τη μεγαλύτερη βλάβη (*κακόν*), είναι το *μέγιστον κακόν*. Από τη συζήτηση εγκαθίσταται με ισχυρά θεμέλια η ενιαία εξισωτική βάση των ὀρων *ἀδικία*=*ἀμαθία*=*κακία*. Κατά συνέπεια, η *ἀδικία* και η *ἀκολασία* και η άλλη *πονηρία* της ψυχής (δηλ. η *ἀμαθία* και *δειλία*) είναι το *μέγιστον κακόν* (είναι *αἰσχίστη* επειδή είναι *κακίστη*). Η ρήξη με την παραδοσιακή ηθική αναφαίνεται οριστική: ο φιλόσοφος διακηρύσσει ότι η *ἀρετή* της ψυχής περικλείεται στα παρακάτω: *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία* και *γνώση-σοφία* ή *ὀρθή δόξα* φωτίζοντας κατά τον τρόπο αυτό την ιδέα της ενότητας των αρετών.

⁷⁸ Εδώ προσδιορίζεται η έκφραση *καὶ τὰ τοιαῦτα* του 477b7-8. Η διασάφηση αυτή έχει ως αποτέλεσμα η φράση «*ἡ ἀδικία και ἀμαθία (ἀγνοία) και δειλία καὶ τὰ τοιαῦτα*» να γίνει τώρα (477d4-5) «*ἀδικον εἶναι καὶ ἀκόλαστον καὶ δειλὸν καὶ ἀμαθῆ*». Έτσι, διευκρινίζεται ότι μέρος της σύνολης *κακίας* αποτελεί και η *ἀκολασία*-έλλειψη *σωφροσύνης*.

vi) Σε κάθε *κακία* αντιστοιχίζεται μια *τέχνη* (-γνώση), η οποία συμβάλλει στην απαλλαγή από την *κακίαν*⁷⁹. Από την *κακίαν* της *πενίας* απαλλασσόμαστε με την συμβολή της *χρηματιστικής* και του *έμποριου*· από εκείνη της *ασθενείας* ως προς τα σώματα με την συμβολή της *ιατρικής*· τέλος, από εκείνη της *αδίκιας* και *άκολασίας* με την συμβολή της *δίκης*, οι εκπρόσωποι της οποίας ασκώντας *δικαιοσύνην* επιβάλλουν ορθή και δίκαιη τιμωρία.

vii) Η συλλογιστική επιστρέφει ωσάν σε κυκλοτερή πορεία στο αφετηριακό της σημείο, στον ορισμό του *καλοῦ* προσδιορίζοντας το *κάλλιστον* (478b3 κ.ε.). Ο Σωκράτης προσδιορίζοντας το *κάλλιστον* αποκρίνεται μέσω του *έλέγχου* στο *σκολιδόν* που αναφέρθηκε στην αρχή της συζήτησης (σελ. 325) και αφορούσε στην κατάλληλη αγαθολογική αξιολόγηση. Η πρόταση που εισηγείται ο φιλόσοφος εγείρει την σημασία της ψυχής και της δικαιοσύνης, που την ωφελεί, στην κορυφή της αγαθολογικής κλίμακας. Το σωκρατικό *κάλλιστον* αποτελεί και το *ἄριστον*, δηλ. το πιο ωφέλιμο. Το σχήμα *κάλλιστον*=*ἄριστον* συμπληρώνεται από το *δικαιότατον*, καθότι η *δικαιοσύνη* είναι η *ώφελία* της ψυχής. Έτσι, διαμορφώνεται η σχέση *κάλλιστον*=*ἄριστον*=*δικαιότατον*· τέλος, το *δικαιότατον* επιφέρει και το *εὐδαιμονέστατον*, με αποτέλεσμα την διαμόρφωση της θέσης *κάλλιστον* = *ἄριστον* = *δικαιότατον* = *εὐδαιμονέστατον*.

Κάλλιστον είναι η *δίκη*. Με ποιόν τρόπο όμως οδηγούμαστε σε αυτό; Για να είναι κάτι *κάλλιστον* πρέπει να παρέχει *πλείστην ἡδονήν* ή ωφέλεια (*ἀγαθόν*) ή και τα δύο. Η θεραπεία από τον γιατρό δεν είναι ευχάριστη (*ἡδύ*), είναι όμως ωφέλιμη (*ἀγαθόν*), γιατί ο ασθενής απαλλάσσεται από *μέγα κακόν* (δηλ. την *νόσον*), για αυτό ωφελεί να υπομείνει κάποιος τον πόνο (υπενθυμίζοντας ότι όλοι πάντες *βούλονται* το *ἀγαθόν*). Ο Πλάτων παρωθεί τον αναγνώστη στην συναγωγή του κατ' αναλογία συμπεράσματος για την *αδίκιαν*, την *κακίαν* της ψυχής και την μέσω της *δικαιοσύνης* τιμωρία και θεραπεία της: η θεραπεία από τον δικαστή (*δικαιοσύνη*) δεν είναι ευχάριστη (*ἡδεία*), είναι όμως ωφέλιμη (*ἀγαθόν*), γιατί απαλλάσσει τον *ἄδικον-πονηρόν* από το *μέγιστον κακόν*. Εν τούτοις, για να αντιληφθεί κάποιος την ανωτερότητα του *καλοῦ* της θεραπείας του *ἀδίκου* εν σχέσει με την θεραπεία του *ἀσθενοῦς* (και να ονομάσει ως εκ τούτου με ασφάλεια την *δίκην* *κάλλιστον*), πρέπει να εξιχνιάσει την πλατωνική

⁷⁹ Πρβλ. την προηγούμενη συζήτηση για τις *τέχνες* με τις οποίες *θεραπεύουμε* το σώμα και την ψυχή, σελ. 340.

αξιολόγηση του *ἀγαθοῦ* του σώματος εν σχέσει με εκείνο της ψυχής. Για τους σκοπούς αυτούς επαναφέρει την έννοια της *εὐδαιμονίας*.

viii) *Εὐδαιμονέστερος* ως προς το σώμα είναι εκείνος που εξ αρχής δεν ασθένησε παρά ο θεραπευθείς. Αυτό σημαίνει ότι η *εὐδαιμονία* ως προς το σώμα συνίσταται αρχικά, στο ανώτερο ανθρώπινο επίπεδο, στη διατήρηση της υγείας (της *ἀρετῆς* δηλ. του σώματος → *ἀγαθὸς τὸ σῶμα=ὕγιης=εὐδαίμων*) και σε ένα δεύτερο επίπεδο στην απαλλαγή του *κακοῦ* (*ἀσθενείας*) μέσω της *ιατρικῆς*⁸⁰. Στο τελευταίο επίπεδο *εὐδαιμονίας* ευρίσκεται εκείνος που δεν υποβάλλεται σε θεραπεία και για αυτό είναι *ἀθλιώτερος* σε σχέση με τους υπολοίπους. Το ίδιο λοιπόν συμβαίνει με την ψυχή: η *εὐδαιμονία* ως προς την ψυχή συνίσταται στο ανώτερο ανθρώπινο επίπεδο στη διατήρηση της υγείας της ψυχής, δηλ. στην *δίκην* (στην διατήρηση δηλ. της *ἀρετῆς* της ψυχής → *ἀγαθὸς τὴν ψυχὴν=δίκαιος=εὐδαίμων*) και σε ένα δεύτερο επίπεδο στην απαλλαγή του *κακοῦ* (*ἀδικίας*) μέσω της *δίκης*. Στο τελευταίο επίπεδο *εὐδαιμονίας* ως προς την ψυχή ευρίσκεται εκείνος που δεν υποβάλλεται σε θεραπεία (τιμωρία) και για αυτό είναι *ἀθλιώτερος* σε σχέση με τους άλλους. Η τιμωρία είναι η απαλλαγή από το *μέγιστον κακὸν* (για τον ὅρο βλ. 477e6)⁸¹, δηλ. την *πονηρίαν*. Η *δίκη* λοιπόν *σωφρονίζει*⁸², καθιστᾷ *δικαιοτέρους* τους ανθρώπους και μετατρέπεται σε *ιατρικὴν* της *κακίας* της ψυχής (478d6-7). Τα τρία επίπεδα *εὐδαιμονίας* της ψυχής μπορούν να αναπαρασταθούν στα εξής:

1^ο επίπεδο: *εὐδαιμονέστατος* είναι ὅποιος δεν ἔχει *κακίαν* (αυτό συνίσταται στην *ἀδικίαν*, *ἀκολασίαν*, *ἀμαθίαν*, *δειλίαν* που συναποτελούν κακή κατάσταση-βλάβη, μη ωφέλεια) στην ψυχή, δηλ. ἔχει *ἀρετὴν* (*δικαιοσύνην*, *σωφροσύνην*, *ἀνδρείαν*, *σοφίαν*-γνώση).

2^ο επίπεδο: λιγότερο *εὐδαίμων* είναι ο απαλασσύμενος αυτής της *κακίας* (τιμωρούμενος).

3^ο επίπεδο: *κάκιστα* (και *αἴσχιστα*) βιώνει ὅποιος ἔχει *ἀδικίαν* (*κακίαν*) στην ψυχή και δεν επιμελείται της απαλλαγῆς της.

⁸⁰ Πρβλ. την φράση *τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα καλῶ εἶναι* (σελ. 350).

⁸¹ Ὅπως υπογραμμίζει ο Dodds (1959), σελ. 254, η τιμωρία είναι ένας απαραίτητος θεσμός σε μια κοινωνία: μπορεί να δικαιολογηθεί ηθικά μόνο αν ἔχει σκοπό θεραπευτικό και επανορθωτικό. Ο μελετητής τονίζει ότι η πλατωνική ιατρική προσέγγιση στο πρόβλημα της παραβατικότητας σημειώνει μια τεράστια ηθική πρόοδο ἐνάντια στην *lex talionis* και την εκδικητική τιμωρία.

⁸² Συχνά το ρήμα σημαίνει «πειθαρχώ», «τιμωρώ». Εντούτοις, ο Σωκράτης βασίζεται στην προέλευσή του από το *σώφρων* (βλ. 477b) και συμπεραίνει ότι αυτή η «διόρθωση» που συνυποδηλώνει, στην ουσία διορθώνει και αποκαθιστά κάποιον και τον καθιστᾷ καλύτερο (*βέλτιστον*).

Κατά συνέπεια, εκείνος που αποφεύγει την θεραπεία των πόνων του σώματος αγνοεί (έλλειψη γνώσης, *άγνοια-κακία*) την αξία της υγείας και την *ἀρετήν* του σώματος. Κατά τον ίδιο τρόπο, όσοι αποφεύγουν την τιμωρία (*θεραπείαν*) μέσω της *δίκης* δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο *άνιαρόν* στοιχείο της αγνοούν (*άγνοια-κακία, άμαθία*, ως μέρος της *κακίας* της ψυχής) την αναγκαιότητα της *ἐπιμελείας* της ψυχής σε μεγαλύτερο βαθμό από εκείνη του σώματος, καθότι η κατάσταση κατά την οποία κάποιος δεν έχει υγιή ψυχή, αλλά σαθρή και *ἄδικον* και *άνόσιον*⁸³, φέρει ως συνέπεια μεγαλύτερη δυστυχία και βλάβη (*ἀθλιώτερον*). Ο φιλόσοφος εδράζει την ανάγκη επιβολής τιμωρίας από τη μη επιβολή στην έννοια της μεγαλύτερης *εὐδαιμονίας* και μάλιστα υπερθεματίζει το επιτακτικό της *ἐπιμελείας* της ψυχής μέσω της *δίκης* δια της υπόμνησης της ανωτερότητας της ψυχής σε σχέση με το σώμα.

Ανακεφαλαιωτικά λοιπόν οι συνομιλητές κατέληξαν στις παρακάτω αρχές: (α) το *μέγιστον κακόν* είναι η *ἀδικία* (και η σύνολη *κακία*, δηλ. *άμαθία-άγνοια, άκολασία, δειλία* και τώρα και *άνοσίη*) και το *ἀδικεῖν*· (β) η τιμωρία ισοδυναμεί με απαλλαγή αυτού του *κακοῦ*· (γ) η μη τιμωρία ισοδυναμεί με παραμονή του *κακοῦ*· (δ) το *διδόναι δίκην* είναι κατώτερο *κακόν* σε σχέση με το *ἀδικεῖν*· (ε) η μη τιμωρία του *ἀδικοῦντος* είναι το *μέγιστον* όλων των *κακῶν* (πρβλ. για τον όρο και 479c2). Έτσι, λοιπόν, απεδείχθη η θέση ότι ο *ἀδικῶν* είναι δυστυχέστερος του *ἀδικουμένου* και ο ατιμώρητος σε σχέση με τον τιμωρημένο.

Ο προσδιορισμός της διάπραξης *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) ως του *μεγίστου κακοῦ* επικαθορίζει την αξία και χρησιμότητα (*χρεία*)⁸⁴ της ρητορικής (δηλ. τὸ *καλόν* της ρητορικής). Η ρητορική συνιστά *καλόν* μόνο όταν χρησιμοποιείται με σκοπό την ανάδειξη –και όχι την συγκάλυψη– της *ἀδίκου* πράξης και την επιζήτηση της τιμωρίας της· η μη επιδίωξη της τιμωρίας θα καταστήσει χρόνιο το νόσημα της *ἀδικίας* και την ψυχή πλήρη *κακῶν* (*ὑπουργον τὴν ψυχὴν*) και ανίατη. Η πραγματική προσφορά ωφέλειας (*ἀγαθόν*) στον εαυτό, τους *φίλους* και τους οικείους κάποιου (*ὠφελεῖν ἑαυτὸν καὶ ὠφελεῖν τοὺς φίλους*)⁸⁵ συνίσταται στην φανέρωση της *ἀδικίας* παρά στην αποσιώπησή της. Έτσι λοιπόν η ρητορική δεν πρέπει να αποκρύπτει πράγματα: η

⁸³ Προσθέτει και το *άνόσιον* ως μέρος της *κακίας* της ψυχής.

⁸⁴ Πρβλ. σελ. 354 για την λέξη *χρεία* στον προσδιορισμό του *καλοῦ*.

⁸⁵ Όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 258, για έναν Έλληνα της περιόδου η συμπεριφορά αυτή θα συνιστούσε την υπέρτατη ηθική βλάβη. Στην 7η *Επιστολή* (331b-d) ο Πλάτων επισημαίνει ότι στην περίπτωση ενός σφάλλλοντος γονέα κάποιος δεν θα πρέπει ούτε *κολακεύοντα ὑπηρετεῖν* ούτε *ἀπεχθάνεσθαι μάτην νουθετοῦντα* συνιστώντας την ίδια συμπεριφορά προς την πατρίδα κάποιου.

πραγματική ωφέλεια του φίλου δεν ευρίσκεται στην συγκάλυψη του αδικήματος, αλλά στην καθομολόγησή του, ώστε να επέλθει τιμωρία και απαλλαγή από το μέγιστον κακόν της ψυχής του, την *ἀδικίαν*. Εκείνο λοιπόν που για τούς πολλούς και την τρέχουσα συμβατική ηθική θα ήταν βλάβη (*κακόν*) προς τον φίλο, βάσει της σωκρατικής ηθικής είναι ωφέλεια (*ἀγαθόν*) προς τον φίλο. Επομένως, ο Σωκράτης προβαίνει στην αναδιατύπωση της παραδοσιακής-αριστοκρατικής ιδέας *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* έχοντας ως βάση τις επιταγές της ηθικής που εισηγείται, σύμφωνα με τις οποίες στο επίκεντρο δεν τίθεται η κάλυψη αλλά η καταδήλωση της *ἀδικίας*, ούτε η προσποίηση *δικαιοσύνης* αλλά η αλήθεια και το *εἶναί τινα δίκαιον*. Η ορθή χρήση της ρητορικής έγκειται στο να μην αποκρύπτει κάποιος το αδικήμα, αλλά να το καθιστά φανερό, για να απαλλαγεί ο ίδιος από αυτό ή να απαλλάξει τους άλλους ώστε να καταστεί/ούν υγιής/είς· και βέβαια, πρέπει να επιδιώκει πάντα προς το *καλόν-ἀγαθόν* (ταύτιση των δύο) χωρίς να δίνει σημασία στο *ἀλγεινόν*, κάτι που συνιστά την αποκήρυξη της ηδονοκρατικής στάσης⁸⁶.

Εκ του αντιστρόφου, η πραγματική βλάβη (*κακόν*, *εἰ ἄρα δεῖ τινα κακῶς ποιεῖν*, 480e6)⁸⁷ προς τον εχθρό ή όποιον μαζικά *ἀδικεῖ* συνίσταται στην χρήση της ρητορικής με σκοπό την συγκάλυψη της *ἀδικίας* του και την διαιώνιση της *ἀδίκου* και ασεβούς (*ἀθέως*, 481a5) διαγωγής του⁸⁸. Για τον Σωκράτη, λοιπόν, το μεγαλύτερο *κακόν*, που μπορεί να επιβάλει κάποιος στον εχθρό του, είναι να τον αφήσει ατιμώρητο, να του επιτρέψει δηλ. να εξακολουθεί να είναι *κακός* και *ἄδικος*, καθότι αυτό είναι το πραγματικό *κακόν* (βλάβη) της ψυχής που επιφέρει την δυστυχία. Κατά συνέπεια, επιτυγχάνεται η αναδιάρθρωση, ανατροπή και επαναπροσδιορισμός της παραδοσιακής αρχής *ὠφελεῖν τοὺς φίλους-βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* βάσει της

⁸⁶ Πρβλ. και Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 124, υποσ. 1, ο οποίος σημειώνει ότι μέχρι εδώ έγινε λόγος για την ωφέλεια του εαυτού του καθενός και των φίλων του δια της ρητορικής· αμέσως μετά εξετάζει αν κάποιος θελήσει να κακοποιήσει τον εχθρό, πώς θα χρησιμοποιήσει την ρητορική. Στο πρώτο είπε ότι χρησιμεύει στο να καταγγέλλουμε τους αδικούντας φίλους, για να ωφεληθούν τιμωρούμενοι. Τώρα θα πει ότι η άλλη ωφέλεια της ρητορικής είναι να υπερασπιζόμαστε τους εχθρούς για να μην τιμωρηθούν. Όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 257, μπορεί να εντοπίσει κάποιος εδώ μια κωμική αντιστροφή του κοινού και χυδαίου ωφελιμισμού.

⁸⁷ Η χρήση του υποθετικού (*εἰ ἄρα δεῖ τινα κακῶς ποιεῖν*, 480e5-6) (πρβλ. και *Ἰππίας Ἐλάσσων* 376b) δείχνει ότι ο Σωκράτης δεν εγκρίνει κατ' ανάγκη αυτήν την χρήση της ρητορικής για να βλάψει εχθρούς. Κανονικά, τονίζει ο Irwin (1979), σελ. 168, επιμένει στην θέση ότι δεν πρέπει να βλάπτουμε ποτέ κανένα, πρβλ. *Κρίτων* 49b-d· *Πολιτεία* 333b-336a· Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 370, σημ. 19· το οικείο κεφάλαιο στον *Κρίτωνα*.

⁸⁸ Πρβλ. *Νόμοι* (661c), σύμφωνα με τους οποίους το να ζει κάποιος για πάντα στην *κακίαν*, για την οποία οι άνθρωποι φαντάζονται ότι αποτελεί την κορυφή της *εὐδαιμονίας*, θα ήταν στην πραγματικότητα η χειρότερη από όλες τις δυνατές μοίρες.

σωκρατικής ηθικής με την αρωγή εκείνων των όρων και λεκτικών-ιδεολογικών μέσων που μπορούν να γίνουν αντιληπτοί από τον Πώλο, τον εκπρόσωπο της παραδοσιακής ηθικής. Ωστόσο, η *χρεία* (χρησιμότητα) της ρητορικής για εκείνον που δεν πρόκειται να αδικήσει (για εκείνον που διατηρεί την *ἀρετήν* της ψυχής του, δηλ. την *δίκην*, και πράττει δίκαια και ως *δίκαιος* είναι *εὐδαιμονέστατος* → *ἀγαθός* = *δίκαιος* = *εὐδαίμων*), αν υπάρχει βέβαια κάποια, καταθρυμματίζεται⁸⁹.

III) Συζήτηση Σωκράτη-Καλλικλή (481b6-527e7)⁹⁰

Η είσοδος του Καλλικλή στη συζήτηση συνοδεύεται από την καταδήλωση των *παιδικῶν* τους: ο Καλλικλής μεταβάλλει συχνά τις απόψεις του και τα λεγόμενά του με βάση τα λεγόμενα του αθηναϊκού λαού, ενώ ο Σωκράτης εκστομίζει λόγους αμετάλλαχτους σύμφωνα με τους ορισμούς της δική τους ερωμένης, της *φιλοσοφίας*. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση του Καλλικλή (481c) ότι αν ισχύουν τα λεγόμενα του Σωκράτη, κάτι τέτοιο συνεπάγεται ακύρωση της βιοθεωρίας τους: οι σωκρατικές θέσεις φέρουν ανατροπή της παραδοσιακής ηθικής και μεταπλάθουν τις παραδεδομένες αξίες. Έτσι, το σκηνικό προετοιμάζει την επανέναρξη της συζήτησης με σκοπό την άσκηση *ἐλέγχου* από τον Καλλικλή στη σωκρατική θέση (*λόγος*) που έχει επιβιώσει ως τώρα ως η πιο ισχυρή (*βέλτιστος λόγος*)⁹¹: πρέπει να αποδειχθεί εσφαλμένη η θέση του ότι το *ἀδίκηϊν* και η μη τιμωρία συνιστούν το *μέγιστον κακόν*.

⁸⁹ Για μια ενδελεχή συζήτηση αναφορικά με το αν τελικά η σωκρατική διαλεκτική κατόρθωσε την ανασκευή της ιδέας του Πώλου ή του ίδιου ως ανθρώπου βλ. G. Vlastos, "Was Polus Refuted?" (*AJPh* 88 (1967) 454-460). Υπερασπιστικά του σωκρατικού επιχειρήματος έναντι του Πώλου τίθεται ο S. Berman, "How Polus Was Refuted: Reconsidering Plato's *Gorgias* 474c-475c" (*Ancient Philosophy* 11 (1991) 265-284).

⁹⁰ Για την θέση ότι ο πλατωνικός *Γοργίας* διαιρείται σε δύο τμήματα, ένα πρώτο (447a-481b), το οποίο σχεδίασε και συνέθεσε –στο μεγαλύτερο μέρος του– πριν από την πλατωνική επίσκεψη στην Δύση, και ένα δεύτερο (481 κ.ε., που συνοδεύεται από προφανή θεματική μεταβολή) μετά την επιστροφή του από την Ιταλία και την Σικελία, βλ. H. Tarrant, "The Composition of Plato's *Gorgias*" (*Prudentia* 14 (1982) 3-22), σελ. 15 κ.ε.

⁹¹ Πρβλ. το οικείο κεφάλαιο στον *Κρίτωνα*, και στην σωκρατική αρχή στο 46b6: «υπακούω στον *λόγον* που φαίνεται καλύτερος». Η ποινή μιας ζωής που δεν ακολουθεί αυτό το πρότυπο για τον φιλόσοφο είναι μια μη αρμονική ζωή (συνέπεια *λόγων-ἔργων*) διεσχισμένη από εσωτερική σύγκρουση. Η πυθαγόρεια επιρροή στον διάλογο εντοπίζεται μεταξύ άλλων στην θεώρηση ότι η *ἀρετή* είναι μια «αρμονία», πρβλ. Dodds (1959), σελ. 266. Ο Ch. Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*" (*OSAP* 1 (1983) 75-121), επισημαίνει (σελ. 75) το ιδιαιτέρως προσωπικό στοιχείο του σωκρατικού *ἐλέγχου*. Και τα τρία σωκρατικά επιχειρήματα που στοχεύουν στην ανασκευή των συνομιλητών του είναι *ad hominem* επιχειρήματα: στρέφονται (σελ. 76) όχι μόνο ενάντια στις δηλώσεις του καθενός αλλά και ενάντια στον ίδιο ως άτομο. Αυτός ο διπλός χαρακτήρας του ελέγχου, ως εξέταση δηλ. της αλήθειας και της συνάφειας του βίου και των προτάσεων του σωκρατικού συνομιλητή, που τελικά λειτουργεί ως δοκιμασία της αρμονίας *λόγων-ἔργων*, αντανακλάται στην αλληλεπίδραση ανάμεσα στο

Ο Καλλικλής αποδίδει την αιτία της ανασκευής Γοργία και Πώλου στην *αἰσχύνην* που καταλαμβάνει κάποιον καθιστώντας τον σε θέση να μιλά ενάντια σε όσα σκέφτεται και πιστεύει, ενάντια στον εαυτό του. Μάλιστα, υποκινητής αυτής της *αἰσχύνης* είναι ο Σωκράτης, ο οποίος ως *ἀληθῶς δημηγόρος* εκφέρεται με νεανική ιταμότητα λέγοντας πράγματα οχληρά, *δημηγορικά* και ενώ επιδιώκει την αλήθεια, όπως λέει, την διαστρεβλώνει σκόπιμα (*κακουργεῖ ἐν τοῖς λόγοις*)⁹², συγχέοντας την φύσιν με τον νόμον (*ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλά, νόμῳ δέ, 482e4*). Ο Καλλικλής ανάγει το πρόβλημα της συζήτησης με τον Πώλο στο ότι ενώ ο Πώλος προσλαμβάνει στο θέμα του *ἀδικεῖν* και του *ἀδικεῖσθαι* το *αἴσχιον* με βάση το συμβατικό (*νόμῳ*) *δίκαιον*, ο Σωκράτης το προσλαμβάνει βάσει του φυσικού (*φύσει*) *δικαίου*⁹³. Έτσι, διατυπώνει απερίφραστα την θέση ότι το *ἀδικεῖσθαι* είναι φύσει *αἴσχιον* και *κάκιον* (ταυτίζοντας το *αἴσχιον* με το *κάκιον*) σε σύγκριση με το *ἀδικεῖν*· ωστόσο, το *ἀδικεῖν* είναι *νόμῳ αἴσχιον* (εννοείται βάσει της ως άνω πρότασης και *κάκιον*) από το *ἀδικεῖσθαι* προβαίνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στον σαφή διαχωρισμό *φύσεως* και *νόμου* (483a7-8)⁹⁴. Η ανάλυση της θέσης του ακολουθεί τα παρακάτω λογικά βήματα:

α) θέτει το θέμα της ελευθερίας και ισχυρίζεται ότι το *ἀδικεῖσθαι* δεν ταιριάζει σε ελεύθερο άνθρωπο, αλλά σε δούλο που αδικούμενος αδυνατεί (*ἀ-δύναμις*) να

προσωπικό και το διαλεκτικό, στην δραματική και την λογική δομή της ανασκευής (πρβλ. και σελ. 110). Πρβλ. του ιδίου (1996), σελ. 133 κ.ε. και R. Woolf, "Callicles and Socrates: Phychic (Dis)harmony in the *Gorgias*" (OSAP 18 (2000) 1-40), σελ. 1.

⁹² Πρβλ. και *Ἰππίας Ἑλλάσσω* 373b5: *ὥσπερ κακουργοῦντι*. Για την εξέταση της σωκρατικής διαγωγῆς απέναντι στους συνομιλητές του σε άμεση συσχέτιση με την *εἰρωνείαν* με σκοπό να διαπιστωθεῖ ο σύνδεσμος ανάμεσα στις σωκρατικές πεποιθήσεις και την διαλεκτική του τεχνική βλ. A. N. Michelini, "*Πολλὴ ἀγροικία*: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*" (CPh 93 (1998) 51-59).

⁹³ Για μια συζήτηση σχετικά με την ποιότητα του ανασκευαστικού επιχειρήματος εις βάρος του Πώλου, επιχείρημα που βασίζεται σε μια ασυνέπεια, η οποία δημιουργείται λόγω ενός εντέχνου λογικού σφάλματος, βλ. J. P. Archie, "Callicle's Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*" (*Hermes* 112 (1984) 167-176)· πρβλ. και Johnson (1989), ο οποίος μάλιστα στο άρθρο του εστιάζει στον ρόλο του Πώλου στον διάλογο ως τμήμα ενός ευρύτερου πλατωνικού σχεδίου με στόχο ο Σωκράτης να αποδειχθεῖ ανώτερος στο διαλεκτικό επίπεδο θεμελιώνοντας την υπεροχή της ενάρετης ζωῆς (του *ἀγαθοῦ ἀνδρός* δηλ.) ενώπιον των υπολοίπων. Πρβλ. και R. Bensen Cain, "Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias*" (*Philosophy and Rhetoric* 41 (2008) 212-237), ο οποίος θεωρεῖ (σελ.213) ότι το λογικό σφάλμα δημιουργείται μέσω μιας συγκεκριμένης χρήσης των όρων *αἰσχύνης* και της αμφίσημης προβολῆς τους. Για την αμφισημία πρβλ. και υποσ. 37.

⁹⁴ Για τον Irwin (1979), σελ. 170 κ.ε., ο *νόμος* συσχετίζεται με το *νομίζειν* και περιλαμβάνει: ήθη, έθιμα, κανόνες, συνήθειες τρόπους συμπεριφοράς, συμβάσεις, νόμους, ηθικές και κοινωνικές νόρμες. Ο Καλλικλής εκμεταλλεύεται εκείνο το χαρακτηριστικό του *νόμου*, βάσει του οποίου εμφανίζεται να οφείλει την ύπαρξή του μόνο στην ανθρώπινη πράξη και απόφαση. Περαιτέρω για το θέμα βλ. σελ 172 κ.ε.: πρβλ. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (London 1970), σελ. 110 κ.ε.: Dilman (1979), σελ. 85· Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 115.

βοηθήσει τον εαυτό του και τους δικούς του (*ἀδυναμία* δηλ. ως προς την ανταπόκριση στο παραδοσιακό ιδεώδες *ὠφελεῖν ἑαυτὸν και ὠφελεῖν τοὺς φίλους*)⁹⁵.

β) Οι νομοθέτες είναι οι *ἀσθενεῖς* και *οἱ πολλοὶ (ὄχλος)*, που θεσπίζουν νόμους βάσει του συμφέροντος (*πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον*, 483b6). Αυτοὶ εκφοβίζοντας τους πιο δυνατούς ἀπὸ τους ἀνθρώπους τούς περιορίζουν ἀπὸ το *πλέον ἔχειν* (*πλεονεξία*) στηλιτεύοντας ως *αἰσχρὸν* και *ἄδικον* το *πλεονεκτεῖν* και το *πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν*. Εκείνο που μπορεῖ κάποιος να παρατηρήσει εἶναι η ἐμφατική θέση που κατέχει η ομηρική ἐννοια της υπεροχής⁹⁶ και των ανταγωνιστικῶν ἀρετῶν στην καλλίκλεια ιδεολογία. Για αὐτούς τους λόγους επιδιώκουν την ισότητα, μολοντί εἶναι *φαυλότεροι*. Στο παρόν χωρίο ο ὅρος *φαυλότεροι* χρησιμοποιεῖται ως ἀντώνυμο του *κρείττονος*, του *ἐρρωμενεστέρου*, και λαμβάνει την σημασία του ἀσθενικοῦ, του σωματικά υποδεεστέρου.

γ) Εκείνο που *νόμῳ* λέγεται *αἰσχρὸν* και *ἄδικον*, δηλ. το *πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν*, η ἴδια η *φύσις*, ὅπως φαίνεται ἀπὸ το ζωικό βασίλειο και ἀπὸ τις σχέσεις πόλεων και γενῶν, ἀποφαίνεται ὅτι *δίκαιον* εἶναι να υπερέχει (*πλέον ἔχειν*) ο *ἀμείνων* του *χείρονος* και ο *δυνατώτερος* του *ἀδυνατωτέρου* · η *φύσις* ἔχει καθορίσει το *δίκαιον*

⁹⁵ Ο Dodds (1959), σελ. 266, σημειώνει ὅτι η ἰδέα ὅτι η ἀρετή ἐνός δούλου εἶναι διαφορετική ἀπὸ ἐκείνη ἐνός ἐλευθέρου βεβαιώνεται και ἀπὸ τον ἴδιο τον μαθητή του Γοργία, τον Μένωνα (*Μένων* 71e), πρβλ. και *Ὀδύσσεια* (14. 59: *ἡ γὰρ δμῶν δίκη ἐστίν*). Ο Irwin (1979), σελ. 172, τονίζει ὅτι ο Καλλικλῆς ἐπισημαίνει πῶς κάποιος ζουν σε τέτοιο βαθμό *κακῶς*, ὥστε θα ἦταν σε καλύτερη κατάσταση νεκροί, πρβλ. και 512a-b. Ωστόσο, ο Καλλικλῆς θεωρεῖ πῶς ἓνα τέτοιο ἄτομο εἶναι κάποιος που δεν μπορεῖ να υπεραπιστεῖ (*βοηθεῖν*) τον εαυτό του και τους οικείους του. Απὸ τον Ὀμηρο ἕως την ὕστερη ἐλληνική σκέψη η δύναμη και η ικανότητα να υπεραπιστεῖ κάποιος τους *φίλους* του και την οικογένειά του ἀντιμετωπίζεται ως μέρος της *ἀρετῆς* του, πρβλ. 486c-d, 492c, 509b-c, 522c-e, 526a· *Κρίτων* 45c-d.

⁹⁶ Ο W. H. Race, “Shame in Plato’s *Gorgias*” (*CJ* 74 (1979) 197-202), σελ. 198, υποσ. 6, ἀκολουθώντας τον Adkins (1960, σελ. 239) εισηγεῖται ὅτι ο Καλλικλῆς (ὅπως ο Θρασύμαχος) ἀκολουθεῖ τις ανταγωνιστικές ομηρικές ἀρετές. Το ἄρθρο του Race δίνει ιδιαίτερη ἐμφαση στην ἐννοια της *αἰσχύνης* και τον ρόλο που διαδραματίζει στο ιδεολογικό σύστημα των σωκρατικῶν συνομιλητῶν. Πρὸς τούτοις, ο R. McKim, “Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*” στο Ch. L. Griswold Jr (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings* (New York 1988, 34-48), εξετάζει τις ἐννοιες της *αἰσχύνης* και της ἀλήθειας στον *Γοργία* ως μέρος της πλατωνικής δραματικής τεχνικής. Η ἐρμηνεία του (σελ. 35) στοχεύει στο να ἐπαναφέρει στον Πλάτωνα την κριτική ἀπόσταση που εἶναι θεμελιώδης στην δραματική του τέχνη ἐδραιώνοντας ἓναν διαχωρισμό ἀνάμεσα στον ἐμμεσο στόχο του δραματουργοῦ ὅσον ἀφορᾷ στο ἀκροατήριό-ἀναγνώστες του (δηλ. να κάνει τους ἀναγνώστες να στοχαστοῦν σε σχέση με τις ἀρχές της σωκρατικής μεθόδου) και στον ἀμεσο στόχο του πρωταγωνιστή ὅσον ἀφορᾷ στους συμπρωταγωνιστικούς χαρακτήρες (δηλ. να ἐφαρμόσει πάνω τους την μέθοδο αὐτή), πρβλ. και Johnson (1989), σελ. 199, υποσ. 4. Για περαιτέρω συζητήσεις για την ἐννοια της *αἰσχύνης* στον *Γοργία* βλ. J. Moss, “Shame, Pleasure, and the Divided Soul” (*OSAP* 29 (2005) 137-170), σελ. 139 κ.ε., D. B. Futter, “Shame as a Tool for Persuasion in Plato’s *Gorgias*” (*JHPH* 47 (2009) 451-461) και βέβαια την ἐπισταμένη μελέτη της Ch. H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato’s Gorgias and the Politics of Shame* (Princeton 2010).

κατ' αυτόν τον τρόπο, ώστε να υπερέχει ο *κρείττων* του *ἥττονος* και ο πρώτος (*κρείττων*) να άρχει και να υπερέχει του δευτέρου, ιδέα που ανακαλεί την ομηρική αντίληψη για το απόλυτο *άρχειν*. Οι Πέρσες βασιλείς ασπαζόμενοι το *φύσει δίκαιον* πράττουν σύμφωνα με το *δίκαιον* της *φύσεως* και τον *νόμον* της *φύσεως*⁹⁷ και όχι με βάση τον *νόμον* που συμβατικά (*νόμω*) οι άνθρωποι αποδέχονται. Από την άλλη όμως, *οί πολλοί* παιδιόθεν διακρίνουν *τούς βελτίστους* και τους πιο δυνατούς (*έρρωμενεστάτους*) για να τους υποδουλώσουν (*άρχεσθαι*) εμποτίζοντάς τους με ιδέες περί ισότητας μεταξύ ομοίων και ότι μια τέτοια ιδέα συνιστά το *καλόν* και το *δίκαιον* (δηλ. η ισότητα μεταξύ ομοίων είναι *δίκαιον* και *καλόν*). Αυτή η συμβατικά (*νόμω*) επιβαλλόμενη κατάσταση απαιτεί μια αρκετά δυνατή φύση (*φύσιν ικανήν*)⁹⁸, ικανή να αναιρέσει τους παρά φύσιν *νόμους*, με σκοπό ο *δοῦλος* να καταστεί *δεσπότης* καταυγάζοντας το φως του *φύσει δικαίου*.

δ) Προς επίρρωση της θέσης του ο Καλλικλής επικαλείται την αυθεντία του Πινδάρου, ο οποίος περιγράφει την αρπαγή των βοδιών του Γηρυόνη από τον Ηρακλή, μια αρπαγή που πραγματοποιήθηκε σύμφωνα με τους κανόνες του *φύσει δικαίου*: το *φύσει δίκαιον* επιτάσσει ο *βελτίων* και ο *κρείττων* να έχει υπό την κατοχή του τα *κτήματα* των *χειρόνων* και *ἥττόνων* (*βελτίων≠χειρών, κρείττων≠ἥττων*). Οι ερευνητές διατύπωσαν διάφορες απόψεις σχετικά με την ερμηνεία του *νόμου* στον

⁹⁷ Ο Dodds (1959), σελ. 268, επισημαίνει ότι ο *νόμος* της *φύσεως* για τον Καλλικλή δεν είναι μια γενίκευση για την Φύση αλλά ένας κανόνας συμπεριφοράς που βασίζεται στην αναλογία της φύσει συμπεριφοράς. Ο Irwin (1979), σελ. 175 κ.ε., επισημαίνει ότι αυτό που ο Καλλικλής έχει δείξει ως τώρα είναι ότι φύσει συμβαίνει υπό αυτήν την έννοια είναι *νόμος* (αρχή και κανόνας) στην φύση (πρβλ. Taylor 1990, σελ. 640, σημ. 21, και Dirlman (1979), σελ. 108: όπως σημειώνει ο σχολιαστής, αν οι ηθικές αξίες δεν βασίζονται στην φύση, δεν μπορούν να είναι τίποτε άλλο πέρα από τεχνητές οδηγίες με σκοπό την εξυπηρέτηση κάποιου οφέλους των ανθρώπων ανεξαρτήτου από τις αξίες αυτές, πρβλ. και σελ. 112). Για τον *νόμον της φύσεως* πρβλ. Θουκυδίδης 1. 76. 2, 5. 105. 2 (πρβλ. και A. W. Saxonhouse, "An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War" (*Interpretation* 11 (1983) 139-169), σελ. 157. Εν γένει, η Saxonhouse διατείνεται ότι στο υπόβαθρο του διαλόγου ευρίσκεται ο Πελοποννησιακός πόλεμος και η θουκυδίδεια αφήγησή του. Από τον στοχασμό που δημιουργεί ο διάλογος αναφορικά με τη σχέση ρητορικής, πολέμου και φιλοσοφίας, δίδεται η πλατωνική απάντηση στην θουκυδίδεια εξιστόρηση του πολέμου). Οι ομιλητές του Θουκυδίδα εισηγούνται ότι αυτός ο *νόμος* είναι αναγκαίος και όχι ότι είναι *δίκαιος*: ίσως η έκκληση για αναγκαιότητα έχει σκοπό να αποφύγει την συνηθισμένη ηθική επίκριση, που δεν εφαρμόζεται σε όσους δρουν κάτω από ανάγκη (πρβλ. 4. 61. 5, 6. 83. 2. 4). Για την *φύσιν* και την αναγκαιότητα βλ. επίσης Αριστοφάνης *Νεφέλες* 1075, Αντιφώντας 80B44A DK. Ωστόσο, ο Καλλικλής δεν προσφεύγει σε αυτές τις αναγκαιότητες. Προς τούτοις, ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* (1373b4-18, πρβλ. 1368b6-9) θεωρεί τον *νόμον* της *φύσεως* ως κοινό και καθολικό, αντίθετα προς τον νόμο μιας συγκεκριμένης πόλης. Το ίδιο θεωρεί κατά τον μελετητή και ο Καλλικλής. Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 117, 131.

⁹⁸ Πρβλ. και *Νόμοι* (875c4), όπου ο Πλάτων αναφέρεται στον ιδεατό άρχοντα που θα είναι πάνω από τον Νόμο: *ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατός εἴη*.

στίχο νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς. Η λέξη νόμος ερμηνεύτηκε ως «έθιμο, σύμβαση», ακόμα ως νόμος της Μοίρας, βούληση του Διός. Από το ποίημα συνάγουμε ότι ο νόμος είναι ο βασιλιάς που εξουσιάζει θνητούς και αθάνατους. Μπορούμε να πιθανολογήσουμε ότι η λέξη περιγράφει τη νομοτελειακή αναγκαιότητα, την απόλυτη εξουσία που καθορίζει ως δίκαιος βασιλιάς τη δικαιοσύνη μιας πράξης. Ωστόσο, δεν μπορούμε να επεκταθούμε στην επεξεργασία του πινδαρικού αποσπάσματος στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Για την ανάλυσή του παραπέμπουμε στις αντίστοιχες εργασίες⁹⁹. Εκείνο που έχει σημασία για την εργασία μας είναι η πρόσληψή του από τον εκπρόσωπο του νόμου της φύσεως. Ο Καλλικλής επικαλείται το πινδαρικό απόσπασμα εντάσσοντάς το στην δική του θεωρία αναφορικά με την ανωτερότητα της φύσεως σε σύγκριση με τον νόμον. Η απόρριψη της ομηρικής αντίληψης του Καλλικλή για το απόλυτο ἄρχειν θα συνεπιφέρει και την απόρριψη της αντίστοιχης σύλληψης του πινδαρικού διακειμένου. Ο σωκρατικός ἔλεγχος θα αναδείξει την ορθή πορεία για την σύλληψή του: ο νόμος που είναι ο βασιλιάς όλων είναι εκείνος που προκύπτει από την κοινή διαλεκτική συμφωνία των συνομιλητών,

⁹⁹ Το ποίημα ανήκει στο απόσπ. 169a Maehler. Για τον Dodds (1959), σελ. 270, ο Καλλικλής θεωρεί ότι ο νόμος του Πινδάρου (για τον οποίο ο ποιητής λέει ότι είναι βασιλιάς απάντων) συνάδει επ' ακριβεία με αυτό που ο ίδιος βάπτισε ως νόμον τὸν τῆς φύσεως, δηλ. το δίκαιον του ισχυροτέρου. Ωστόσο, ο Πίνδαρος –για τον μελετητή– δεν μπορεί να πιστωθεί με μια τέτοια άποψη. Μια πιο πιθανή εικασία είναι ότι ο πινδαρικός νόμος είναι ο νόμος της Μοίρας, που για αυτόν ταυτίζεται με την βούληση του Διός. Αυτή κάνει την βία δίκαιον καθότι εξυπηρετεί έναν υψηλότερο σκοπό. Το χωρίο έγινε μια γνωστή παραπομπή σε όσους έθεσαν υπό συζήτηση τον νόμον και την φύσιν, βλ. Ηρόδοτος 3. 38, ο οποίος υποθέτει ότι με την λέξη νόμος ο Πίνδαρος εννοούσε «έθιμο» ή «σύμβαση». Το ίδιο ενδεχομένως θεωρεί και ο Ιππίας στον *Πρωταγόρα* (337d). Οι δύο αυτές απόψεις έρχονται σε αντίθεση με την καλλίκλεια οπτική. Πρβλ. τη συζήτηση που πραγματοποιεί ο μελετητής υπερασπιζόμενος την άποψη ότι ο Πλάτων δεν παραποιεί τον Πίνδαρο, όπως ισχυρίζεται ο Wilamowitz στηρίζοντας το επιχείρημα του και στο χωρίο 890a4 από τους *Νόμους*: *εἶναι τὸ δικαιοτάτον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος*, πρβλ. Irwin (1979), σελ. 178. Από την άλλη, ο Taylor (1990), σελ. 640, σημ. 22, συμφωνεί με Wilamowitz ότι το λαθεμένο πινδαρικό παράθεμα (τα χφφ παρουσιάζουν τον Καλλικλή να αποδίδει στον Πίνδαρο την ρήση νόμος ἄγει βιαιῶν τὸ δικαιοτάτον (δηλ. ο νόμος βαιοπραγεί εις βάρος της πιο δίκαιης αξίωσης) ενώ ο ποιητής λέει δικαιοῶν τὸ βιαιότατον (ότι δηλ. κάνει δικαία την πιο αυθαίρετη πράξη)) οφείλεται στον Πλάτωνα και δεν πρέπει να διορθώνεται. Για τον Taylor η παραμόρφωση είναι εκούσια και κατ' αυτόν τον τρόπο την επαναλάμβαναν οι θιασώτες της υπεροχής της φύσεως έναντι του νόμου τον 5^ο αι. π.Χ. Για περαιτέρω εξέταση στο θέμα της πλατωνικής χρήσης του παραθέματος βλ. M. Gigante, *Νόμος Βασιλεὺς* (Napoli 1956), σελ. 146 κ.ε.· D. Grote, "Callicles' Use of Pindar's Νόμος Βασιλεύς: *Gorgias* 484b" (*CJ* 90 (1994) 21-31), ιδίως σελ. 25 κ.ε.· M. Demos, "Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*" (*HSCPh* 96 (1994) 85-107). Γενικά για το πινδαρικό απόσπασμα βλ. S. Otto, "Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς" (*Philologus* 74 (1917) 195-204)· A. Busse, "Zum Pindarzitat in Platons *Gorgias*" (*Hermes* 66 (1931) 126-128)· M. Ostwald, "Pindar, *Nomos* and Heracles" (*HSCPh* 69 (1965) 109-138), ιδίως σελ. 118 κ.ε.· H. Lloyd-Jones, "Pindar *Fr.* 169" (*HSCPh* 76 (1972) 45-56)· D. L. Pike, "Pindar's Treatment of the Heracles Myths" (*AClass* 27 (1984) 15-22)· M. Payne, "On Being Vain: Pindar, Pragmatism, and Historicism" (*AJPh* 127 (2006) 159-184).

δηλ. ο νόμος-λόγος στον οποίο πρέπει να συμμορφώνεται ο καθένας και να αποδέχεται ως ρυθμιστική αρχή στη ζωή του. Αυτός ο βασιλιάς καθορίζει την δικαία πράξη ως την μόνη ωφέλεια στην ψυχή του ανθρώπου.

ε) Ο Καλλικλής επισημαίνει ότι ο λόγος του για το φύσει δίκαιον του κρείττονος συνιστά την αλήθεια που θα μπορέσει ο Σωκράτης να γνωρίσει (γνώση) μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θα εγκαταλείψει την φιλοσοφική δραστηριότητα (*φιλοσοφίαν*), που αποτελεί τα παιδικά του¹⁰⁰. Η φιλοσοφία είναι κάτι *χαρίεν* και *καλόν* (485a3) υπό την προϋπόθεση ότι καταπιάνεται κάποιος στην κατάλληλη ηλικία για εκπαιδευτικούς λόγους: αυτή η ηλικία είναι η ηλικία του *μειρακίου*, κατά την οποία είναι αξιοθαύμαστη η άσκηση φιλοσοφίας και αποτελεί δείγμα ελευθέρου ανθρώπου, ενός ανθρώπου που πρόκειται μελλοντικά να αξιώσει να πράξει *καλές* και *γενναίες* πράξεις. Από την άλλη, η φιλοσοφική ενάσκηση πέραν της κατάλληλης ηλικίας συνιστά *καταγέλαστον*¹⁰¹, ακριβώς επειδή αποτελεί μια δραστηριότητα που δεν αρμόζει σε ελεύθερο άνθρωπο¹⁰² αλλά σε δουλοπρεπή και *ἄνανδρον*. Οι τρεις έννοιες που θέλγουν την καλλίκλεια ιδεολογία μπορούν να συνοψιστούν στις παρακάτω: (i) η *δόξα* (φήμη και όνομα, *κάλλος* + *κλέος*), που είναι αποτέλεσμα του συναισθήματος της *αἰδοῦς*, (ii) η *ἀνδρεία*, που σχετίζεται με την αποφυγή της *φιλοσοφίας* σε παράταιρη ηλικία, (iii) η *ἐλευθερία*, που σχετίζεται με τα παραπάνω. Οι ιδιότητες που επαινεί είναι εκείνες του *καλοῦ*, *ἀνδρείου* και *ἐλευθέρου*, έννοιες που προσλαμβάνουν τον ιδιαίτερο σημασιολογικό προσανατολισμό που ο Καλλικλής τους προσδίδει.

Η *φιλοσοφία* πέραν της αρμόζουσας ηλικίας καθιστά κάποιον, ακόμα και τον *εὐφυῆ*, αδαή εν σχέσει με το σύνολο γνώσεων που πρέπει να κατέχει, αν επιθυμεί να είναι *καλὸς κάγαθός* και *εὐδαίμων ἀνὴρ*¹⁰³ (484d1)· (εν σχέσει) με τους νόμους που

¹⁰⁰ Πρβλ. και *Απολογία* 29c8 για παρόμοια απαίτηση από τον Σωκράτη να εγκαταλείψει την φιλοσοφική δραστηριότητα.

¹⁰¹ Παρόμοια οπτική εκφράζει και ο Ισοκράτης: η *φιλοσοφία* (με την πλατωνική σημασία του όρου) είναι χρήσιμη όπως η *παιδεία* (*Περὶ Ἀντιδόσεως* 268), καθώς παρέχει στους νέους ένα είδος *γυμνασίας* της *ψυχῆς*· στην χειρότερη περίπτωση εξυπηρετεί στο να κρατά τους νέους μακριά από το *κακόν*-*βλάβη* (*Παναθηναϊκός* 27). Ωστόσο, για τους μεγαλύτερους δεν είναι επικερδής, όπως φαίνεται από το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι γνωρίζουν λιγότερα για τη ζωή από τους μαθητές ή τους δούλους τους (*Παναθηναϊκός* 28), πρβλ. και Dodds (1959), σελ. 272.

¹⁰² Αυτή η ιδέα κατέστη, όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 274, ευρύ κοινωνικό ιδεώδες στον ύστερο 5^ο και πρώιμο 4^ο αι. π. Χ., πρβλ. Σοφοκλής *Φιλοκτήτης* 1006· Δάμων 37[25A]B6 DK· Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* 2. 8. 4· *Πρωταγόρας* 312b· *Πολιτεία* 402c3.

¹⁰³ Ο Irwin (1979), σελ. 179, σημειώνει ότι ο Καλλικλής στοχεύει στο να είναι *καλὸς κάγαθός* και *αξιοσέβαστος*. Ο Σωκράτης πιο πριν (470e) προσέδωσε την έκφραση *καλὸς κάγαθός* στο *ἀρίστο* είδος ατόμου. Ο Καλλικλής στο παρόν χωρίο χρησιμοποιεί τους όρους με έναν πιο συνηθισμένο τρόπο, για

σχετίζονται με την πόλη· με τα λόγια που πρέπει να εκστομίζονται στις ιδιωτικές και δημόσιες συναλλαγές· με τις ανθρώπινες ηδονές και επιθυμίες· γενικά, με τα *ἥθη*. Αξιοσημείωτη είναι η ομηρικής καταβολής καλλίκλεια σύζευξη της *καλοκάγαθίας* με την *δόξαν* (φήμη). Η *ἀνανδρία* και η δουλοπρέπεια –και οι *καταγέλαστες* συνθήκες που συνεπάγονται– συνιστούν το απευκταίο για τον Καλλικλή αποτέλεσμα της άσκησης *φιλοσοφίας*: η *φιλοσοφία* δύναται να καταστήσει ακόμα και κάποιον *εὐφυῆ ἄνδρα*, καθότι τον εξωθεί στην απομόνωση από τα κεντρικά σημεία της πόλης, όπου οι *ἀριπρεπεῖς ἄνδρες* μεστώνονται, και στην συναναστροφή με τα *μειράκια*, γεγονός που αρμόζει σε *ἀνελευθέρους*· παράλληλα, τον μεταβάλλει σε ανίκανο (*ἀδύναμις*) να εκθέσει *ὀρθόν*, πειστικό και *πρέποντα λόγον* με σκοπό να λάβει μια σπουδαία απόφαση ή να υπερασπιστεί τον εαυτό του ενώπιον *φαύλων* και *μοχθηρῶν*¹⁰⁴ κατηγορῶν¹⁰⁵. Ως εκ τούτου, δεν ανήκει στην χορεία των *σοφῶν* μία

να αναφερθεί σε έναν «ευγενή» και μεταχειρίζεται τον όρο *εὐδόκιμος*, με σκοπό να δείξει ότι επιμελείται της τιμής και της καλής φήμης. Μολονότι μίλησε περιφρονητικά για τους συμβατικούς (*νόμῳ*) κανόνες και αρχές, τώρα με την εκτίμηση της καλής φήμης δείχνει ότι καθοδηγείται έως ένα βαθμό από αυτούς (βλ. Adkins (1960), σσ. 156-164· Dover (1974), σσ. 236-242· Woolf (2000), σελ. 4, υποσ. 6). Ο Irwin προσθέτει ότι ο Πλάτων συστήνει ότι ο Καλλικλής δεν μπορεί να τηρήσει τον αυτοσεβασμό του· ο τρόπος που έχει επιλέξει για να επιτύχει τους σκοπούς του τον καθιστά εξαρτημένο από την κοινή γνώμη των μαζών που περιφρονεί, πρβλ. 474a-b, 511b-513c, 526e-527a (πρβλ. R. Kamtekar, “The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato’s *Gorgias*” (*Ancient Philosophy* 25 (2005) 319-339), σελ. 337, η οποία θέτει τον παρακάτω περιορισμό: ο Καλλικλής είναι εξαρτημένος από τον λαό, παρόλα αυτά ο τρόπος με τον οποίο είναι εξαρτημένος δεν συνεπάγεται την υποχρέωση να εκφέρει ευχάριστους λόγους· η εξάρτησή του έγκειται στον ενστερνισμό της κοινής ιδέας περί *ἀγαθοῦ* και στην αστόχαστη αποδοχή της). Επιπλέον, για την ιδέα ότι ο Καλλικλής, όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, είναι ένας νέος αλλά φοβισμένος πολιτικός που έχει στραφεί με αγανάκτηση ενάντια στην ηθική βλ. E. Buzzetti, “The Injustice of Callicles and the Limits of Socrates’s Ability to Educate a Young Politician” (*Ancient Philosophy* 25 (2005) 25-48). Ο ερευνητής (σελ. 26) θεωρεί πως αν ο διάλογος καταλήγει σε αδιέξοδο, αυτό οφείλεται όχι στο γεγονός ότι ο Καλλικλής είναι άδικος και επιδείχνει αδιαφορία προς την δικαιοσύνη, αλλά κυρίως επειδή είναι οργισμένος με την αδικία του πολιτικού κόσμου και φοβισμένος μήπως υπάρξει θύμα της: σε αυτό, δηλ. στον συνδυασμό οργής και φόβου, συνίσταται η αδυναμία του να αποτελέσει μέρος της διαλεκτικής συζήτησης με στόχο τον ορισμό της δικαιοσύνης, κάτι που παράλληλα αναδεικνύει τα όρια του σωκρατικού εκπαιδευτικού προγράμματος. Για παρόμοια σκέψη πρβλ. J. Doyle, “The Fundamental Conflict in Plato’s *Gorgias*” (*OSAP* 30 (2006) 87-100), σσ. 89, 98, 100.

¹⁰⁴ Ο Irwin (1979), σελ. 181, επισημαίνει ότι η λέξη *μοχθηρός* μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε για να καταδικάσει κάποιον για *κακίαν* ή για να τον ευσπλαχνιστεί για την δυστυχία του θέσης. Ο συνδυασμός των δύο χρήσεων είναι ιδιαιτέρως χρήσιμος για τον Σωκράτη, ο οποίος πιστεύει ότι το να είναι κάποιος *κακός-μοχθηρός* ισοδυναμεί με το να είναι σε μια δυστυχισμένη και οικτρή θέση· μεταχειρίζεται το *μοχθηρός* για να τονίσει ακριβώς αυτήν την ιδέα στο 505a2-3 (πρβλ. 511a1). Για τον μελετητή η ίδια λέξη χρησιμοποιείται στο 488a8, 504a8 για να κρίνει την *φύσιν* ή τον χαρακτήρα κάποιου (έτσι προσεγγίζει την χρήση του *πονηρός*, βλ. 464d7-e1) παρά την *εὐδαιμονίαν* του. Στο παρόν χωρίο ο Καλλικλής εννοεί ότι ο Σωκράτης θα καταδικαστεί με έναν πολύ ντροπιαστικό

τέχνη, όπως εδώ η φιλοσοφία, που προσδέχεται έναν *άνδρα εύφυη* και τον καθιστά *χείρονα*¹⁰⁶ και, a fortiori, ανίκανο (*ἀ-δύναμις*) να βοηθήσει τον εαυτό του και τους άλλους κατά την αντιμετώπιση μεγίστων κινδύνων· ανίσχυρο ως προς το να αποφύγει της διαρπαγή της περιουσίας του από τους εχθρούς· αμήχανο ως προς την ανοχή να βιώνει *ἄτιμος* (χωρίς δικαιώματα και τιμές) στην πόλη. Ο Καλλικλῆς ψέγει την φιλοσοφίαν ως μία τέχνη που καθιστά *ἀδύναμον* τον μαθητευόμενο σε αυτήν ως προς το *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Εμπορούμενος από την ομηρική-αριστοκρατική ιδέα της απόλυτης υπεροχής και ελευθερίας διακηρύσσει ότι *σοφὴ τέχνη* είναι εκείνη που προσδέχεται έναν *εύφυη ἄνδρα* (μία *καλὴν φύσιν*, με την έννοια της εκ φύσεως δυνάμεως και ισχύος) και τον καθιστά *βελτίονα*: αυτό το *βέλτιον* συνίσταται στην αντιμετώπιση των κινδύνων που αφορούν στον εαυτό κάποιου και τους φίλους του, δηλ. στην διατήρηση του *ἀγαθοῦ* της ζωής και στο *ὠφελεῖν τοὺς φίλους*· στο *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς* και προστασία της περιουσίας του και των οικείων του· στην επιφανή του θέση μέσα στην πόλη.

Υπό το φως της συλλογιστικής αυτής αναφαίνεται η καλλίκλεια παραίνεση προς τον Σωκράτη, η οποία έγκειται στην παύση του *ἐλέγχου* και την εξάσκηση της *εὐμουσίας* των πραγμάτων αποσκοπώντας στην επιμέλεια της *δόξης* της *φρονήσεως*: η αρμονία των πραγμάτων επιτάσσει το ενδεδεγμένον μέλημα για την κατ' ἐπίφασιν (*δόξα*) *φρόνησιν*, μια έννοια που ορίζεται υπό την επήρεια της καλλίκλειας ιδεολογίας. Κατά συνέπεια, είναι επιτακτική η ανάγκη της επίσχεσης της φιλοσοφικής ενάσκησης που απολήγει σε φλύαρη ενασχόληση και στέρηση πλούτου, *δόξης* και *πολλῶν ἀγαθῶν* και συνάμα απαγόρευση της μιμητικής υιοθέτησης των ζηλευτῶν προτύπων που τα *ἀγαθὰ* αυτά προάγουν.

Η σωκρατική απόκριση εκκινείται μέσω του επαίνου που εξαπολύει στο πρόσωπο του Καλλικλή ως συνομιλητή, ο οποίος συνδυάζει τα τρία εκείνα στοιχεία που απαιτούνται για την συνεξέταση του μείζονος θέματος που αφορά στον ορθό τρόπο ζωής (*περὶ τῆς ψυχῆς ζώσης ὀρθῶς ἢ οὐ*, 487a1): α) *ἐπιστήμη*, γνώση δηλ. για να δοκιμαστεί η ψυχή του Σωκράτη, β) *εὐνοια*, φροντίδα δηλ. για το πρόσωπο του

(*αἴσχιον*) τρόπο λόγω του ότι είναι κατώτερος ως προς την *ἀρετὴν* εξαιτίας της κοινωνικής, πολιτικής και ηθικής του κατωτερότητας (πρβλ. Θουκυδίδης 4. 40. 2).

¹⁰⁵ Πλατωνικός υπαινιγμός στην σωκρατική καταδίκη στην *Απολογία*.

¹⁰⁶ Κατά συνέπεια, η *ἀρετὴ* στην καλλίκλεια σκέψη συσχετίζεται με την *σοφίαν* και την *τέχνην*: *σοφὴ τέχνη* είναι η *τέχνη* που καθιστά έναν *εύφυη ἄνδρα βελτίονα*. Και βέβαια ο Καλλικλῆς αναφέρει ως *βελτίωσιν* όλες εκείνες τις ιδιότητες που επιδοκιμάζει.

φιλοσόφου, γ) *παρρησία* που υπερβαίνει την παροδική *αίσχύνην* –που είχαν οι προλαλήσαντες καθώς αντιμετώπιζαν την συνθήκη να λένε πράγματα αντιφάσκοντας με τον εαυτό τους. Τα τρία αυτά στοιχεία που σκιαγραφούν τον Καλλικλή ως ένα σύντροφο, που νοιάζεται για τον Σωκράτη χωρίς καμία πρόθεση εξαπάτησης και με την κατάλληλη γνώση που υπερβαίνει τη συγκαταβατική ντροπή, διαμορφώνουν τις πιο προσφυείς συνθήκες ελεγκτικής δοκιμασίας του φιλοσόφου με σκοπό την προσέγγιση της αλήθειας για τον ορθό τρόπο διαβίωσης. Η σκέψη του Καλλικλή πρόκειται να είναι *καλλίστη*, αν υποδείξει παραινετικά στον Σωκράτη το σημείο στο οποίο σφάλει. Και απαιτείται αυτή η συμβουλή από τον σύντροφό του, που πληροί τις ως άνω προϋποθέσεις, ώστε η ψυχή του να αποκτήσει γνώση σε αυτά τα ζητήματα. Υπό το σκεπτικό αυτό ο φιλόσοφος διατυπώνει την περίφημη θέση *οὐδείς ἐκὼν ἁμαρτάνει* ελαφρώς μορφολογικά παρηλλαγμένη: *εὖ ἴσθι τοῦτο ὅτι οὐχ ἐκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ' ἁμαθία τῇ ἐμῇ* (488a3-4).

Έχοντας προσδιορίσει το ποιόν του συνομιλητή του ο Σωκράτης ακολουθεί τα παρακάτω λογικά βήματα με σκοπό την ανασκευή της καλλίκλειας θέσης (ξεκινά με την διασάφηση που απαιτείται στα (α) και (β) τμήματα της θέσης του Καλλικλή)¹⁰⁷:

α) το κατά φύσιν *δίκαιον* για τον Καλλικλή και τον Πίνδαρο συνίσταται: (i) στο να αρπάζει δια της βίας και να σφετερίζεται ο *κρείττων* τα *κτήματα* των *ήττωνων*· (ii) στο να *ἄρχει* ο *βελτίων* των *χειρόνων*· (iii) στο να υπερέχει (*πλέον ἔχειν*) ο *ἀμείνων* του *φauλοτέρου*. Η κατ' επανάληψη σύνδεση του *ἀμείνωνος* με το *ἐρρωμενέστερος* υποδεικνύει σε ένα πρώτο επίπεδο την συνωνυμική χρήση των τριών όρων (*κρείττων*, *βελτίων*, *ἀμείνων*) για τους εκπροσώπους του φυσικού *δικαίου* και την εξισωτική εφαρμογή τους, δηλ. *κρείττων*=*βελτίων*=*ἀμείνων*=*ἐρρωμενέστερος*=*εὐφύης*, όπως και των δραστηριοτήτων τους: *ἄρχειν*-*πλέον ἔχειν*. Ο Καλλικλής προβάλλει ως εκπρόσωπος των ομηρικών αξιών και συμπεριφοράς, του ανταγωνισμού και του απολύτου *ἄρχειν*. Η αναφορά της έννοιας *κτήματα* ανακαλεί την ομηρική *τιμήν*-την εξουσία, δηλ. *ἄρχειν*- και την υπεροχή. Ο Καλλικλής, ως ένας άλλος Θρασύμαχος, υπερασπίζεται το *δίκαιον* του ισχυροτέρου.

¹⁰⁷ Για την ιδέα ότι το επιχείρημα εκφράζει ένα είδος νομικού θετικισμού, παραπλήσιο με τον ισχυρισμό του Hobbes («κανένας νόμος δεν μπορεί να είναι άδικος») βλ. Dodds (1959), σελ. 284. Πρβλ. Irwin (1979), σελ. 175, Taylor (1990), σελ. 641, σημ. 26.

β) *Βέλτιον, κρείττον*¹⁰⁸ και *ίσχυρότερον* είναι όροι ταυτόσημοι (*ταυτόν*) στη σκέψη του Καλλικλή με αποτέλεσμα την διαμόρφωση της ενιαίας εξισωτικής θέσης: *βελτίονες=κρείττονες=ίσχυρότεροι* (ο *ἀγαθός* δηλ. είναι ο *ίσχυρός*) (488b7-d4).

γ) *Οἱ πολλοί*, οι οποίοι νομοθετούν για τον *ἕνα*, είναι κατά φύσιν *κρείττονες* σε σχέση με τον *ἕνα* (*οἱ πολλοί=κρείττονες*). Κατά συνέπεια, τα *νόμιμα τῶν πολλῶν* είναι τα *νόμιμα τῶν κρειπτόνων* και λόγω της (β) τα *νόμιμα τῶν πολλῶν*=τα *νόμιμα τῶν κρειπτόνων*=τα *νόμιμα τῶν βελτιόνων-ίσχυροτέρων*. Τα *νόμιμα τῶν πολλῶν-βελτιόνων-κρειπτόνων-ίσχυροτέρων* είναι κατά φύσιν *καλά*, δηλ. η εφαρμογή της ισχύος αυτής είναι σύμφωνη με τους κανόνες της *φύσεως* (και για αυτό επαινετή).

δ) Καθώς *οἱ πολλοί* θεωρούν ως *δίκαιον* (*δίκαιον ἔχειν*) το *ἴσον ἔχειν* (θεωρούν δηλ. ότι *δίκαιον* είναι η ισότητα και *οὐ δίκαιον* το *πλέον ἔχειν*) και *αἴσχιον* την διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*) σε σύγκριση με το *ἀδικεῖσθαι* (ο όρος *αἴσχιον* εδώ εκφράζει την κατακραυγή βάσει της ηθικής *τῶν πολλῶν-δήμου φάτις*) συνεπάγεται – και μέσω της ισχύος των α-γ- ότι οι αρχές (i) το *ἀδικεῖν* είναι *αἴσχιον* του *ἀδικεῖσθαι* και (ii) *δίκαιον* είναι το *ἴσον* και όχι το *πλέον ἔχειν* ισχύουν όχι μόνο *νόμῳ*, όπως υπεστήριξε ο Καλλικλής, αλλά και *φύσει*, καθότι οι *νόμοι τῶν πολλῶν*=οι *νόμοι τῶν κρειπτόνων*=κατά φύσιν *καλοί*. Η καλλίκλεια ένσταση (489b7) αναφορικά με το ότι δεν θεωρεί *νόμιμον* την συγκέντρωση δούλων, οι οποίοι δεν διακρίνονται παρά μόνο για την σωματική τους ισχύ, επιτάσσει τον επαναπροσδιορισμό της ταύτισης *κρειπτόνων=βελτιόνων*. Εν τέλει, η ανωτερότητα του *κρείττονος* δεν μπορεί να ευρίσκεται μόνο στην σωματική ισχύ ούτε ο αριθμός των ατόμων να καθορίζει το *κρείττον*.

ε) Κατόπιν της σωκρατικής συνδρομής (που εισάγει την έννοια της γνώσης) οι *βελτίονες* και *κρείττονες* ερμηνεύονται ως οι *φρονιμώτεροι*¹⁰⁹, και όχι ως οι σωματικά

¹⁰⁸ Στην καθημερινή της χρήση η λέξη *κρείττων* πολύ συχνά σήμαινε «υπέρτερος ως προς την δύναμη». Με την σημασία αυτή χρησιμοποιείται από τον Θρασύμαχο στην *Πολιτεία* (339a), ενώ επίσης στον *Σοφιστή* (216b4 κ.ε.) οι θεοί και *δαίμονες* είναι οι *κρείττους*. Ωστόσο, κάποιος θα μπορούσε να είναι *κρείσσων ἐπ' ἀρετὴν* βλ. Δημόκριτος 55B181 DK· από την άλλη, η λέξη *βελτίων* σήμαινε κοινωνική ή ηθική υπεροχή ή και τα δύο, βλ. Dodds (1959), σελ. 285. Για την κοινωνική σημασία ο Dodds παραπέμπει στο 512d1. Με την ίδια σημασία για να δηλώσει την ανώτερη τάξη χρησιμοποιείται και η έκφραση *οἱ βέλτιστοι*. Από την άλλη, ηθική σημασία δηλώνει στο 502e8 κ.ε. και στο *Συμπόσιο* (185b2): *ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι*. Επιπλέον, ο Irwin (1979), σελ. 184, τονίζει ότι το *κρείττων* μπορεί να αναφέρεται στην ανώτερη δύναμη, αλλά και στην υπεροχή εν γένει (πρβλ. 482b). Από την άλλη, το *βελτίων* λιγότερο τείνει να δηλώσει καθαρά σωματική υπεροχή, ενώ συστήνει ιδίως κοινωνική υπεροχή. Οι *βελτίονες* ή οι *βέλτιστοι* συχνά είναι οι ανώτερες τάξεις σε κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα (πρβλ. 512c-d).

ισχυρότεροι. Ο *φρονιμώτερος* τώρα εξισώνεται με τον διανοητικά (*νοῦς*) *ἰσχυρότερον*. Με την εννοιολογική διεύρυνση η θέση του Καλλικλή διαλευκαίνεται: πολλάκις ένας *φρονῶν* είναι *κρείττων* (ανώτερος) σε σχέση με *μυρίους μὴ φρονοῦντας* και ο πρώτος πρέπει να ἄρχει, ενώ οι άλλοι να ἄρχονται. Έτσι, ο γνώμονας του ἄρχειν δεν εντοπίζεται στον αριθμό των σωματικά ισχυροτέρων αλλά στην *φρόνησιν*¹⁰⁹. Κατά συνέπεια, σε αυτό συνίσταται το *φύσει δίκαιον*: στο να ἄρχει δηλ. (*ἄρχειν*) ο *βελτίων* και *φρονιμώτερος* και να υπερέχει των *φauλοτέρων*. Ο νέος προσδιορισμός του *φύσει δικαίου* συσχετίζει την *ἀρετήν* με τον *ἰσχυρὸν τὴν φρόνησιν*· από την άλλη, *φauλότεροι* δεν είναι οι σωματικά ασθενέστεροι, αλλά οι *ἄφρονες*, *ἀδύναμοι* ως προς την *φρόνησιν*, οι διανοητικά «κατώτεροι».

Ως εκ τούτου, σε αθρόες (*πολλοί*) συγκεντρώσεις, όπου υπάρχουν πολλά εδέσματα και ποτά, ένας πρόκειται να είναι *φρονιμώτερος* ως προς αυτά τα ζητήματα, ο γιατρός (ο ειδικός γνώστης-*ἐπιστήμων* ως προς τα θέματα αυτά), και -αδιαφόρως της σωματικής του ρώμης και ευρωστίας- επειδή είναι *φρονιμώτερος*, θα είναι *βελτίων* και *κρείττων* ως προς αυτά (σύζευξη των όρων *βελτίων*=*δύναμις*=*φρόνησις*). Τι συμβαίνει όμως; Λόγω της ανωτερότητάς του (*βελτίων*) πρέπει να λαμβάνει τα περισσότερα από τα *ἀγαθὰ* αυτά (*τῶν σιτίων πλέον ἡμῶν ἐκτέον αὐτῷ*, 490c) ή βάσει της *ἀρχῆς* του να τα διανείμει;

στ) Ο Καλλικλής δέχεται την αρχή *βελτίων*=*φρονιμώτερος* (*ἀγαθός*=*φρόνιμος*) και την αναγκαιότητα ο *βελτίων*=*πλέον ἔχειν*· ωστόσο, δεν αναφέρεται σε φαγητά, ποτά, ενδύματα, υποδήματα ή γεωργικά *ἀγαθὰ*¹¹¹. Έτσι, το καίριο ερώτημα που

¹⁰⁹ Αναφορικά με τη λέξη *φρόνιμος* ο Dodds (1959), σελ. 286, παρατηρεί ότι η λέξη ήταν ένας σχετικός πρόσφατος νεολογισμός (η πιο πρόσφατη σωζόμενη εμφάνιση στον *Αἴαντα*), εντούτοις κατέληξε να είναι απαραίτητο χαρακτηριστικό του *ἀγαθοῦ ἀνδρός*, πρβλ. και Αριστοφάνης *Λυσιστράτη* 547: *φιλόπολις ἀρετὴ φρόνιμος*· Ισοκράτης *Πρὸς Νικοκλέα* 14. Το σημείο στο οποίο διαφέρουν είναι η αντίληψή τους για τον *φρόνιμον* και για τον τρόπο με τον οποίο θα χρησιμοποιήσει την εξουσία του. Η καλλίκλεια αντίληψη αποκαλύπτεται στο 491b. Ο Σωκράτης αμέσως λογίζεται τον *τεχνικόν*, τον εκπαιδευμένο ειδικό που θα πρέπει να είναι υπέρτερος στην σφαίρα δραστηριοτήτων του. Αν υπήρχαν κατάλληλα εκπαιδευμένοι ειδικοί στην σφαίρα της κυβέρνησης, αυτοί θα ήταν *δίκαιοι* να ἄρχουν. Ο Irwin (1979), σελ. 187, σχολιάζει ότι ο όρος *φρόνιμος* (*φρόνησις*) ιδίως εισηγείται την γενική πρακτική σοφία (πρβλ. και Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σσ. 135-136)· σε αυτό προσθέτει ότι η *φρόνησις* είναι ευρέως εκτιμημένη ως ένα μέρος της πολιτικής ικανότητας και *ἀρετῆς*, πρβλ. Adkins (1960), σσ. 244-246. Για την σχέση *φρονήσεως* και *τέχνης* βλ. 495c-d.

¹¹⁰ Πρβλ. Ηράκλειτος 22[12]49 DK: *εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ*· Ευριπίδης απ. 584 Kannicht: *εἷς τοι δίκαιος μυρίων οὐκ ἐνδίκων/κρατεῖ*· πρβλ. Dodds (1959), σελ. 290.

¹¹¹ Κρίνεται επιτακτικό να σταθούμε στον σχολιασμό της φράσης *φρόνιμόν τε καὶ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα περὶ γῆν* (490e6). Η γνώση του γεωργικού *ἀνδρός-δημοεργοῦ* ως προς τα γεωργικά θέματα αιτιολογεί την χρήση του επιθέτου *ἀγαθός*. Ο ειδικός-*ἐπιστήμων* στα γεωργικά θέματα, θα πράξει

εγείρεται είναι το εξής: ως προς ποια πράγματα ο *κρείττων* και *φρονιμώτερος* πλεονεκτώντας (*πλέον ἔχων*) δίκαια πλεονεκτεῖ; Ο Καλλικλῆς αναφέρεται στην υπεροχή ως προς τις υποθέσεις της πόλης. Συγκεκριμένα, με την χρήση του όρου *κρείττονες* εννοεί τους *φρόνιμους* ως προς τις υποθέσεις της πόλης υπογραμμίζοντας τον τρόπο, με τον οποίο, μπορεί να διοικηθεί καλά (*εὖ οἰκοῖτο*)¹¹², αλλά και τους *ἀνδρείους*, δηλ. τους ικανούς να πραγματοποιούν όσα σκέφτονται απαραιτήτως από μαλθακότητα της ψυχῆς και δειλία¹¹³. Κατά συνέπεια, *κρείττονες* ορίζονται οι *φρονιμώτεροι* και *ἀνδρείότεροι*. Ο συσχετισμός *φρονήσεως* και *ἀνδρείας* διαμορφώνει για τον Καλλικλῆ το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου *κρείττονες*. Τα δύο αυτά στοιχεία είναι απαραίτητα για την καλή διοίκηση της πόλης: η *φρόνησις* για τον ορθό τρόπο διοίκησης της πόλης και η *ἀνδρεία* για την τόλμη ως προς την επίτευξη του σκοπού αυτού.

ζ) Η εισαγωγή του στοιχείου της *ἀνδρείας* επαναπροσδιορίζει τον καλλικλείο ορισμό των *βελτιόνων*. *Βελτίονες* και *κρείττονες* είναι οι *φρόνιμοι* στις υποθέσεις της

ἀγαθὸν λόγω της γνώσης του, κάτι που αναμφίβολα θα αποβεί ωφέλιμο. Το *καλὸς* συζευγνύεται με το *ἀγαθὸς* (πιο πάνω *καλὸς*=*ἀγαθός*) και ἔχει πιότερο την έννοια του εγκεκριμένου από την κοινωνία αποτελέσματος της τέχνης του *δημιουργοῦ*, ενώ παράλληλα το *καλὸς* *κάγαθός* εκφράζει αποτελεσματικότητα στην εκτέλεση των γεωργικών έργων. Το *καλὸς* του *καλὸς* *κάγαθός* επίσης δείχνει την αρμονία-κοσμιότητα-αρτιότητα του αποτελέσματος. Ακόμα το στοιχείο του *φρόνιμου* είναι αναπόσπαστο λόγω της γνώσης και της ορθῆς χρήσης της *τέχνης* του γεωργού. Η ανάλυση της έκφρασης που εισηγούμαστε επιχειρεῖ να ερμηνεύσει το *καλὸς* *κάγαθός* ως προσδιορισμό του γεωργού με σκοπό να καταστήσει εναργέστερο τον στόχο της χρήσης της έκφρασης ως προσδιορισμού που αναφέρεται στον πολίτη, καθώς και να αναδείξει την σημασία της γνώσης.

¹¹² Το *εὖ οἰκοῖτο* παραπέμπει στην πρωταγώρεια επαγγελία διδασκαλίας της *ἀρετῆς*, στην *εὐβουλίαν* πρβλ. *Πρωταγόρας* 318e5. Πρβλ. επίσης τον ορισμό της *ἀνδρὸς ἀρετῆς* που ο Μένων (*Μένων* 71e1) δίνει: *ἰκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν*, καθώς και εκείνον του Αλκιβιάδη (*Αλκιβιάδης Α'* 125b9) για τοὺς *ἀγαθοὺς* ως τοὺς *δυναμένους ἄρχειν ἐν τῇ πόλει*, βλ. και Dodds (1959), σελ. 292. Ο Irwin (1979), σελ. 189, διατείνεται ότι ο Καλλικλῆς δεν προσδιορίζει τι εννοεῖ ως «καλή διακυβέρνηση της πόλης»: πιο πιθανόν είναι ότι ἔχει υπόψη του κάποιον που είναι καλός στη διοίκηση-*ἄρχειν*, στον βαθμό κατά τον οποίο μπορεί να διατηρήσει την τάξη και να συντρίψει ή να προλάβει ενδεχόμενη αντίδραση ἐνάντια στην εξουσία του (βλ. και 504a).

¹¹³ Ο Irwin (1979), σελ. 189, σημειώνει ότι ο Καλλικλῆς απαιτεῖ ἀνδρεία και αποφασιστικότητα από τον *φρόνιμον* ἄνθρωπο που προασπίζεται, πρβλ. 463a· *Πολιτεία* 560c-d· Θουκυδίδης 3. 82. 4· Dilman (1979), σελ. 98 κ.ε. Για την σωκρατική και την πλατωνική οπτική βλ. *Λάχης* 194d κ.ε.· *Πολιτεία* 442b-c, βάσει της οποίας απαιτεῖται γνώση σε έναν ἀνδρείο. Ἐχει ὁμως ο καλλικλείος *ἀνδρεῖος* αυτήν την γνώση; Εν γένει ο Irwin ισχυρίζεται ότι ο ὅρος *ἀνδρεία* αντιπαραβάλλεται προς την *μαλακίαν* (μαλθακότητα) που αποδίδεται (α) στους δειλούς (Θουκυδίδης 6. 13, Ξενοφώντας *Ἑλληνικά* 4. 5. 16), (β) στους μη πρακτικούς και ἀτολμούς φιλοσόφους (Θουκυδίδης 2. 40. 1, *Πολιτεία* 410d-e), (γ) στους αυταρέσκους και ιδιοτελεῖς *ἀκολάστους* (μὴ *σώφρονες*) ἀνθρώπους (Ἡρόδοτος 7. 153, Αριστοφάνης *Σφήκες* 1455). Ο Καλλικλῆς ἔχει κατά νου το (α) και ἴσως το (β). Ωστόσο, το (γ) παρακινεῖ τον Σωκράτη να υποβάλει την ἐρώτηση του 491d. Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 194.

πόλης και οι *άνδρεῖοι*: σε αυτούς αρμόζει το *ἄρχειν* στις πόλεις και αυτό είναι το *δίκαιον*, δηλ. να πλεονεκτούν των άλλων, οι *ἄρχοντες* των *ἀρχομένων*. Από τις ως άνω σχέσεις καθίσταται πρόδηλο το αριστοκρατικό ιδεώδες της υπεροχής που ο καλλίκλειος ορισμός του *δικαίου* παρέχει: το *δίκαιον* συνίσταται στην εξασφάλιση εκείνων των συνθηκών, κατά τις οποίες οι *βελτίονες* (*φρόνιμοι* ως προς τα πράγματα της πόλης και *άνδρεῖοι*) *ἄρχουσι τῶν ἄλλων*, οι *ἄρχοντες* των *ἀρχομένων*.

Ο φιλόσοφος υπογραμμίζει το θέμα του *ἄρχειν* (εξουσίας) εισηγούμενος την έννοια της *σωφροσύνης* (*ἄρχειν ἑαυτοῦ*) -και ταυτόχρονα το θέμα των επιθυμιών-. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να εγείρεται το ερώτημα αν από τους *βελτίονας* και *κρείττους*, που είναι οι *φρόνιμοι* ως προς υποθέσεις της πόλης και *άνδρεῖοι*, απαιτείται -πέραν από το *ἄρχειν* των άλλων- το *ἄρχειν* του *ἑαυτοῦ*, που συνίσταται στην *σωφροσύνη* και την εγκράτεια, στην επικράτηση (*ἄρχειν*) απέναντι στις ηδονές και τις επιθυμίες του εαυτού¹¹⁴.

η) (καλλίκλεια δευτερολογία) Η έννοια της *σωφροσύνης* και της υπόταξης των επιθυμιών ισοδυναμεί για τον Καλλικλή με ηλιθιότητα¹¹⁵ και εξανδραποδισμό (*ἄρχεσθαι*)¹¹⁶. Η υποδούλωση δεν συνάδει με την *εὐδαιμονίαν*¹¹⁷, η οποία είναι

¹¹⁴ Πρβλ. και *Πολιτεία* 430e6: *κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὴ αὐτοῦ λέγοντος οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον*. Αντιφώντας 80B58 DK: *κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν*. *Πρωταγόρας* 353c κ.ε. Στην *Πολιτεία* (431a) και τους *Νόμους* (626e) ερμηνεύει το *κρείττω αὐτοῦ εἶναι* ως την ύπαρξη δύο αντικρουομένων *ἑαυτῶν*. Εδώ απλά ερμηνεύει το *ἑαυτοῦ* ως *τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ἑαυτῷ*, βλ. Dodds (1959), σελ. 293. Πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 190.

¹¹⁵ Για την συγκεκριμένη εκτίμηση της *σωφροσύνης* πρβλ. Θουκυδίδης 3. 82. 4: *Πολιτεία* 560d3. Πρβλ. και *Πολιτεία* 348c12 (για την *δικαιοσύνην* ως *γενναίαν εὐήθειαν*). Ξενοφώντας *Κύρου Ἀνάβασις* 2. 6. 22 (για τη σύνδεση του *ἀπλοῦ* και του *ἀληθοῦς* με το *ἡλίθιον*). πρβλ. Dodds (1959), σελ. 294. Ο Irwin (1979), σελ. 191, διατείνεται ότι η *σωφροσύνη* δηλώνει εδώ τον «υγιή νου» (good sense) και την αγγίνοια εν γένει. Καθότι πιστεύεται ότι ένας υγιής και λογικός άνθρωπος θα αναχαιτίζει κάποιες από τις επιθυμίες του, η *σωφροσύνη* συχνά εκλαμβάνεται να περιλαμβάνει τον αυτοέλεγχο, μια ιδέα για την *σωφροσύνην* που καταδικάζεται από τον Καλλικλή, βλ. 507a. Η H. F. North, *Sophrosyne* (Ithaca 1966), σελ. 90, υποδιαίρει την αρετή της *σωφροσύνης* σε δύο είδη, εκείνο που εξυπηρετεί την κοινωνία και εκείνο που αφορά στην φρόνηση που στοχεύει στο όφελος του εαυτού κάποιου. Η North (σσ. 159-165) θεωρεί πως ο Πλάτων στον *Γοργία* επιτίθεται στην τάση του 5^{ου} αι. (με τον Ευριπίδη και τον Αριστοφάνη) προς απόρριψη της *σωφροσύνης*. πρβλ. και N. P. White, "Rational Prudence in Plato's *Gorgias*" στο D. J. O' Meara (ed.), *Platonic Investigations* (Michigan 1985, 139-162), σελ. 140, υποσ. 1. Σκοπός του άρθρου του White είναι να δείξει -εστιάζοντας στην αρετή της *σωφροσύνης*, που ερμηνεύει ως «ορθολογική σύνεση» (rational prudence)- ότι στόχος του Πλάτωνα στον *Γοργία* ήταν η θεμελίωση της *σωφροσύνης* με σκοπό να προχωρήσει αργότερα -στην *Πολιτεία*- στην εδραίωση της *δικαιοσύνης*.

¹¹⁶ Ο Dodds (1959), σελ. 291, επισημαίνει ότι η ιδέα, που ο Καλλικλής διατυπώνει, αναφορικά με την περιφρόνηση των συνηθισμένων ηθικών κριτηρίων με σκοπό την απόκτηση δύναμης και την ανεμπόδιστη εκπλήρωση επιθυμιών, είχε μεγάλη απήχηση (πρβλ. 492d2). Ο Γλαύκων στην *Πολιτεία*

φυσική συνέπεια της *ἐλευθερίας* (*ἐλευθερία*→*εὐδαιμονία*). Ο σωκρατικός συνομιλητής προβαίνει στον ορισμό του κατά φύσιν (φύσει) *καλοῦ καὶ δικαίου*: σύμφωνα με αυτό πρέπει αυτός που πρόκειται να ζήσει ορθά (*τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον*) να επιτρέπει οι επιθυμίες του να προσεγγίζουν τον μέγιστο βαθμό χωρίς να τις περιορίζει· ακόμα, να μπορεί να ικανοποιεί αυτές τις μέγιστες επιθυμίες για όσα κάθε φορά επιθυμεί χάρη στην *ἀνδρείαν* και την *φρόνησίν του* (*δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν*) (491e7 κ.ε.)¹¹⁸. Η προσέγγιση αυτής της κατάστασης δεν είναι εφικτή από *τοὺς πολλούς*, οι οποίοι αποσιωπώντας την *ἀδυναμίαν*¹¹⁹ τους αποδύονται στην αποδοκιμασία της *ἀκολασίας* ως *αἰσχρᾶς* υποδουλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τους *βελτίους τὴν φύσιν* (*εὐφρεῖς*)· παράλληλα, οι ίδιοι όντας *ἀνίκανοι* (*ἀ-δύναμοι*) να πληρώσουν τις επιθυμίες τους επαινούν την *σωφροσύνην* και την *δικαιοσύνην* χάριν της *ἀνανδρίας*¹²⁰ τους. Κατά συνέπεια, για τον Καλλικλή όσοι επαινούν την *σωφροσύνην* και καταδικάζουν την *ἀκολασίαν* είναι *φύσει χείρονες* (χωρίς *φρόνησιν* και *ἀνδρείαν*, δηλ. εν συνόλω *ἀφρεῖς*), *υπόδουλοι* (*ἀνελεύθεροι*) και *ἀνανδροι*. Η καλλίκλεια ηθική αποδοκιμάζει τον *φύσει χείρονα* (*ἄφρονα*, *δειλό* και *ἀφρη*), *υπόδουλο* και *ἄνανδρον* και -για αυτούς τους λόγους- *σώφρονα* *ἄνθρωπο* και κατ'

(358c) υποστηρίζει ότι τέτοιες απόψεις διατυπώνονται από πολλούς. Η καλλίκλεια ιδέα προφανώς συμφωνεί με την πρακτική των σκληροπρόσωπων «ρεαλιστών» πολιτικών που απαντούν στον Θουκυδίδη (πρβλ. 3. 82. 4: *τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει*). Για την επανεκτίμηση των αξιών στη γλώσσα Αθηναίων πολιτικών του τετάρτου αιώνα ο Ισοκράτης παραπονείται αρκετά συχνά: *οὐδὲ τοῖς ὀνόμασιν ἔνιοί τινες ἔτι χρῶνται κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μεταφέρουσιν...ἐπιτηδευμάτων* (*Περὶ Ἀντιδόσεως* 283). Αλλού (*Ἀρεοπαγαιτικός* 20, πρβλ. *Παναθηναϊκός* 131) θρηνολογεί ότι οι ἄνθρωποι ανατρέφονται να θεωρούν την *μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν εὐδαιμονίαν*.

¹¹⁷ Ο Irwin (1979), σελ. 192, θεωρεί ότι εδώ συνίσταται το γεγονός ότι κάποιος που πρόκειται να πετύχει την *εὐδαιμονίαν* του πρέπει να έχει μεγάλη αντίληψη, δύναμη και αποφασιστικότητα στην πραγμάτωσή της, δηλ. ό,τι ο Καλλικλής εννοεί με τον όρο *ἀνδρεία*.

¹¹⁸ Δηλ. *φύσει δίκαιον* = (α) το να ζει κάποιος ορθά-δίκαια απαιτεί το να αφήνει τις επιθυμίες του να είναι όσο το δυνατόν πιο δυνατές, (β) το να ζει κάποιος ορθά-δίκαια απαιτεί την μη τιμωρία των επιθυμιών, (γ) το να ζει κάποιος ορθά-δίκαια απαιτεί την ικανοποίηση κάθε επιθυμίας με τη σειρά μέσω *ἀνδρείας* και *πρακτικής σοφίας* (*φρονήσεως*), βλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 138.

¹¹⁹ Πρβλ. *Πολιτεία* (359b6). Ο Πλούταρχος (*Βίοι Παράλληλοι. Θησεὺς καὶ Ρωμύλος* 6. 4. 9) υποστηρίζει ότι *οἱ πολλοὶ* θεωρούνταν ότι επενόησαν τους ηθικούς κανόνες *ἀτολμία τοῦ ἀδικεῖν καὶ φόβος τοῦ ἀδικεῖσθαι*, βλ. Dodds (1959), σελ. 294.

¹²⁰ Για την ιδεολογική σχολή που ο Καλλικλής πρεσβεύει (ως φορέας του ομηρικού απολύτου *ἄρχειν*) η *ἀνανδρία* αποτελεί την πιο αρνητική επίπληξη, πρβλ. *Πολιτεία* 359b2. Παρόμοια αντίληψη απηχείται στις *Φοίνισσες* (509): *ἀνανδρία γὰρ τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας/τοῦλασσον ἔλαβε*. Στον ρήτορα Αντιφώντα (*Τετραλογία* 1. 1. 8) η μη ανταπόδοση συνιστά *ἄνανδρον*, ενώ ακόμα για τον Μένωνα (*Ξενοφώντας Κύρου Ἀνάβασις* 2. 6. 25) είναι *ἄνανδρον* να σεβεται κάποιος τον όρκο του, βλ. Dodds (1959), σελ. 294.

επέκτασιν τις παρακάτω ιδιότητες: την *άνανδρίαν*, *άνελευθερίαν*, *φύσει άφροσύνην* και εν συνόλω την *σωφροσύνην*.

Από την άλλη πλευρά, ο Καλλικλής καταδικάζει ως *αίσχίονα* και *κακίονα* (βλαβερά) την περίπτωση γόννοι βασιλιάδων ή *ίκανοι τῇ φύσει*, που προσπόρισαν στον εαυτό τους εξουσία (τυραννίδα-δυναστεία)¹²¹, να πειθαρχήσουν στην *σωφροσύνην* και τη *δικαιοσύνην* απαρνούμενοι τα *άγαθά*, που απολαμβάνουν, και θέτοντας στους εαυτούς τους ως επικυριάρχους τον *νόμον*, τον *λόγον* και τον *ψόγον τῶν πολλῶν* (τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον, 492b7). Ο Καλλικλής λαμβάνοντας υπόψη τους περιορισμούς που επιβάλλει η *δήμου φάτις* στην εκπλήρωση του απολύτου *ἄρχειν* διακηρύσσει το επιβεβλημένο της υπερκέρασής της. Οι *βελτίονες τὴν φύσιν* δεν πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους την συμβατική (*νόμῳ*) κριτική της ηθικής των καθημερινών ανθρώπων, *τῶν πολλῶν*. Η ηθική αυτή εδράζει σε παρά φύσιν θεμέλια, καθότι δια της *σωφροσύνης* και της *δικαιοσύνης* αποπειράται να παρακωλύσει την φύσει εκδήλωση και εκπλήρωση των επιθυμιών. Εν ολίγοις, το *φύσει δίκαιον καὶ καλὸν* (δηλ. αυτό που είναι σύμφωνο με την *φύσιν*, η οποία ορίζει ό,τι πρέπει να ακολουθηθεί ως τρόπος συμπεριφοράς) ορίζει την παραμέληση της *δικαιοσύνης* (δηλ. την *ἀδικίαν*) και της *σωφροσύνης* (δηλ. την *ἀκολασίαν*)(*φύσει δίκαιον ≠ δικαιοσύνη τῶν πολλῶν-νόμῳ δίκαιον-σωφροσύνη*).

Η βεβαία και αναπόφευκτη κατάληξη του *καλοῦ* της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης* είναι η δυστυχία (*ἄθλιοι*): σε θέση *ἀρχόντων* (*ἄρχειν*) αναγκάζονται διοικώντας σύμφωνα με τις αρχές της *δικαιοσύνης* και της *σωφροσύνης* να διανέμουν *άγαθά* περισσότερα στους εχθρούς παρά στους φίλους· παραβιάζουν κατ' αυτόν τον τρόπο το αριστοκρατικό ιδεώδες *ὠφελεῖν τοὺς φίλους-βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*. Για τον Καλλικλή η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* (η *νόμῳ*, *τῶν πολλῶν*), που συνεπάγεται

¹²¹ Ο Irwin (1979), σσ. 193-194, σχολιάζει ότι για τον Καλλικλή ο ίδιος ο *νόμος* αποτελεί ένα είδος τυράννου εις βάρος του ανωτέρου ανθρώπου. Υπερασπιστές της του *νόμου* *ἀρχῆς* αντιπαραβάλλουν την εξουσία του *νόμου* με την αυθαίρετη θέληση εξουσίας ενός τυράννου ή πολιτεύματος με απόλυτη δύναμη, πρβλ. Ηρόδοτος 7. 104. 4-5. Για την καλλίκλεια διαγωγή πρβλ. Κριτίας 81B25 DK, 5-7· Αντιφώντας 80B44A DK. Ο ερευνητής προσθέτει ότι για τον Καλλικλή οι νόμοι προσπαθούν να εμποδίσουν τους ανωτέρους ανθρώπους από το να ακολουθήσουν την συνήθη τους πρακτική, δια της οποίας προστατεύουν και ευνοούν τους φίλους και συντρόφους τους, ένα παραδοσιακό σημάδι δύναμης και ευγένειας (*Μένων* 71e) που αντανakλάται στην παραδοσιακή ιδέα της *ἀρετῆς* ως *ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς* (πρβλ. *Πολιτεία* 332a-b· Ισοκράτης *Πρὸς Δημόνικον* 26· Ευριπίδης *Μήδεια* 807-810). Αυτό αποτελούσε μια κανονική συνήθεια στα δημόσια αξιώματα, πρβλ. *Πολιτεία* 343e, 362c. Ο Καλλικλής για τον Irwin έχει υπόψη του εδώ τους αριστοκράτες κατόχους δημοσίων αξιωμάτων σε μια δημοκρατία και τούς κριτικάρει επειδή παγινιδίζουν και τηρούν δημοκρατικούς κανόνες.

ανταριστοκρατική συμπεριφορά, οδηγεί αναπόφευκτα στην δυστυχία. Κατά συνέπεια, θέτοντας τις βασικές αρχές του *κατά φύσιν καλοῦ καὶ δικαίου* καταλήγει στον ορισμό της *ἀρετῆς* και της *εὐδαιμονίας* διακηρύσσοντας μάλιστα ότι το περιεχόμενο των λόγων του είναι σύμφωνο με την *ἀλήθειαν*: αν η συνθήκη, που η *τρυφή*, η *ἀκολασία* και η *ἐλευθερία* διαμορφώνουν, επικουρείται από την πλήρωση των επιθυμιών και των απολαύσεων, τότε αποτελεί *ἀρετὴ* και *εὐδαιμονία*: όλα τα υπόλοιπα, που αναφέρονται σε *παρά φύσιν* συμφωνίες των ανθρώπων, είναι στολίδια, φλυαρία και αναξιόλογα (492c3-8).

θ) Ο σωκρατικός έπαινος ερεΐδεται στο τρίτο (*παρρησία*) από τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τον Καλλικλή, χάρη στο οποίο προωθείται η αναζήτηση του *πῶς βιωτέον*. Ο φιλόσοφος αποσαφηνίζει τον καλλίκλειο ορισμό της *ἀρετῆς* (και *εὐδαιμονίας*) διευκρινίζοντας ότι αναφέρεται στην θέση ότι δεν πρέπει κάποιος να περιορίζει τις επιθυμίες του, αν πρέπει να είναι όπως πρέπει (*εἰ μέλλει τις οἶον δεῖ εἶναι*, 492d6), αλλά να επιτρέπει να καθίστανται όσο το δυνατόν μεγαλύτερες και να διασφαλίζει την πλήρωσή τους (*ἀρετὴ*=πλήρωση των μεγίστων επιθυμιών). Έτσι, στοχεύοντας στον *ἐλεγχον* του καλλίκλειου ορισμού της *ἀρετῆς* και *εὐδαιμονίας* προβαίνει στα ακόλουθα λογικά βήματα:

i) βάσει των λεγομένων του Καλλικλή δεν είναι *εὐδαιμόνες* όσοι δεν έχουν καμία ανάγκη (*δεόμενοι μηδενός*)¹²².

ii) Ο βίος που παρουσιάζει ο Καλλικλής είναι *δεινός*: σοφοί μαρτυρούν ότι το *σῶμα* είναι *σῆμα* της ψυχῆς¹²³ και ότι το μέρος της ψυχῆς, όπου εδρεύουν οι επιθυμίες, είναι διαρκώς αποπλανώμενο και μεταβαλλόμενο. Η μαρτυρία ενός σικελιώτη σοφού¹²⁴ παρομοιάζει το μέρος της ψυχῆς, όπου εδρεύουν οι επιθυμίες¹²⁵,

¹²² Ο Dodds (1959), σελ. 299, σημειώνει ότι προφανώς αυτή είναι μια γνώμη του ιστορικού Σωκράτη, πρβλ. *Λύσις* (215a) για την *αὐτάρκειαν* του *ἀγαθοῦ*. Ξενοφώντας *Ἀπομνημονεύματα* (1. 2. 14 και 1. 6) για τον αυτάρκη σωκρατικό ασκητισμό (ασκητικό ιδεώδες της *εὐδαιμονίας*), ο οποίος (ασκητισμός) ωστόσο κατά τον μελετητή δεν περιορίζεται ως ξεχωριστό ίδιον του φιλοσόφου (συμπέρασμα που συνάγει από το *λέγονται*). Πρβλ. και Δημόκριτος 55B284 DK· *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097b7· Irwin (1979), σελ. 194· Dirlman (1979), σελ. 174 και σελ. 65.

¹²³ Πρβλ. Τζουμειλέας (χ.χ.), σελ. 159, υποσ. 2, όπου επισημαίνει ότι οι Πυθαγόρειοι πίστευαν ότι η παρούσα ζωή είναι θάνατος και το σώμα-*σῆμα* είναι τάφος. Ο Dodds (1959), σελ. 300, λέει ότι είναι ή πυθαγόρεια (πρβλ. Εμπεδοκλής 31[21]B15 DK, 31[21]B118 DK) ή πιθανώς ηρακλίτεια.

¹²⁴ Ενώ η αντίληψη ότι η *εὐδαιμονία* είναι ελευθερία-απαλλαγή από την επιθυμία είναι αναμφίβολα σωκρατική, ο μύθος που αναφέρει δεν ανήκει στην σωκρατική παράδοση, αλλά πιθανότατα στην πυθαγόρεια, ο απόηχος της οποίας εμφανίζεται και στον Λουκρήτιο βλ. Dodds (1959), σσ. 296-297.

¹²⁵ Ο Dodds (1959), σελ. 300, αρνείται ότι εδώ έχουμε την τριμερή διάκριση-διαίρεση της ψυχῆς, πρβλ. και R. S. Bluck, "Plato, *Gorgias* 493c1-3" (CR 13 (1963) 263-264), σελ. 263 (για αντίθετη

με απύθμενο πιθάρι χαρακτηρίζοντας τους *άνοήτους* ως *άμυήτους*. Αυτό το μέρος της ψυχής των *άνοήτων* (όπου ευρίσκονται οι επιθυμίες), δηλ. το *άκόλαστον* και *ού στεγανόν*, διακρίνεται από *άπληστίαν*, γιατί ποτέ δεν πληρούται. Τα λεγόμενα του σοφού έρχονται σε αντίθεση με εκείνα του Καλλικλή: από όσους κατοικούν στον Άδη οι πιο δυστυχείς (και όχι *εύδαιμονες*) είναι οι *άνόητοι-άμύητοι*, οι οποίοι μεταφέρουν νερό σε διάτρητο πιθάρι με διάτρητο κόσκινο· μάλιστα, η ψυχή αυτών των *άνοήτων-άμυήτων* παραλληλίζεται με κόσκινο, καθότι επιδειχνει οπές και αδυνατεί να στεγάσει κάτι ένεκα απιστίας και λήθης¹²⁶. Οι μαρτυρίες αυτές παρέχονται από τον φιλόσοφο αποσκοπώντας στο να μεταπείσει τον Καλλικλή και να επιλέξει αντί για έναν *άκόλαστον* και *άπληστον* βίο (*άντι τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου*, 493c5-6) τον *κοσμίως*, ο οποίος πάντοτε ικανοποιείται και αρκείται με τα υπάρχοντα (τον *σώφρονα* βίο δηλ., και όχι τον *άκόλαστον*, πρεσβεύοντας έτσι την αξία της *ἀρετῆς* της *σωφροσύνης*)· μια απόπειρα που έχει αρνητική έκβαση (οι *άκόλαστοι*= *εύδαιμονέστεροι τῶν κοσμίων*, 493d4).

iii) Ο φιλόσοφος αντιπαραβάλλει τους βίους *σώφρονος* και *άκολάστου* μεταχειριζόμενος το σύμβολο του πιθαριού: ο βίος του *σώφρονος* αποτελείται από πιθάρια στερεά και μεστά με ρευστά υλικά, με τα οποία ο *σώφρων* αρκείται· αντίθετα, ο βίος του *άκολάστου* περιλαμβάνει πιθάρια διάτρητα, των οποίων την πλήρωση οφείλει να επιμελείται για να αποφύγει μεγάλες δυστυχίες. Έτσι, αποπειράται ο φιλόσοφος να πείσει τον Καλλικλή ότι ο *κόσμιος* βίος είναι πιο *εύδαιμων* του *άκολάστου*. Ωστόσο, η βασική αντιπρόταση που εγείρεται εδρεύει στην

άποψη πρβλ. Taylor (1990), σελ. 641, σημ. 25. Την άποψή του ακολουθεί η G. R. Carone, "Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias*" (OSAP 26 (2004) 55-96). Η ερευνήτρια προεκτείνει (σελ. 56) το ζήτημα υποστηρίζοντας ότι ο σωκρατικός ιντελεκτουαλισμός που εκτίθεται στον διάλογο δεν αποκλείει αλλά προϋποθέτει ένα ισχυρό συναισθηματικό στοιχείο ως αποφασιστικό παράγοντα στην εξήγηση του ανθρώπινου κινήτρου. Σύμφωνα με την γνώμη της η προφανής διαίρεση της ψυχής δεν απαιτεί την μεταχείριση της *επιθυμίας* ως χωριστής πηγής κινήτρων, με ισχύ ανεξάρτητη από εκείνη του *λόγου*-λογικής). Αντίθετα, εδώ πρέπει να υποθέσουμε την γνωστή διάκριση ανάμεσα στον *λόγον*-λογική και στην ορμή-ώθηση, που είναι ήδη παρούσα στον Θέογνη 631, στους *Πέρσες* του Αισχύλου (767), και αναφέρεται στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (1102a26· πρβλ. *Περὶ Ψυχῆς* 432a26).

¹²⁶ Πρβλ. Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 161, υποσ. 3, ο οποίος σημειώνει ότι ο Σωκράτης ήθελε να δώσει αλληγορική ερμηνεία στον μύθο των Δαναΐδων και να αποδείξει ότι και στον παρόντα βίο οι *άνόητοι* και *άκόλαστοι* πάσχουν ό,τι και οι Δαναΐδες: δηλ. το επιθυμητικό των *άκολάστων* παρομοιάζεται με τον τρυπημένο πίθο εκείνων, όλη η ψυχή με το τρυπημένο κόσκινο των Δαναΐδων, ενώ ο αένας αγώνας των *άκολάστων* για πλήρωση των επιθυμιών τους με τον αγώνα των Δαναΐδων να «πληρώσουν» τον τρυπημένο πίθο. Για εκτενέστερη ανάλυση του χωρίου βλ. D. Blank, "The Fate of the Ignorant in Plato's *Gorgias*" (*Hermes* 119 (1991) 22-36).

ιδέα ότι η *ἡδονή* δεν συνίσταται στην πλήρωση των πιθαρίων: το *ἡδέως ζῆν* ευρίσκεται στην ίδια την στιγμή της πλήρωσης¹²⁷, στην αδιάλειπτη και συνεχή ροή των επιθυμιών. Ο Καλλικλής αποσαφηνίζει τον προηγούμενο ορισμό του, που συνίστατο στην θέση «*ἀρετή-εὐδαιμονία*=πλήρωση των μεγίστων επιθυμιών», και τον μετασχηματίζει στην θέση «*ἀρετή-εὐδαιμονία*=η ίδια η στιγμή της πλήρωσης, μια συνεχής ροή των επιθυμιών».

iv) Αναπόφευκτα, η συζήτηση εστιάζει στην ουσία του *ἡδέως ζῆν*: ποιο νόημα τής προσδίδει ο εισηγητής της και σε ποιο βαθμό αποκλίνει η σωκρατική νοηματοδότηση¹²⁸; Ο Καλλικλής ερμηνεύει το *ἡδέως ζῆν* ως ένα είδος αυστηρής αιτιοκρατικής σχέσης που δημιουργείται ανάμεσα στο αίτιο (δημιουργία επιθυμίας) και το αποτέλεσμα (πλήρωση επιθυμίας). *Εὐδαίμων* είναι και *εὐδαιμόνως* ζει όποιος έχει οποιαδήποτε επιθυμία και παράλληλα την *δύναμιν* να την ικανοποιήσει (πλήρωση) (*καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα*

¹²⁷ Η αντίληψη της *ἡδονῆς* ως *πληρώσεως* είναι εμπεδόκλεια, πρβλ. 31[21]A95 DK. Η ιδέα συνετέλεσε σπουδαίο ρόλο στις ακόλουθες ηθικές συζητήσεις (βλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1173b7 κ.ε.). Ο Σωκράτης, σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 304, στην *Πολιτεία* (584b) και στον *Φίληβο* (51a κ.ε.), προχωρεί στην ζωτική διάκριση αναφορικά με το ότι συγκεκριμένες αισθητικές και διανοητικές ηδονές, αν και προξενούνται από μία *πλήρωσιν*, δεν περιλαμβάνουν προηγούμενη συνείδηση έλλειψης, πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 197· Taylor (1990), σελ. 642, σημ. 28· *Ἠθικά Νικομάχεια* 1152b33-1153a7. Ο G. Klosko, “The Refutation of Callicles in Plato’s *Gorgias*” (*G&R* 31 (1984) 126-139), σελ. 137, ισχυρίζεται πως η παρουσίαση του Καλλικλή ως ακραίου ηδονιστή αποτελεί μέρος του πλατωνικού σχεδιάσματος για την διαλεκτική συζήτηση με σκοπό ο Σωκράτης να αντιμετωπίσει τον ηδονισμό (- και τον βίο της σωματικής ηδονής) με αποτελεσματικότητα (πρβλ. και σελ. 129 και 138).

¹²⁸ Πρβλ. 465a2 για το *ἡδὺ ἄνευ τοῦ βελτίστου*. Ο Berman στο άρθρο του (“Socrates...” 1991) διατυπώνει την άποψη (σελ. 118) ότι το σωκρατικό επιχείρημα στρέφεται ενάντια στην μορφή του ηδονισμού που ο Καλλικλής εισηγείται και όχι εν γένει στον ηδονισμό. Κατά την γνώμη του ο Καλλικλής υιοθετεί την θέση ότι η ηδονή δεν είναι ορθολογική ενώ ο Σωκράτης πιστεύει στην ορθολογική ηδονή (για την εξορθολογική ενσωμάτωση της ηδονής βλ. και D. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life* (Oxford 2005), στο κεφάλαιο για τον *Γοργία* (“Pleasure, Virtue, and Happiness in the *Gorgias*”), σελ. 51). Ο G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure and Value* (Oxford 1999), σελ. 33 κ.ε., στο κεφάλαιο για τον ηδονισμό του Καλλικλή, ισχυρίζεται ότι ο Καλλικλής σοκάρει την κοινή-συμβατική ηθική με τον ορθολογικό (θεωρία, βάσει της οποίας κάποιος έχει λόγο να προβεί σε μια πράξη στον βαθμό που προάγει το προσωπικό του όφελος) και ηθικό εγωισμό (θεωρία, βάσει της οποίας κάποιος έχει την ηθική υποχρέωση να προβεί σε μια πράξη στον βαθμό που προάγει το προσωπικό του όφελος) που είναι έμμεσοι στο χωρίο. Υπό το φως των θεωριών αυτών κατατάσσοντας τα είδη του ηδονισμού που έχουν προτείνει οι μελετητές για τον Καλλικλή (φρονησιακό, χωρίς διακρίσεις-αξεχώριστο, συβαριτικό) εισηγείται (σελ. 34 κ.ε.) το δικό του: ο καλλίκλειος ηδονισμός ανήκει στο είδος του ηδονισμού της ικανοποίησης της επιθυμίας που αισθάνθηκε αναφορικά με αυτό που είναι κατ’ ουσίαν-εγγενώς (intrinsically) επιθυμητό: δεν υπάρχει (σελ. 53) τίποτε ουσιαστικής αξίας πέραν από την εμπειρία της ικανοποίησης των ορέξεων που αισθάνεται κάποιος. Ο μελετητής αφού καθορίσει τον καλλίκλειο ηδονισμό στρέφεται στο θέμα της ανασκευής του Καλλικλή επισημαίνοντας ότι και τα δύο επιχειρήματα (σωκρατικό και καλλίκλειο) φιλοσοφικά ευσταθούν και είναι υπερασπίσιμα το καθένα από την δική του πλευρά.

χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν, 494c2-3). Εν τέλει, το *ἡδέως ζῆν* ταυτίζεται με το *εὐδαιμόνως ζῆν* (*Οὐκοῦν εἴπερ ἡδέως καὶ εὐδαιμόνως; Πάνυ γε*, 494d7-8). Η ταύτιση *ἡδέως-εὐδαιμονίας* συνιστά μια ισχυρή ηδονοκρατική αντίληψη. Αυτή η αντίληψη, όπως και η παραπάνω για την αδικία, είναι αντίληψη που παραπέμπει σε συμπεριφορά *ὑπείροχον ἔμμεναι*, όχι πόλης και συνεργατικών αξιών, αλλά του ατόμου. Η εν λόγω ιδεολογία πρέπει να συσχετιστεί με εκείνη του υπερανθρώπου του Νίτσε¹²⁹ (και Καζαντζάκη) και ενδεχομένως με την ζωική ορμή του Μπερξόν. Ωστόσο, η σωκρατική ένσταση επικεντρώνεται στο ανεδαφικό της θέσης ότι όσοι χαίρονται και αισθάνονται ευχαρίστηση (*ἡδονή*, *ἡδέως ζῆν*) είναι *εὐδαίμονες*¹³⁰ τίθεται λοιπόν υπό διακύβευση το θεμέλιο της ταύτισης *ἡδονῆς-εὐδαιμονίας*. Για αυτούς τους λόγους κρίνεται επιβεβλημένος ο προσδιορισμός εκείνων των *ἡδονῶν* που είναι *αγαθές* (ωφέλιμες) και εκείνων που είναι *κακές* (βλαβερές)¹³¹, ώστε να διαπιστώσουν αν το *εὐδαιμόνως ζῆν* ταυτίζεται με το δια *ἀγαθῶν* ή *κακῶν ἡδονῶν* ζῆν.

v) Η εισαγωγή του σωκρατικού διαχωρισμού ανάμεσα σε *αγαθές* και *κακές ἡδονές* επαναφέρει το ερώτημα εν σχέσει με την ταύτιση του *ἡδέως* με το *ἀγαθόν* ή την ύπαρξη κάποιου *ἡδέως* που δεν είναι *ἀγαθόν* (ωφέλιμο). Σε ποιο διαλεκτικό διάβημα πρέπει να προβούν για να προωθήσουν την αναζήτηση της αλήθειας; Το *ἀγαθόν* (ωφέλιμο) ισοδυναμεί με την δια οιοιδήποτε τρόπου ευχαρίστηση (*ἡδύ*) (*ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ἦ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν*, 495b3-4); Ο Καλλικλῆς εμμένει στην αντίληψη περί ταυτίσεως *ἡδέως=ἀγαθοῦ-ωφελίμου*. Η ηδονοκρατική αντίληψη που πρεσβεύει μεταχειρίζεται εξισωτικά το *ἡδέως* με το *εὐδαιμόνως* συντηρώντας την σχέση *ἡδύ=ἀγαθόν=εὐδαιμον*.

vi) Ο φιλόσοφος αποπειράται να πλήξει την φαινομενικά αδιάσειστη εξίσωση *ἡδέως=ἀγαθοῦ* μέσω της εισαγωγής του όρου *ἐπιστήμη*. Οι καλλίκλειες παραδοχές εν σχέσει με τον όρο σύγκεινται στα εξής:

-Υπάρχει κάτι που ονομάζεται *ἐπιστήμη*, αναφορικά με το οποίο προηγουμένως παραδέχθηκε την ύπαρξη *ἀνδρείας μετ' ἐπιστήμης*.

-*Ἀνδρεία* και *ἐπιστήμη* είναι δύο διαφορετικά πράγματα (δεν ταυτίζονται)¹³¹.

¹²⁹ Πρβλ. Klosko (1984), σελ. 127.

¹³⁰ Κατά τον ίδιο τρόπο και ο Δημόκριτος πίστευε ότι η *εὐδαιμονία* εξαρτάται από τον *διορισμόν* και *διάκρισιν τῶν ἡδονῶν* (55A167 DK).

¹³¹ Ο Irwin (1979), σελ. 200, καταλήγει στην θέση ότι ο ανώτερος άνθρωπος του Καλλικλή χρειάζεται και *ἀνδρεία* και *σοφία*, αν πρόκειται να τηρήσει για τον εαυτό του τους ορθούς στόχους. Ο Σωκράτης ήδη προϋπέθεσε την ταύτιση *ἀνδρείας* και *σοφίας* (477e) και η καλλίκλεια αντίληψη για την ανδρεία

-*Ἡδονή* (ευχαρίστηση) και *ἐπιστήμη* είναι επίσης δύο διαφορετικά πράγματα (δεν ταυτίζονται)¹³².

-*Ἀνδρεία* και *ἡδονή* εξίσου είναι δύο διαφορετικά πράγματα (δεν ταυτίζονται), με αποτέλεσμα να δημιουργούνται οι παρακάτω σχέσεις: α) *ἡδὺν=ἀγαθόν*, ενώ β) *ἐπιστήμη* και *ἀνδρεία* είναι διαφορετικά και αναμεταξύ των αλλά και από το *ἀγαθόν*. Δηλ. εν σχέσει με την *ἐπιστήμην*: α) *ἐπιστήμη≠ἀνδρεία*, β) *ἐπιστήμη≠ἡδονή*, άρα *ἐπιστήμη≠ἀγαθόν* (αφού *ἡδονή=ἀγαθόν*). Αξιοσημείωτο είναι ότι η θέση *ἐπιστήμη≠ἀγαθόν* αντιδιαστέλλεται προς τη σωκρατική «η αρετή είναι γνώση»· εν σχέσει με την *ἀνδρείαν*: α) *ἀνδρεία≠ἐπιστήμη*, β) *ἀνδρεία≠ἡδονή*, άρα *ἀνδρεία≠ἀγαθόν* (αφού *ἡδονή=ἀγαθόν*). Επίσης, η θέση *ἀνδρεία≠ἀγαθόν* αποτελεί στο εννοιολογικό επίπεδο αντισωκρατική. Ο Καλλικλῆς έρχεται σε αντίθεση με την θέση που υπεστήριξε αναφορικά με το ότι *κρείττονες* είναι οι *φρόνιμοι* και οι *ἀνδρεῖοι*. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει, περιέχεται στο παρακάτω: το *ἡδὺν* που ισοδυναμεί με το *ἀγαθόν* είναι διαφορετικό από *ἐπιστήμη* και *ἀνδρεία*.

vii) Η καλλίκλεια διασάφηση της εννοιολογικής συσχέτισης *ἡδονῆς-ἀγαθοῦ-ἐπιστήμης-ἀνδρείας* διεγείρει την σωκρατική συλλογιστική:

-οι *εὖ πράττοντες* υφίστανται το αντίθετο πάθημα από εκείνο των *κακῶς πραττόντων*·

-δύο πράγματα, που είναι αντίθετα μεταξύ τους, δεν υπάρχουν ταυτόχρονα στον άνθρωπο ούτε ο άνθρωπος μπορεί ταυτόχρονα να απαλλαγεί από αυτά, λ.χ. δεν μπορεί ταυτόχρονα να νοσεί και να είναι υγιής ούτε μπορεί ταυτόχρονα να απαλλαγεί από τη νόσο ή την υγεία. Συνεπώς, όταν αποκτά το ένα (από τα δύο αντίθετα), στερείται του άλλου. Κατά τον ίδιο τρόπο, σε σχέση με τα δύο αντίθετα, δηλ. τα *ἀγαθὰ* (ωφέλιμα) και την *εὐδαιμονίαν* από την μια και τα *κακὰ* (βλαβερά) και την *ἀθλιότητα* (δυστυχία) από την άλλη, όταν ο άνθρωπος αποκτά το ένα από τα δύο, την ίδια στιγμή απαλλάσσεται από το άλλο·

-η πείνα και η δίψα ανήκουν στα *ἀνιάρὰ* (στερήσεις δηλ. που προκαλούν λύπη)· ωστόσο, το φαγητό και η πόση είναι *ἡδέα*, δηλ. είναι πλήρωση της στέρησης και *ἡδονή*. Κατά συνέπεια, η ένδεια είναι *ἀνιάρόν*· η *ἡδονή*, όμως, προκύπτει από την

αρνείται την ταύτιση. Ο Σωκράτης εν τέλει απορρίπτει ότι η *ἀνδρεία* και η γνώση είναι δύο έννοιες που διαφέρουν στο 507b.

¹³² Πρβλ. Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 166, υποσ. 2, ο οποίος ισχυρίζεται ότι εδώ ο Καλλικλῆς συλλαμβάνεται να αγνοεί τι λέει. Πριν ταύτισε το *ἀγαθόν* (ωφέλιμο) με την *ἡδονήν*, και μάλιστα προσέθεσε ότι και η *ἐπιστήμη* είναι *ἀγαθόν*. Και πρέπει, αφού η *ἐπιστήμη* είναι *ἀγαθόν*, να είναι και *ἡδὺν*, δηλ. *ἐπιστήμη=ἡδονή*. Τώρα όμως ο Καλλικλῆς διασάφησε ότι *ἐπιστήμη* και *ἡδονή* είναι δύο διαφορετικά πράγματα καταδεικνύοντας το αντιφατικό του λόγου του.

πλήρωση της στέρησης¹³³. Εκείνο που συμβαίνει κατά τη διαδικασία του αισθήματος πείνας (έλλειψη-*άνιαρόν*) και του φαγητού (πλήρωση στέρησης-*ήδύ*) είναι ότι ευχαριστιέται (*ήδύ*) εκείνος που λυπάται (*άνιαρόν*), όταν, επειδή πεινά (στέρηση-*άνιαρόν*), τρώγει (πλήρωση-*ήδύ*). Έτσι, αυτά τα δύο, η πείνα-λύπη και το φαγητό-ευχαρίστηση συμβαίνουν την ίδια στιγμή·

-η αρχική κοινή καθομολόγηση αναφορικά με τα αντίθετα παθήματα ανάμεσα στους *εὖ πράττοντας* και τους *κακῶς πράττοντας* (και ως αντίθετα δεν μπορούν να συμβαίνουν ταυτόχρονα) εναντιώνεται προς τα συναισθήματα λύπης και χαράς-*ήδονῆς*, που βάσει της καλλίκλειας θέσης συμβαίνουν ταυτόχρονα. Εκείνο λοιπόν που προκύπτει ως φυσική συνέπεια είναι ότι η ευχαρίστηση (*ήδύ*) δεν είναι το ίδιο με το *εὖ πράττειν*, όπως επίσης και η λύπη (*άνιαρόν*) διαφέρει από το *κακῶς πράττειν*, με αποτέλεσμα το *ήδύ* να είναι διαφορετικό από το *ἀγαθόν* (ωφέλιμο)(*ήδύ* ≠ *ἀγαθόν*). Κατ'αυτόν τον τρόπο εκπίπτει η καλλίκλεια ταύτιση *ήδέος-ἀγαθοῦ*: ο Σωκράτης ερείδεται στην ταύτιση *εὖ πράττειν*=*πράττειν ἀγαθόν* και *κακῶς πράττειν*=*πράττειν κακόν*, πράγμα που αφορμάται από την πρότερη καλλίκλεια ταύτιση *ἀρετῆς-εὐδαιμονίας*. Καθότι το *πράττειν ἀγαθόν* διενεργείται από τον *ἀγαθόν* = *δίκαιον* = *εὐδαιμόνα ἄνδρα*, το *εὖ πράττειν* χρησιμοποιείται ως συνωνυμικό εναλλακτικό του *εὐδαιμόνως ζῆν*. Έτσι, το *εὖ πράττειν* ισούται με το *πράττειν ἀγαθόν* και με το *εὐδαιμόνως ζῆν*·

-ο φιλόσοφος επανέρχεται στην θέση που διατύπωσε πιο πάνω: όσα είναι αντίθετα μεταξύ τους (α) δεν μπορούν να υπάρχουν στους ανθρώπους την ίδια στιγμή (β) ούτε και οι άνθρωποι μπορούν να απαλλαγούν ταυτόχρονα από αυτά. Αφού εξέτασε πριν το (α), μεταβαίνει στο (β), στο θέμα δηλ. της ταυτόχρονης απαλλαγής. Ο άνθρωπος απαλλάσσεται από την δίψα, την πείνα (*άνιαρόν*) και γενικά από κάθε επιθυμία και *ήδονῆν* και ταυτόχρονα αισθάνεται ευχαρίστηση (*ήδονή*). *Ηδονή* (πλήρωση επιθυμίας) και *λύπη* (επιθυμία) αποτελούν μεταβαλλόμενες καταστάσεις, από τις οποίες απαλλάσσεται κάποιος ταυτόχρονα, ενώ επίσης υπάρχουν σε αυτόν ταυτόχρονα. Ωστόσο, ο άνθρωπος δεν απαλλάσσεται ταυτόχρονα από τα *ἀγαθὰ*

¹³³ Πρβλ. και Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 170, υποσ. 2, ο οποίος επισημαίνει ότι ο Σωκράτης έως τώρα ασκούσε την επαγωγική μέθοδο: από παραδείγματα εμπειρικά και καθομολογημένα οδηγήθηκε στην καθολική πρόταση ότι ο άνθρωπος δεν έχει τα *ἀγαθὰ* και την *εὐδαιμονίαν* και τα *ἐνάντια* αυτών (τα *κακά* και την *ἀθλιότητα*) συγχρόνως, αλλά το καθένα το αποκτά και το χάνει εκ περιτροπής. Η *ήδονῆ* και η *λύπη*, ωστόσο, ταυτόχρονα προσγίνονται και ταυτόχρονα απέρχονται· άρα, η *ήδονῆ* και η *λύπη* δεν είναι το *ἀγαθόν* και το *κακόν*.

(ωφέλιμα) και τα κακά (βλαβερά) αλλά εκ περιτροπής (497d1-4). Η ισχύς της θέσης αυτής υπαγορεύει την μη ταύτιση *ἡδέος-ἀγαθοῦ* και την εκ νέου αποκήρυξη της ηδονοκρατικής αντίληψης.

viii) Η απόσχιση του *ἀγαθοῦ* από το *ἡδὺ* επαναφέρει την ανάγκη προσδιορισμού των *ἀγαθῶν*. Ο φιλόσοφος ελέγχοντας τον συνομιλητή του κατευθύνει την συλλογιστική στα εξής στάδια:

-οι *ἀγαθοὶ* ονομάζονται *ἀγαθοὶ* εξαιτίας της παρουσίας *ἀγαθῶν*, όπως οι *καλοὶ* καλούνται *καλοὶ* εξαιτίας της παρουσίας *καλῶν-κάλλους*. Προηγουμένως προσδιόρισε ως *ἀγαθοὺς* τους *φρόνιμους* και τους *ἀνδρείους* (και όχι τους *ἄφρονες* και *δειλούς*). Κατά συνέπεια, φαίνεται –σε πρώτο στάδιο– πως η *παρουσία ἀγαθῶν*, στην οποία αναφέρεται, δεν είναι τίποτε άλλο από την *φρόνησιν* και την *ἀνδρείαν* (προσδιορίζει δηλ. ως *ἀγαθὰ* την *φρόνησιν* και την *ἀνδρείαν*).

-αναφορικά με την χαρά και την λύπη οι *φρόνιμοι* και οι *ἄφρονες* χαίρονται και λυπούνται σχεδόν εξίσου (αισθάνονται δηλ. το ίδιο χαρά και λύπη). Κατά τον ίδιο τρόπο και στον πόλεμο: με την αποχώρηση των εχθρών οι *δειλοὶ* και οι *ἀνδρεῖοι* χαίρονται σχεδόν το ίδιο, πιο πολύ όμως οι *δειλοί*. Από την άλλη, η επέλασή τους (των εχθρών) προκαλεί παρόμοια σχεδόν συναισθήματα λύπης σε *δειλοὺς* και *ἀνδρείους*, πιο πολύ όμως στους *δειλούς*. Παραπλήσια λοιπόν χαίρονται και λυπούνται *ἀνδρεῖοι* και *δειλοί*, *φρόνιμοι* και *ἄφρονες*. Ωστόσο, οι σχέσεις α) *φρόνιμοι* και *ἀνδρεῖοι*=*ἀγαθοὶ* και β) *ἄφρονες* και *δειλοὶ*=*κακοὶ* οδηγούν στο συμπέρασμα ότι παραπλήσια χαίρονται και λυπούνται *ἀγαθοὶ* και *κακοί*.

-εξαιτίας της ταύτισης στην καλλίκλεια σκέψη του *ἡδέος* με το *ἀγαθὸν* έπεται ότι παραπλήσια (ή και ακόμα περισσότερο) *ἀγαθοὶ* και *κακοὶ* είναι οι *ἀγαθοὶ* και οι *κακοί*.

-(επίσης, λόγω της καλλίκλειας εξίσωσης) σε όσους λοιπόν χαίρονται, υπάρχουν τα *ἀγαθὰ*, δηλ. οι *ηδονές*, και εξαιτίας της παρουσίας των *ἀγαθῶν-ἡδονῶν* όσοι χαίρονται είναι *ἀγαθοί*. ενώ σε όσους λυπούνται, υπάρχουν τα *κακά*, δηλ. οι *λύπες*, και εξαιτίας της παρουσίας των *κακῶν-λυπῶν* όσοι λυπούνται είναι *κακοί*. Ως εκ τούτου, ο βασικός γνώμονας της *ἀρετῆς* και της *κακίας* είναι η χαρά και η λύπη: όσοι χαίρονται πιότερο από άλλους είναι περισσότερο *ἀγαθοί*. όσοι λιγότερο, είναι λιγότερο *ἀγαθοί*, ενώ όσοι το ίδιο, είναι όμοια *ἀγαθοί*.

-το συμπέρασμα που προκύπτει από τα παραπάνω είναι: (i) *ἀγαθός* σημαίνει *φρόνιμος*, *ἀνδρεῖος*, *χαρούμενος*, (ii) *κακός* σημαίνει *ἄφρων*, *δειλός*, *λυπημένος*. Επομένως, κατά τον ίδιο τρόπο χαιρείται και λυπάται ο *ἀγαθός* (*φρόνιμος* και

ἀνδρεῖος) και ο κακός (ἄφρων και δειλός) και ίσως περισσότερο ο κακός του ἀγαθοῦ. Το άτοπο συμπέρασμα που συνάγεται (συμπέρασμα που έχει ως βάση την ταύτιση ἡδέος και ἀγαθοῦ) ἐγκείται στην θέση ότι κακός και ἀγαθός γίνεται κατά τον ίδιο τρόπο με τον ἀγαθόν ο κακός, ή ακόμα περισσότερο ἀγαθός (γίνεται) ο κακός¹³⁴.

ix) Το άτοπο συναγόμενο επανεισάγει την σωκρατική διάκριση (που αναφέρθηκε παραπάνω) ανάμεσα σε ἀγαθές και κακές ἡδονές (499b7 κ.ε.). *Ἀγαθαί* είναι οι ὠφέλιμοι ἡδοναί, δηλ. εκείνες που αποφέρουν ἀγαθόν (ὄφελος), ενώ *κακαί* οι βλαβεραί ἡδοναί, δηλ. όσες αποφέρουν κακόν (βλάβη). Ο ορισμός των ἀγαθῶν και κακῶν ἡδονῶν συνεπιφέρει την αδιάσπαστη σύζευξη ανάμεσα σε ἀγαθόν και ὠφέλιμο, κακόν και βλαβερό. Αναφορικά με τις ἡδονές που σχετίζονται με το σώμα (ἡδονές του σώματος, δηλ. του φαγητού και του ποτού) ἀγαθαί (και ὠφέλιμαι) είναι εκείνες που συμβάλλουν στην υγεία, την ισχύ ή κάθε άλλη ἀρετήν του σώματος: από την άλλη, *κακαί* είναι εκείνες που συμβάλλουν στην κακίαν του σώματος, η οποία πιο πάνω προσδιορίστηκε ως η ἀσθένεια, η ἀδυναμία κ.τ.τ. Κατά τον ίδιο τρόπο συμβαίνει και με τις λύπες: διακρίνονται σε *χρησταί* (ἀγαθαί) και *πονηραί* (κακαί). Έτσι λοιπόν, ο άνθρωπος πρέπει να επιλέγει και να θέτει σε εφαρμογή τις ἀγαθές ἡδονές και λύπες, ενώ να αποφεύγει τις *πονηρές ἡδονές* και λύπες. Ο φιλόσοφος επιστρατεύει το καταληκτικό πόρισμα της συζήτησης με Πώλο, που αφορούσε στη θέση ότι όλα πρέπει να γίνονται από τους ανθρώπους χάριν των ἀγαθῶν (σκοπός και τέλος κάθε πράξης είναι το ἀγαθόν), και συζευγνύοντάς το με την τωρινή θέση καταλήγει στην ιδέα ότι χάριν των ἀγαθῶν (με σκοπό δηλ τα ἀγαθά) πρέπει να πράττει κάποιος και τα άλλα και τα ἡδέα (και μάλιστα όχι απλά τα ἡδέα, αλλά τις ἀγαθές ἡδονές) και όχι το αντίστροφο. Ο ανθρώπινος στόχος διαρκώς παραμένει ο ίδιος: το βέλτιστον· αποδεκτές γίνονται οι ἡδονές εκείνες που συντελούν στον στόχο αυτό (*ἀγαθαί ἡδοναί*).

x) Το βασικό ερώτημα που εγείρεται αφορά στον προβληματισμό αν είναι ικανός ο καθένας να επιλέξει τα ἀγαθὰ ἡδέα από τα κακὰ ή αν απαιτείται τεχνικός (ειδικός- γνώση-ἐπιστήμη) για το καθένα. Ο Καλλικλής προβάλλει πεπεισμένος ότι απαιτείται τεχνικός γνώστης για καθένα από τα ἡδέα. Κατ' αυτόν τον τρόπο προβάλλει η ανάγκη

¹³⁴ Για τον Irwin (1979), σελ. 204, το επιχείρημα τείνει να υπονομεύσει τον ἡδονισμό του Πρωταγόρα.

να υπάρχει μια *τέχνη βίου* που θα δώσει επιστημονικές εξηγήσεις για το πώς πρέπει να ζει κανείς (*πῶς βιωτέον*)¹³⁵:

-ανακαλώντας την συζήτηση με Πάλο και Γοργία ο Σωκράτης υπενθυμίζει ότι υπάρχουν *παρασκευαὶ* που αγνοώντας (ἀγνοία) το *βέλτιον* (ἀγαθόν-ωφελιμότερο) και το *χειρόν* (κακόν-βλαβερότερο) καταλήγουν την παρασκευαστική τους διαδικασία αποκλειστικά στην παραγωγή *ἡδονῆς*· από την άλλη, υπάρχουν και εκείνες που γνωρίζουν το ἀγαθόν και το κακόν. Στις πρώτες τοποθέτησε την μαγειρική *ἐμπειρίαν* (και όχι *τέχνην*), ενώ ανάμεσα στις δεύτερες, που στοχεύουν στο ἀγαθόν, την *ιατρικὴν τέχνην*·

-το ζήτημα επεκτείνεται και αφορά στο ευρύτερο θέμα του ὅντινα *χρῆ τὸν τρόπον ζῆν*, για τον ιδανικό δηλ. τρόπο ζωής. Από τη μια ευρίσκεται ο Καλλικλῆς, ο εκπρόσωπος εκείνου του βίου, κατά τον οποίο ο *ἀνὴρ* πράττει σπουδαία πράγματα, όπως λ.χ. εκφωνεί ομιλίες στον λαό, εξασκεί την ρητορική και πολιτεύεται· από την άλλη ευρίσκεται ο Σωκράτης, ο εκπρόσωπος του φιλοσοφικού βίου. Οι δύο τρόποι βίου πρέπει να διαιρεθούν και να εξεταστεί ποιος από τους δύο είναι ωφελιμότερο να ακολουθηθεί (*ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν*).

Το ζήτημα των δύο βίων: πολιτικός vs φιλοσοφικός βίος

Η σύγκριση των δύο βίων προοικονομείται από την καλλίκλεια επίκληση στην *Ἀντιόπη* του Ευριπίδη (485e3-486d1), όπου αντιπαραβάλλεται ο βίος της πρακτικής δραστηριότητας, που εκπροσωπείται από τον Ζήθο, με τον βίο της *ἀπραγμοσύνης* του καλλιτέχνη, που εκπροσωπείται από τον Αμφίονα¹³⁶. Στο 526c3-4 (*φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ*) το ιδανικό του φιλοσόφου (ο

¹³⁵ Το ερώτημα του *πῶς βιωτέον* και της *τέχνης* που το εξασφαλίζει απασχόλησε ποικιλομόρφως τον Πλάτωνα. Στον *Εὐθύφωνα* (7d) ο Σωκράτης διαπιστώνει την ἔλλειψη κριτηρίου για τη διευθέτηση ηθικών διαφωνιών: δεν υπάρχει κάποια διαδικασία που να μπορεί να συγκριθεί με το ζύγισμα ή την μέτρηση, ώστε να μπορούμε να διευθετούμε διαφωνίες σχετικά με την ποσότητα. Στον *Πρωταγόρα* (357a-b) λέγεται ότι η *σωτηρία τοῦ βίου* εξαρτάται από μια σωστή επιλογή *ἡδονῶν* και *λυπῶν* και ότι αυτό απαιτεί μια *τέχνην* ή *ἐπιστήμην*, που όμως δεν προσδιορίζεται. Ο Dodds (1959), σελ. 316, σημειώνει ότι σκοπός του *Γοργία* είναι να δείξει ότι η *τέχνη* του *πῶς βιωτέον* είναι κάτι άλλο από την εμπειρική ικανότητα του *ρήτορος*. Στην *Πολιτεία* (580c-583a) ο άνθρωπος που έχει τα περισσότερα προσόντα για να διακρίνει ανάμεσα σε *ἡδονές* είναι ο *φιλόσοφος*, αφού έχει βιώσει ένα μεγαλύτερο εύρος *ἡδονῶν* και κατέχει εξίσου την απαραίτητη διανοητική ενόραση-γνώση και δύναμη λογικού-λόγου (*φρόνησις* και *λόγος*). Επίσης, στον *Φίληβο* προσπάθησε να κατασκευάσει μια επιστημονικά καθορισμένη *scala bonorum* που συνιστά την τελική απάντηση στην ερώτηση που θέτει το *πῶς βιωτέον* (βλ. και Gould (1955), σελ. 71 κ.ε.), πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 205.

¹³⁶ Πρβλ. Dodds (1959), σελ. 275.

Σωκράτης είναι ο πρεσβευτής του φιλοσοφικού βίου)¹³⁷ περί της *ἀπραγμοσύνης* αντιδιαστέλλεται προς το ιδανικό του πολιτικού ακτιβιστή¹³⁸ που περιγράφεται από τους αντιπάλους του ως *πολυπραγμονεῖν*¹³⁹. Η *ἀπραγμοσύνη* συσχετίζεται με τις ήσυχες-συνεργατικές αρετές σε αντιδιαστολή προς την *πολυπραγμοσύνην* που αποτελεί έκφραση ενός ανταγωνιστικού συστήματος αξιών¹⁴⁰. Ο Kahn¹⁴¹ στο κεφάλαιο για τον *Γοργία* σημειώνει ότι ο Πλάτων ανέλαβε το παλιό ελληνικό ηθικό ζήτημα της επιλογής ανάμεσα στους δύο βίους και το μετασχημάτισε σε μια φιλοσοφική διαμάχη αναφορικά με τις αρχές της ηθικής και τη φύση του *εὖ ζῆν*. Ο Ch. Rocco¹⁴² υποστηρίζει ότι ο πλατωνικός *Γοργίας* αρθρώνει τον τρόπο με τον οποίο η σωκρατική φιλοσοφία προϋποθέτει μια πολιτική, ή ακριβέστερα, το πώς η αναζήτηση της αλήθειας (φιλοσοφικός λόγος) ταυτόχρονα αποτελεί μια μάχη για δύναμη, μια πολιτική πράξη έναντι του αθηναϊκού πολιτικού σώματος.

Η διερεύνηση του *βελτίονος* βίου αφορμάται από την υπόμνηση των δύο βασικών παραδοχών: (α) *ἀγαθὸν* και *ἡδὺ* διαφέρουν (δεν ταυτίζονται, αλλά είναι διαφορετικά το ένα από το άλλο)· (β) για το καθένα (*ἀγαθὸν* και *ἡδὺ*) υπάρχει κάποια *μελέτη* και *παρασκευή*: η μεν του *ἡδέος*, η δε του *ἀγαθοῦ*. Συγκεκριμένα, από τη συζήτηση με τον Πώλο προέκυψε ότι η μαγειρική είναι *ἐμπειρία* και όχι *τέχνη*, όπως η *ίατρική*. Η *ίατρική* λαμβάνει υπόψη τα φυσικά χαρακτηριστικά (*φύσις*) εκείνου που θεραπεύει, ενώ γνωρίζει (γνώση) επίσης την αιτία όσων πράττει και δύναται να δώσει τις κατάλληλες εξηγήσεις για κάθε μία από αυτές (κατά συνέπεια στοχεύει στο *ἀγαθόν*. Η γνώση της *φύσεως* συνδέεται με το *ἀγαθόν* αποτέλεσμα). Από την άλλη, η *ὀψοποιϊκή* αποσκοπεί κατ' αποκλειστικότητα στην *ἡδονήν* και σε αυτήν στοχεύει χωρίς *τέχνην* (τεχνική γνώση) ούτε γνώση των φυσικών χαρακτηριστικών (*φύσις*) της *ἡδονῆς*· ακόμη, δεν έχει την αρμόζουσα γνώση (*ἀνευ λόγου-ἀλόγως*) που θα την καθιστούσε ικανή να δώσει εξηγήσεις για κάθε πράξη της. Αντίθετα, χωρίς να

¹³⁷ Πρβλ. Dilman (1979), σελ. 127.

¹³⁸ Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 123.

¹³⁹ Για αυτές τις συμπεριφορές πρβλ. Θουκυδίδης 2. 63. 2, 64. 4, 6. 18. Πρβλ. επίσης τις μελέτες των V. Ehrenberg, "Polypragmosyne: a Study in Greek Politics" (*JHS* 67 (1947) 46-67)· A. W. H. Adkins "Polypragmosyne and 'Minding One's Own Business': a Study in Greek Social and Political Values" (*CPh* 71 (1976) 301-327).

¹⁴⁰ Η *ἀπραγμοσύνη* συσχετίζεται με το *τὰ αὐτοῦ πράττειν* και την *δικαιοσύνην* (*Πολιτεία* 433a-b)· για το *τὰ αὐτοῦ πράττειν* και την *σωφροσύνην* βλ. *Χαρμίδης* 161b-162b.

¹⁴¹ (1996), σελ. 125.

¹⁴² *Tragedy and Enlightenment* (Berkeley 1997), στο κεφάλαιο για τον *Γοργία* ("Liberating Discourse. The Politics of Truth in Plato's *Gorgias*"), σσ. 68-98.

υπολογίζει τίποτα, με την *τριβήν* και την *ἐμπειρίαν* (και όχι με *τέχνην*) γίνεται μνήμη και διασώζει το συνηθισμένο και ό,τι κατ' επανάληψη συμβαίνει: με αυτόν τον τρόπο παρέχει τις *ἡδονές*.

Μεταφέροντας το ζήτημα στο πεδίο της ψυχής προκύπτει ότι υπάρχουν παρόμοιες (όπως με το σώμα) ασχολίες: άλλες *τεχνικαί* (δηλ. με γνώση επιστημονική) που στοχεύουν στο *ἀγαθόν* της ψυχής, δηλ. την παροχή του *βελτίστου* (ωφελιμότερου) αναφορικά με την ψυχή, και άλλες που αδιαφορώντας για το *βέλτιστον*¹⁴³, καθότι το αγνοούν, αποσκοπούν κατ' αποκλειστικότητα στην *ἡδονήν* της ψυχής χωρίς να εξετάζουν (*ἀσκέπτως*) ποια από τις *ἡδονές* είναι η *βελτίων* (ωφελιμότερη) και ποια η *χείρων* (βλαβερότερη). Ο φιλόσοφος αποκαλεί αυτές τις ασχολίες, που στοχεύουν αποκλειστικά στην *ἡδονήν* αδιαφορώντας για την ποιότητά της (*βελτίω* ή *χείρω*), *κολακείαν* εν σχέσει α) με το σώμα, β) την ψυχή και γ) οτιδήποτε άλλο *ἐπιμελείται* της *ἡδονῆς* χωρίς να διακρίνει την *ἀγαθὴν* από την *κακὴν*¹⁴⁴. Εστιάζοντας στην *κολακείαν* της ψυχής, που αποσκοπεί στην *ἡδονήν* και όχι το *βέλτιστον*, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η *κολακεία* της ψυχής δεν ισχύει μόνο για μία ή δύο ψυχές αλλά για πολλές: με άλλα λόγια, κάποιος μπορεί να ευχαριστεί (*ἡδύ*) πολλούς ταυτόχρονα.

Ως εκ τούτου, η ελεγκτική συζήτηση στρέφεται στην διερεύνηση των *ἐπιτηδεύσεων* που πραγματώνουν την *κολακείαν* της ψυχής: η *αὐλητική*, η *κιθαριστική*, η *τῶν χορῶν διδασκαλία*, καθώς και η *τῶν διθυράμβων ποίησις*¹⁴⁵ ανήκουν στις *ἐπιτηδεύσεις*, οι οποίες ενδιαφέρονται μόνο για την *ἡδονήν* των ακροατών: δεν λένε πράγματα, δια των οποίων μπορούν να καταστούν *βελτίονες* οι ακροατές, αλλά σκοπεύουν στην ευχαρίστηση (*ἡδύ*) του όχλου των θεατών. Έτσι, εν συνόλω δεν αποσκοπούν στο *βέλτιστον* (ωφελιμότερο) αλλά στο *ἥδιστον* και χάριν *ἡδονῆς* (και όχι *ἔνεκα ἀγαθοῦ*). Κατά τον ίδιο τρόπο και η *τῆς τραγωδίας ποίησις* στοχεύει στην ευχαρίστηση των θεατών, στην *ἡδονήν* και το *χαρίζεσθαι*: δεν αποκαλύπτει το *ἀηδές* (μη ευχάριστο) αλλά *ἀγαθόν* (ωφέλιμο), παρά το *ἡδύ* (ευχάριστο) αλλά *κακόν* (βλαβερό)¹⁴⁶. Αυτή η διαδικασία με ένα όνομα καλείται *κολακεία*. Ο φιλόσοφος

¹⁴³ Εννοεί το *βέλτιστον* για την ψυχή, δηλ. το *δίκαιον* και την *δικαιοσύνην*.

¹⁴⁴ Η όλη συζήτηση απηχεί την προηγούμενη ανάμεσα σε Πώλο και Σωκράτη και την *κολακείαν* της ψυχής.

¹⁴⁵ Από αυτό το σημείο εκκινείται η πλατωνική-σωκρατική άποψη περί ποιήσεως στον *Γοργία*.

¹⁴⁶ Κατά τον Dodds (1959), σελ. 320, εδώ ο Πλάτων απηχεί μια ευρέως διαδεδομένη άποψη για την κατάλληλη λειτουργία κάθε ποίησης και μουσικής, πρβλ. *Νόμοι* 658e6 (πρβλ. επίσης Taylor (1990), σελ. 642, σημ. 31, ο οποίος προσθέτει στα παράλληλα και το του Ηροδότου 2. 116 και Ευριπίδου *Ηρακλή* 1341-6: ο ποιητής αποκηρύσσει ολόκληρη την ποιητική μυθολογία). Επίσης, πρβλ. *Ποιητική*

εγκαινιάζει ένα ιντερλούδιο αναφορικά με την αξία της *ποιητικής* ως όλου¹⁴⁷: η *ποιητική* στερημένη των μουσικών και ρυθμικών-μετρικών μερών της απαρτίζει ένα σύνολο *λόγων* που απευθύνονται στους πολλούς (*πρὸς πολλὸν ὄχλον καὶ δῆμον*, 502c9), δηλ. ένα είδος *δημηγορίας* (*δῆμος-αγορεύω*). Συγκεκριμένα, η *ποιητική* αποτελεί ένα είδος *ρήτορικής δημηγορίας*, δηλ. *ρήτορικής* που απευθύνεται προς τον *δῆμον*, ο οποίος αποτελείται από συρφετό ανθρώπων (γυναικών, παιδιών, ελευθέρων, δούλων), ανάξιων θαυμασμού. Λόγω του βασικού της στόχου που συνίσταται στο *χαρίζεσθαι* ο φιλόσοφος καλεί την *ποιητικήν κολακικήν*. Έτσι, η *ποιητική* ορίζεται ως *ρήτορική δημηγορία κολακική*. Ο ορισμός της *ποιητικής* παρωθεί τον προσδιορισμό της *ρήτορικής*.

Η *ρήτορική*, που χρησιμοποιούν όσοι δημηγορούν προς τον αθηναϊκό λαό και προς τους λαούς των ελευθέρων ανδρών στις πόλεις, δεν αποσκοπεί στο *βέλτιστον* εξετάζοντας κάθε φορά τον τρόπο με τον οποίο θα γίνουν *ὡς βέλτιστοι*. Αντίθετα, οι ρήτορες σπεύδουν να ευχαριστήσουν (*πρὸς τὸ χαρίζεσθαι*) τους πολίτες και για χάρη του δικού τους συμφέροντος παραμελούν το κοινό (συμφέρον)¹⁴⁸. Το πρώτιστο μέλημά τους είναι η ευχαρίστηση (*ἡδονή*) των ακροατών αδιαφορώντας για το αν πρόκειται να καταστούν *βελτίους* ή *χειρότερους*. Ωστόσο, η καλλίκλεια παρέμβαση στοχεύει στην επισήμανση της ύπαρξης ρητόρων που πάνω από το ίδιον συμφέρον

(1448b10, 1453b10, 1453a35), όπου ο φιλόσοφος πιστεύει για την τραγωδία ότι έχει τις ρίζες της στο ψυχολογικό γεγονός ότι ο καθένας απολαμβάνει μιμήσεις και λειτουργία της είναι να παράγει την *οἰκείαν ἡδονήν* της. Το ίδιο και ο Γοργίας (76B23 DK, πρβλ. και *Δισσοὶ Λόγοι* 3. 10) πίστευε για την τραγωδία ότι ήταν μια «απάτη», σχεδιασμένη να δώσει *ἡδονήν*. Η πραγματική διαμαρτυρία του Πλάτωνα εναντίον των τραγικών δραματουργών ευρίσκεται στην θέση ότι δεν ήταν μόνο δημόσιοι διασκεδαστές αλλά ότι, όπως και οι πολιτικοί, υπέθαλπαν τις επιθυμίες ενός αγνοούντος ακροατηρίου. Εν γένει ο μελετητής σχολιάζει ότι η ρίζα της πλατωνικής δυσπιστίας προς τους ποιητές έγκειται στο ότι η ποίηση είναι *ἄλογον πρᾶγμα*, που εξαρτάται από έμπνευση απρόσιτη στην κριτική· ωστόσο, χρησιμοποιεί ως μέσο *λόγους* και παραγνωρίζεται για *σοφία* (βλ. *Νόμοι* 810e), πρβλ. Αριστοφάνης *Βάτραχοι* 1055· *Πρωταγόρας* 326a-b· Irwin (1979), σελ. 211 κ.ε.· το οικείο κεφάλαιο στον *Ίωνα*. Για την ιδέα ότι το γεγονός ότι η τραγωδία αντιμετωπίζεται ως ένα είδος ρητορικής συνεπάγεται την πιθανότητα καλής και κακής τραγωδίας κατ' αναλογία με την καλή και κακή χρήση της ρητορικής, βλ. F. V. Trivigno, "Is Good Tragedy Possible? The Argument of Plato's *Gorgias* 502b-503b" (OSAP 41 (2011) 115-138).

¹⁴⁷ Πρβλ. και το οικείο κεφάλαιο στον *Ίωνα* για την *ποιητικήν* ως *ὄλον*.

¹⁴⁸ Πρβλ. Δημοσθένης *Ὀλυνθιακὸς Γ'* (3). Μάλιστα, ο Ισοκράτης (*Περὶ Εἰρήνης* 3-5) αναφέρει ότι οι Αθηναῖοι έχουν εκπαιδεύσει τους πολιτικούς τους *μελετᾶν καὶ φιλοσοφεῖν οὐ τὰ μέλλοντα τῇ πόλει συνοίσειν, ἀλλ' ὅπως ἀρέσκοντας ὑμῖν λόγους ἐροῦσιν*. Ωστόσο, ο Δημοσθένης επισημαίνει ότι την εποχή του Περικλή οι ρήτορες δεν κολάκευαν το κοινό τους (*Ὀλυνθιακὸς Γ'* 24) και μάλιστα σύμφωνα με τον Θουκυδίδη (2. 64. 8) ο Περικλής δεν αγόρευε *πρὸς ἡδονήν*. Ο Dodds (1959), σελ. 325, σημειώνει ότι πρέπει να ήταν σοκαριστική για τους συγχρόνους του η επίθεση του Πλάτωνα σε αυτούς τους πολιτικούς άνδρες.

θέτουν εκείνο των πολιτών, με αποτέλεσμα την διαμόρφωση δύο ειδών ρητορικής: (α) εκείνο που αποτελεί *κολακεία* και *αίσχρὰ δημηγορία*, που συνίσταται στο να ευχαριστά το ακροατήριο χωρίς να επιμελείται της ηθικής του βελτίωσης παρά μόνο της *ήδονῃς* του και (β) το *καλὸν* (που εγκρίνεται βάσει της σωκρατικής ηθικής) είδος, κατά το οποίο ο ρήτορας μηχανάται τον τρόπο, δια του οποίου οι ψυχές των πολιτών θα γίνουν *ὡς βέλτισται*, και αγωνίζεται για αυτό λέγοντας τα *βέλτιστα* είτε είναι *ἡδέα* είτε *ἀηδὴ* (δηλ. επιμελείται του *βελτίστου* και όχι του *ἡδέος*)¹⁴⁹. Ο Καλλικλῆς υπογραμμίζει ότι εκπρόσωποι του δεύτερου είδους δεν υπάρχουν ανάμεσα στους ζώντες· ωστόσο, ανάμεσα στους παλιούς υπήρχαν *ἄνδρες ἀγαθοί*¹⁵⁰, όπως ο Θεμιστοκλῆς, ο Κίμων, ο Μιλτιάδης και ο Περικλῆς¹⁵¹, οι *δημηγορίες* των οποίων κατέστησαν *βελτίους* τους Αθηναίους, που πιο πριν ήταν *χείρους*.

Εξέταση των παλαιών πολιτικών, των καλουμένων *ἀνδρῶν ἀγαθῶν*

Η σωκρατική ένσταση ανορθώνεται αναφορικά με τη χρήση της έκφρασης *ἄνδρες ἀγαθοί* για τον προσδιορισμό των παλαιών πολιτικών προσώπων. Η έκφραση μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ισχύει η καλλίκλεια θέση που αναφέρεται στην ιδέα ότι *ἀρετὴ ἀληθὴς* είναι η εκπλήρωση των επιθυμιών του εαυτού κάποιου και των άλλων. Ωστόσο, η ισχύς της καλλίκλειας θέσης ακυρώθηκε: κατομολόγησαν ότι δεν ἐγκείται σε αυτό η *ἀληθὴς ἀρετὴ*. Αντίθετα, η *ἀρετὴ* συνίσταται στην εκπλήρωση εκείνων των επιθυμιών που καθιστούν *βελτίω* τον άνθρωπο¹⁵² και στην μη εκπλήρωση εκείνων που τον καθιστούν *χείρω*. Αυτό μάλιστα είναι κάποια *τέχνη* και όχι *ἐμπειρία*. Η σύνδεση *ἀρετῆς-τέχνης-γνώσης* εμφανίζει την

¹⁴⁹ Πρβλ. την προγενέστερη συζήτηση με τον Πάλο (σελ. 337 κ.ε.) και τον τελικό προσδιορισμό της αξίας της ρητορικής (σελ. 361).

¹⁵⁰ Εδώ προσλαμβάνει και την έννοια του ικανού ρήτορα.

¹⁵¹ Πρβλ. 515d. Ο Irwin (1979), σελ. 213, σχολιάζει ότι η φράση *ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα* του 515d συνήθως χρησιμοποιείται για την απόδειξη ότι κάποιος υπήρξε *ἀγαθός* στη μάχη, ιδίως μέσω ενός γενναίου θανάτου, πρβλ. Θουκυδίδης 1. 86. 1· 2. 35. 1· 3. 54. 3. Πρβλ. επίσης Adkins (1960), σσ. 168, 170. Εδώ αναφέρεται στην απόδειξη της *ἀρετῆς* κάποιου ως προς την επιτυχημένη διαγωγή αναφορικά με τις δημόσιες υποθέσεις. Ο Σωκράτης αποκρίνεται ότι κάποιος μπορεί να έχει αποδείξει τον εαυτό του ως *ἀγαθὸν ἄνδρα* στη δημόσια ζωή, χωρίς να έχει στοχεύσει στο δημόσιο-κοινό αγαθό και ως εκ τούτου χωρίς να είναι *ἀγαθὸς ἀνὴρ* με τον τρόπο που αξίζει πιο πολύ από όλους τους άλλους, βλ. 516e-517a.

¹⁵² Δεν πρέπει να λησμονεί κάποιος ότι η *βελτίωσις* του ανθρώπου συνίσταται στην *βελτίωσιν* της ψυχῆς του, η οποία πραγματώνεται μέσω της *δικαιοσύνης*. Έτσι λοιπόν ο Σωκράτης δεν δέχεται την ταύτιση *ἀγαθοῦ-ἡδέος*, ωστόσο δεν απορρίπτει το *ἡδύ*, αλλά το δέχεται στον βαθμό που εξυπηρετεί το *ἀγαθόν*.

σπουδαιότητα της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*¹⁵³. Η επιχειρηματολογία που επικαλείται ο Σωκράτης για την απόδειξη της θέσης ότι οι παλαιοί πολιτικοί άνδρες δεν είναι *ἄνδρες ἀγαθοί*, καθότι η αγαθότητα δεν ευρίσκεται στην ευχαρίστηση (*ἡδονήν*) αλλά στην ηθική βελτίωση μέσω της *δικαιοσύνης* των άλλων, ερείδεται στην *craft analogy*, την σύνδεση της *ἀρετῆς* με την *τέχνην*. Επί της βάσεως της αναλογίας με την *τέχνην* πρόκειται να αναπτύξει τα επιχειρήματά του.

Η αποκατάσταση του ορθώς και κοινώς καθομολογημένου ορισμού της *ἀληθοῦς ἀρετῆς* αποτελεί την αφετηρία εξέτασης των παλαιών πολιτικών ανδρών ως προς την αγαθότητά τους. Η χρήση της *craft analogy*¹⁵⁴ επιρρωνύει την ερμηνεία του *ἀγαθοῦ ἀνδρός*:

i) ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ* και *ὁμίλων ἐπὶ τὸ βέλτιστον* δεν εκφέρει *λόγους* επιπόλαιους· αντίθετα, αποβλέπει σε ένα συγκεκριμένο *τέλος* παρόμοιο με εκείνο των *δημοεργῶν* (*craft analogy*). Οι *δημοεργοὶ* παρέχουν το έργο (*δημιούργημα*) τους αποβλέποντας στο να λάβει τη μορφή (*εἶδος*) της ιδέας του έργου που έχουν στην ψυχή τους¹⁵⁵. Καθένας από τους *δημοεργοὺς* θέτει –χωρίς επιπολαιότητα– σε τάξη κάθε πράγμα που τοποθετεί προσαρμόζοντας το ένα στο άλλο με σκοπό τη διαμόρφωση ενός ενιαίου συνόλου που να διέπεται από αρμονία και τάξη. Η οικία, το καράβι και κάθε είδος *δημιουργήματος* που έχει *τάξιν* και *κόσμον* (αρμονία) είναι *χρηστόν*· αν έχει *ἀταξίαν*, τότε είναι *μοχθηρόν*. Μεταβαίνοντας στο πεδίο του σώματος και της ψυχῆς συμβαίνει ακριβῶς το ίδιο πράγμα: εστιάζοντας στην ψυχή, αν τύχει *ἀταξίας*-δυσαρμονίας (αν δηλ. έχει *ἀταξίαν*), θα είναι *μοχθηρά*. Αν όμως τύχει *τάξεως*, θα είναι *χρηστή* (*ἀγαθή*). Η *τάξις* και ο *κόσμος* καθιστούν την ψυχή *ἀγαθήν*, ενώ η *ἀταξία* την καθιστούν *μοχθηράν*.

¹⁵³ Βλ. Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 196, υποσ. 1.

¹⁵⁴ Σε αυτήν ακριβῶς την σχέση *τέχνης* και ηθικής εστιάζει στο άρθρο του ο R. W. Hall, “Techne and the Morality in the *Gorgias*” στο J. P. Anton και G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I* (Albany 1971, 202-218), κατά την οποία φωτίζει την θέση του *δημιουργήματος* σε σχέση με τον *δημιουργόν* κατά την *δημιουργικὴν* διαδικασία έχοντας κατά νου ότι ο *Γοργίας* σκιαγραφεί –αν όχι κάτι παραπάνω– την ηθική της *Πολιτείας* με την ιδιαίτερη έμφαση που προσδίδει στην εσωτερική τάξη της ψυχῆς, πρβλ. και Kahn (1996), σελ. 128 κ.ε.· J. Cooper, “The *Gorgias* and Irwin’s Socrates” (*Review of Metaphysics* 35 (1982) 577-587), σελ. 577, ο οποίος στο άρθρο του ασκεί κριτική στην πρόσληψη της πλατωνικής ηθικής θεωρίας στα έργα του *Plato’s Moral Theory* και *Plato: Gorgias*.

¹⁵⁵ Ο φιλόσοφος δίνει σημασία στην *τέχνην-γνώση*· την κατοχή της ίδιας *τέχνης* προϋπέθεσε προηγουμένως για εκείνον που θα εκλέξει από τις *ἡδονές* τις *ἀγαθές* που ωφελούν το σώμα.

ii) Αυτό που συμβαίνει στο σώμα, όταν έχει *τάξιν* και *κόσμον* (αρμονία), ονομάζεται *υγεία*¹⁵⁶ και *ίσχύς*, δηλ. εν συνόλω *ἀρετή* του σώματος· αυτό που συμβαίνει στην ψυχή, όταν έχει *τάξιν* και *κόσμον*, καλείται *νόμιμον* και *νόμος* (δηλ. με άλλα λόγια η *τάξις* και *κόσμος* της ψυχής λέγεται *νόμιμον* και *νόμος*), από το οποίο γίνονται άνθρωποι *νόμιμοι* και *κόσμιοι*. Και αυτά (δηλ. το *νόμιμον* και ο *νόμος* –της ψυχής-) είναι η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη*: αυτή η τάξη και αρμονία της ψυχής συνίσταται στην *δικαιοσύνην* και την *σωφροσύνην*. Προς αυτά αποβλέποντας, δηλ. προς το *νόμιμον* και τον *νόμον* της ψυχής, προς την *τάξιν* και τον *κόσμον* της, προς την *δικαιοσύνην* και την *σωφροσύνην*¹⁵⁷, ο *ἀγαθός* και *τεχνικός* ρήτορας¹⁵⁸ πρέπει να εκφέρει συγκεκριμένα λόγια (*λέγειν-ρήτηρα*) και να πράττει συγκεκριμένες ενέργειες (*ἔργα-πρηκτῆρα*), δια των οποίων να στοχεύει στο πώς θα κάμει να βλαστήσει *δικαιοσύνη* στις ψυχές των πολιτών με σκοπό να απαλλαγούν από την *ἀδικίαν*· στο πώς θα βλαστήσει *σωφροσύνη* στις ψυχές των πολιτών με σκοπό να απαλλαγούν από την *ἀκολασίαν*· και εν γένει, στο πώς θα βλαστήσει η *ἄλλη ἀρετή* (της ψυχής) στις ψυχές τους (ενότητα των αρετών) με σκοπό να απαλλαγούν από την *κακίαν* της ψυχής. Ο Σωκράτης διακηρύσσοντας την ιδέα της ενότητας των αρετών και το επιτακτικό της διασφάλισης της αρετής της ψυχής αναδιαμορφώνει την συμβουλή του Φοίνικα στον Αχιλλέα: *μύθων τε ρήτηρα ἔμμεναι ἔργων τε πρηκτῆρα*: ως *ἀγαθός* ρήτορας και *πρακτῆρ*, δηλ. ως *ἀγαθός πολιτικός* με άλλα λόγια, ορίζεται εκείνος που καθιστά *βελτίονες* τους πολίτες μέσω της εξασφάλισης των αρετών (ενότητα των αρετών: *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, σοφία-φρόνησις-γνώση*) που εδραιώνουν την ευεξία της ψυχής, την *ἀρετὴν της ψυχής*, και την *εὐδαιμονίαν*.

¹⁵⁶ Πρβλ. Αλκμαίων 24 [14]B4 DK.

¹⁵⁷ Όπως σημειώνει ο Dodds (1950), σσ. 329-330, στην ηθική σφαίρα οι ιδιότητες της *τάξεως* και του *κόσμου*, που είναι κοινές σε όλες τις αληθινές *τέχνες*, αντίστοιχα λαμβάνουν την μορφή του *νομίμου*, που δημιουργεί την αρετή της *δικαιοσύνης*, και του *κοσμίου*, που δημιουργεί την αρετή της *σωφροσύνης*. Για τη σύνδεση του *κόσμου* ή *κοσμιότητος* με την *σωφροσύνην* και *δικαιοσύνην* ως κοινό τόπο πρβλ. Γοργίας 76B6 DK· Θουκυδίδης 1. 84. 3· Αριστοφάνης *Πλοῦτος* 89, 563-565· Λυσίας *Απολογία δωροδοκίας ἀπαράσημος* 19, *Περὶ τῆς Εὐάνδρου δοκιμασίας* 3· North (1966), σελ. 94 κ.ε.· Irwin (1979), σελ. 215.

¹⁵⁸ Η φαινομενική αντίφαση, γιατί προηγουμένως αρνήθηκε ότι η ρητορική είναι *τέχνη*, αποκαθίσταται μέσω του σκεπτικού ότι τώρα αντιδιαστέλλεται το πραγματικό με το ιδεατό, η πολιτική όπως είναι, με εκείνο που μπορεί να γίνει, βλ. Dodds (1959), σελ. 330. Η σωκρατική έκφραση *ἀγαθός ρήτωρ* αναφέρεται στον *ἀγαθὸν ἄνδρα* που ομιλεῖ προς τον λαό, ο οποίος μάλιστα πρέπει να πράττει όπως ο *ἀγαθός δημοεργός*. Για αυτό μάλιστα επιδέχεται την προσήγορία *τεχνικός*, λόγω δηλ. της γνώσης του να επιφέρει στο *δημιούργημα* ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα αρμονίας.

iii) Αναφορικά με σώμα ασθενικό και *μοχθηρῶς διακείμενον* (που έχει δηλ. *κακίαν* του σώματος), δεν ωφελεί (*ἀγαθόν*) να εκπληρώνει κάποιος τις επιθυμίες (*ἡδύ*) του φαγητού και του ποτού· έτσι, δεν είναι *ἀρετή* η εκπλήρωση των επιθυμιών (*ἡδονῶν*), παρά μόνο εκείνων που είναι *χρησταί* και ωφελούν. Για αυτούς τους λόγους και η *ιατρική*¹⁵⁹ δεν επιτρέπει στους ασθενείς την εκπλήρωση των *ἡδονῶν* (δηλ. να πίνουν και να τρώνε όσο επιθυμούν), ακριβώς επειδή δεν ωφελεί να ζει κάποιος με *μοχθηρίαν* (-κακίαν) του σώματος· αντίθετα, τούς χορηγούν μόνο όσα είναι σύμφωνα με τον *δίκαιον λόγον*, δηλ. την αρμόζουσα αναλογία και το προσήκον μέτρο. Το ίδιο συμβαίνει και με την *ψυχή*: στον βαθμό, στον οποίο η ψυχή είναι *πονηρά*, δηλ. *άνόητος*, *ἀκόλαστος*, *ἄδικος* και *ἄνόσιος*¹⁶⁰, πρέπει να εμποδίζεται από την εκπλήρωση επιθυμιών και να της επιτρέπεται να πράττει μόνο εκείνα, με τα οποία πρόκειται να καταστεί *βελτίω*. Η κατάσταση αυτή πρόκειται να είναι *ἄμεινον* για την ψυχή: το να εμποδίζει δηλ. κάποιος την ψυχή από την εκπλήρωση όσων επιθυμεί ισοδυναμεί με τιμωρία. Κατά συνέπεια, η *τιμωρία* (*τὸ κολάζεσθαι*) είναι *ἄμεινον* για την ψυχή σε σύγκριση με την μη *τιμωρία*.

Μετά την σύγχυση του Καλλικλή ο φιλόσοφος αναλαμβάνει καθεαυτὸν να συνεχίσει την φιλοσοφική συζήτηση διακηρύσσοντας την ανάγκη να ελεγχθεί με σκοπό την απόδειξη του εσφαλμένου της άποψής του. Ο Σωκράτης αναλαμβάνει την εκπροσώπηση της φιλοσοφικής ελεγκτικής αναζήτησης καταδεικνύοντας την ανάγκη να αποδειχθεί αν κάποιος εκφέρει λόγια ενάντια προς τον εαυτό του οδηγούμενος σε αντιφάσεις· παράλληλα, επισημαίνει την αναγκαιότητα ο καθένας να αγωνίζεται μετ' επιμονής με σκοπό την εύρεση της αλήθειας (*πρὸς τὸ εἶδέναι*, 505e5), η καταδήλωση της οποίας συνιστά *κοινὸν ἀγαθόν* (κοινοφέλεια). Ανακεφαλαιώνοντας τα έως τώρα συμπεράσματα ευρίσκει κάποιος τα παρακάτω:

-*ἀγαθὸν*¹⁶¹ και *ἡδὺ* δεν ταυτίζονται·

¹⁵⁹ Πρβλ. σελ. 340 για την θέση της *ιατρικῆς* ως *θεραπείας* της *κακίας* του σώματος.

¹⁶⁰ Παρατηρούμε ότι η *κακία-πονηρία-μοχθηρία* της ψυχῆς προσδιορίζεται από την *ἀνοησίαν* (δηλ. ἀγνοία, ἄλογη πράξη, ἐλλειψη *φρονήσεως-σοφίας*), την *ἀκολασίαν*, την *ἀδικίαν* και την *ἀνοσιότητα*, υποδηλώνοντας –για μία ακόμα φορά– ότι η *ἀρετή* της ψυχῆς συνίσταται στα ακόλουθα: *φρόνησις-γνώση-σοφία-νοῦν*, *σωφροσύνην*, *δικαιοσύνην*, *οσιότητα*. Η *ἀνδρεία* απουσιάζει όχι γιατί δεν αποτελεί μέρος της *ἀρετῆς*, ἀλλὰ επειδή δεν συνάδει με το παρόν σημείο της επιχειρηματολογίας του.

¹⁶¹ Όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 333, το *Ἀγαθόν* ξεπροβάλλει ως μια οργανωτική αρχή που κάνει ένα ζωντανό πλάσμα ή τέχνημα να είναι ικανό προς εκπλήρωση της λειτουργίας του-το σπέρμα της αριστοτελικῆς *ἐνέργειας ἀνεμποδίστου* (*Ἠθικά Νικομάχεια* 7. 13). Για την λειτουργική χρήση της *ἀρετῆς* και του *ἀγαθοῦ* ο Irwin (1979), σελ. 219, παραβάλλει τα χωρία 457c, 459d, 596d-e· *Πολιτεία* 335b-c, 353b-c, 601d· *Ἰππίας Ἐλάσσων* 373d-375d. Ο μελετητής διατείνεται ότι η σύνδεση ανάμεσα

- το *ἥδὺν* πρέπει κάποιος να πράττει με σκοπό το *ἀγαθόν* (*ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ*).
- ἥδὺν* είναι αυτό, χάριν στην παρουσία του οποίου αισθανόμαστε *ἡδονήν*, ενώ *ἀγαθόν* αυτό, χάριν στην παρουσία του οποίου είμαστε *ἀγαθοί*.
- ωστόσο, *ἀγαθοί* είμαστε και σε σχέση με όλα τα άλλα, όσα είναι *ἀγαθά*, όταν υπάρχει κάποια *ἀρετή*.
- η *ἀρετή* του καθενός, και σκεύους και σώματος και ψυχής και κάθε ζώου¹⁶², δεν παρουσιάζεται *κάλλιστα* (*καλόν-ἀγαθόν*) χάριν σε κάποια επιπολαιότητα-απερισκεψία¹⁶³, αλλά (παρουσιάζεται *κάλλιστα*) χάριν στην *τάξιν* και *ὀρθότητα* και *τέχνην* (γνώση), που έχει δοθεί στο καθένα. Η *τάξις*, η *ὀρθότης* και η *τέχνη* απολήγουν στην παρασκευή *κάλλους*.
- η *ἀρετή* του καθενός είναι με τάξη οργανωμένη και με αρμονία διακοσμημένη.
- ως εκ τούτου, η *τάξις* που υπάρχει σε κάθε ένα από τα όντα το καθιστά *ἀγαθόν* (ωφέλιμο). Έτσι, λοιπόν, η αιτία της αγαθότητας κάποιου είναι η *τάξις-οργάνωση*. η αιτία της *ἀρετῆς* της ψυχής είναι η *σωφροσύνη*.
- η ψυχή που έχει τον δικό της *κόσμον* (*τάξιν*) είναι *ἀμείνων* της *ἀκοσμήτου* (*ἀτάκτου*).
- η ψυχή που έχει *κόσμον* (*τάξιν*) είναι *κοσμία*.
- η *κοσμία* ψυχή είναι *σώφρων*.
- η *σώφρων* ψυχή είναι *ἀγαθή*¹⁶⁴.

στην *ἀρετήν* και την δομή (*τάξιν*) είναι ξεκάθαρη για τεχνήματα, όπου ένα *ἀγαθόν*-προϊόν πρέπει να έχει τα υλικά του οργανωμένα σε μια κεντρική δομή, πρβλ. White (1985), σελ. 159.

¹⁶² Πρβλ. *Πολιτεία* 601d4: *οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἑκάστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός*; Εδώ σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 334, έχουμε την ίδια τριπλή εφαρμογή του λειτουργικού ελέγχου στο τεχνούργημα ή εργαλείο (*σκεῦος*), στην οργανική ζωή (εδώ υποδηλημένη στην του *σώματος*, το ανθρώπινο σώμα, και *ζώου παντός*) και στην σφαίρα της ηθικής πράξης.

¹⁶³ Ο Πλάτων δεν αρνείται ότι η *ἀρετή* μπορεί να προκληθεί χωρίς προσχεδιασμό., όμως πιστεύει σε έναν καλύτερο και πιο αξιόπιστο τρόπο παραγωγής της. Πρβλ. *Μένων* 99e4 κ.ε., όπου το συμπέρασμα στο οποίο φθάνουν είναι ότι στην πολιτική σφαίρα μπορεί να εγερθεί μόνο *θεία μοίρα ἄνευ νοῦ*, μέχρι τη στιγμή όπου θα εμφανιστεί ένας πολιτικός, που είναι ικανός να εκπαιδεύσει άλλους, δηλ. μέχρι να υπάρξει μια *τέχνη πολιτική* που να συγκρίνεται προς την *τέχνην* του μηχανικού.

¹⁶⁴ Καθόλη τη διάρκεια του επιχειρήματος πραγματοποιείται αμοιβαία εμπλοκή των αρετών, που υποδηλώνει την ενότητά τους (πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σσ. 186, 188). Για τον Dodds (1959), σελ. 335, κάτι τέτοιο προκύπτει με φυσικό τρόπο λόγω της σωκρατικής εξίσωσης της *ἀρετῆς* με τη γνώση, αφού το είδος της *ἀρετῆς* που έχει κατά νου είναι κάτι που επηρεάζει μια σύνολη προσωπικότητα. Πρβλ. *Λάχης*, όπου η προσπάθεια ορισμού της *ἀνδρείας* καταλήγει να είναι ένας ορισμός της *ἀρετῆς* (199d-e). Επίσης, στον *Πρωταγόρα* (329c) ο Σωκράτης εγείρει την ερώτηση αν η *δικαιοσύνη* και οι λοιπές είναι διακριτά μέρη της *ἀρετῆς* και δοκιμάζει να δείξει ότι η *δικαιοσύνη* ομοιάζει με την ευσέβεια. Στον *Μένωνα* (88c) περιορίζει όλες τις αρετές στην *φρόνησιν* (πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1144b17), ενώ στην *Πολιτεία* τις υποτάσσει όλες στην *δικαιοσύνην*. Ο Dodds παρατηρεί ότι σε ένα τέτοιο σύστημα αμοιβαίας εμπλοκής το μέρος πάντα συνεπάγεται το όλο. Η ηθική ζωή δεν

¹⁶⁹ Πρβλ. *Λάχης* 192d10: ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη. Κατὰ τον Irwin (1979), σελ. 222, ο Σωκράτης δέχεται την *καρτερίαν* ως ένα μέρος της *ἀνδρείας*. Στο παραπάνω χωρίο του *Λάχητα* φαίνεται πως το αρνείται αυτό, πρβλ. T. Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford 1977), σσ. 87-9· για αντίθετη άποψη πρβλ. M. J. O' Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (North Carolina 1967), σσ. 113, 117, G. Santas, "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*" στο G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates* (Notre Dame 1980, 177-208), σελ. 195.

δύο δηλ βασικές προϋποθέσεις επίτευξης της *εὐδαιμονίας* (ὅπως *δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι*, 507d8-e1). Για αυτούς τους λόγους πρέπει να πειθαρχεί και να χαλιναγωγεί τις επιθυμίες του και να μην τις εκπληρώνει (*σωφροσύνη*), πράγμα που είναι άνευ τέλους *κακόν*. Αυτός ο τύπος ανθρώπου, του *ἀκολάστου*, δεν είναι προσφιλῆς ούτε σε άλλον άνθρωπο (ακριβώς επειδή είναι *ἄδικος*) ούτε σε θεό (ακριβώς επειδή είναι *ἀνόσιος*): *ἀδυνατεῖ (ἀ-δύναμις)* να επικοινωνήσει (*κοινωνεῖν*) και σε όποιον δεν υπάρχει *κοινωνία* με τους άλλους, δεν μπορεί να υπάρξει *φιλία*¹⁷³. Επικαλούμενος την αυθεντία των σοφών, που διατείνονται ότι τον ουρανό και την γη, τους θεούς και τους ανθρώπους τούς συνέχει η *κοινωνία* και η *φιλία* και η *κοσμιότης* και η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* (*δικαιοότης*)¹⁷⁴, χάριν των οποίων προσέδωσαν το όνομα *κόσμος* στο σύμπαν και όχι *ἀκοσμία* ή *ἀκολασία*, ο Σωκράτης επικρίνει την αδιαφορία που ο Καλλικλῆς επιδεικνύει για την *γεωμετρικὴν ἰσότητα*¹⁷⁵, η οποία *μέγα δύνασθαι* ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, για *χάρη* της *πλεονεξίας*.

Συνεπώς, εκείνο που υπολείπεται είναι ο *ἔλεγχος* της αλήθειας των σωκρατικών συμπερασμάτων: αν δηλ. μπορεί να αποδειχθεί εσφαλμένη (*ἔλεγχος*) η θέση ότι οι *εὐδαίμονες* είναι *εὐδαίμονες* εκ της αποκτήσεως *δικαιοσύνης* και *σωφροσύνης* και οι *ἄθλιοι* *ἄθλιοι* εκ της αποκτήσεως *κακίας*. Μέχρι τον *ἔλεγχόν* της η αλήθεια που διακηρύσσει ο Σωκράτης επιφέρει τα ακόλουθα λογικά συναγόμενα:

-είναι αλήθεια η πρόταση που εισηγήθηκε ο φιλόσοφος εν σχέσει με το ότι κάποιος πρέπει να κατηγορήσει τον εαυτό του ή τους οικείους του αν αδικεί, και για αυτόν τον σκοπό πρέπει η ρητορική να χρησιμοποιείται·

¹⁷³ Πρβλ. Αριστοτέλης *Πολιτικά* (1295b24): *ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν*. Ως εκ τούτου, σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 338, δεν μπορεί να υπάρξει *ἀληθῆς φιλία* ανάμεσα σε *πονηροὺς* (βλ. *Λύσις* 214c) ή ανάμεσα στο *ἀγαθόν* και το *κακόν* (βλ. *Λύσις* 216b). Πρβλ. και *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 8. 9. Για την *ἀρετὴν* ως προϋπόθεση της *φιλίας* και *κοινωνίας* βλ. Θουκυδίδης 3. 10. 1, πρβλ. Irwin (1979), σσ. 224-225. Ο τελευταίος (σελ. 225) υποστηρίζει ότι για τον Σωκράτη η ανικανότητα διαμόρφωσης οποιωνδήποτε συνεργατικών σχέσεων (η *φιλία* περιλαμβάνει κάθε συνεργατική σχέση) καθιστά τη ζωή ανεπιθύμητη (ἀρα τίθεται υπέρ των συνεργατικών αξιών). Η προώθηση των συνεργατικών αξιών από τον φιλόσοφο κινείται ιδεολογικά γύρω από αυτό το πεδίο: η *φιλία* απαιτεί την ωφέλεια σε άλλους. Από την άλλη, ο ομηρικός *ἀγαθός* που προσπαθεί να υπερέχει στην προσφορά δώρων *ξενίας*, που είναι συνεργατική συμπεριφορά, δρα ανταγωνιστικά.

¹⁷⁴ Ο Irwin (1979), σελ. 226, ισχυρίζεται ότι ο Σωκράτης προσφεύγει στην κοσμολογική θεωρία που παρουσιάζει την *δικαιοσύνην* και την *τάξιν* ως μέρη μιας μεγαλύτερης κοσμολογικής τάξης, που καθοδηγείται από την *δικαιοσύνην*, ανακαλώντας τα προηγούμενα σχόλια που έκανε για την *τάξιν* και την *σωφροσύνη* (503d-e), πρβλ. Ηράκλειτος 22[12]B114 DK· *Λύσις* 214b, 216c-216a· *Συμπόσιο* 186b-188e· *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1155b1-9.

¹⁷⁵ Για την έννοια της *γεωμετρικῆς ἰσότητος* βλ. Dodds (1959), σελ. 339, Irwin (1979), σελ. 226.

-είναι αλήθεια αυτό που παραδέχθηκε ο Πώλος, ότι δηλ. το *ἀδικεῖν* (διάπραξη ἀδικίας) είναι *αἴσχιον* και *κάκιον* (βλαβερότερο) σε σύγκριση με το *ἀδικεῖσθαι* (υφίστασθαι ἀδικίαν).

-είναι αλήθεια και αυτό που παραδέχθηκε ο Γοργίας, ότι δηλ. αυτός που σκοπεύει να είναι *ὁρθῶς ῥητορικὸς* πρέπει να είναι *δίκαιος* και *ἐπιστήμων τῶν δικαίων* (γνώση του δικαίου).

Υπό το φως των προτάσεων αυτών επανέρχονται οι κατηγορίες που εξαπέλυσε ο Καλλικλῆς για τον φιλόσοφο για να ελεγχθεί η *καλολογία* τους. Οι κατηγορίες μπορούν να συνοψιστούν στην παρακάτω:

ο φιλόσοφος *ἀδυνατεῖ* (*ἀ-δύναμις*) να ωφελήσει τον εαυτό του και τους οικείους του απαλλάσσοντάς τους από τους μεγίστους κινδύνους (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*). ἀντίθετα, τελεί υπό καθεστῶς εξάρτησης (*ἄρχεσθαι*) από τους άλλους, σαν στερημένος από πολιτικά δικαιώματα, και αυτοδιατίθεται ως παθητικό αντικείμενο της βούλησης του καθενός είτε αυτή εκφράζεται ως αφαίρεση περιουσίας είτε ως καταφορά πληγμάτων είτε ως διωγμός από την πόλη είτε ως φόνος¹⁷⁶. Αυτή η παθητική και αδρανής κατάσταση καταδικάζεται από την καλλίκλεια ηθική ως *πάντων αἴσχιον*.

Ωστόσο, ο φιλόσοφος δεν λογίζεται τα παραπάνω επιφαινόμενα *κακὰ* ως *αἴσχιον* *πάντων*· με άλλα λόγια, δεν θεωρεί ότι το να υφίσταται κάποιος αυτά ως αποτέλεσμα μιας άδικης πράξης (*ἀδικεῖσθαι*) είναι το πιο *αἴσχρον* από όλα τα πράγματα· ἀντίθετα, *αἴσχιον* *πάντων* είναι η ίδια η διάπραξη *ἀδικίας* (*ἀδικεῖν*). Όλες οι παρόμοιες με τις παραπάνω *ἀδικίες* (*πράττειν ἀδίκως*) είναι *αἴσχιον* και *κάκιον* για τον *ἀδικοῦντα* παρά για τον ίδιο τον *ἀδικούμενον*. Κατά συνέπεια, για τον Σωκράτη η καλλίκλεια κατηγορία πρέπει να βαρύνει περισσότερο τον *ἀδικοῦντα* παρά τον *ἀδικούμενον* φιλόσοφο. Ο φιλόσοφος έχει πεποιθήση (509a) στην *καλολογίαν* του επιχειρήματός του: κάθε *λόγος*, που αδυνατεῖ να αποδείξει εσφαλμένη την άποψή του, είναι *καταγέλαστος*. Η έννοια της *ἐλεγχείας* και της *αἰδοῦς* απομακρύνεται από τον χώρο

¹⁷⁶ Όπως σημειώνει ο Irwin (1979), σελ. 227, ο Καλλικλῆς είχε εισηγηθεί ότι υπάρχει κάτι *αἴσχρον* και *ἄνανδρον*, όταν ευρίσκεται κάποιος στην κατάσταση, κατά την οποία δεν μπορεί να προστατέψει τον εαυτό του, την οικογένεια και τους φίλους του: πρβλ. *Κρίτων* 45c-46a, καθώς και την σωκρατική απάντηση στο 48b-d. Ο Σωκράτης αποκρινόμενος ισχυρίζεται ότι μια δικαία και καλά οργανωμένη (τάξις) ψυχή είναι το πιο σημαντικό πράγμα. Αφού αυτό είναι εξόχως σημαντικό για την *εὐδαιμονίαν* του, η βλάβη που τα άλλα άτομα μπορούν να του προξενήσουν είναι συγκριτικά ασήμαντη.

της *δήμου φάτεως*, και εντάσσεται ως θεμελιώδες στοιχείο της διαλεκτικής συζήτησης.

Η αλήθεια και η –έως τώρα αναντίλεκτη– *καλολογία* του σωκρατικού λόγου υποδεικνύει (α) ότι *μέγιστον τῶν κακῶν* είναι η *ἀδικία* (διάπραξη *ἀδικίας*, *ἀδικοπραγεῖν*) για εκείνον που *ἀδικεῖ* (*ἀδικοῦντα*) παρά το *ἀδικεῖσθαι*, και (β) ακόμα μεγαλύτερο του *μεγίστου* (αν βέβαια μπορεί να υπάρξει) η μη τιμωρία εκείνου που αδίκησε, η μη *ἰαση* δηλ. της *κακίας*. Εκείνο που στην ουσία επισημαίνει ο φιλόσοφος έγκειται στην ιδέα ότι το μεγαλύτερο *κακόν* για την ψυχή είναι η αποφυγή τιμωρίας, δηλ. η μη *θεραπεία* της *κακίας* της ψυχής, ενώ δεύτερον η διάπραξη *ἀδικίας*. Βάσει των ιδεών αυτών μπορεί να διακρίνει κάποιος τρία είδη *αἰσχίστων βοηθειῶν*: (α) στην κορυφή ευρίσκεται εκείνη η *αἰσχίστη βοήθεια*, κατά την οποία ο άνθρωπος αδυνατεί να προσφέρει όφελος στον εαυτό του και τους οικείους του. Ο Σωκράτης αναπροσαρμόζει το αριστοκρατικό *ὄφελεῖν ἑαυτὸν καὶ τοὺς φίλους* υπερθεματίζοντας τις επιβλαβεῖς συνέπειες της αδυναμίας να αποτρέψει κάποιος την *μεγίστην βλάβην*. Υπό την σωκρατική επήρεια το όφελος συνίσταται στην αποκάλυψη της *ἀδικίας* και στην επιδίωξη της *θεραπείας-δικαιοσύνης* μέσω της *τιμωρίας*. (β) η δεύτερη σε σειρά *αἰσχίστη βοήθεια* συνίσταται στην *ἀδυναμίαν* του να αποτρέψει κάποιος το δεύτερο *κακόν*, δηλ. το *ἀδικεῖν* (διάπραξη *ἀδικίας*). (γ) η τρίτη στη σειρά συνίσταται στην *ἀδυναμίαν* του να αποτρέψει κάποιος το τρίτο *κακόν*, δηλ. το *ἀδικεῖσθαι*¹⁷⁷.

Ανακεφαλαιωτικά, ο Σωκράτης διακηρύσσει τα δύο *μείζονα κακὰ* (στην ψυχή): το *ἀδικεῖν* και το *ἀδικεῖσθαι*. η διάπραξη *ἀδικίας* είναι *μείζον κακόν* για την ψυχή σε σύγκριση με το να υφίσταται κάποιος *ἀδικίαν*. Ωστόσο, το καίριο ερώτημα που εγείρεται αφορά στο ποια *παρασκευή*¹⁷⁸ πρέπει να διευθύνει κάποιος, τι δηλ. πρέπει να προετοιμάσει ούτως ώστε να έχει και τις δύο ωφέλειες (*ἀγαθὰ*): εκείνην την ωφέλεια (*ἀγαθόν*) που αναφέρεται στην μη διάπραξη *ἀδικίας* (*μὴ ἀδικεῖν*) και εκείνην

¹⁷⁷ Η αυτο-υπεράσπιση (πρβλ. και 483b, 522c-e, 526e), σχολιάζει ο Irwin (1979), σελ. 229, είναι *ἀγαθὴ* για μένα, αν μπορώ να υπερασπιστώ ὅτι είναι *ἀγαθόν* για μένα να διατηρήσω (πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 162). Και ο Σωκράτης ανταγωνίζεται την καλλίκλεια οπτική για το τι αξίζει να διατηρήσει κάποιος. Ο μελετητής καταλήγει στην θέση ότι ένα στοιχείο παραδοσιακής *ἀρετῆς* τίθεται υπό εξέταση και τελικά αποδεικνύεται ότι απαιτεί τις σωκρατικές αρκετά μη παραδοσιακές ἀρετές.

¹⁷⁸ Στο 500a συμφωνήθηκε ότι η επιτυχημένη ζωή απαιτεί κάποια *τέχνην*. Από εδώ και στο εξής δείχνεται ότι αυτή η *τέχνη* δεν μπορεί να είναι απλά η τέχνη της ευχαρίστησης που ασκεί κάποιος στον ισχυρό. Ο Πλάτων για τον Dodds (1959), σελ. 342, θεωρεί ότι η δύναμη τείνει στην διαφθορά και η απόλυτη δύναμη διαφθείρει πλήρως, όπως φαίνεται με την *ὕβριν*. Μάλιστα, οδηγήθηκε στο να ανακαλύψει τα εκπαιδευτικά και κοινωνικά σχήματα της *Πολιτείας* ως προστασία ενάντια στη λειτουργία αυτού του νόμου.

την ωφέλεια (*ἀγαθόν*), που αναφέρεται στο να μην υφίσταται κάποιος *ἀδικίαν* (*μὴ ἀδικεῖσθαι*). Τί πρέπει να παρασκευάσει, *δύναμιν* ή *βούλησιν*; Ποιες είναι οι εννοιολογικές αποχρώσεις που οι όροι προσλαμβάνουν; Εκείνο που μπορεί κάποιος να παρατηρήσει είναι ότι ο Σωκράτης βαθμιαία δικαιολογεί τον φιλοσοφικό βίο επανεισάγοντας στο παρόν σημείο την θεμελιώδη έννοια της γνώσης ως προσθήκη στην *ἀρετήν* της ψυχής. Με την συμπλήρωση της έννοιας της γνώσης περαιώνεται η παρουσίαση της ενότητας των αρετών.

Δικαιολόγηση του βίου φιλοσοφικής δραστηριότητας: εισαγωγή της έννοιας της γνώσης-τέχνης-σοφίας μέσω της εξέτασης των όρων *δύναμις-βούλησις*

Η συλλογιστική που ακολουθείται, με σκοπό να δοθεί απάντηση στο ως άνω ερώτημα, βαδίζει στα παρακάτω βήματα:

α) Για να αποκομίσει κανείς τα *ἀγαθὰ* (ωφέλειες) του *μὴ ἀδικεῖσθαι* δεν πρέπει να παρασκευάσει *βούλησιν* (δηλ. αν δεν θέλει να αδικηθεί, δεν θα αδικηθεί: *βούλησις τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι=μὴ ἀδικεῖσθαι*) αλλά *δύναμιν* (δηλ. αν δύναται να μην αδικηθεί, δεν θα αδικηθεί: *δύναμις τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι=μὴ ἀδικεῖσθαι*). Το ίδιο συμβαίνει και με το *μὴ ἀδικεῖν*: για να αποκομίσει κανείς τα *ἀγαθὰ* (ωφέλειες) του *μὴ ἀδικεῖν* δεν πρέπει να παρασκευάσει *βούλησιν* του *μὴ ἀδικεῖν* αλλά *δύναμιν* και *τέχνην*¹⁷⁹ του *μὴ ἀδικεῖν*: δηλ. αν κάποιος μάθει (γνώση) τα *δίκαια* και τα ασκήσει, τότε δεν δύναται να αδικεί. Ο Σωκράτης έτσι παρουσιάζει δίπλα στον όρο *δύναμις* τον όρο *τέχνη* υποδεικνύοντας ότι το «μπορώ» είναι συνδεδεμένο αναπόσπαστα με την «γνώση του να κάνω κάτι»: έτσι, λοιπόν, κάποιος αποκομίζει το *ἀγαθόν-όφελος* (στην ψυχή) του *μὴ ἀδικεῖν* παρασκευάζοντας την *δύναμιν* και *τέχνην* του *μὴ ἀδικεῖν*.

Ο φιλόσοφος επαναφέρει το πρότερο συμπέρασμα της συζήτησης με τον Πώλο (με το οποίο διακήρυξε την σωκρατική θέση *οὐδείς ἐκὼν κακός-ἄδικος*): κανείς με τη θέλησή του (*βουλόμενος-ἐκὼν*) δεν αδικεί. Άπαντες οι αδικούντες άκοντες αδικούν. Εκείνο που πρέπει να παρατηρήσει κάποιος είναι ότι η έννοια της *βουλήσεως* έπεται

¹⁷⁹ Η *δύναμις*, σημειώνει ο Dodds (1959), σελ. 343, δεν είναι υλική δύναμη αλλά η ικανότητα να καταλάβουμε το πραγματικό μας όφελος. Η *τέχνη*, συνεχίζει, είναι η πλατωνική «ηθική επιστήμη» που μάς καθιστά ικανούς να διακρίνουμε ανάμεσα στις *ἀγαθές* και *κακές* ευχαριστήσεις. Ο Πλάτων στον *Γοργία*, τονίζει ο μελετητής, δεν αναπτύσσει περαιτέρω το περιεχόμενο ή τις μεθόδους της *τέχνης* αυτής· αρκείται για τον σκοπό του να δείξει ότι ένα συγκεκριμένο είδος *τέχνης* απαιτείται και ότι η *πολιτική* με την καλλίκλεια σημασία δεν είναι τέτοιας λογής *τέχνη*. Για μια συζήτηση που αναδεικνύει ένα άλλο είδος *δυνάμεως*, εκείνο της λογοτεχνικής εικονοποιίας ως μέρους της πλατωνικής τεχνικής σύνθεσης διαλόγων βλ. J. Haden, “Two Types of Power in Plato’s Dialogues” (*CJ* 87 (1992) 313-326).

της γνώσης: γνώση και βούλησις ενεργοποιούν την δύναμιν για διάπραξη μιας συγκεκριμένης ενέργειας¹⁸⁰.

β) Αφού καθορίστηκε η αναγκαιότητα της παρασκευής της *δυνάμεως* και *τέχνης* που στοχεύει στην μη διάπραξη *ἀδικίας* (αλλά και στο να μην την υφίσταται κάποιος) με απώτερο σκοπό την διατήρηση της *ἀρετῆς* της ψυχῆς, αρχικά το άμεσο ερώτημα που προκύπτει αφορά στον προσδιορισμό της *τέχνης*¹⁸¹ που παρασκευάζει το *μηδὲν ἀδικεῖσθαι ἢ ὡς ὀλίγιστα*. Η *τέχνη* του *μηδὲν ἀδικεῖσθαι* σε ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται στον Σωκράτη ότι συνίσταται στους κάτωθι όρους: πρέπει να είναι κάποιος *ἄρχων* στην πόλη (*ἄρχειν*) ή να είναι τύραννος ή φίλος του υπάρχοντος πολιτεύματος, ώστε να αποκομίσει το *ἀγαθὸν* του να μην υφίσταται *ἀδικίαν*¹⁸². Ωστόσο, για να είναι κάποιος *φίλος* με τύραννο θα πρέπει να είναι *ὅμοιος* με *ὅμοιο*¹⁸³. Αυτό σημαίνει ότι αν ήταν *βελτίων* του τυράννου θα γινόταν αντικείμενο φόβου και όχι φιλίας, ενώ αν ήταν *φαιλότερός* του θα γινόταν αντικείμενο καταφρόνησης και όχι φιλίας¹⁸⁴. Άξιος φίλος του τυράννου είναι όποιος έχει ίδιο χαρακτήρα, επαινεί και κατηγορεί τα παρεμφερή και θέλει να *ἀρχεται* και να πειθαρχεί στον *ἄρχοντα*. Αυτός θα έχει *μεγάλη δύναμιν* (*μέγα δυνήσεται*, 510d1) και δεν θα αδικηθεί. Κατά συνέπεια, ο μόνος τρόπος (*τέχνη*) για να αποκτήσει κάποιος *μεγάλην δύναμιν* και να μην υφίσταται *ἀδικίαν* (*τέχνη τοῦ μηδὲν ἀδικεῖσθαι*) είναι να εξοικειώνεται από νέος να χαίρεται και να λυπάται με όσα ο *ἄρχων* χαίρεται και λυπάται και να επιμελείται του τρόπου με τον οποίο θα γίνει ομοιότατος με αυτόν. Εν τούτοις, κάτι τέτοιο σημαίνει ότι όλες οι

¹⁸⁰ Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 87· σελ. 23 του παρόντος κεφαλαίου· το οικείο κεφάλαιο στον *Ἰππία Ἐλάσσονα*. Επίσης, πρβλ. N. Gulley, "The Interpretation of 'No one Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues" (*Phronesis* 10 (1965) 82-96), ιδίως σελ. 82, 85-91, 96, και βέβαια το άρθρο της H. Segvic, "No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism" (*OSAP* 19 (2000) 1-45)). Ενδιαφέρουσα είναι και η μελέτη της σωκρατικής αρχῆς σε παραλληλία με τα αποσπάσματα του Γοργία, για την οποία βλ. G. Calogero, "Gorgias and the Socratic Principle *Nemo Sua Sponte Peccat*" στο J. P. Anton – G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I* (Albany 1971, 176-186).

¹⁸¹ Άξιοσημείωτο είναι ότι με την εισαγωγή του όρου *τέχνη* εξαλείφθηκε ο όρος *δύναμις*, διότι η θέση του είναι υποδεέστερη απέναντι στην κυριαρχικότητα της γνώσης, η οποία εν τέλει καθορίζει την *δύναμιν* και την *βούλησιν* του να πράττει κάποιος με συγκεκριμένο τρόπο.

¹⁸² Το *ἀδικεῖσθαι* είναι τρίτο στην σειρά *κακὸν* με βάση την ταξινόμηση που πριν έκανε ο φιλόσοφος.

¹⁸³ Πρβλ. *Λύσις* 214a6 κ.ε. για την απόπειρα ορισμού του *φίλου*.

¹⁸⁴ Ο Dodds (1959), σελ. 344, σημειώνει ότι ο φόβος για τους *ἀγαθοὺς ἄνδρας* και η δυσπιστία για τους «αυλοκόλακες» είναι τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά που στολίζουν το πορτρέτο του τυπικού τυράννου. Και τα δύο αναφέρονται από τον Οτάνη (Ηρόδοτος 3. 80. 4-5), πρβλ. και Ευριπίδης *Ἰων* (626 κ.ε.): *τύραννος ὦν, ὃ τοὺς πονηροὺς ἡδονὴ φίλους ἔχειν, ἐσθλοὺς δὲ μισεῖ κατθανεῖν φοβούμενος*, και απόσπ. 605 Kannicht. Επίσης, πρβλ. Ισοκράτης *Πρὸς Νικοκλέα* (4), *Ἑλένης Ἐγκώμιον* (32. 33)· Ξενοφώντας *Τέρων* (5. 1)· Αριστοτέλης *Πολιτικά* (1313b30).

πράξεις του θα στοχεύουν στο *ἥδὺ* και όχι το *βέλτιστον*, ούτως ώστε να καταστεί ευνοϊκός στον *ἄρχοντα* για να αποκτήσει *μεγάλην δύναμιν* και να μην αδικείται. Το συμπέρασμα που συνάγεται είναι ότι ο τρόπος επίτευξης του *μηδὲν ἀδικεῖσθαι* (τρίτου στη σειρά *κακοῦ*) κατορθώνεται μέσω της πραγμάτωσης του *μεγίστου κακοῦ* της διάπραξης *ἀδικίας*. Οι δύο στόχοι κρίνονται ασυμβίβαστοι: η αποφυγή του τρίτου *κακοῦ* επιτυγχάνεται μέσω της πραγμάτωσης του πρώτου.

γ) Σε ό,τι αφορά την μη διάπραξη *ἀδικίας*, η *παρασκευὴ* της *τέχνης* και *δυνάμεως* του *μη ἀδικεῖν* δεν ομοιάζει με εκείνη του *μη ἀδικεῖσθαι*: απέχει κατά πολύ από τους σκοπούς εκείνου που πρόκειται να είναι όμοιος με τον *ἄρχοντα* –που είναι *ἄδικος*- και να *ἔχει μεγάλην δύναμιν* λόγω της εγγύτητάς τους. Αυτό συμβαίνει επειδή βασικός σκοπός της *παρασκευῆς* του τελευταίου είναι η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη διάπραξη *ἀδικίας* (*ὡς πλεῖστα ἀδικεῖν*, 510e7-8) και η μέσω αυτής αποφυγή της τιμωρίας. Η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη διάπραξη *ἀδικίας* ισοδυναμεί με φθορά της ψυχῆς του (*μοχθηρῶ ὄντι τὴν ψυχὴν*, 511a): φθορά λόγω της απόκτησης του *μεγίστου κακοῦ* μέσω της μίμησης του *ἄρχοντος* και της *δυνάμεώς* του να αδικεί. Ἐναντι της καλλίκλειας εξύμνησης του μιμητῆ του *ἄρχοντος* και της *δυνάμεώς* του να πράττει όσα *βούλεται*¹⁸⁵ –με αφορμὴ βέβαια τον εγκωμιασμό της *δυνάμεώς* του να φονεύει όποιον *βούλεται*- ο φιλόσοφος αποφαινεται κατηγορηματικά εις βάρος του μιμητῆ της *ἀδικίας*. Εκείνος που μιμείται τον *ἀδικοῦντα ἄρχοντα* είναι *πονηρός-κακός*, ακριβώς επειδὴ *ἀδικεῖ* (διαπράττει *ἀδικίαν*): από την ἄλλη, όποιος αποτελέσει αντικείμενο *ἀδικίας* (φονευθεῖ-αδικηθεῖ εν προκειμένω) χωρίς να χρησιμοποιήσει *ἀδικίαν*, αυτός προσδιορίζεται ως *καλὸς κάγαθός*. Ο φιλόσοφος διακηρύττει την αντίθετη από τον Όμηρο θέση ότι η *καλοκάγαθία* συνίσταται στην αποχή από την διάπραξη *ἀδικίας*, στην διατήρηση της *ἀρετῆς* της ψυχῆς: *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ανδρεία, όσιότητα, γνώση-σοφία*.

Συζήτηση για την αξία του *ἀγαθοῦ* της ζωῆς

Η σωκρατική τοποθέτηση εγείρει την συζήτηση για την αξία του *ἀγαθοῦ* της ζωῆς¹⁸⁶. Ο Καλλικλῆς θεωρεῖ ἄξιο αγανάκτησης το να μην θέλει κάποιος να διαπράττει *αδικίες* (*ἀδικεῖν*) και να επιτρέπει να αδικείται (*ἀδικεῖσθαι*) με κόστος της

¹⁸⁵ Υφέρπει η προηγούμενη συζήτηση για το αν πράττει τελικά αυτά που θέλει ή αυτά που νομίζει ότι θέλει, καθότι βάσει της σωκρατικής θέσης οι άνθρωποι «*βούλονται μόνο το ἀγαθόν*».

¹⁸⁶ Για το ίδιο θέμα πρβλ. την πραγμάτευση στα οικεία κεφάλαια της *Απολογίας* και του *Κρίτων*.

ζωής του. Ωστόσο, για τον φιλόσοφο το να αγανακτεί κάποιος με τα δεδομένα αυτά είναι δείγμα *ἀνοήτου ἀνδρός* (*οὐ νοῦν ἔχοντι*, 511b7), καθότι λογικά απέδειξαν ότι το *ἀδικεῖν* είναι *κάκιον* του *ἀδικεῖσθαι*. Με σημείο αναφοράς το *ἀγαθόν* της ζωής οι δύο συνομιλητές διακηρύσσουν τον σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης: για τον Καλλικλή ο άνθρωπος πρέπει να αποδύεται στην εξασφάλιση (*παρασκευήν*) εκείνων των μέσων και εξάσκηση εκείνων των *τεχνῶν*, δια των οποίων θα παρατείνει την ζωή του για περισσότερο χρόνο αποφεύγοντας τους κινδύνους που την διακυβεύουν. Αυτό μπορεί κάποιος να το κατορθώσει μέσω της άσκησης της ρητορικής: η ρητορική λοιπόν για τον Καλλικλή συνιστά την *τέχνην*-μέσο με την οποία διαφυλάσσει κάποιος το *ἀγαθόν* της ζωής τοποθετώντας το στην κορυφή της αγαθολογικής ιεραρχίας.

Η ύμνηση της αξίας της ρητορικής ως μέσου συνέχισης του *ἀγαθοῦ* της ζωής αφυπνίζει την σωκρατική craft analogy: εξίσου, η άσκηση της επιστήμης του *νεῖν* δύναται να διασώσει πολλούς από τον θάνατο· ακόμα, η *κυβερνητική*, η τέχνη του να κυβερνά κάποιος ένα πλοίο, δύναται, όπως η ρητορική, να διασώσει σώματα και ψυχές και χρήματα. Ωστόσο, δεν υπερηφανεύεται για τα κατορθώματά της, διότι ο κυβερνήτης γνωρίζει (*ἐπίσταται*) ότι δεν είναι φανερό ποιους ωφέλησε (*πράττω ἀγαθόν, ποιῶ τινα ἀγαθόν*) και ποιους έβλαψε (*πράττω κακόν, ποιῶ τινα κακόν*) με το να τους διασώσει, ακριβώς επειδή γνωρίζει (γνώση) ότι όσους επεβίβασε δεν τους κατέστησε *βελτίους* αποβιβάζοντάς τους ούτε ως προς τα σώματα ούτε ως προς την ψυχή: οι ανίατοι ως προς τα σώματα (σωματικές ασθένειες), σε περίπτωση που διασώθηκαν, είναι δυστυχείς και καθόλου δεν ωφελούνται από την παράταση του *ἀγαθοῦ* της ζωής. Ακόμα, οι ανίατοι ως προς τις ψυχές -καθότι η ψυχή είναι πολυτιμότερη του σώματος- με τη συνέχιση του *ἀγαθοῦ* της ζωής κατ' ανάγκη βιώνουν *κακῶς* (*οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζην τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ*, 512b)¹⁸⁷. Κατά συνέπεια, εκείνο που έχει σημασία δεν είναι απλώς η παράταση του *ἀγαθοῦ* της ζωής (*ζῆν*) αλλά η εξασφάλιση του *καλῶς ζῆν*. Τέλος, και ο *μηχανοποιός* δύναται να διασώσει ακόμα και ολόκληρες πόλεις, κατορθώματα για τα οποία δεν υπερηφανεύεται.

¹⁸⁷ Για την ιδέα πρβλ. *Λάχης* 195c-d· *Χαρμίδης* 164b-c· *Πολιτεία* 409e-410a· *Νόμοι* 862e.

Εισαγωγή της έννοιας του γενναίου-σύνδεση του γενναίου-άγαθοῦ-ἀρετῆς της ψυχῆς¹⁸⁸

Η μεταχείριση της αναλογίας από το χώρο των *τεχνῶν* παύει στο σημείο της εξέτασης του *μηχανοποιοῦ* λόγω της καταφρόνησης του τελευταίου *δημιουργοῦ* ως ελλιπούς και ως προς την *τέχνην* και ως προς την ευγενική καταγωγή¹⁸⁹. Ο Καλλικλῆς θεωρεῖ κεφαλαιώδες στοιχείο της αγαθότητος κάποιου την ευγενική καταγωγή (*γενναῖος*)· διαπνέεται από έντονο αριστοκρατικό ιδεώδες, που ανακαλεί τον Θέογνη και την αρνητική στάση που τηρεῖ απέναντι στις επιμειξίες ανθρώπων υψηλῆς καταγωγῆς (*ἀγαθῶν*) με ανθρώπους χαμηλῆς (*κακῶν*). Η χρήση των ὀρων πραγματοποιεῖται με ταξικά κριτήρια¹⁹⁰. Η καλλίκλεια καταφρόνηση εἰς βάρος των *δημιουργῶν* αφορμάται ἀπὸ ταξικά κριτήρια. Συνιστά ὁμως *δίκαιον λόγον*; Ο Καλλικλῆς επικαλεῖται τὸ θέμα τῆς ευγενικῆς καταγωγῆς: *βελτίων* εἶναι ὁ καταγόμενος ἐκ *βελτιόνων*. Σύμφωνα με τὴν καλλίκλεια ἀντίληψη ὁ ὅρος *ἀγαθός* συνδέεται με τὸν ὅρο *γενναῖος* καὶ τὴν ευγενικὴ καταγωγή που ἀποπνέει ἰσχυρὸ αριστοκρατικό-ομηρικὸ αἶσθημα. Ωστόσο, ἡ καλλίκλεια ἀποκήρυξη τῶν *δημιουργῶν* δὲν ευσταθεῖ, ἀκόμα καὶ ἀν δεχθεῖ κάποιος τὸν προσδιορισμὸ τοῦ *ἀγαθοῦ* που προτείνει ὁ Καλλικλῆς ἀρνούμενος τὸν ἀποδεδειγμένον *δίκαιον λόγον*, δηλ. τὸν σωκρατικό. Με ἄλλα λόγια, ἀν *βέλτιον* καὶ *ἀρετὴ* δὲν εἶναι αὐτὸ που εἰσηγείται ὁ φιλόσοφος -δηλ. ὄφελος τῆς ψυχῆς μέσω τῆς διατήρησης τῆς *ἀρετῆς* τῆς, ἢ, ἀν αὐτὴ ἔχει κλονιστεῖ, μέσω τῆς τιμωρίας-, ἀλλὰ βάσει τῆς θέσης τοῦ Καλλικλῆ εἶναι τὸ νὰ διασώζει κάποιος τὸν εαυτὸ τοῦ καὶ τὰ υπάρχοντά τοῦ (*ὠφελεῖν ἑαυτὸν-ὠφελεῖν φίλους* που συστήνει αριστοκρατικὴ-παραδοσιακὴ ἀντίληψη), τότε ὁ ψόγος τοῦ Καλλικλῆ πρὸς τοὺς *δημιουργοὺς* εἶναι *καταγέλαστος*: καὶ εἶναι *καταγέλαστος* βάσει τῆς *αἰδοῦς*, που ὁ *δίκαιος λόγος* καὶ ὁ διαλεκτικὸς *ἔλεγχος* ἐπιβάλλει, καθότι ἡ *τέχνη* τοὺς ἀποτελεῖ τὸν βασικὸ παράγοντα που συντελεῖ στὴ διάσωσή τοὺς. Κατὰ συνέπεια, οἱ κατεξοχὴν *ἀγαθοὶ* θα ἔπρεπε με βάση τὴν σκέψη τοῦ Καλλικλῆ νὰ εἶναι οἱ *δημιουργοί*, μιὰ ἰδέα που καταδεικνύει τὸ ἀβάσιμον τῆς καλλίκλειας τοποθέτησης εἰς βάρος τῶν *δημιουργῶν* καὶ τὴν ἐνταξὴ τῆς στὴν χορεία τῶν *ἀδίκων λόγων*.

¹⁸⁸ Τὸ *γενναῖος* χρησιμοποιεῖται γιὰ ἔπαινο τῆς εὐκρίνειας στὸ 492d1, 475d7, 521a7, βλ. Dodds (1959), σελ. 299.

¹⁸⁹ Ο Irwin (1979), σελ. 231, σχολιάζει ὅτι ὁ Πλάτων ἀπορρίπτει τὶς αξιώσεις τῶν παραδοσιακῶν ἀνωτέρων τάξεων ὅχι ἐπειδὴ ἀπορρίπτει τὴν πολιτικὴ ἀνισότητα, ἀλλὰ ἐπειδὴ θέλει νὰ βασίζεται σὲ μιὰ πραγματικὰ στέρη βᾶση, δηλ. τὴν ἀνώτερη ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ γνώση.

¹⁹⁰ Πρβλ. Θέογνης 183-192, Περυσινάκης (2012), σελ. 453 κ.ε.

Ως εκ τούτου, βάσει του *δικαίου λόγου* –που εισηγείται ο Σωκράτης– το *γενναῖον* (ευγενές) και το *ἀγαθόν* (όφελος) δεν ευρίσκεται στο *σώζειν* και *σώζεσθαι*, δηλ. στην διαιώνιση του *ἀγαθοῦ* της ζωής· αντίθετα, το μείζον ζήτημα που έχει να αντιμετωπίσει ο *ὡς ἀληθῶς ἀνὴρ* δεν αφορά στην διασφάλιση της παράτασης –λόγω *φιλοψυχίας*– του βίου του, αλλά στην ανάθεση αυτών των ζητημάτων στον θεό και την *εἰμαρμένην* και την εξέταση-επινόηση-εύρεση του τρόπου με τον οποίο πρόκειται να ζήσει *ἄριστα* (όχι το *ζῆν* απλά, αλλά το *εὖ ζῆν*)¹⁹¹.

Το παραπάνω σκεπτικό αναδεικνύει την επιβλαβή συνέπεια του αν ακολουθήσει κανείς την θέση του Καλλικλή. Η μίμηση του *ἄρχοντος*, η πειθαρχική υπακοή και μιμητική αντιγραφή των ενεργειών του, η εὐνοια και η προσφιλὴς στάση στο υπάρχον πολίτευμα απαιτούν τον απαραίτητο *ἔλεγχον* των ωφελειών (*ἀγαθόν*) τους. Οι «ωφέλειες» που προσφέρει περικλείονται στην αποφυγή του να υποστεί κάποιος *ἀδικίαν*, στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη διάπραξη *ἀδικίας* και αποφυγή της τιμωρίας. Αποτελεί κατ' ουσίαν *ἀγαθόν* η εξομοίωση του εαυτού κάποιου με το πολίτευμα στο οποίο ζει; Συνιστά γνήσιο όφελος (*ἀγαθόν*) η εξομοίωση με τον αθηναϊκό λαό με σκοπό την απόκτηση *μεγίστης δυνάμεως* στην πόλη; Για τον φιλόσοφο η εξομοίωση με τον αθηναϊκό λαό δεν δύναται να είναι τεχνητή, παρά μόνο αυτοφυής: η μίμηση και τεχνητή προσομοίωση με τον αθηναϊκό λαό συνεπάγεται *ῥητορικὴν* και *πολιτικὴν ἐπιτήδευσιν*, η οποία δεν συνεπάγεται πραγματικό όφελος (*ἀγαθόν*)¹⁹². Αντίθετα, αν σκοπεύει κάποιος να πράξει κάτι γνήσια *ἀγαθόν* υπέρ της *φιλίας* που τρέφει προς τον αθηναϊκό λαό, πρέπει από τη φύση του να είναι όμοιος με αυτόν και όχι επίπλαστα.

Υπομνηστικά και επαληθευτικά, για να σχολιάσει την τεχνητή εξομοίωση που στοχεύει στην ευχαρίστηση-*ἡδονήν*, ο φιλόσοφος αναφέρεται στην πρότερη συμφωνία τους:

i) υπάρχουν δύο παρασκευές *θεραπείας* (*ἐπιμελείας*) για το καθένα από τα δύο, δηλ. το σώμα και την ψυχή. Από αυτές, η μία αποβλέπει προς την *ἡδονήν* και η άλλη

¹⁹¹ Όπως σημειώνει ο Dodds (1959), σσ. 345-346, ο πραγματικός ευγενής-*ἀγαθός* δεν ενδιαφέρεται μόνο για το *ζῆν*, αλλά για το *εὖ ζῆν*, πρβλ. *Κρίτων* 48b5 και *Απολογία* 28b κ.ε. Επίσης, πρβλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1169a23), όπου ο φιλόσοφος θεωρεί ότι ο φίλαντος θα προτιμήσει *βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως*, και *Ἰππίας Μείζων* (304b), όπου ο Ἰππίας θεωρεί ως μεγαλύτερο από τα έπαθλα την *σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων*. Προς τούτους, για παρόμοια σωκρατική θέση απέναντι στον θάνατο πρβλ. *Απολογία* 35a, 40c-e· *Κρίτων* 43b· *Φαίδων* 77d-e· *Κρατύλος* 403b· *Πολιτεία* 386a-b, 486b· *Νόμοι* 727d, 828d. Πρβλ. και Dodds (1959), σελ. 349.

¹⁹² Για αυτό και κατακρίνει την *τραγωδίαν* που είναι *μίμησις πράξεως*.

προς το *βέλτιστον* (το πιο ωφέλιμο) και η μία ευρίσκεται σε ανταγωνιστική διάθεση προς την άλλη.

ii) Αυτή που αποβλέπει στην *ήδονήν* είναι *άγεννης* (ευτελούς καταγωγής) και *κολακεία*. Ο φιλόσοφος κάνει νύξη στο στοιχείο της ευγενικής καταγωγής που ήταν θεμελιακό στο επιχείρημα του Καλλικλή και συνδέθηκε με το *άγαθόν*. Τώρα συζευγνύει το *γενναῖον* με το *βέλτιστον* στο σώμα, δηλ. την ιατρική, και βέβαια με το *βέλτιστον* στην ψυχή¹⁹³, δηλ. την *δικαιοσύνην*. Ο φιλόσοφος απογυμνώνει το στοιχείο της *γενναιότητος* από τις αριστοκρατικές και ταξικές του συνδηλώσεις εντάσσοντάς το στην αγαθότητα του σώματος και πρωτίστως της ψυχής. Από την άλλη πλευρά, ευρίσκεται εκείνη η *θεραπεία* (η *γενναία* και *μη κολακική*) που αποβλέπει στο πώς θα είναι *βέλτιστον* εκείνο που θεραπεύουμε, είτε είναι σώμα είτε ψυχή· εδώ συνίσταται το *γενναῖον* για τον Σωκράτη. Αυτή είναι η *θεραπεία* που πρέπει να ακολουθηθεί με σκοπό να θεραπευθεί η πόλη και οι πολίτες, ώστε να γίνουν *ὡς βέλτιστοι*. Χωρίς αυτό το σχέδιο κατά νου, δηλ. την *βελτίωσιν* της ψυχής μέσω της ενάσκησης της *ἀρετῆς* της ψυχής, δεν υπάρχει κάποιο όφελος (*άγαθόν*) ούτε ευεργεσία καμία· η *διάνοια* των πολιτών, που σκοπεύουν να αποκτήσουν πολλά χρήματα, εξουσία ή κάποια άλλη *δύναμιν*, πρέπει να είναι *καλὴ κάγαθή*. Ο Σωκράτης διακηρύσσει την ιδέα ότι μόνο υπό την προϋπόθεση ότι οι πολίτες έχουν *καλὴν κάγαθὴν διάνοιαν* στοχεύοντας στην απόκτηση χρημάτων, εξουσίας ή άλλης *δυνάμεως*, απορρέει από αυτές τις δραστηριότητες κάποιο *άγαθόν* (όφελος) ή ευεργεσία. Και η *διάνοια* πρόκειται να είναι *καλὴ κάγαθῇ* υπό το καθεστώς της *θεραπείας* της ψυχής με σκοπό οι πολίτες να καταστούν *ὡς βέλτιστοι*. Ο φιλόσοφος δεν αποκηρύσσει τα χρήματα, το *ἄρχειν* ή κάποια άλλη *δύναμιν*, όσα δηλ. *άγαθὰ* εν συνόλω διακρίνουν το παραδοσιακό ιδεώδες· αντίθετα, τα αριστοκρατικά εξωτερικά *άγαθὰ* γίνονται αποδεκτά, όταν συνοδεύονται από *καλὴν κάγαθὴν διάνοιαν*¹⁹⁴ και συντελούν στην επίτευξη του *βελτίστου*.

¹⁹³ Για την ανώτερη αξία της ψυχής σε σχέση με το σώμα πρβλ. *Πρωταγόρας* 313a6· *Συμπόσιο* 210b7· *Πολιτεία* 445a9· *Νόμοι* 727d8.

¹⁹⁴ Πρβλ. και Taylor (1990), σελ. 643, σημ. 35, ο οποίος επισημαίνει ότι το χωρίο μπορεί να παραβληθεί με τη διδασκαλία του *Εὐθυδήμου* αναφορικά με την θέση ότι ο πλούτος και η δύναμη αποτελούν *άγαθὰ* ή *δεινά*, ανάλογα με το αν η ψυχή που τα χρησιμοποιεί είναι *άγαθῇ* ή *κακῇ*.

Εξέταση της παρακίνησης του Καλλικλή προς τον Σωκράτη να ασχοληθεί με τα πολιτικά

Υπό το φως των παραδοχών αυτών επανέρχεται το θέμα της προτροπής του Καλλικλή προς τον Σωκράτη να ασχοληθεί με τα *πολιτικά πράγματα*. Απαραίτητη προϋπόθεση της παρακίνησης κάποιου να ασχοληθεί *δημοσία* με τα *πολιτικά πράγματα*, και συγκεκριμένα με την *οικοδομικήν*, είναι η αυτο-εξέταση (αυτο-έλεγχος): «γνωρίζω (γνώση) την *τέχνην* και, αν ναι, από ποιόν τη διδάχθηκα». Με βάση τις σωκρατικές παρατηρήσεις για να παρακινήσει κάποιος έναν άλλο να ασχοληθεί με μια *τέχνην*, πρέπει ο ίδιος να είναι κάτοχος (γνώση) της *τέχνης* αυτής και να μπορεί να επιδείχνει τον δάσκαλό του. Επίσης, ως μέρος της αυτο-εξέτασης (αυτο-έλεγχου) πρέπει να εξετάσει αν *ίδια* οικοδόμησε κάποιο οικοδόμημα για κάποιον *οίκεϊον* και αν αυτό είναι *καλόν* ή *αίσχρόν*. Με άλλα λόγια, κρίνεται επιτακτικό να αποδείξει έμπρακτα το αποτέλεσμα της κατοχής της *τέχνης* του, δηλ. το *δημιούργημά* του· αν αυτό εγκρίνεται ή απορρίπτεται βάσει της κοινής ηθικής· και αν ως αποτέλεσμα είναι *εύμορφο-καλόν* ή *όχι-αίσχρόν*¹⁹⁵. Ως εκ τούτου, μόνο υπό τις προϋποθέσεις αυτές, κατά τις οποίες κατόπιν της αυτο-εξέτασης έχει αποδειχθεί ότι κάποιος είχε *άγαθούς* και *έλλογίμους* δασκάλους και οικοδόμησε *πολλά* και *καλά* με ή χωρίς την αρωγή τους, τότε *νοῦν ἔχων* (νουνεχής) δύναται να επιχειρήσει την οικοδόμηση δημοσίων έργων αλλά και να παρακινήσει και άλλους σε αυτό· σε αντίθετη περίπτωση, θα ήταν *άνόητον* να επιχειρήσει κάτι τέτοιο. Κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει και ο Καλλικλής, που παρακινεί τον Σωκράτη να ασχοληθεί με τα *πολιτικά πράγματα*, να αυτοεξεταστεί με σκοπό να διαπιστώσει αν κατέχει την *πολιτικὴν τέχνην*, και αν την κατέχει, να επιδείξει τους δασκάλους του, τα *πολιτικά ἔργα* που πραγματοποίησε και την ποιότητά τους (αν ανήκουν στα *καλά*). Υπό την συνθήκη αυτή θα είναι *νοῦν ἔχων*, και *όχι άνόητος*, και θα μπορεί να ασχολείται με τα *πολιτικά πράγματα* παρακινώντας και τους υπολοίπους. Η συνέπεια *λόγων-ἔργων*, που ο φιλόσοφος πρεβεύει, υπαγορεύει την ιδέα: «έχω γνώση σε κάτι, όταν μπορώ να δείξω τους δασκάλους μου και τα πρακτικά αποτελέσματα της γνώσης μου».

Κατά τον ίδιο τρόπο και οι κάτοχοι της ιατρικής τέχνης πρέπει να είναι σε θέση να δείχνουν τους δασκάλους τους αλλά και όσους έγιναν χάριν σε αυτούς *βελτίω τὰ σώματα*. Και βέβαια κάτι αντίστοιχο ισχύει και στην περίπτωση του Καλλικλή, ο οποίος ενώ μόλις πρόσφατα καταπιάστηκε με τα *πολιτικά πράγματα*, παρακινεί τον

¹⁹⁵ Πρβλ. και *Λάχης* 186a-b.

Σωκράτη να ασχοληθεί με τις υποθέσεις της πόλης. Κατά συνέπεια, εκείνο που πρέπει να εξεταστεί (έλεγχος) είναι αν υπάρχει κάποιο ζωντανό παράδειγμα ανθρώπου που κατέστη *βελτίω* υπό την καλλίκλεια επίδραση (διδασκαλία): αν δηλ. υπάρχει κάποιος που ενώ πριν από την επήρεια του Καλλικλή ήταν *πονηρός* και *ἀδίκος* και *ἀκόλαστος* και *ἄφρων* (κακία της ψυχής), κατόπιν κατέστη *καλός τε κάγαθος* (515a5 κ.ε.). Η σωκρατική έννοια της *καλοκάγαθίας* εντοπίζεται στην *ἀρετήν* της ψυχής. Βάσει αυτής της εννοιολογικής προσέγγισης απαιτείται από τον Καλλικλή να παράσχει έμπρακτες αποδείξεις ότι κατέστησε κάποιον *βελτίω*, με σκοπό να αποδειχθεί *ἀγαθός πολιτικός* και να δικαιωθεί η προτροπή που απευθύνει στον φιλόσοφο. Ποιος από την *ἀδικίαν*, *ἀκολασίαν* και *ἀφροσύνην* της ψυχής του μεταπήδησε κατόπιν της καλλίκλειας διδασκαλίας στην *δικαιοσύνην*, *σωφροσύνην*, *φρόνησιν* και εν συνόλω *καλοκάγαθίαν*; Ο Σωκράτης δεν περιορίζει τη δυνατότητα διδασκαλίας της *καλοκάγαθίας*, αλλά την διευρύνει ώστε να καλύπτει αδιακρίτως όλο το ανθρώπινο φάσμα, ξένων-αστών, δούλων-ελευθέρων.

Οι σωκρατικές ερωτήσεις δεν πηγάζουν από κάποια πρόθεση *φιλονικίας* αλλά από την πεποίθηση ότι πρώτιστο μέλημα εκείνου που πολιτεύεται είναι η επινόηση του τρόπου, με τον οποίο θα καταστούν οι πολίτες *ὡς βέλτιστοι* (ως προς την ψυχή τους). Σε αυτό έγκειται η βασική δραστηριότητα-στόχος του *πολιτικοῦ ἀνδρός* και της *πολιτικῆς* και αυτό πρέπει να παρασκευάζει ο *ἀγαθός ἀνὴρ* (*πολιτικός ἀνὴρ*, *ἀγαθός πολίτης*) για την πόλη ως *ἀγαθὸν* (όφελος). Ο *πολιτικός ἀνὴρ* (και η *πολιτική*) ορίζεται από τον Σωκράτη ως εκείνος που στοχεύει στο να καταστήσει τους πολίτες *βελτίονας* ως προς την ψυχή.

Ο Irwin¹⁹⁶ εύστοχα διατείνεται ότι στην ουσία η σωκρατική σκέψη βαδίζει στα εξής βήματα: (α) ένας *ἀγαθός ἀνὴρ* έχει όλες τις αρετές συμπεριλαμβανομένης και της *δικαιοσύνης*: (β) η *δικαιοσύνη* είναι η αρετή ενός *ἀγαθοῦ πολίτου*: (γ) ως εκ τούτου, ένας *ἀγαθός ἀνὴρ* είναι ένας *ἀγαθός πολίτης*: (δ) ένας *ἀγαθός* μπορεί να κάνει άλλους *ἀγαθούς*: (ε) όθεν, ένας *ἀγαθός ἀνὴρ* μπορεί να καταστήσει τους άλλους *ἀγαθοὺς πολίτες*: (στ) ένας *ἀνὴρ* είναι *ἀγαθός πολιτικός*, αν και μόνο αν καθιστά άλλους *ἀγαθοὺς πολίτες*: (ζ) ως εκ τούτου, ο *ἀγαθός ἀνὴρ* θα είναι *ἀγαθός πολιτικός*.

Ο ορισμός του *πολιτικοῦ ἀνδρός*, της *πολιτικῆς* και του *ἀγαθοῦ ἀνδρός* επαναφέρει τον πρότερο καλλίκλειο προσδιορισμό των παλαιών πολιτικών ανδρών (Κίμωνα, Περικλή, Μιλτιάδη, Θεμιστοκλή) ως *ἀγαθῶν ἀνδρῶν-ἀγαθῶν πολιτῶν* (είδαμε ότι

¹⁹⁶ (1979), σελ. 233.

ταυτίζεται ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ* με τον *ἀγαθὸν πολίτην*). Για να αποδειχθεί η αγαθότητα των *ἀνδρῶν* αυτών πρέπει να συναθροιστούν τα ζωντανά δείγματα των ανθρώπων που κατέστησαν υπό την πολιτική τους επίδραση από *χείρονες βελτίονες*. Ο Σωκράτης αμφιταλαντεύεται ως προς την βεβαιότητα της απάντησης, διότι οι φήμες διαδίδουν ότι ο Περικλής¹⁹⁷ κατέστησε τους Αθηναίους, αέργους, *δειλοὺς* (μέρος της *κακίας* της ψυχής), *φλύαρους* και *φιλαργύρους*¹⁹⁸. Μάλιστα, στο τέλος της ζωής του καταδικάστηκε για κλοπή και παρά λίγο για θάνατο. Αν τούς είχε καταστήσει (ως *ἀγαθὸς πολιτικὸς ἀνὴρ*) *βελτίους*, θα δεχόταν τέτοιου είδους συμπεριφορά; Το ζήτημα γίνεται πιο σύνθετο, κάτι που απαιτεί την αναλογία από την εκπαίδευση των ζώων¹⁹⁹:

i) *κακὸς ἐπιμελητὴς* των ζώων είναι εκείνος που παραλαμβάνει ζώα ἡμερα και τα καθιστά άγρια.

ii) Ο άνθρωπος ανήκει στα ζώα και ο Περικλής ήταν *ἐπιμελητὴς ἀνθρώπων*²⁰⁰.

iii) Υπό κανονικές συνθήκες κάτω από την επίδραση του Περικλή θα έπρεπε να γίνουν *δικαιότεροι* αντί *ἀδικώτεροι* δεδομένου βέβαια του γεγονότος ότι ο Περικλής ήταν *ἐπιμελητὴς ἀνθρώπων ἀγαθὸς ὢν τὰ πολιτικά*, δηλ. μεριμνούσε για αυτούς όντας *ἀγαθὸς* ως προς τα πολιτικά πράγματα.

iv) Μάλιστα, βάσει του ομηρικού διακειμένου οι *δίκαιοι* είναι *ἡμεροι* (516c3). Παρόλα αυτά, ο Περικλής τους κατέστησε αγριότερους από ό,τι τους παρέλαβε, γεγονός που δεν σχεδίαζε.

v) Αφού τούς κατέστησε αγριότερους, συνάμα τους έκανε *ἀδικωτέρους* και *χείρους* (*ἄγριος*= *ἄδικος* και *κακός*· *ἡμερος*=*δίκαιος* και *ἀγαθός*).

vi) Το συμπέρασμα που προκύπτει έρχεται σε αντίθεση με όσα ο Καλλικλής υπεστήριξε: ο Περικλής δεν ήταν *ἀγαθὸς* ως προς τα πολιτικά πράγματα, ένας *ἀγαθὸς πολιτικὸς ἀνὴρ*. Σε παρόμοια θέση ήταν και οι υπόλοιποι, καθώς έτυχαν παρεμφερούς

¹⁹⁷ O G. B. Kerferd, "Plato's Treatment of Callicles in the 'Gorgias'" (PCPhS 20 (1974) 48-52), σελ. 51, διατείνεται ότι ο Πλάτων συσχετίζει τον Καλλικλή με τον Περικλή αποσκοπώντας στην τελική επίκριση της τακτικής τους να υποθάλπτουν τις επιθυμίες του λαού αντί να τους καθοδηγούν στον προσήκοντα περιορισμό των επιθυμιών. Σύμφωνα με τον μελετητή ο Καλλικλής για τον Πλάτωνα είναι ένας δημοκράτης, καθότι διακηρύσσει την ιδέα ότι πρέπει να επιτρέπεται στους ανθρώπους να έχουν ό,τι επιθυμούν, κάτι που για τον φιλόσοφο συνιστά καταδικαστέο: μια κατηγορία που στρέφεται ειδικότερα στον Καλλικλή και γενικότερα στην δημοκρατία. Πρβλ. υποσ. 148.

¹⁹⁸ Εκτίμηση υπέρ το δέον του παρόντος *ἀγαθοῦ*. Τα αρνητικά χαρακτηριστικά που εμφανίζει εδώ ο Σωκράτης συσχετίζονται με τα προηγούμενα λεγόμενά του περί της *κακίας* της ψυχής ως του *μεγίστου κακοῦ*.

¹⁹⁹ Πρβλ. το οικείο κεφάλαιο στην *Απολογία* για την αναλογία ανάμεσα στην εκπαίδευση ζώων και την εκπαίδευση παιδιών.

²⁰⁰ Ο *ἀγαθὸς ἐπιμελητὴς ἀνθρώπων* παραπέμπει στον *ἀγαθὸν πολιτικὸν ἄνδρα*.

αρνητικού τέλους. Αν ήταν *ἄνδρες ἀγαθοί*, δεν θα υφίσταντο αυτά τα πάθη, όπως ο *ἀγαθὸς ἡνίοχος* που επιμελούμενος των ἵππων του γίνεται *ἀμείνων ἡνίοχος*: ο άνθρωπος που λόγω της γνώσης του *ἀγαθοεργεῖ*, δέχεται ως φυσική συνέπεια το *ἀγαθόν-όφελος* της *ἀγαθοεργίας* του.

Η σύνολη εξέταση των τωρινών και των παλιών πολιτικών ανδρών απέδειξε ότι κανείς δεν ήταν *ἀγαθὸς ἀνὴρ τὰ πολιτικά*. Απέναντι στην καλλίκλεια προβολή των σπουδαίων επιτευγμάτων αυτών των ανδρών ως απόδειξης της *πολιτικῆς* τους *ἀρετῆς* ο Σωκράτης διατείνεται ότι οι παλιοί και οι νέοι πολιτικοί άνδρες ομοιάζουν στο ίδιο πράγμα: κανείς από αυτούς δεν έθεσε τροχοπέδη στις επιθυμίες των πολιτών αποσκοπώντας να τους πείσει και να τους εξαναγκάσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνουν *ἀμείνονες πολῖται* (ως προς την ψυχή)· γιατί σε αυτό αποκλειστικά συνίσταται το έργο του *ἀγαθοῦ πολίτου*: στην διατήρηση της *ἀρετῆς* της ψυχής.

Συνεπώς, επανερχόμενος στην συμπεφωνημένη αρχή ο φιλόσοφος υπενθυμίζει ότι είναι διπλή η ενασχόληση (*πραγματεία*) αναφορικά με το σώμα και την ψυχή: η μία είναι *διακονικῇ* (εξυπηρετική), δια της οποίας είναι δυνατόν κάποιος να εξασφαλίζει ποτά, φαγητά, ρούχα και οτιδήποτε εν γένει το σώμα επιθυμεί και αποτελεί εμπορεύσιμο δημιούργημα των *δημοεργῶν* (αρτοποιών, μαγείρων, υφαντών, υποδηματοποιών κλπ). Καθένας από αυτούς τους *δημιουργοὺς* μπορεί να θεωρήσει (*δόξαι≠γνώση*) τον εαυτό του *θεραπευτὴν* του σώματος, καθένας που δεν γνωρίζει (γνώση) ότι δίπλα σε αυτές τις ασχολίες υπάρχει η *ἰατρικὴ* και η *γυμναστικὴ τέχνη*, οι οποίες αποτελούν την κατ' ουσία (αλήθεια-εἶναι) *θεραπείαν* του σώματος· σε αυτήν αρμόζει να *ἄρχει* (*ἄρχειν*) και να χρησιμοποιεῖ τα *ἔργα* των υπολοίπων, ακριβώς επειδή γνωρίζει (γνώση) εκείνο που είναι *χρηστόν-ἀγαθόν* (ωφέλιμο) και *κακόν-πονηρόν* (βλαβερό) για το σώμα: ποια δηλ. φαγητά και ποτά είναι *χρηστὰ* και ποια *πονηρὰ* για την *ἀρετὴν* του σώματος (υγεία-ευεξία). Αντίθετα, όλες οι άλλες το αγνοούν. Κατά συνέπεια, η βασική αντίθεση ευρίσκεται στην *δόξαν* των *διακονικῶν πραγματειῶν* και την γνώση της *τέχνης-θεραπείας*. Σημειωτέον ότι και οι άλλες *πραγματεῖται* (*διακονικαί*) κατέχουν γνώση, κάτι που τις κάνει να είναι *τέχναι*, ωστόσο αφορά μόνο στο αντικείμενό τους· γνώση που δεν εκτείνεται στο *χρηστόν* και *πονηρόν* φαγητό και ποτό για την υγεία-*ἀρετὴν* του σώματος. Η γνώση του *χρηστοῦ* και του *κακοῦ* για το σώμα θέτει την *τέχνην* αυτή στην θέση του *ἄρχειν-ἄρχοντος*: ορίζει την κυριαρχικότητα (*ἄρχειν*) της γνώσης εις βάρος της άγνοιας των υπολοίπων *τεχνῶν*. Η άγνοια των υπολοίπων *τεχνῶν* τις καθιστά ανελεύθερες και δουλοπρεπεῖς:

η γνώση λοιπόν του *χρηστοῦ* και του *πονηροῦ* εξασφαλίζει την ελευθερία και την εξουσία *κατὰ τὸ δίκαιον*. Σε ό,τι αφορά το σώμα, ο φιλόσοφος μέσω της αναλογίας με τις τέχνες εγκαθιδρύει την σπουδαιότητα της γνώσης του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ* και της ιδέας «η αρετή είναι γνώση».

Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την ψυχή. Ωστόσο, ο Καλλικλῆς προτείνει ως *καλοὺς* *κάγαθοὺς πολίτας* (πολιτευόμενους στην πόλη) ανθρώπους που αναφορικά με τα πολιτικά ζητήματα ομοιάζουν σε πολύ μεγάλο βαθμό με εκείνους τους *δημοεργούς*, οι οποίοι καυχώνται ότι είναι *θεραπευταὶ* του σώματος χωρίς ωστόσο να γνωρίζουν (γνώση) τι είναι *ἀγαθόν-χρηστὸν* και τι *κακόν-πονηρόν* για το σώμα (όπως η *ιατρική* και *γυμναστική*). Το σφάλμα, στο οποίο υποπίπτει ο Καλλικλῆς, ἐγκείται στο ότι δεν γνωρίζει τίποτε *καλὸν* *κάγαθόν* σε σχέση με το σώμα και εξίσου αναφέρει ανθρώπους ως υπηρέτες του σώματος που δεν γνωρίζουν (γνώση) τίποτε *καλὸν* *κάγαθόν* για αυτό. Λόγω της ἀγνοίας του εγκωμιάζει ανθρώπους που κατευθύνουν τις σάρκες των ανθρώπων στον κορεσμό και την φθορά (πλήρωση των επιθυμιών) και οι οποίοι κατορθώνουν να αποφύγουν οποιονδήποτε καταλογισμό ευθυνών. Προς τούτοις, αναφορικά με την ψυχή ο Καλλικλῆς (υπονοείται ότι δεν γνωρίζει τίποτε *καλὸν* *κάγαθόν* αναφορικά με την ψυχή) εγκωμιάζει ανθρώπους που προξένησαν πολλά *κακὰ* στην πόλη: τα επιφαινόμενα έργα μεγάλης σπουδαιότητας πραγματοποιήθηκαν με κορεσμό και χωρίς *σωφροσύνην* και *δικαιοσύνην*. Μάλιστα, για την ασθενική κατάσταση που προξένησαν οι πραγματικοί υπεύθυνοι δεν ανέλαβαν τις ευθύνες που τους αναλογούσαν. Σε σχέση με τα παθήματα που συνόδεψαν τους παλιούς πολιτικούς άνδρες ο φιλόσοφος θεωρεί πως είναι ψευδεῖς (*τὸ δὲ ὅλον ψευδὸς ἐστίν*, 519b8) οι φήμες που ακούγονται ότι ενώ ἐπραξαν *πολλὰ* και *ἀγαθὰ* προς ὄφελος της πόλης, εν τούτοις *δεινὰ* και *ἄδικο* *πάθη* υπέστησαν: για τον φιλόσοφο ο προστάτης της πόλης δεν θα μπορούσε να καταστραφεί *ἄδικο* από την ίδια την πόλη, της οποίας είναι προστάτης. Κατ' αναλογία συμβαίνει ακόμη με τους προσποιητικούς της *πολιτικῆς* και τους σοφιστές: οι τελευταῖοι ενώ επαγγέλλονται διδάσκαλοι της *ἀρετῆς* πολλάκις κατηγορούν τους μαθητές τους ως *ἀδικοῦντας*. Η παραδοξολογία συνίσταται στην θέση ότι είναι παράλογο οι ἄνθρωποι, που έγιναν *ἀγαθοὶ* και *δίκαιοι* και απέβαλαν δια του διδασκάλου τους την *ἀδικίαν*, έχοντας *δικαιοσύνην* να αδικούν μέσω αυτού που πλέον δεν κατέχουν, δηλ. την *ἀδικίαν*. Με άλλα λόγια, δεν δύναται κάποιος να ισχυρίζεται ότι ως διδάσκαλος της *ἀρετῆς*

κατέστησε κάποιον άλλο *καλὸν κάγαθόν* και έπειτα αδικήθηκε από αυτόν, γιατί η διάπραξη αδικίας πηγάει από άνθρωπο *πονηρόν-κακόν*.

Η ίδια παραδοξολογία ισχύει και για όσους ρήτορες (*δημηγόρους*) καυχώνται, όπως οι σοφιστές, ότι προΐστανται της πόλης και επιμελούνται του τρόπου με τον οποίο θα γίνει *βελτίστη*, ταυτόχρονα όμως την κατηγορούν ως *πονηροτάτη*. Η μεθοδολογία του σοφιστή και του *ρήτορος-δημηγόρου* είναι παραπλήσια: το λογικό απόπημα ευρίσκεται στην θέση ότι δεν είναι λογικό να κατηγορεί κάποιος τον εκπαιδευόμενό του (μαθητή) ως *πονηρόν* χωρίς ταυτόχρονα να κατηγορεί τον εαυτό του ότι απεδείχθη ανίκανος να ωφελήσει (*ποιεῖν ἀγαθόν*) εκείνον, που ισχυρίζεται ότι ωφέλησε. Αν κάποιος αφαιρεί την *ἀδικίαν* -αν δηλ. μπορεί (*δύναμις*) στα αλήθεια κάποιος να κάνει κάποιον άλλο *ἀγαθόν*- δεν δύναται να φοβάται μήπως αδικηθεί. Ο φιλόσοφος επικρίνει τις σοφιστικές πρακτικές που απαιτούν χρήματα ως αμοιβή για την επαγγελλόμενη διδασκαλία της *ἀρετῆς*²⁰¹. θεωρεί πως αυτό το είδος συμβουλών, που αφορά στον τρόπο με τον οποίο πρόκειται κάποιος να καταστεί *βέλτιστος* και να διοικεί *ἄριστα* την οικία του και την πόλη²⁰², είναι *αἰσχρόν* να χορηγείται με υποχρεωτικό αντάλλαγμα τη χρηματική αμοιβή. Ο Σωκράτης διακηρύσσει ότι η ευεργεσία αυτή, η παροχή δηλ. των κατάλληλων συμβουλών που αφορούν στην *εὐβουλίαν*, στο πώς να καταστεί κάποιος *ὡς βέλτιστος τὴν ψυχὴν* με σκοπό να διοικήσει καλύτερα την οικία και την πόλη του, αποτελεί την μόνη από τις ευεργεσίες, η οποία στην πραγματική της διάσταση κάνει τον ευεργετηθέντα να επιθυμεί να ανταποδώσει την ευεργεσία: ώστε αν κάποιος ευεργετώντας αυτήν την ευεργεσία αντευεργετηθεί, αυτό αποτελεί *καλὸν σημεῖον* της βελτίωσης κάποιου ως προς την ψυχή.

Αναμφίβολα, όποιος κάνει κάποιον *βελτίω* ως προς την ψυχή του, ο αποδέκτης αυτής της πράξης θα επιθυμεί να εξασκεῖ την *ἀρετὴν* της ψυχῆς του, την *δικαιοσύνην*, *σωφροσύνην* κ.τ.τ.²⁰³ Ο F. C. White²⁰⁴ ισχυρίζεται ότι ο πλατωνικός *Γοργίας* διδάσκει ότι η ανθρώπινη *ἀρετὴ* περιλαμβάνει το μέλημα για το όφελος-*ἀγαθόν* των άλλων και

²⁰¹ Πρβλ. Dodds (1959), σελ. 365.

²⁰² Ο Dodds (1959), σελ. 368, σημειώνει ότι αυτό ανταποκρίνεται στενά στον πρωταγόρειο ορισμό του επαγγέλματός του (*Πρωταγόρας* 318e5: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία...πράττειν καὶ λέγειν*). Ωστόσο, υπογραμμίζει ότι εδώ δεν επιτίθεται κατ' ανάγκη στον Πρωταγόρα. Η *ἀρετὴ* ορίζεται σε μεγάλο βαθμό με τους ίδιους όρους στον *Μένωνα* (73a και 91a) και στον Ξενοφώντα *Ἀπομνημονεύματα* 4. 2. 11, πρβλ. και Ισοκράτης *Περὶ Ἀντιδόσεως* 285. Πρβλ. και Irwin (1979), σελ. 239, Adkins (1973).

²⁰³ Πρβλ. McKim (1988), σελ. 35.

²⁰⁴ "The Good in Plato's *Gorgias*" (*Phronesis* 35 (1990) 117-127).

παράλληλα την θέση ότι ο καθένας πράττει με στόχο το *ἀγαθόν* του (τις ιδέες του αλτρουισμού και εγωισμού, όπως τις κατονομάζει)· η ευστάθεια των δύο διδασκαλιών -διατείνεται- μπορεί να κατορθωθεί μόνο αν θεωρήσουμε την αρετή (της ψυχής) όχι κατώτερη σε σχέση με το *ἀγαθόν* μας, αλλά ταυτόσημη με το κυρίαρχο συστατικό του (πρβλ. και σελ. 117, υποσ. 1). Έτσι, στην ιδέα περί κυριαρχικότητας της αρετής προσεγγίζει τον G. Vlastos²⁰⁵, ο οποίος αναφέρεται στην ηθική αρετή ως το σταθερό, απαραίτητο και κυρίαρχο συστατικό του *ἀγαθοῦ*²⁰⁶. Από την άλλη, αντιδιαστέλλεται προς τον Irwin²⁰⁷, ο οποίος υποστηρίζει ότι η αρετή στον *Γοργία*, διαδραματίζει συντελεστικό-υποβοηθητικό (και ως εκ τούτου υποδεέστερο) ρόλο-μέσο για την *εὐδαιμονίαν*. Ανάμεσα στις δύο απόψεις η ανάλυση που έχουμε ακολουθήσει συγκλίνει προς εκείνη που προτείνει ο Vlastos, χωρίς βέβαια να απορρίπτει εξ ολοκλήρου την θέση του Irwin.

Αξιοσημείωτη είναι η αναπροσαρμογή της έννοιας της ομηρικής φιλότητας με βάση και σημείο αναφοράς την *ἀρετήν* της ψυχής. Η σωκρατική ηθική απορρίπτει το ανταγωνιστικό συναίσθημα υπεροχής που η ομηρική κοινωνία επιτάσσει με σκοπό την προβολή του ομηρικού ήρωα εις βάρος της *τιμῆς* των υπολοίπων. Η καλή διοίκηση του οίκου και της πόλης απορρέει από την *καλοκάγαθίαν* της ψυχής, τη διατήρηση της σύνολης *ἀρετῆς* της. Ο φιλόσοφος υποδηλώνει ότι ο μόνος τρόπος πραγμάτωσης της *καλοκάγαθίας* της ψυχής είναι ο βίος της φιλοσοφικής αναζήτησης: η κοινή ανίχνευση και εύρεση της αλήθειας αναφορικά με τα *δίκαια* και τα *ἄδικα*, τα *καλά* και τα *κακά*, τα *ἀγαθὰ* και τα *κακά*, και η παρώθηση προς την φιλοσοφική έρευνα, αποτελεί την πραγματική ευεργεσία-*ἀγαθοεργία*, μέσω της οποίας θεμελιώνεται η κατίσχυση της *δικαιοσύνης* και των συνεργατικών αρετών.

Προσδιορισμός του είδους της *θεραπείας* της πόλης, στην οποία τον προσκαλεί ο Καλλικλής

Ως εκ τούτου, εκείνο που υπολείπεται -στον φόντο της καλλίκλειας πρόσκλησης για τον πολιτικό βίο και όχι τον φιλοσοφικό- είναι ο τελικός προσδιορισμός του είδους *θεραπείας* προς την πόλη, στην οποία τον προσκαλεί ο Καλλικλής. Ο σωκρατικός συνομιλητής προκρίνει όχι εκείνη την *θεραπείαν*, βάσει της οποίας

²⁰⁵ "Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory" στο W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments. Vol. IV* (London/New York 1998, 167-201), σελ. 188.

²⁰⁶ Πρβλ. και Russell (2005), σελ. 50 κ.ε.

²⁰⁷ (1977), σσ. 128-129.

πρόκειται να καταστούν οι Αθηναίοι *ὡς βέλτιστοι* (ὅπως του ιατροῦ), αλλά την *διακονητικὴν θεραπείαν*, βάσει της οποίας ο φιλόσοφος πρόκειται να δημηγορεῖ με σκοπό την εξυπηρέτηση και την ευχαρίστησή τους (δηλ. με στόχο το *ἡδὺ* και όχι το *βέλτιστον*), δηλ. εν συνόλω την *κολακείαν* τους. Παρόλα αυτά, ο Σωκράτης πρεσβεύοντας τον *δικαιότατον-κάλλιστον λόγον* διακηρύσσει τον αφορισμό του δεύτερου είδους *θεραπείας* διαδηλώνοντας την καταφρόνηση προς την περίπτωση κάποιος: (α) να τον φονεύσει, καθότι θα είναι πράξη *πονηροῦ* εις βάρος κάποιου *ἀγαθοῦ*. Ἐτσι, καταδεικνύει και την καταφρόνηση εις βάρος του *ἀγαθοῦ* της ζωής, αν ως εναλλακτική τίθεται το να αδικήσει κάποιος: (β) να του αφαιρέσει κάτι που έχει στην κατοχή του, καθότι αν του το αφαιρέσει άδικα, δεν θα ξέρει πώς να το χρησιμοποιήσει· αντίθετα, με οδηγό την *ἀδικίαν*, θα το χρησιμοποιήσει άδικα, και αν άδικα, τότε και *αἰσχρῶς* και *κακῶς*. Σχηματικά:

Η *ἀδικη* αφαίρεση (αδικοπραγία) συνιστά άγνοια ως προς την ορθή χρήση, δηλ. *ἀδικη* χρήση, η οποία συνεπάγεται *αἰσχρὰ* χρήση που ισοδυναμεί με *κακὴ* χρήση (σύνδεση *ἀδικίας, αἰσχροῦ, κακοῦ*)²⁰⁸.

Ο φιλόσοφος απηχώντας την *Ἀπολογία*²⁰⁹ παρουσιάζεται γνώστης (και όχι *άνόητος*, 521c7) του συχνού φαινομένου που συμβαίνει στην πόλη των Αθηνών και αναφέρεται στην περίπτωση *μοχθηροί-κακοὶ ἄνδρες* να εισάγουν στα δικαστήρια *ἀγαθοὺς-χρηστούς*, που δεν έχουν αδικήσει ποτέ. Παρόλα ταῦτα αναδύεται με σταθερὴ πεποίθηση ως ο μόνος Αθηναῖος που ασκεῖ την πραγματικὴ *πολιτικὴν τέχνην* και πολιτεύεται ορθῶς, ακριβῶς επειδὴ δεν εκφέρει ομιλίες με σκοπό το ευχάριστο (*ἡδὺ*) αλλά το *βέλτιστον* αρνούμενος να ακολουθήσει την καλλίκλεια πρόσκληση²¹⁰. Ο φιλόσοφος ἔχει συνείδηση του ενδεχόμενου παθήματός του: εἶναι πιθανό να εισαχθεῖ στα δικαστήρια και εἶναι βέβαιος ὅτι θα αδυνατεῖ να απολογηθεῖ για *ἡδονές*, που δεν εξασφάλισε, αν και θεωρούνταν ευεργεσίες και ωφέλειες²¹¹, επιλέγοντας *δικαίως* να επιμεληθεῖ του αληθινού-πραγματικῡ οφέλους (*ἀγαθοῦ*) τους, δηλ. της παρώθησης στην *δικαιοσύνην*, στον φιλοσοφικό-*δίκαιον-ἀγαθόν* βίο. Αναφορικά με το πραγματικό ὄφελος (*ἀγαθόν*) του εαυτοῦ κάποιου ο Σωκράτης αναθεωρεῖ και

²⁰⁸ Πρβλ. και Τζουμελέας (χ.χ.), σελ. 246, υποσ. 1.

²⁰⁹ Πρβλ. Taylor (1990), σελ. 643, σημ. 41.

²¹⁰ Επομένως, επισφραγίζει την άποψή του –και την ολική ανασκευή των αντιπάλων του– ὅτι ο *ἀληθής πολιτικός ἀγαθὸς ἄνθρωπος* εἶναι εκείνος που στοχεύει στην *βελτίωσιν* και όχι την ευχαρίστηση των Αθηναίων.

²¹¹ Ακριβῶς γιατί ακολούθησε διαφορετικό δρόμο *θεραπείας*.

επαναπροσδιορίζει την καλλίκλεια θέση περί αυτο-οφέλους και της «ιδιοτέλειας» (ἴδιον-τέλος): ο άνθρωπος καλῶς ἔχει ἐν πόλει, όταν κατορθώνει να βοηθήσει (ωφελήσει-ἀγαθόν) τον εαυτό του αποφεύγοντας με λόγια (λόγους-ρήτηρα) ή έργα (ἔργα-πρηκτῆρα) την αδικία προς τους θεούς (ἀνοσιότητα) ή ανθρώπους (ἀδικίαν), δηλ. την ἀκολασίαν. Το πραγματικό όφελος της ψυχής ευρίσκεται στην δικαιοσύνην και σε αυτό συνίσταται η κρατίστη βοήθεια²¹².

Ο φιλόσοφος υπογραμμίζει ότι σε μια περίπτωση πρόκειται να αισθανθεί αἰδῶ και ἐλεγχείν: όταν αποδειχθεί ότι διαβιώνει με τρόπο ανάρμοστο προς τους θεούς και τους ανθρώπους, δηλ. με τρόπο ἀνόσιον και ἄδικον (ἀκόλαστον). Ο μοναδικός λόγος που εγείρει την σωκρατική αγανάκτηση είναι ο ενδεχόμενος θάνατος από αδυναμία του να παράσχει την κρατίστην βοήθειαν, που συνίσταται στον σώφρονα βίον· αντίθετα ο πιθανός θάνατος από ἑλλειψη κολακικῆς ῥητορικῆς²¹³, εύκολα και αγόγγυστα υπομένεται²¹⁴. Ο φιλόσοφος διδάσκει ότι σπουδαιότητα δεν έχει το ίδιο το γεγονός του θανάτου, αλλά ο τρόπος, με τον οποίο κάποιος φθάνει σε αυτόν, και ο βίος που έχει επιλέξει να ακολουθήσει. Αναφορικά με τον θάνατο οι σωκρατικές παρατηρήσεις έχουν δείξει ότι ο ἀλόγιστος (χωρίς άσκηση κριτικής και λόγου) και ο ἄνανδρος (δειλός, μέρος της κακίας της ψυχής) φοβάται τον θάνατο²¹⁵. ο φρόνιμος (νοῦν ἔχων) φοβάται μόνο το ἀδικεῖν, γιατί αυτό αποτελεί το μέγιστο κακὸν για την ψυχή κάποιου. Ο θάνατος, που δεν βοηθεί την παράταση του ἀγαθοῦ της ζωής, δεν είναι μεγάλο κακόν, ακριβώς γιατί το ζῆν, αν δεν συνοδεύεται από το εὖ-δικαίως, δεν έχει κάποια σπουδαιότητα. Ο εσχατολογικός μύθος, με τον οποίο περαιώνεται ο διάλογος, στοχεύει στο να αναδείξει ότι το πιο μεγάλο κακὸν –για το οποίο πριν ανέφερε ότι ἐγκείται στην ἀδικίαν στην ψυχή- είναι να μεταβεί κάποιος στον Ἄδη με την ψυχή πλήρη αδικημάτων²¹⁶.

²¹² Πρβλ. πριν την χρήση της έκφρασης αἰσχίστη βοήθεια.

²¹³ Πρβλ. *Απολογία* 38d6: ἀπορία μὲν ἔάλωκα ... τοῦ μὴ ἐθέλγειν λέγειν πρὸς ὑμᾶς τοιαῦτα οἷ' ἂν ὑμῖν μὲν ἡδιστα ἦν ἀκούειν.

²¹⁴ Για την αγόγγυστη υποδοχή του θανάτου πρβλ. και *Κρίτων* 43b8· *Φαίδων* 63a8· *Απολογία* 38e.

²¹⁵ Ο Σωκράτης προσθέτει τη δική του στάση απέναντι στις παραδοσιακές απορρίψεις του φόβου του θανάτου. Κάποιος που φοβάται τον θάνατο δεν είναι μόνο ἄνανδρος (δειλός), αλλά επίσης και ἀλόγιστος (χωρίς λογισμόν), αφού δεν συλλογίστηκε ούτε συνέλαβε το μεγαλύτερο κακὸν που υποφέρει όντας άδικος, βλ. Irwin (1979), σσ. 241-242. Πρβλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 227.

²¹⁶ Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο φόβος της άδικου ψυχής που καταφθάνει στον Ἄδη αποτελεί τον βασικό λόγο για να επιλέξει κάποιος τον ηθικό-δίκαιο-ἀγαθόν βίον, πρβλ. D. Sedley, "Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*" στο C. Partenie (ed.), *Plato's Myths* (Cambridge 2009, 51-76).

**Δικαίωση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής, του βίου του *ἀγαθοῦ-δικαίου* που
εισηγείται ο Σωκράτης**

Το τέλος του διαλόγου συνάδει με την απόλυτη πεποίθηση του Σωκράτη στις αντιλήψεις του και την ενδελεχή του μέριμνα για να παρουσιάσει την πιο υγιή ψυχή (που διατηρεί την *ἀρετήν* της ψυχής στο έπακρο) ενώπιον του κριτή. Αφήνοντας κατά μέρος τις *τιμές* που *οἱ πολλοὶ* (*δήμου φάτις*) επαινούν και ασκώντας την *ἀλήθειαν* θα προσπαθήσει να είναι καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του έως τον θάνατο όσο το δυνατόν *βέλτιστος* ως προς την ψυχή. Ο φιλόσοφος απευθύνει στον καθένα πρόσκληση να υιοθετήσει τον δικό του τρόπο ζωής (φιλοσοφικό), που είναι ανώτερος όλων²¹⁷, κατηγορώντας τον Καλλικλή ότι θα είναι αδύναμος να βοηθήσει τον εαυτό του (*ὠφελεῖν ἑαυτόν*)²¹⁸, όταν η *δίκη* και η μέρα της κρίσης επέλθει. Από το σύνολο της συζήτησης, ενώ σειρά *λόγων* απεδείχθη δια του *ἐλέγχου* εσφαλμένη, ένας λόγος παραμένει σταθερός, που περιγράφει τον δικό του φιλοσοφικό τρόπο ζωής, και μπορεί να υποδιαιρεθεί στα παρακάτω σκέλη:

- i) κάθε άνθρωπος πρέπει να προσέχει το *ἀδίκειν* περισσότερο από το *ἀδικεῖσθαι* και να έχει ως πρώτιστο μέλημά του όχι να φαίνεται *ἀγαθός* (επίφαση αγαθότητας, *φαίνεσθαι*) αλλά να είναι πραγματικά (ουσία αγαθότητας, *εἶναι*)²¹⁹ και στην ιδιωτική και την δημόσια ζωή.
- ii) Αν κάποιος ως προς κάτι γίνει *κακός*, πρέπει να τιμωρείται. Αυτό συνιστά το δεύτερο *ἀγαθόν* μετά το *εἶναι ἀγαθόν*. Κατά συνέπεια: *πρῶτον ἀγαθόν* αποτελεί το *εἶναι ἀγαθόν*· δεύτερον *ἀγαθόν* αποτελεί το *γίγνεσθαι ἀγαθόν*, η κατάσταση δηλ. κατά την οποία κάποιος γίνεται *δίκαιος*, καθότι τιμωρούμενος απολογείται για τις πράξεις του.

²¹⁷ Ο Irwin (1979), σελ. 247 κ.ε., παρατηρεί ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την ίδια ορολογία που Πώλος και Καλλικλής μεταχειρίστηκαν, πρβλ. Adkins (1960), σσ. 30-38. Εκείνοι πιστεύουν ότι η *εὐδαιμονία* και το να είναι κάποιος σε καλή κατάσταση (ευημερία) είναι το αποτέλεσμα της επιτυχίας σε αγώνες για δύναμη και κοινωνικό status. Ο σωκρατικός αγώνας στην ουσία είναι διαφορετικός από τους άλλους, αφού ο έπαινος και η επιτυχία δεν βασίζεται στον ανταγωνισμό με άλλους, αλλά εξ ολοκλήρου στον ίδιο τον ενεργούντα-δράστη.

²¹⁸ Ο Σωκράτης αντιστρέφει την κατηγορία, που πριν ο Καλλικλής τού εξαπέλυσε, καταδεικνύοντας την διαφορετικότητα ως προς τον προσδιορισμό του *ἀγαθοῦ-οφέλους*. Η αυτο-διάσωση για τον Σωκράτη πρέπει να ερείδεται κατ' αποκλειστικότητα στην εσώτερη *ἀρετήν* (*ἀρετήν* της ψυχής), βλ. Kimball-Plochmann και Robinson (1988), σελ. 278.

²¹⁹ Τελική διάκριση ανάμεσα στο *εἶναι* και το *φαίνεσθαι*. Ο φιλόσοφος δίνει οριστική απάντηση σχετικά με όσα συζητούσαν για την επίφαση και την ουσία *δικαιοσύνης*. Ο Πλάτων ενδεχομένως είχε κατά νου τον γνωστό αισχύλειο στίχο: *οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι* (*Ἐπὶ ἐπὶ Θήβας* 592), στον οποίο αναφέρεται ρητά στην *Πολιτεία* (361b7), πρβλ. Dodds (1959), σελ. 385, Irwin (1979), σελ. 249.

- iii) Επίσης, κάθε άνθρωπος πρέπει να αποφεύγει κάθε μορφή *κολακείας* αναφορικά με τον εαυτό του και με τους άλλους (λίγους ή πολλούς).
- iv) Την ρητορική πρέπει να χρησιμοποιεί σε κάθε περίπτωση με σκοπό το *δίκαιον*, όπως επίσης και κάθε άλλη πράξη.
- v) Ακολουθώντας αυτά με αναπόδραση αναγκαιότητα θα προσεγγίσει την *εὐδαιμονίαν* στην παρούσα ζωή, αλλά και μετά θάνατον.
- vi) Ο φιλόσοφος παρακινεί τον Καλλικλή να επιτρέψει να καταφρονείται ως *άνόητος* και να προπηλακίζεται, ακόμα και να δέχεται κάθε είδους καταφρονητικό πλήγμα, γιατί με κανένα τρόπο δεν πρόκειται να υποστεί κάτι *κακόν*, αν είναι πραγματικά *καλὸς κάγαθός*²²⁰ ασκώντας την *ἀρετὴν* της ψυχής.
- vi) Η από κοινού άσκηση της *ἀρετῆς* καθιστά τους ασκούντες *βελτίους* ως προς την σκέψη και την απόφαση και κατά συνέπεια ικανότερους να ασχοληθούν με τα *πολιτικά πράγματα*. Η μη κοινή σκέψη και γνώμη ως προς τα *μέγιστα* ζητήματα δηλώνει το επίπεδο *ἀπαιδευσίας*²²¹ στο οποίο ευρίσκονται, κάτι που συνιστά *αἰσχρόν*.
- viii) Ωστόσο, ο φιλόσοφος παρωθεί τον συνομιλητή του να υιοθετήσουν τον *λόγον* (συμπέρασμα) που προέκυψε, σύμφωνα με τον οποίο αυτός ο τρόπος βίου είναι ο *ἄριστος*, να ζει δηλ. κάποιος και να πεθαίνει ασκώντας την *δικαιοσύνην* και την άλλη αρετή (*οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι*, 527e3-5).

Συνοψίζοντας: η περαιώση της συζήτησης με τους τρεις συνομιλητές οδήγησε στην τελική ανασκευή των επιχειρημάτων τους. Οι εκπρόσωποι της παραδοσιακής ηθικής, πρεσβευτές της ομηρικής αντίληψης για την υπεροχή, το *ἄρχειν* και την απόλυτη εξουσία, κατέρρευσαν ενώπιον της σωκρατικής ιδέας για την εσωτερική *ἀρετὴν* και την *ἐπιμέλειαν* της υγείας της ψυχής, που συνίσταται στη διασφάλιση της *ἀρετῆς* της (ενότητα των αρετών). Η οριστική αποκήρυξη της παραδοσιακής ηθικής πραγματοποιείται μέσω της διαμόρφωσης μιας ἄρρηκτης σχέσης ανάμεσα στην

²²⁰ Οι περισσότεροι άνθρωποι θα ανέμεναν ο *καλὸς κάγαθός* να είναι ικανός να υπερασπιστεί το εαυτό του ενάντια σε κάποια επίθεση. Ωστόσο, ο Σωκράτης εισηγείται ότι αυτό δεν θα έχει σημασία σε έναν πραγματικό *καλὸν κάγαθόν*: οι προσβολές και η προφανής ατιμία δεν θα έχουν σημασία σε σύγκριση με ό,τι ο Σωκράτης υπολογίζει ως *ἀρετὴν*, βλ. Irwin (1979), σελ. 249.

²²¹ Ο Irwin (1979), σελ. 249, παρατηρεί ότι ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι κάποιος που δεν μπορεί να προσπελάσει αιτιολογημένες και υπερασπίσιμες πεποιθήσεις σχετικά με αυτά τα ερωτήματα, δεν έχει καμία αξίωση για την πραγματική *παιδείαν* (πρβλ. σελ. 350 για την σύνδεση *παιδείας-εὐδαιμονίας*). Έτσι, η φιλοσοφική σπουδή για έναν ενήλικα δεν είναι τόσο ανόητη όσο ο Καλλικλής υπέθετε: αντίθετα, συνιστά τον βίο που πρέπει ο καθένας να υιοθετήσει.

ἀρετὴν της ψυχῆς και την *εὐδαιμονίαν*. Η κυριαρχικότητα της *ἀρετῆς*, της δικαιοσύνης, σωφροσύνης, ἀνδρείας, *όσιότητος*, σοφίας, απολήγει αναπόδραστα στην *εὐδαιμονίαν*.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην εργασία μας επιχειρήσαμε την διεξοδική εξέταση εκείνων των διαλόγων που κατά τη γνώμη μας αποτελούν εξαιρετικά δείγματα της πρώιμης συγγραφικής δραστηριότητας του φιλοσόφου. Στόχος μας ήταν η επιμελής προσέγγιση (εξέταση και επεξεργασία) της φιλοσοφικής σκέψης των διαλόγων χρησιμοποιώντας το κατάλληλο φιλολογικό εργαλείο υπό το πρίσμα αρχαϊκών ηθικών αξιών. Από την ανάλυση των πλατωνικών διαλόγων που προηγήθηκε μπορούμε προχωρώντας ακόμη περισσότερο την ανάλυση να συναγάγουμε τα επόμενα συμπεράσματα: ο Πλάτων προβάλλει κληρονόμος της παλιάς διαμάχης για το ποια από τις δύο ομάδες αξιών, ανταγωνιστικές ή συνεργατικές, πρέπει να επιδιώκει και να στηρίζει η κοινωνία ως ολότητα, και οι πολίτες ως άτομα, με σκοπό την επίτευξη της ευημερίας, της *εὐδαιμονίας*.

Το ιδανικό του ομηρικού *ἀγαθοῦ* (*μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων*), που άλλωστε ισχύει καθ' όλο το μήκος της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας, μετασχηματίζεται. Ο σωκρατικός *ἀγαθός* εξακολουθεί να δηλώνει την ενότητα *λόγων-ἔργων*. Ωστόσο, ο *λόγος* δεν αποτελεί αποδοχή άκριτων απόψεων, που μεταδίδονται παραδοσιακά από τη μια γενιά αριστοκρατών στην επόμενη, και τα *ἔργα* δεν επιτελούνται παραδοσιακά και *ἀλόγως*. *Λόγοι* και *ἔργα* διαμορφώνουν μια σχέση άμεσης αναγκαιότητας: ο *λόγος*, που αναδύεται από την διαλεκτική συζήτηση ως ο πιο ισχυρός, συνιστά το καταλληλότερο πρότυπο συμπεριφοράς που πρέπει να υιοθετήσει κάποιος, βάσει του οποίου πρέπει να αναλαμβάνει τις πράξεις του (*ἔργα*). Πώς όμως επιτυγχάνεται ο *βέλτιστος λόγος*; Ο *βέλτιστος λόγος* είναι αποτέλεσμα του φιλοσοφικού βίου αναζήτησης της αλήθειας, ο οποίος τελικά καταδεικνύει και υπαγορεύει την *δικαία* διαγωγή ως απαραίτητο συστατικό ώστε να καταστούν οι πολίτες *ὡς βέλτιστοι* ως προς την ψυχή τους. Ο φιλοσοφικός βίος υπαγορεύει ότι ο μόνος τρόπος επίτευξης της ηθικής βελτίωσης των ανθρώπων είναι η *δικαιοσύνη*: μέσω της *δικαιοσύνης* και της *δικαίας* πράξης ωφελείται η ψυχή, το μέρος δηλ. από τα ανθρώπινες κτήσεις που πρέπει να ωφελείται περισσότερο για την επίτευξη της *εὐδαιμονίας*. Ο φιλοσοφικός βίος συντελεί στην κατάκτηση της γνώσης που απαιτείται με σκοπό την παραγωγή εκείνου που ωφελεί περισσότερο (*ἀγαθόν*) τον ενεργούντα κατά την διάπραξη μιας ενέργειας. Όταν αναφερόμαστε σε ωφέλεια του ενεργούντα, εννοούμε την ωφέλεια της ψυχής του. Ο τρόπος επίτευξης της ωφέλειας

είναι η *δικαία* πράξη. Όποιος πράττει *δίκαια* έργα είναι *δίκαιος*, *άγαθὰ* έργα είναι *άγαθός*, *κακά* έργα είναι *κακός*. Ως εκ τούτου, ταυτίζεται η διάπραξη *δικαίων* έργων με την διάπραξη *άγαθών*, καθότι το μόνο πραγματικό όφελος έγκειται στην ψυχή. Κατά συνέπεια, η *έπιμέλεια* της ψυχής –που γίνεται μέσω της βελτίωσής της– ισοδυναμεί με *έπιμέλεια* έργων *άγαθοῦ-δικαίου*. Αφού η γνώση, που αποκτάται μέσω της διαλεκτικής φιλοσοφικής συζήτησης, οδηγεί στην *άρετήν* και την *δικαιοσύνην*, επαληθεύεται η σωκρατική αρχή «η αρετή είναι γνώση» και *οὔδεις ἐκὼν κακός/οὔδεις ἐκὼν ἀμαρτάνει*. Σε περίπτωση που κάποιος πράττει *κακά*, πράττει *ἄκων* και εν αγνοία του, καθότι η γνώση απολήγει στην παραγωγή του πραγματικού οφέλους (*άγαθοῦ*).

Ωστόσο, η *δικαιοσύνη* και η διάπραξη *δικαίων-άγαθών* πράξεων δεν παρέχει όφελος (*άγαθόν*) μόνο στον ενεργούντα. Η *δικαία-άγαθή* πράξη καθιστά *βελτίονα* όχι μόνο την ψυχή του ενεργούντος, αλλά και την ψυχή του αποδέκτη της *δικαίας* ενέργειας. Η ουσιαστική ωφέλεια αναφέρεται στην ψυχή του ενεργούντος και του αποδέκτη της ενέργειας: το αποτέλεσμα της *δικαίας* ενέργειας (*πράττειν δίκαια*) απολήγει στην κατάσταση του *πάσχειν δίκαια*. Σε αυτήν την σκέψη συνίσταται το *μέγιστον άγαθόν* που αποτελεί η ενάσκηση του φιλοσοφικού βίου αναζήτησης της αλήθειας: οι γνώμες, εντυπώσεις, εικασίες οφείλουν να καταστούν γνώση, σταθερή πεποίθηση, που θα οδηγήσει στην διάπραξη του πραγματικού *άγαθοῦ*, του *δικαίου*. Η *δικαιοσύνη* διασφαλίζει την ουσιαστική συνεργασία των ανθρώπων, καθότι εδράζεται σε μια σχέση αμοιβαίας ανταλλαγής αγαθοεργίας-δικαιοπραγίας, με σκοπό το ατομικό και το κοινό όφελος. Ο *άγαθός άνήρ* ταυτίζεται με τον *άγαθόν πολίτη*: ο *άγαθός-δίκαιος άνήρ* πράττει *δίκαια* και ο *πάσχων δίκαια* ανταποδίδει την δικαιοπραγία. Ο *άγαθός και δίκαιος άνήρ*, ο *άγαθός και δίκαιος πολίτης* είναι ο *σοφός άνήρ-πολίτης*, εκείνος που μέσω της ενάσκησης της φιλοσοφικής δραστηριότητας γνωρίζει το *άγαθόν-δίκαιον* και το πράττει· και πράττοντάς το καθίσταται *βελτίων* ως προς την ψυχή και καθιστά και τους υπολοίπους *βελτίονες τήν ψυχήν*. Ως εκ τούτου, ο *άγαθός-δίκαιος-σοφός άνήρ* είναι ο *τὰ τῆς πόλεως δυνατότατος ἂν εἴη πράττειν καὶ λέγειν*. Το φρονησιακό ατομικό όφελος, που συνεπάγεται «εκείνο που είναι ωφέλιμο για μένα» απολήγει στο ηθικό κοινό όφελος, «εκείνο που είναι ωφέλιμο για όλους». Κατ' αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η ατομική και η κοινωνική *εὐδαιμονία*, του ατόμου και της πόλης.

Στο πλαίσιο της θεμελίωσης της αρετής της *δικαιοσύνης* ως εκείνης που πρέπει να εκτιμά η κοινωνία ως *ὄλον*, καθώς βελτιώνει την ψυχή του καθενός και εν συνόλω της πόλης, οι συνεργατικές αρετές, η *δικαιοσύνη* και η σύνολη αρετή της ψυχής, εκτιμούνται περισσότερο από την κοινωνία σε σχέση με τις ανταγωνιστικές, ακριβώς επειδή συμβάλλουν περισσότερο στην σταθερότητα και την ευημερία της. Ας συνοψίσουμε όμως πώς μεταβάλλονται οι όροι ανταγωνιστικών αξιών υπό την επίδραση της σωκρατικής ηθικής.

Η αριστοκρατική έννοια της *εὐβουλίας*, της ορθής λήψης αποφάσεων για τα θέματα που αφορούν στην ορθή διοίκηση του οίκου και της πόλης, που αποτελούσε ό,τι ακριβώς επαγγελλόταν ο Πρωταγόρας, αναπροσδιορίζεται θέτοντας υπό εξέταση την έννοια του *βουλεύομαι*. Η *βούλευσις* και η *βούλησις* πηγάζουν από την γνώση. Η γνώση ενεργοποιεί την *βούλησιν* που θέτει σε λειτουργία την *δύναμιν* και εν συνεχεία την *βούλευσιν*, που απολήγει στην πράξη. Η ορθή λήψη αποφάσεων απορρέει από την γνώση που προσπορίζει ο φιλοσοφικός *ἐλεγχος*. Η γνώση του φιλοσοφικού *ἐλέγχου* εξασφαλίζει την ορθή λήψη κάθε απόφασης που οδηγεί αναμφίλεκτα στην παραγωγή *ἀγαθοῦ*.

Προς τούτοις, τι ισχύει με την έννοια του *ἄρχειν*, της απόλυτης εξουσίας, και της υπεροχής, για την οποία συμβουλεύει ο Φοίνικας τον Αχιλλέα; *Μεγίστη δύναμις* δεν είναι η υπεροχή έναντι των άλλων (*ἄρχειν τῶν ἄλλων*), η απόλυτη άσκηση εξουσίας, η ικανοποίηση κάθε επιθυμίας και ευχαρίστησης, η απεριόριστη δύναμη και ελευθερία να πράττει κανείς ό,τι κατά εσφαλμένη εντύπωση θεωρεί ως *ἀγαθόν* και μάλιστα ατιμωρητί. Η εξασφάλιση των «προνομίων» αυτών αναφέρεται φαινομενικά σε μία από τις ανθρώπινες κτήσεις που είναι υποδεέστερη σε σχέση με την ανωτερότητα της ψυχής· λόγω όμως της επιφανειακότητάς της συνίσταται από «προνόμια» που στην ουσία δεν αποτελούν *ἀγαθά*, γιατί δεν έχουν προσδιοριστεί ως *ἀγαθά* μέσω της άσκησης της λογικής κρίσης. Η ανωτερότητα της ψυχής αναδεικνύει την σπουδαιότητα του ζητήματος της *ἐπιμελείας* της. *Μεγίστη δύναμις* αποτελεί το *ἄρχειν ἑαυτοῦ* (και όχι των άλλων), η άσκηση της *σωφροσύνης*, που διασφαλίζει την *δικαιοσύνην* προς τους ανθρώπους και την *όσιότητα* προς τους θεούς, καθώς και την ανδρεία και καρτερικότητα στις αντιξοότητες. Η *σωφροσύνη* και το *ἄρχειν ἑαυτοῦ* αποτελεί την τάξη και οργάνωση της ψυχής. Η άσκηση της *ἀρετῆς* στο σύνολό της, δηλ. *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, όσιότης, σοφία*, συνιστά την υγεία της ψυχής, κάτι που αποτελεί το *μέγιστον ἀγαθόν* στον άνθρωπο και συνεπάγεται αναμφισβήτητα

την *εὐδαιμονίαν*. Αν διαταραχτεί η *ἀρετή* της ψυχής μέσω της διάπραξης *ἀδικίας*, η μόνη άμεση λύση είναι η θεραπεία και αποκατάστασή της μέσω της επιβολής της δίκαιης τιμωρίας για την αδικοπραγία. Εκείνο που φαντάζει *εὐδαιμονέστατον* βάσει της ομηρικής ηθικής, δηλ. το απόλυτο *ἄρχειν* χωρίς τιμωρία, καθίσταται *ἀθλιώτατον* βάσει της σωκρατικής, ακριβώς επειδή αποκλίνει από την *ἀρετήν* της ψυχής και καταλήγει στην *κακίαν* της (*ἀδικία, ἀκολασία, ἀνοσιότης, δειλία, άγνοια*). Η απόλυτη *εὐδαιμονία* επιτυγχάνεται μέσω της *καλοκάγαθίας* της ψυχής, δηλ. εκείνη την κατάσταση ευεξίας, κατά την οποία ευρίσκεται στην απόλυτη υγεία της (*ἀρετή*), στην πλήρη ενάσκηση της *ἀρετῆς* της ή καλύτερα της ενότητας των αρετών: οι *αρετές* (*δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, όσιότης, σοφίη*) αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο, βάσει του οποίου συλλειτουργούν και εκδηλώνουν τις ιδιότητές τους ανάλογα με τις συνθήκες που κάθε φορά αντιμετωπίζουν.

Από τους ως άνω συλλογισμούς συνάγεται ότι *ἀγαθός* σύμφωνα με την σωκρατική ηθική είναι εκείνος που πράττει *ἀγαθά*. Το πραγματικό *ἀγαθόν* είναι εκείνο που ωφελεί την ψυχή, δηλ. το *δίκαιον*. Συνεπώς *ἀγαθός άνήρ* είναι *δίκαιος άνήρ* και επειδή η αγαθοεργία και δικαιοπραγία λαμβάνουν χώρα μέσα στο κοινωνικό σύνολο *ἀγαθός άνήρ=δίκαιος άνήρ=ἀγαθός πολίτης=δίκαιος πολίτης*. Ωστόσο, πότε κάποιος πράττει *ἀγαθά=δίκαια*; Όταν γνωρίζει τι είναι *ἀγαθόν* και *δίκαιον*, γνώση που προκύπτει από τον φιλοσοφικό *έλεγχον*. Η σχέση αυτή καθορίζει την σπουδαιότητα της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Κατά συνέπεια, *ἀγαθός άνήρ* και *πολίτης* είναι εκείνος που γνωρίζει (*σοφός*) τι είναι *ἀγαθόν* και το πράττει. Ο *Γοργίας* διασαφεί ότι το *δίκαιον*, που κατά τον *Κρίτωνα* ωφελεί την ψυχή, πηγάζει από το *σώφρον*, που καθορίζει ως οργανωτική αρχή την *δικαιοσύνην*, την *όσιότητα*, την *ἀνδρείαν*. Κάθε διάλογος εστιάζει σε μια συγκεκριμένη αρετή: άλλοτε η *ἀρετή* ταυτίζεται με την *δικαιοσύνην* άλλοτε με την *σωφροσύνην* άλλοτε με την *σοφίην*. Ο βασικός στόχος όμως παραμένει αναλλοίωτος: να διακηρύξει εν συνόλω την ιδέα της ενότητας των αρετών. Εν τέλει, *ἀγαθός άνήρ=πολίτης* είναι ο με γνώση (*σοφός*) *πράττων δίκαια, σώφρονα, άνδρεΐα, όσια*, δηλ. ο *σοφός, δίκαιος, σώφρων, άνδρεΐος, όσιος*. Ωστόσο, λόγω του γεγονότος ότι η *ἀγαθοεργία=δικαιοπραγία* απευθύνεται σε κάποιον με σκοπό να τον καταστήσει *βελτίονα τήν ψυχήν* και λόγω της ισχύος των συνεργατικών αξιών που προαπαιτούνται διαμορφώνοντας ένα σχήμα αλληλεπιδράσεων, *ἀγαθός άνήρ=*

πολίτης δεν είναι μόνο ο *πράττων αγαθὰ* (σοφά, δίκαια, σώφρονα, ὅσια, ἀνδρεῖα¹) αλλά και ο *πάσχων αγαθὰ*. Η ουσιαστική αγαθότητα είναι μια ιδιότητα που μέσω της γνώσης του *ἀγαθοῦ-δικαίου* και διάπραξής του μεταδίδεται από τον *πράττοντα αγαθὰ* στον *πάσχοντα αγαθὰ*. Η *ἀρετὴ* μέσω αυτού του συστήματος σχέσεων εγκαθίσταται στην ψυχή του ανθρώπου: δεν αποτελεί ιδιότητα που φέρει ο αριστοκράτης μέσω της ευγενούς καταγωγής του· ούτε προνόμιο των κατόχων πλούτου, υψηλής κοινωνικής θέσης, φήμης και πλείστων ὅσων εξωτερικῶν –της ψυχῆς- *ἀγαθῶν*. Η σωκρατική ηθική δεν αποκηρύττει την ὑπαρξὴ των ως ἄνω κτήσεων ως ἀσήμαντων για τον ἄνθρωπο. Η σπουδαιότητά τους συνίσταται στον βαθμό που συμβάλλουν στην επιδίωξη του *ἀγαθοῦ*, στον βαθμό δηλ. που μετέχουν στο *ἀγαθόν*, κάτι που συμβαίνει μόνο υπό την καθοδήγηση της γνώσης και της ἀσκήσεως κριτικού-λογικῶν ελέγχου. Αν δεν συμβάλλουν στο *ἀγαθόν*, δεν αποτελούν *ἀγαθὰ*: η σωκρατική ηθική επικρίνει την ἀκριτή αποδοχή τους ως βασικῶν γνώμονα συμπεριφορᾶς και κυρίως την παραμέληση της σπουδαιότητος της ψυχῆς. Η *ἀρετὴ* εὑρίσκεται στην ψυχή: η *ἀρετὴ* της ψυχῆς εξισώνεται με την *εὐδαιμονίαν*, καθότι αποτελεί την μόνη ἀσφαλὴ οδὸν που ἀπολήγει σε αὐτήν. Ὅποιος καθιστᾷ κάποιον *ἀγαθόν*, τον καθιστᾷ ἐπειδὴ ἀκριβῶς *πράττει ἀγαθὰ*: και *πράττει ἀγαθὰ* λόγω της γνώσης του *ἀγαθοῦ*. Και ἐπειδὴ *πράττει ἀγαθὰ* λόγω της γνώσης του *ἀγαθοῦ*, εἶναι *ἀγαθός*. Ὅποιος καθίσταται *ἀγαθός*, καθίσταται λόγω του γεγονότος ὅτι *πάσχει ἀγαθὰ*. Η ἀλληλοεξαρτώμενη σχέση του *πράττειν ἀγαθὰ-πάσχειν ἀγαθὰ* εξασφαλίζει την *εὐδαιμονίαν* του *πράττοντος* και του *πάσχοντος*.

Κακὸς βάσει της σωκρατικῆς ηθικῆς εἶναι ὅποιος *πράττει κακὰ* (και την συνακόλουθη *κακίαν* της ψυχῆς: *ἀδικία, ἀκολασία, δειλία, ἀγνοία*). Πότε ὅμως *πράττει* κάποιος *κακὰ*; Θυμόμαστε ὅτι ο παραδοσιακὸς *ἀγαθός* *πράττει κακὰ* ὅταν *πράττει* πράξεις που ταιριάζουν στους παραδοσιακὰ *κακούς*, ἄνθρωπους δηλ. ταπεινῆς καταγωγῆς. Η σωκρατικὴ ἰδέα *οὐδεὶς ἐκὼν κακὸς* κατηγορηματικὰ δηλώνει ὅτι ο καθένας *ἄκων* *πράττει κακόν*, ἀκριβῶς λόγω της ἑλλειψῆς γνώσης περὶ τοῦ *ἀγαθοῦ* και τοῦ *δικαίου*. Η σπουδαιότητα της φιλοσοφικῆς δραστηριότητος ἐντοπίζεται στην μετατροπὴ τοῦ *ἄκων* σε *ἐκὼν*, της ἑλλειψῆς στοχασμοῦ σε *λόγον* και

¹ Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ὅτι η *ἀνδρεία* της σύνολης ἀρετῆς που περιγράφει ο Σωκράτης αποτελούσε ἀναπόσπαστο μέρος της παραδοσιακῆς *ἀρετῆς*. Ωστόσο, η *ἀνδρεία* της σωκρατικῆς *ἀρετῆς* εἶναι ἀποτέλεσμα της γνώσης τοῦ *ἀγαθοῦ* και τοῦ *κακοῦ* και ἀναφέρεται στην καρτερικὴ ἀντιμετώπιση των ἀντιξοοτήτων· η γνώση τοῦ *ἀγαθοῦ* και *κακοῦ* δεν αποτελούσε *conditio sine qua non* για την ἐπίδειξη της ομηρικῆς *ἀνδρείας*, παρὰ μόνο το ἀποτέλεσμα που αὐτή (η *ἀνδρεία*) παρήγαγε.

νοῦ, της επιθυμίας σε βούλησιν, της δόξης σε γνώση. Με άλλα λόγια ο βίος του φιλοσοφικού ελέγχου περιγράφει την δια της γνώσης μετουσίωση του κακοῦ, που πράττει κακὰ λόγω της ἀγνοίας του, σε ἀγαθὸν που αποκτά γνώση και πράττει το λοιπὸν ἀγαθὰ. Ἡ ἐννοια του ἐκόντος και του ἄκοντος προϋποθέτει την μετατόπιση της εστίασης ἀπὸ τα αποτελέσματα στην πρόθεση και στην γνωσιακή κατάσταση του πράττοντος. Το αποτέλεσμα εξακολουθεῖ να αποτελεῖ την συνέπεια της παραγωγῆς ἀγαθοῦ, ωστόσο δεν αποτελεῖ τον βασικό γνώμονα συμπεριφοράς. Ἡ σωκρατική ἀρετὴ σχετίζεται με την γνώση της ψυχῆς και αποτελεῖ ιδιότητα που μπορεί να κατακτήσει ο καθένας μέσω της μετάδοσής της δια του φιλοσοφικού ἐλέγχου. Ο τωρινὸς κακός, που πράττει κακὰ λόγω ἀγνοίας, μπορεί να καταστεί ἀγαθὸς κατόπιν της φιλοσοφικῆς εξέτασης ἀπὸ κάποιον ἄλλο που θα θέσει ὑπὸ ἔλεγχον τις δόξεις του· ἢ μπορεί να γίνει ἀποδέκτης της ἀγαθοεργίας-δικαιοπραγίας ενός ἄλλου ἀγαθοῦ στο πλαίσιο του κοινωνικοῦ γίνεσθαι: να τιμωρηθεῖ για την ἀδίκη πράξη του και να καταστεί βελτίων ως προς την ψυχὴ και εὐδαιμονέστερος· ἢ ἐν τέλει ο ἴδιος να καταδείξει την ἀδικίαν του (ὠφελεῖν ἑαυτόν) ἀναζητώντας την δίκαιη τιμωρία του που θα τον ωφελήσει ως προς την ψυχὴ. Ἡ ἐννοια της ωφέλειας, που η σωκρατικὴ ἠθικὴ προάγει, απομακρύνεται ἀπὸ ἐκείνη της παραδοσιακῆς ἠθικῆς, καθότι πλέον ἐντοπίζεται στην ψυχὴ. Το ἴδιον ὄφελος και το ἕτερον ὄφελος συγκλίνουν σε ἓνα: την δικαιοσύνην. Ἡ παραδοσιακὴ ἀρχὴ ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς, που στην πραγματικότητα εἶναι ὠφελεῖν ἑαυτόν, ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς, επαναπροσδιορίζεται. Ἡ ἀγαθοεργία-δικαιοπραγία δεν ἐπιδέχεται την πρόκληση βλάβης, κακοῦ-ἀδίκου σε κανένα· ἀντίθετα ἐπιδέχεται την πρόκληση ἀγαθοῦ σε ὅλους. Ἐτσι, η ἀρχὴ μετασχηματίζεται ὑπὸ την ἐπίδραση της σωκρατικῆς ἠθικῆς σε: ὠφελεῖν ἑαυτόν, ὠφελεῖν τοὺς φίλους, ὠφελεῖν τοὺς ἐχθρούς. Οἱ ὅροι ἀγαθὸς και κακὸς δεν αποτελοῦν ὅρους που προσδιορίζουν συγκεκριμένες τάξεις, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δεν ἔχουν ἀνάγκη τον ταξικὸ προσδιορισμό τους. Κατὰ συνέπεια, δεν περιορίζονται σε μια κοινωνικὴ κάστα, δεν ἐκφράζουν τις ἀπόψεις μιας συγκεκριμένης πολιτικῆς μερίδας ἢ ομάδας με συγκεκριμένα συμφέροντα. Ἀντίθετα, ἀφοροῦν ἀδιακρίτως το σύνολο της ἀνθρωπότητος (Ἀθηναῖοι-ξένοι, ἐλεύθεροι-δούλοι, ἄνδρες-γυναῖκες κ.τ.τ.) που μετέχει στην «κοινωνία» της φιλοσοφικῆς δραστηριότητος. Ἡ ἀπὸ κοινού εξέταση (κοινῇ), που προϋποθέτει η διαλεκτικὴ συζήτηση, συνεπάγεται την ωφέλεια ἐρωτώντος-ἐρωτωμένου, δηλ. την κοινὴ ωφέλεια που υπερβαίνει οποιoδήποτε αἰσθημα ἀνταγωνισμοῦ θα μπορούσε να

ανακύπτει από την εκπροσώπηση κοινωνικών μερίδων. Οι όροι *ἀγαθός* και *κακός* με την άμεση συσχέτισή τους με την ψυχή καθαίρονται από τα στοιχεία της παραδοσιακή *ἀρετῆς*, που δεν χρειάζονται πλέον, και θεμελιώνουν την ισχύ των συνεργατικών αξιών για την κοινωνική ευημερία και *εὐδαιμονίαν*.

Ποιος λοιπόν είναι ο ορθός τρόπος ζωής; Ο ορθός τρόπος ζωής ευρίσκεται στην φιλοσοφική ενασχόληση αναζήτησης της αλήθειας αναφορικά με τα μείζονα ηθικά ζητήματα. Η πλήρης *σοφία* δεν είναι εφικτή για τον άνθρωπο παρά μόνο για τον θεό. Ωστόσο, η φιλοσοφική εξέταση παρέχει εκείνο το σύνολο γνώσεων που είναι απαραίτητο για την βαθμιαία γνώση του *ἀγαθοῦ* ως οδηγό στην ζωή του ανθρώπου. Οδηγό δεν μπορεί να αποτελεί η *δήμου φάτις* που ενστερνίζεται και εκφράζει άκριτα απόψεις. Ο Σωκράτης δεν πρεσβεύει την γνώμη *τῶν πολλῶν*. Μέσω της craft analogy διαπιστώνει την απόσταση που χωρίζει την *δήμου φάτιν* από την γνώση των επαϊόντων και την ανάγκη του ειδικού στα ηθικά ζητήματα. Εν τούτοις, δεδομένης της απουσίας αυτού του ειδικού ο *λόγος* διαδραματίζει τον πλέον εξέχοντα ρόλο. Ο *βέλτιστος-κάλλιστος λόγος*, που προκύπτει αδιάσειστος από την φιλοσοφική εξέταση, συνιστά το πρότυπο, στις υπαγορεύσεις του οποίου πρέπει να υπακούει ο άνθρωπος (*μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται, Κρίτων 46b5-6· ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, Φαίδων 100a4*). Ο *λόγος*, η κριτική διήθηση των αστόχαστα παραδεδεγμένων αντιλήψεων και η επιβίωση του ισχυρότερου επιχειρήματος ως του πιο ευσταθοῦς και μη εσφαλμένου από την ελεγκτική διαδικασία αποτελούν τον κύριο στόχο του *ἐλέγχου*. Ο *βέλτιστος-κάλλιστος λόγος* αποτελεί τον *βάσει λόγου* και όχι *δόξης* ορθό γνώμονα συμπεριφοράς. Η ορθή συμπεριφορά, που υπαγορεύεται μέσα από την κριτική και γνωστική εξέταση αντιλήψεων με σκοπό την ανασκευή τους ή την απόδειξη της ευστάθειάς τους (*ἐλέγχος*), επαναπροσδιορίζει το θεμέλιο του ομηρικού όρου *ἐλεγχείη*. Ο ομόρριζος σωκρατικός *ἐλέγχος* μετατοπίζει την εστίαση από το ανταγωνιστικό επίπεδο της ομηρικής πάλης για υπεροχή στο συνεργατικό της από κοινού εξέτασης του εσφαλμένου ή μη των λεγομένων. Δεν πρέπει να λαμβάνει κάποιος τον φαινομενικά ανταγωνιστικό χαρακτήρα του Σωκράτη ως συνομιλητή ως δεδομένο για να εδραιώσει την πίστη του στην ύπαρξη ενός ανταγωνιστικού υποβάθρου που στηρίζει τον σωκρατικό *ἐλέγχον*. Ο σωκρατικός *ἐλέγχος* αποτελεί μια διαδικασία που διενεργείται από κοινού με σκοπό την καλλιέργεια της ψυχῆς των συνομιλητῶν μέσω της γνώσης· όποιος δεν ακολουθεῖ την *ἀρχὴν* του *βελτίστου λόγου* είναι *καταγέλαστος*.

Συνεπώς, από το ανταγωνιστικό αίσθημα *αἰδοῦς*, την *ἐλεγχείην* και την *δήμου φάτιν* των ομηρικών αξιών οδηγούμαστε στο συνεργατικό αίσθημα *αἰσχύνης*, τον *ἔλεγχον* και την *λόγου «φάτιν»*.

SUMMARY

SUMMARY

Archaic Moral Values and Political Behavior in Plato's Works

Konstantinos Chr. Stefou

This study focuses on the entire moral philosophy as reflected in Plato's dialogues, and results in a careful selection of five thereof, for the purpose of a better scholarly examination of the subject concerning the transformation of archaic moral values. Although the whole of Plato's dialogues had been analyzed, for reasons of extent we have restricted ourselves to the examination of the most representative samples of the early platonic works, guided by the strong echo of Socratic philosophy. Throughout the selected dialogues a thorough analysis is being performed in the light of archaic moral values and their evolution. The originality of the study consists in presenting a new interpretive approach which utilizes all the available literature, attempting by means of Adkins' methodological theory to clarify the confusion created by an effort for an accurate interpretation of difficult and unexplained platonic passages.

Plato's *Apology* is the most fertile ground for such an effort. The preamble demonstrates the diametrically opposed practices of truth-telling and lying. Socrates' rhetoric will be synchronized with truth, justice and rational persuasion, instead of seeking to win his acquittal directing judges' emotions to his advantage. In denouncing the usual rhetoric practice Socrates rejects that set of values considered obvious to the court, according to which the trial was a kind of intense competition (*ἀγών*) between the prosecutor and the defendant. The rejection of this competitive practice is consistent with a special kind of indirect criticism against the competitive values required by Homeric ethics. His contemporary orators, heirs of Homeric competitive ethics, will seek to achieve judicial victory using fraudulent arguments and subterfuge. Socrates, on the other hand, represents a staunch advocate of truth, without being influenced by competitive feelings by those who persistently seek to satisfy their personal gain. Thus, Socrates' attitude redefines current rhetoric's objectives. It should not distort the truth, but directly present it to be easily understood by the audience.

It was against the special backdrop of the prosecution, based on Socratic injustice, that Socrates castigates traditional ethics for not ensuring the essential preconditions for achieving *καλοκαγαθία*. *Ἀνθρωπίνη* and *πολιτική ἀρετή* is being short of

competitive practices, now being expressed in terms of citizens' cooperation inspired by a strong sense of justice. Thereby, all the essential prerequisites for man's perfection are now being (re)formed. Man's *ἀρετή* (*ἀγαθὸς ἀνὴρ-ἀγαθὸς πολίτης*) is presented as a state of incompleteness. It includes those naturally endowed properties, but lacks self-sufficiency. The completion of *ἀρετή* begins after the decisive introduction of the concept of knowledge. Gradually, the close collaboration between *φύσει* man's *προσέκονσα ἀρετή* and knowledge results in the conquest of *καλοκαγαθία*. The mediation of knowledge recommends an elaborate attempt to highlight the indissoluble connection between the two terms, *ἀρετή-γνώση*, sharing the same application field. *Ἀρετή* is necessarily associated with knowledge for the purpose of *καλοκαγαθία*. In other words, *ἀγαθὸς ἀνὴρ-ἀγαθὸς πολίτης* must be *σοφὸς* in order to claim the designation *καλὸς κάγαθός*. By means of knowledge Plato demolishes the ethics of the epics evaluating external factors of the objective reality such as noble birth, wealth, social status etc. as fundamental to *ἀρετή*. The Homeric hero is interested in succeeding, namely, achieving the result or effect that was intended by his actions. Socratic ethics shift focus from the effect to the special knowledge status of the doer at the point before the act begins to take place. Simultaneously, it shifts the basic criterion of *ἀρετή* from the successful outcome of actions to the doer's conscious/cognitive state, while substantiating the well-known Socratic tenets "virtue is knowledge", *οὐδεὶς ἐκὼν κακὸς – οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει*. Socrates demonstrates the importance of focusing on the intention of the act (*ἐκὼν*) in the light of a doer's knowledge status. Attaining knowledge before doing an act defines the voluntary act, results in *ἀγαθὸν* (benefit), and is responsible for the characterization of the doer and the sufferer of an action as *ἀγαθοί*. On the other hand, if the result is *κακόν*, then the action has been carried out involuntarily without being accompanied by knowledge (*ἄγνοια*), and is responsible for the characterization of the perpetrator and the victim as *κακοί*. Therefore, the basic criterion by which one can be called *ἀγαθός* or *κακός* is correspondingly knowledge or ignorance at the moment of the action. At the same time, Socrates does not recall the distance distinguishing the divine from the human level in order to restore a lost state of affairs based on the superiority of competitive values. The God, owner of complete wisdom –which in turn determines *ἀρετή*–, constitutes a certain pattern of conduct which has to be imitated by men in order to approach through philosophy, exercising of truth and fair conduct, the state of complete *σοφία*, the filling of his *ἀρετή* (*καλοκαγαθία*), the simulation with God. The

criticism of the state of *δοκεῖν εἶναι σοφὸν* (expressing, at the same time, very strong disapproval of enrichment life, *φιλότιμος βίος*, and life of lying-falsehood) is being synchronized with a simultaneous criticism of *δήμου φάτις*, the opinion of the many, which uncritically lends a semblance of knowledge to specific individuals. In contrast, avowal of one's own ignorance provides the first step-approach of knowledge, making one suitable to meet the obligations of this process, unaffected by the groundless value of the opinion of the many.

Plato's *Crito* constitutes, too, a brilliant research field of archaic moral values. Socrates before his imminent death-penalty deprives death of its qualitative designation as *κακόν*. Socrates resignedly accepts his *παρούσα τύχη*. Mildly remaining on battlefield, the philosopher displays a special kind of courage resulting from his piety, always consistent with his *σωφροσύνη*. The acceptance of death as an expression of divine will marks Socrates as a heroic figure. Plato, by means of an excellent analogy between Achilles and Socrates, aims at highlighting Achilles' temporary failure to manifest the unity *λόγω-ἔργω*. On the contrary, Socratic heroic pattern reveals with great consistency the implementation of its value system.

Socrates' argumentation is unfolded in two directions, dealing, firstly, with the rejection of *τῆς τῶν πολλῶν δόξης* and, secondly, with the rejection of *τῆς τῶν πολλῶν δυνάμεως*. Firstly, the philosopher rejects any idea of one's living an unreflective life in imitation of the widely accepted conventional lifestyle. This way of life, a life of *δόξα*, does not result in *ἀγαθόν*, truth and knowledge, but in *κακόν*. The traditional value system is criticized for not setting the right pattern of behavior for others to follow. Secondly, what *Crito* calls *δύναμις τῶν πολλῶν* is, according to Socrates, their *ἀδυναμία*. And this is because of the radically different assessment of *ἀγαθόν*. *Crito* contends that *δήμου φάτις* enables *δύναμιν τῶν πολλῶν*. On the contrary, Socrates maintains that what enables one's *δύναμιν* is not opinion but knowledge. Socrates does not consider death as *κακόν*. The only *κακόν* that can be inflicted on man is to enter into a state of *ἀφροσύνη* (to become *ἄφρων*). Only if this condition is fulfilled can the *ἄφρων* do unjust deeds (*πράττειν ἀδίκως-κακῶς*), thus harming (*κακόν*) his soul. Conversely, whoever has *φρόνησιν* knows the morally right and does it.

The vital difference between those two value systems (*Crito's* – Socrates') results from the dissimilar qualitative consideration of the forthcoming risks as *κακὰ μείζονα* or *ελάσσονα*. Heterogeneous criteria define differently the amount of danger because of the unlike assessment and discrimination between *ἀγαθόν* and *κακόν*. Socrates is

concerned about ensuring his friends' benefit. That is why he accepts, primarily, the traditional principle *ὠφελεῖν τοὺς φίλους*. However, his main motivation is not found in *δόξαν*. The first-half admission of the well-known aristocratic principle (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους*; the other half is *βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) implies its espousal under certain conditions. The philosopher has ruled out the ensuring of *δόξα* as an indication of benefitting his friends. Socratic renunciation of *δόξα* indicates a special redirection of the traditional idea which brings about the revision and redefinition of the concept of real benefit (real *ἀγαθόν*). The elenctic treatment of the second half of the traditional motif (*βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*) leads irrevocably to a complete rejection of the existing aristocratic hue combined with a concomitant reconceptualization of the main concept of benefit (*ἀγαθόν*) and a complete repudiation of the concept of one's harming (*κακόν*). In direct contrast to traditional values and the concept of retaliation (benefit or harm), Socrates takes knowledge as the primary foundation (basis) of action and redefines the traditional pattern while emphasizing on *ἔργα ἀγαθοῦ* and *δικαίου*. On the whole, the renunciation of *δόξης* and *δυνάμεως τῶν πολλῶν*; the replacement of the heroic valor pattern with the Socratic; the *λόγων-ἔργων* unity as a result of obedience to the *βέλτιστον λόγον*; the importance of knowledge-*φρόνησις* obtained by living a life of philosophical truth-seeking activity; the conjugation of *ἀρετή*-knowledge-*δικαιοσύνη* focusing on the superiority of the soul in relation to the body; the incumbent necessity of *ἐπιμελείας τῆς ψυχῆς* through just deed; the complete and definite renunciation of any unjust action as a cause of the greater *κακόν* that can be caused to the soul; all these compose the main factors expressing a severe disapproval of the traditional ethics. In Plato's *Crito* it is noted a thorough transformation of archaic moral values under the influence of Socratic ethics focusing on the necessity of choosing *δίκαιον* as the only road through which man's and his fellow-men's real benefit is achieved within the context of social-political affairs. Opting, at the end of the dialogue, for obedience to Laws' *λόγον*, is equivalent to choosing obedience to the *βέλτιστον λόγον*.

Both dialogues *Ion* and *Hippias Minor* show common interest in the concept of *τέχνη* while posing as a central theme the role of poetry in education. *Ion* teaches us that Socratic ethics redefines the concept of *καλόν* –which *δήμου φάτις* endorses-upholding as *κάλλιον* for humankind and, particularly, for the human *δημοεργόν*, the knowledge that leads to the effective *δημιουργίαν* (*ἀρετή*). In this context, he rejects poetic and rhapsodic *δημιουργίαν* as divine (due to participation in *θείαν μοῖραν*) and

not human. Homeric moral lessons turn out to be extra-humanely originated and, therefore, are rejected since they are related to an extra-human condition. The standard-criterion of *ἀρετή* should be transferred from *θεία μοῖρα* to *τεχνική* knowledge in order to be applied to the human level. Human *τέχνη* forms the pattern-basis on which the identification of *ἀρετή* with knowledge takes place. This identification, as can be seen from the study of the early Platonic dialogues, is associated with the philosophical truth/knowledge-seeking activity. Plato criticizes the uncritical experiencing of what is dictated by Homeric ethics. Consequently, the Platonic connection between *ἀρετή* and knowledge calls into question the accuracy of the epics' value system with respect to *ἀγαθόν* and *ἀρετήν*.

Hippias Minor teaches us that despite the final rejection of the Socratic position and Socrates' avowal of ignorance, a highly striking conclusion in relation to Homeric ethics must be deduced. The dialogue discredits the conclusion drawn by the expert on the poetics, sophist Hippias, concerning those heroes who were described by Homer as *ἄριστος, σοφώτατος, πολυτροπώτατος*. In fact, it stresses the fact that these three character manifestations represent three manifestations of the same person (*ἀγαθός-σοφός ἀνὴρ*). Hippias' apparent specialization (*σοφία*) is being discredited indicating his ignorance about the subject at issue. Homeric poetry is indirectly criticized for not providing a clear interpretative direction. At the same time, the dialogue highlights the inadequacy of an education based on Homeric ethics. Represented by Hippias, Homeric ethics constitutes a problematic educational factor, bearing as direct consequence an unreflecting endorsement of conventional values, insufficient for rational or dialectical insight, which is being provided by the dialectic conversation only. Additionally, traditional ethics is nullified in two ways: firstly, by filtering the efficiency notion of Homeric *ἀρετή* through the fundamental position-filter of knowledge prior to the action; secondly, by identifying, at the end of the reasoning, *ἀγαθὸν ἄνδρα* with *δίκαιον*, and demonstrating the importance of cooperative values. The identification *ἀγαθός-σοφός-δίκαιος* and the definitive exclusion of *ἀδίκου πράξεως* as soul's harming bring about a definitive rift with traditional ethics which permit *ἀδίκως πράττειν* as a clear competitive manifestation of *ἀγαθοῦ ἀνδρός*. The real meaning of *ἀγαθός-δίκαιος ἀνὴρ*, according to *Hippias Minor*, lies in the following: *Ἀγαθός ἀνὴρ* is the one who has *τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν*, i.e. *τὴν δυνατὴν* and *σοφὴν*. *Ἀγαθός ἀνὴρ* denotes the one who *ἐκὼν* (knowledge that enables *βούλησιν* and *δύναμιν* for *ἀγαθόν*) performs *τὰ ἔργα* which are appropriate for

man, for his *ἐαυτόν-ψυχήν*. He himself is the *εὖ πράττων*, the *δικαίως πράττων* (*δίκαιον* is the real *ἀγαθόν*-benefit for one's self-soul) in the city.

Plato's *Gorgias* skillfully succeeds in establishing the Socratic teaching. The whole of Socrates' reasoning with Gorgias as an interlocutor seems to have reached an impasse because of the contradictions in Gorgias' claims. These contradictions can be summarized as follows:

- a) previously, Gorgias said that the teacher of rhetoric should disclaim any responsibility for its *ἄδικον* use by his student. But this statement is in contradiction with the current exclusion of the possibility of an orator's committing *ἄδικα ἔργα*;
- b) having, initially, agreed that rhetoric relates to *λόγους τοῦ δικαίου* and *ἀδίκου*, it cannot be *ἄδικον πρᾶγμα*, since always *περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται*;
- c) the orator cannot do unjust use of rhetoric, because he does not want (*βούλομαι*) *ἄδικον* (cf. 461a6-7). Socrates' rebutting of Gorgias' statements offers a different approach to *ρήτορικὴν*, reflecting the idea found in the preamble of Plato's *Apology* according to which the *ἀρετὴ τοῦ ῥήτορος* lies in telling the truth.

In the conversation with Polus Socrates disconnects the criterion of *καλοκαγαθία* from the one that is formed under the influence of Homeric ethics and is being accepted uncritically, i.e. beautiful body, bravery in war and skillful rhetoric during peacetime, wealth and noble birth, high social status etc. Also, *καλοκαγαθία* is not restricted to man exclusively. It is accessible to everyone having as its essential component *παιδεία* and *δικαία* act. Under the influence of Socratic ethics *εὐδαιμονία* embraces the following concepts: (a) *καλὸς* and *ἀγαθός* are identified with *εὐδαίμων*. Through the above identification a close equalizing bond is being forged between the terms *ἀγαθός-δίκαιος-εὐδαίμων*, and, on the other side, *κακός-ἄδικος-ἄθλιος*; (b) man shares the same *ἀρετὴν* with woman; (c) Socrates, in contrast with Homeric ethics, gives *δίκαιον* and *δικαιοσύνην* a central role in the concept of *εὐδαιμονία*. Thus, *καλὸς ἀγαθός=δίκαιος=εὐδαίμων*. This idea, eventually, shall confirm the redefinition of traditional values attempted by Socrates. In Socrates' opinion, the greatest *κακὸν* which one can inflict on one's enemy is to leave him unpunished, i.e. allowing him to still live as *κακός* and *ἄδικος* since this is the real *κακὸν* (harm) of the soul which brings him wretchedness. Consequently, Socrates achieves his goal of reversing the traditional principle *ὠφελεῖν τοὺς φίλους-βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς* with the assistance of those terms and verbal-ideological means that can be easily perceived by Polus, the representative of traditional ethics.

The conversation between Socrates and Callicles results in the consolidation of Socrates' doctrine of the unity of virtue and wellness of the soul: (a) *ἀγαθὸς ἀνὴρ* has all the virtues including *δικαιοσύνη*; (b) *δικαιοσύνη* is the virtue of *ἀγαθοῦ πολίτου*; (c) therefore, *ἀγαθὸς ἀνὴρ* is *ἀγαθὸς πολίτης*; (d) an *ἀγαθὸς* can make others *ἀγαθοὺς*; (e) therefore, *ἀγαθὸς ἀνὴρ* can make others *ἀγαθοὺς πολίτας*; (f) a man (*ἀνὴρ*) is *ἀγαθὸς πολιτικός*, if and only if he makes others *ἀγαθοὺς πολίτας*; (g) therefore, *ἀγαθὸς ἀνὴρ* will be *ἀγαθὸς πολιτικός*. Only Socrates is the true *ἀγαθὸς ἀνὴρ* and *πολιτικός*.

At the end of the *Gorgias* all three interlocutors have been refuted. The representatives of traditional ethics, mouthpiece of the Homeric concept of excellence, *ἄρχειν* and unconditional power, have collapsed before the Socratic idea of internalized *ἀρετὴν* and *ἐπιμέλειαν* of soul health. *Ψυχῆς ἐπιμέλεια* consists in ensuring its *ἀρετὴ* (unity of virtues) by avoiding doing any unjust act. The final repudiation of traditional ethics takes place by forming an indissoluble link between *ἀρετὴ* of the soul and *εὐδαιμονία*. The sovereignty of *συμπάσης ἀρετῆς*, i.e. *δικαιοσύνης, σωφροσύνης, ἀνδρείας, ὁσιότητος, σοφίας*, leads securely to *εὐδαιμονίαν*.

Consequently, which is the correct way of life arising from our examination of the dialogues? The correct way of life for a man lies in the philosophical truth-seeking practice concerning the major moral questions. It is not possible for a human being to achieve complete wisdom (*σοφία*). God only is completely wise. Nevertheless, Socrates' philosophical examination provides the qualifications necessary to acquire gradual knowledge of *ἀγαθόν*, which constitutes the reliable guide of how people will achieve *εὐδαιμονία*. Socrates does not represent the opinion of *τῶν πολλῶν*. By means of 'craft analogy' he notes the distance separating *δήμου φάτιν* from expert knowledge, and the need for moral expertise. However, given the absence of moral expert, *λόγος* plays the most important role in people's *παιδεία*. *Βέλτιστος-κάλλιστος λόγος*, arising as the most cogent argument from the philosophical examining procedure, sets the pattern (model) after which one must be conformed. *Λόγος*, the critical filter-rethinking of unreflectively accepted beliefs, and the predominance of the logically most solid argument, constitute the main purpose of *ἐλεγχος*. *Βέλτιστος-κάλλιστος λόγος* is the main factor that determines human behavior (prudential and moral standards of conduct) as being subject to *λόγον* and not to *δόξαν*. The right kind of behavior, dictated by careful and critical examination of common beliefs for the purpose of proving their groundlessness or solidness (*ἐλεγχος*), redefines the Homeric

term *ἐλεγχείη*. Common-rooted Socratic *ἐλεγχος* shifts man's focus from competitive values, i.e. people's struggle for supremacy, to cooperative values, i.e. people's co-examination of their personal beliefs. Co-examining commonly accepted beliefs leads to *ψυχῆς ἐπιμέλειαν* by attaining the knowledge of real *ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*. Therefore, there's only one way of realizing *ψυχῆς καλοκαγαθίαν*: philosophical life. Life of common philosophical *ἐλεγχος* represents the *ἔργον ἀγαθοῦ ἀνδρὸς* (i.e. real *ἀγαθὸν ἔργον*) indicating the predominance of *δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς*, the predominance of cooperative values over any competitive value system.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ackeren, M. van, *Das Wissen vom Guten*, Amsterdam/Philadelphia 2003
- Adam, J., *Platonis Apologia Socratis*, Cambridge 1891, 1886¹
- , *Plato. Crito*, Cambridge 1966, 1888¹
- Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford 1960
- , “‘Honour’ and ‘Punishment’ in the Homeric Poems”, *BICS* 7 (1960) 23-32
- , “Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle”, *CQ* 13 (1963) 30-45
- , “*Εὐχομαι*, *Εὐχολή*, and *Εὐχος* in Homer”, *CQ* 19 (1969) 20-33
- , “Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems”, *JHS* 89 (1969) 7-21
- , *From the Many to the One*, London 1970
- , “Homeric Values and Homeric Society”, *JHS* 91 (1971) 1-14
- , “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”, *JHS* 92 (1972) 1-19
- , “Truth, *Κόσμος*, and *Ἀρετή* in the Homeric Poems”, *CQ* 22 (1972) 5-18
- , “*ἀρετή*, *τέχνη*, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d”, *JHS* 93 (1973) 3-12
- , “Polypragmosyne and ‘Minding One’s Own Business’: a Study in Greek Social and Political Values”, *CPh* 71 (1976) 301-327
- , “Problems in Greek Popular Morality”, *CPh* 73 (1978) 143-158
- , “Values, Goals, and Emotions in the *Iliad*”, *CPh* 76 (1982) 292-326
- , «Η Ομηρική Ηθική» στο B. B. Powell – I. Morris (eds), *A New Companion to Homer. Εγχειρίδιο Ομηρικών Σπουδών* (ελλην. μετάφρ. Φ. Πετίκα, Μ. Σκεμπής, Μ. Μουρατίδης), Αθήνα 2009, 841-865
- , *Ηθικὲς Ἀξίες καὶ Πολιτικὴ Συμπεριφορὰ στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα* (έλλην. μετάφρ. Ἰ. Ν. Περυσινάκης), Αθήνα 2010

- Allen, R. E., "Law and Justice in Plato's *Crito*", *Journal of Philosophy* 69 (1972) 557-567
- , *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis 1980
- , *The Dialogues of Plato*. Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus, Vol. 1, New Haven/London 1989. *The Dialogues of Plato*. Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras, Vol. III, New Haven/London 1996
- Allen, T. W., *Homeri Opera. Tomus III. Odysseae libros I-XII continens*, Oxford 1976, 1908¹
- Anastaplo, G., "Human Being and Citizen. A Beginning to the Study of Plato's *Apology of Socrates*" στο G. Anastaplo (ed.), *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom, and Common Good*, Chicago 1975, 8-29
- (ed.), *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom, and Common Good*, Chicago 1975
- Anton, J. P. - Kustas, G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I*, Albany 1971
- Anton, J. P., - Preus, A. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy, Vol. III*, Albany 1989
- Archie, J. P., "Callicle's Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*", *Hermes* 112 (1984) 167-176
- Arnheim, M. T., *Aristocracy in Greek Society*, London 1977
- Austin, E. A., "Prudence and the Fear of Death in Plato's *Apology*", *Ancient Philosophy* 30 (2010) 39-55
- Balaban, O., "The Moral Intellectualism of Plato's Socrates: The Case of the *Hippias Minor*", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 13 (2008) 1-14
- Balot, R. K., "Socratic Courage and Athenian Democracy", *Ancient Philosophy* 28 (2008) 49-69
- Barker, A., "Why did Socrates Refuse to Escape?", *Phronesis* 22 (1977) 13-28
- Barker, A., - Warner, M. (eds), *The Language of the Cave*, Edmonton 1992
- Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959

- Barney, R., "Gorgias' Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good", *SJPh* 48 (2010) 95-121
- Barnouw, J., *Odysseus. Hero of Practical Intelligence*, Lanham 2004
- Barrett, J., "Plato's *Apology*: Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth", *CW* 95 (2001) 3-30
- Beekes, R. S. P., *Εισαγωγή στη Συγκριτική Ινδοευρωπαϊκή Γλωσσολογία* (ελλην. μετάφρ. Γ. Παπαναστασίου και Σ. Τσολακίδης), Θεσσαλονίκη 2004
- Benitez, E., "Deliberation and Moral Expertise in Plato's *Crito*" στο E. Benitez (ed.), *Dialogues with Plato*, Edmonton 1996, 21-47
- (ed.), *Dialogues with Plato*, Edmonton 1996
- Bensen Cain, R., "Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias*", *Philosophy and Rhetoric* 41 (2008) 212-237
- Bentley, R., "Responding to *Crito*: Socrates and Political Obligation", *History of Political Thought* 17 (1996) 1-20
- Benveniste, É., *Indo-European Language and Society* (αγγλ. μετάφρ. E. Palmer), London 1973
- Berman, S., "How Polus Was Refuted: Reconsidering Plato's *Gorgias* 474c-475c", *Ancient Philosophy* 11 (1991) 265-284
- , "Socrates and Callicles on Pleasure", *Phronesis* 36 (1991) 117-140
- Bernardete, S., "Some Misquotations of Homer in Plato", *Phronesis* 8 (1963) 173-178
- Berry, E. G., *The History and Development of the Concept of ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ and ΘΕΙΑ ΤΥΧΗ down to and Including Plato*, Chicago 1940
- Beverluis, J., *Cross-Examining Socrates*, Cambridge 2000
- Blank, D., "The Fate of the Ignorant in Plato's *Gorgias*", *Hermes* 119 (1991) 22-36
- Blankley, J., "Socrates, Homer, and Plato's *Ion*", *Prudentia* 28 (1996) 1-15
- Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002
- Bloom, A., "An Interpretation of Plato's *Ion*", *Interpretation* 1 (1970) 43-62

- Bluck, R. S., "Plato, *Gorgias* 493c1-3", *CR* 13 (1963) 263-264
- Blundell, M. W., *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge 1989
- , "Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*" στο J. C. Clagge και N. D. Smith (eds), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford 1992, 131-172
- Blyth, D., "What in Plato's *Crito* is Benefited by Justice and Harmed by Injustice" στο E. Benitez (ed.), *Dialogues with Plato*, Edmonton 1996, 1-19
- Bonner, R. J., "The Legal Setting of Plato's *Apology*", *CPh* 3 (1908) 169-177
- Boudouris, K. J. (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989
- Bostock, D., "The Interpretation of Plato's *Crito*", *Phronesis* 35 (1990) 1-20
- Brennan, T., *Plato's Lesser Hippias: A Translation and Critical Discussion*, BA Thesis, Reed College, 1987
- Brickhouse, T. C., - Smith, N. D., "Socrates' Proposed Penalty in Plato's *Apology*", *AfGPh* 64 (1982) 1-18
- , "The Origin of Socrates' Mission", *JHI* 44 (1983) 657-666
- , "Socrates and Obedience to the Law", *Apeiron* 18 (1984) 10-18
- , "The Formal Charges Against Socrates", *JHPh* 23 (1985) 457-481
- , "Socrates' First Remarks to the Jury in Plato's *Apology of Socrates*", *CJ* 81 (1985-6) 289-298
- , *Socrates on Trial*, Princeton 1990
- , «Η Σωκρατική Δοξασία 'Πείσε ή Υπάκουσε'» στο Κ. Βουδούρης (εκδ.), *Η Φιλοσοφία του Σωκράτη*, Αθήνα 1992, 24-45
- Brown, H., "The Structure of Plato's *Crito*", *Apeiron* 25 (1992) 67-82
- Brown, L., "Did Socrates Agree to Obey the Laws of Athens?" στο L. Judson και V. Karasmanis (eds), *Remembering Socrates*, Oxford 2006, 72-87
- Burnet, J., *Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford 1970, 1924¹

- , *Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII continens*, Oxford 1992, 1903¹
- Burnyeat, M., “Apology 30b2-4: Socrates, Money, and the Grammar of γίγνεσθαι”, *JHS* 123 (2003) 1-25
- Busse, A., “Zum Pindarzit in Platons *Gorgias*”, *Hermes* 66 (1931) 126-128
- Büttner, S., “Inspiration and Inspired Poets in Plato’s dialogues” στο P. Destrée και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston 2011, 111-129
- Buzzetti, E., “The Injustice of Calicles and the Limits of Socrates’s Ability to Educate a Young Politician”, *Ancient Philosophy* 25 (2005) 25-48
- Bywater, L., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1984, 1894¹
- Cairns, D., *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993
- Calogero, G., *L’Ippia Minore*, Firenze 1948
- , “Gorgias and the Socratic Principle *Nemo Sua Sponte Peccat*” στο J. P. Anton – G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I*, Albany 1971, 176-186
- Calvert, B., “Plato’s *Crito* and Richard Kraut” στο Sp. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton 1987, 17-33
- Cambell, D., *The Golden Lyre*, London 1983
- Capuccino, C., *Filosofi e rapsodi*, Bologna 2005
- , “Plato’s *Ion* and the Ethics of Praise” στο P. Destrée και F. G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston 2011, 63-92
- Carone, G. R., “Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato’s *Gorgias*”, *OSAP* 26 (2004) 55-96
- Carter, L. B., *The Quiet Athenian*, Oxford 1986
- Carter, R. E., “Plato and Inspiration”, *History of Philosophy* 5 (1967) 111-121

- Clagge, J. C., - Smith, N. D. (eds), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford 1992
- Claus, D. B., "Aidôs in the Language of Achilles", *TAPhA* 105 (1975) 13-28
- Cleary, J. J., "Competing Models of Paideia in Plato's *Gorgias*", *Méthexis* 20 (2007) 83-97
- Colson, D. D., "Crito 51a-c: to What Does Socrates Owe Obedience?", *Phronesis* 34 (1989) 27-55
- Congleton, A., "Two Kinds of Lawlessness", *Political Theory* 2 (1974) 432-446
- Cooper, J. M., "The *Gorgias* and Irwin's Socrates", *Review of Metaphysics* 35 (1982) 577-587
- , *Reason and Emotion*, Princeton 1999
- Coulter, J. A., "The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSCP* 68 (1964) 269-303
- Creed, J. L., "Moral Values in the age of Thucydides", *CQ* 23 (1973) 213-231
- Cron, C., *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig 1895
- D' Amato, A., "Obligation to Obey the Law: A Study of the Death of Socrates", *Southern California Law Review* 1079 (1976) 1-23
- Danzig, G., "Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates' Behavior in Court", *TAPA* 133 (2003) 281-321
- , "Crito and the Socratic Controversy", *Polis* 23 (2006) 21-45
- Dasti, M. R., "The *Crito*'s Integrity", *Apeiron* 40 (2007) 123-140
- DeFilippo, J. G., "Justice and Obedience in the *Crito*", *Ancient Philosophy* 11 (1991) 249-262
- Delue, St. M., "Plato's *Crito* as a Defense of Critical Inquiry", *Journal of Politics* 39 (1977), 472-79
- Demos, M., "Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*", *HSCP* 96 (1994) 85-107
- Destrée, P., - Herrmann, F. G. (eds), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston 2011

- Dickie, M. W., "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod", *CPh* 73 (1978) 91-101
- Diels, H., - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*, Dublin/Zürich 1966, 1903¹. *Zweiter Band*, Zürich/Berlin 1964. *Dritter Band*, Zürich/Berlin 1964
- Diggle, J., *Euripidis Fabulae. Tomus I*, Oxford 1984. *Tomus II*, Oxford 1981. *Tomus III*, Oxford 1994
- Dilman, I., *Morality and the Inner Life: a Study in Plato's Gorgias*, London 1979
- Dodds, E. R., *Plato Gorgias*, Oxford 1959
- , *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (ελλην. μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Αθήνα 1978
- Donlan, W., "The Origin of Καλὸς καὶ αἰσθητός", *AJPh* 94 (1973) 365-374
- , *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Kansas 1980
- , "Scale, Value, and Function in the Homeric Economy", *AJAH* 6 (1981) 101-117
- Dorter, K., "The *Ion*. Plato's Characterization of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32 (1973) 65-78
- Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974
- , "The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry", *JHS* 103 (1983) 35-48
- Doyle, J., "On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*", *CQ* 56 (2006) 599-602
- , "The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*", *OSAP* 30 (2006) 87-100
- , "Desire, Power and the Good in Plato's *Gorgias*" στο S. Tenenbaum (ed.), *Moral Psychology (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 94)*, Amsterdam/New York 2007, 15-36
- Duke, E. A., - Hicken, W. F., - Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., - Strachan, J. C. G., *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens*, Oxford 1995

- Dybikowski, J., "Socrates, Obedience and the Law: Plato's *Crito*, *Dialogue* 13 (1974) 519-535
- Dyson, M., "The Structure of the Laws' Speech in Plato's *Crito*", *CQ* 28 (1978) 427-436
- Egan, R. B., - Joyal, M. (eds), *Daimonopylai. Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry*, Manitoba 2004
- Ehrenberg, V., "Polypragmosyne: a Study in Greek Politics", *JHS* 67 (1947) 46-67
- Emlyn-Jones, Ch., *Plato. Crito*, Bristol 1999
- Euben, J. P. "Philosophy and Politics in Plato's *Crito*", *Political Theory* 6 (1978) 149-172
- Feaver, D. D., - Hare, J. E., "The *Apology* as an Inverted Parody of Rhetoric", *Arethusa* 14 (1981) 205-216
- Finkelberg, M., "*Timē* and *Aretē* in Homer", *CQ* 48 (1998) 14-28
- Finley, M., *Ο Κόσμος του Οδυσσέα* (ελλην. μετάφρ. Σοφ. Μαρκιανός), Αθήνα 1966
- Fisher, N. R. E., "Hybris and Dishonour:I", *G&R* 23 (1976) 177-193
- Flashar, H., *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin 1958
- Fokkema, D., - Ibsch, El., *Θεωρίες Λογοτεχνίας του Εικοστού Αιώνα* (ελλην. μετάφρ. Γ. Παρίσης), Αθήνα 2009
- Ford, A., *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton/Oxford 2002
- Freeman, K., "Plato: The Use of Inspiration", *G&R* 9 (1940) 137-149
- Friedländer, P., *Plato. The Dialogues. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. H. Meyerhoff), London 1964
- Friedrich, P., - Redfield, J., "Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles", *Language* 54 (1978) 263-88
- , "Contra Messing", *Language* 57 (1981) 901-903
- Fussi, A., "Why is the *Gorgias* so Bitter?", *Philosophy and Rhetoric* 33 (2000) 39-58

- Futter, D. B., "Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Gorgias*", *JHPH* 47 (2009) 451-461
- Gagarin, M., "Dikē in the *Works and Days*", *CPh* 68 (1973) 81-94
- , "Dikē in Archaic Greek Thought", *CPh* 69 (1974) 186-197
- Gallop, D., "Socrates, Injustice, and the Law: A Response to Plato's *Crito*", *Ancient Philosophy* 18 (1998) 251-265
- Gerber, D., *Greek Elegiac Poetry*, London/ Cambridge/ Massachusetts 1999
- Gergel, T., "Rhetoric and Reason: Structures of Argument in Plato's *Crito*", *Ancient Philosophy* 20 (2000) 289-310
- Γιαννάκης, Γ. Γ., *Ιστορική Γλωσσολογία και Φιλολογία*, Θεσσαλονίκη 2011
- Gigante, M., *Nóμος Βασιλεύς*, Napoli 1956
- Gill, Ch., *Greek Thought*, Oxford 1995
- , *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford 1996
- Goggans, Ph., "Political Organicism in the *Crito*", *Ancient Philosophy* 19 (1999) 217-233
- Gomperz, T., *Greek Thinkers. Vol. II* (αγγλ. μετάφρ. L. Magnus), London 1920
- Gonzalez, F. J., "The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*" στο P. Destrée και F. – G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston 2011, 93-110
- Gould, J., *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955
- , "Plato and the Performance" στο A. Barker και M. Warner (eds), *The Language of the Cave*, Edmonton 1992, 13-25
- Green, R. K., *Democratic Virtue in the Trial and Death of Socrates*, New York 2001
- Greenberg, N. A., "Socrates' Choice in the *Crito*", *HSCPh* 70 (1965) 45-82
- Griswold, Ch. L. Jr (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, New York 1988
- Grote, D., "Callicles' Use of Pindar's Νόμος Βασιλεύς: *Gorgias* 484b", *CJ* 90 (1994) 21-31

- Grote, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates, Vol. I*, Cambridge 1865
- Gulley, N., "The Interpretation of 'No one Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues", *Phronesis* 10 (1965) 82-96
- , *The Philosophy of Socrates*, London 1968
- Gundert, H., "Enthusiasmus und Logos bei Platon", *Lexis* 2 (1949) 25-46
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Vol. IV*, Cambridge 1975
- Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952
- Haden, J., "Ionian Naturalism and Plato's Ion" στο K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, 172-177
- , "Two Types of Power in Plato's Dialogues", *CJ* 87 (1992) 313-326
- Hainsworth, B., *Ομήρου Ιλιάδα. Τόμος Γ' (ελλην. μετάφρ. Μαρία Καίσαρ)*, Θεσσαλονίκη 2004
- Hall, R. W., "Techne and the Morality in the *Gorgias*" στο J. P. Anton και G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I*, Albany 1971, 202-218
- Harriott, R., *Poetry and Criticism Before Plato*, London 1969
- Harris, J. P., "Plato's *Ion* and the End of his *Symposium*", *ICS* 26 (2001) 81-100
- , "Τέχνη and θεία μοῖρα in Plato's *Ion*" στο R. B. Egan και M. Joyal, *Daimonopylai. Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry*, Manitoba 2004, 189-198
- , "Revenge of the Nerds: Xenophanes, Euripides and Socrates vs. Olympic Victors", *AJPh* 130 (2009) 157-194
- Harte, V., "Conflicting Values in Plato's *Crito*", *AfGPh* 81 (1999) 117-147
- Hathaway, R. F., "Law and the Moral Paradox in Plato's *Apology*", *JHPh* 8 (1970) 127-147
- Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford 1963

- , “*Dikaiosune: An Essay in Greek Intellectual History*”, *Phoenix* 23 (1969) 49-70
- , *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge/Massachusetts/London 1978
- Henning, R. B., “A Performing Musician Looks at the *Ion*”, *CJ* 59 (1964) 241-247
- Hobbs, A., *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge 2000
- Hoerber, R. G., “Plato’s *Lesser Hippias*”, *Phronesis* 7 (1962) 121-131
- Hooker, J. T., “Homeric Society: A Shame-Culture?”, *G&R* 34 (1987) 121-125
- , “Homeric φίλος”, *Glotta* 65 (1987) 44-65
- Hude, C., *Herodoti Historiae. Tomus Prior*, Oxford 1972, 1908¹
- Irwin, T., *Plato’s Moral Theory*, Oxford 1977
- , *Plato Gorgias*, Oxford 1979
- , “Socratic Inquiry and Politics”, *Ethics* 96 (1986) 400-15
- , *Plato’s Ethics*, Oxford 1995
- James, G., “Socrates on Civil Disobedience and Rebellion”, *Southern Journal of Philosophy* 11 (1973) 119-127
- Janaway, Ch., “Craft and Fineness in Plato’s *Ion*”, *OSAP* 10 (1992) 1-23
- , *Images of Excellence. Plato’s Critique of the Arts*, Oxford 1995
- Johnson, C. N., “Socrates’ Encounter with Polus in Plato’s *Gorgias*”, *Phoenix* 43 (1989) 196-216
- Jones, H. S., *Thucydides Historiae. Tomus Prior*, Oxford 1966, 1900¹
- Judson, L., - Karasmanis, V. (eds), *Remembering Socrates*, Oxford 2006
- Kahn, Ch., “Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *OSAP* 1 (1983) 75-121
- , “Problems in the argument of Plato’s *Crito*”, *Apeiron* 22 (1989) 29-43

- , “Plato’s *Ion* and the Problem of *Techne*” στο R. M. Rosen και J. Farrell (eds), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Michigan 1993, 369-378
- , *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996
- Kakridis, H. J., *La notion de l’amitié et de l’hospitalité chez Homère*, Thessaloniki 1963
- Kambell, J. K., *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964
- Kamtekar, R., “The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato’s *Gorgias*”, *Ancient Philosophy* 25 (2005) 319-339
- Kannicht, R., *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 5. Pars Prior*, Göttingen 2004
- Kerferd, G. B., “Plato’s Treatment of Callicles in the ‘Gorgias’”, *PCPhS* 20 (1974) 48-52
- Kim, A., “Crito and Critique”, *OSAP* 41 (2011) 67-113
- Kimball-Plochmann, G., - Robinson, F. E., *A Friendly Companion to Plato’s Gorgias*, Carbondale 1988
- King, C. S., “Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato’s *Apology*”, *Metaphilosophy* 39 (2008) 345-362
- Klosko, G., “The Refutation of Callicles in Plato’s *Gorgias*”, *G&R* 31 (1984) 126-139
- , “Plato and the Morality of Fallacy”, *AJPh* 108 (1987) 612-626
- Konstan, D., “Greek Friendship”, *AJPh* 117 (1996) 71-94
- Kramer, S., “Socrates’ Dream: *Crito* 44a-b”, *CJ* 83 (1988) 193-7
- Kraut, R., “Plato’s *Apology* and *Crito*”, *Ethics* 91 (1981) 651-64
- , *Socrates and the State*, Princeton 1984
- Labarbe, J., *L’Homère de Platon*, Liège 1949
- Ladriere, C., “The Problem of Plato’s *Ion*”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 10 (1951) 26-34

- Lampert, L., "Socrates' Defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's *Lesser Hippias*", *The Review of Politics* 64 (2002) 231-259
- Lane, M., "Argument and Agreement in Plato's *Crito*", *History of Political Thought* 19 (1998) 313-330
- Λαούρδας, Α., *Πλάτων. Ίων, Ευθύφρων, Χαρμίδης*, Αθήνα χ.χ.
- Latte, K., "Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum", *A&A* 2 (1946) 63-76
- Lee, E. N., - Mourelatos, A. P. D., - Rorty, R. M. (eds), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973
- Leibowitz, D. M., *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology*, Cambridge 2010
- Levett, B., "Platonic Parody in the *Gorgias*", *Phoenix* 59 (2005) 210-227
- Lévystone, D., "La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrates *polytropos*", *Phronesis* 50 (2005) 181-214
- Liebersohn, Y. Z., "Rhetoric: Art and Pseudo-art in Plato's *Gorgias*", *Arethusa* 38 (2005) 303-329
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971
- , "Pindar *Fr.* 169", *HSCPh* 76 (1972) 45-56
- Lloyd-Jones, H., - Wilson, N. G., *Sophoclis Fabulae*, Oxford 1990
- Long, A. A., "Morals and Values in Homer", *JHS* 90 (1970) 121-139
- Louden, R. B., - Schollmeier, P. (eds), *The Greeks and Us*, Chicago and London 1996
- Lowenstam, St., "Is Literary Criticism an Illegitimate Discipline? A Fallacious Argument in Plato's *Ion*", *Ramus* 22 (1993) 19-32
- Lyons, J., *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford 1972, 1963¹
- Λυπουρλής, Δ., *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλία Α-Δ*, Θεσσαλονίκη 2006
- MacDowell, D. M., "Αρετή and Generosity", *Mnemosyne* 16 (1963) 127-134
- , "Hybris in Athens", *G&R* 23 (1976) 14-31

- Mackenzie, M. M., "A Pyrrhic Victory: *Gorgias* 474b-477a", *CQ* 32 (1982) 84-88
- Mandilaras, B. G., *Isocrates. Opera Omnia. Vol. III*, München/Leipzig 2003
- Manesse, E. M., "A Thematic Interpretation of Plato's *Apology* and *Crito*", *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1980) 393-400
- Marchant, E. C., *Xenophontis Opera Omnia. Tomus II: Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford 1967, 1901¹
- Martin, R., "Socrates on Disobedience to Law", *The Review of Metaphysics* 24 (1970) 21-38
- McGregor, J. M., *Plato. Ion*, Cambridge 1965, 1912¹
- McKim, R., "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*" στο Ch. L. Griswold Jr (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, New York 1988, 34-48
- McLaughlin, R. J., "Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young", *Phronesis* 21 (1976) 185-197
- McPherran, M. L., "Socrates and the Duty to Philosophize", *The Southern Journal of Philosophy* 24 (1986) 541-560
- , "Socrates, Crito, and their Debt to Asclepius", *Ancient Philosophy* 23 (2003) 71-92
- McTighe, K., "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e", *Phronesis* 29 (1984) 193-236
- Méridier, L., *Platon, œuvres complètes, v: Ion, Ménexène, Euthydème*, Paris 1931
- Metcalf, R., "The Elenctic Speech of the Laws in Plato's *Crito*", *Ancient Philosophy* 24 (2004) 37-65
- Meyer, Th., *Platons Apologie*, Stuttgart 1962
- Michellini, A. N., "*Πολλὴ ἀγροικία*: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*", *CPh* 93 (1998) 51-59
- Miller, M., ""The Arguments I Seem to Hear": Argument and Irony in the *Crito*", *Phronesis* 41 (1996) 121-137

- Monro, D. B., - Allen, T. W., *Homeri Opera. Tomus I. Iliadis libros I-XII continens*, Oxford 1978, 1902¹. *Tomus II. Iliadis libros XIII-XXIV continens*, Oxford 1976, 1902¹
- Montuori, M., *Per una Nuova Interpretazione del "Critone" di Platone*, Milano 1998, 1993¹
- Moore, J. D., "The Dating of Plato's *Ion*", *GRBS* 15 (1974) 421-439
- Moravcsik, J., - Temko, P. (eds), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Totowa 1982
- Morris, I., "The Use and Abuse of Homer", *ClAnt* 5 (1986) 81-138
- Moss, J., "Shame, Pleasure, and the Divided Soul", *OSAP* 29 (2005) 137-170
- , "The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*", *Ancient Philosophy* 27 (2007) 229-249
- Mulhern, J. J., "*Τρόπος* and *πολυτροπία* in Plato's *Hippias Minor*", *Phoenix* 22 (1968) 283-288
- Müller, C. W., "Die Dichter und ihre Interpreten. Über die Zirkularität der Exegese von Dichtung im platonischen *Ion*", *RhMPh* 141 (1998) 259-285
- Müller, G., "Platonische Freiwilligkeit im *Hippias Elatton*", *WJA* 5 (1979) 61-79
- Murray, J. A., "Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c-457b)", *Philosophy and Rhetoric* 34 (2001) 355-363
- Murray, P., «Poetic Inspiration in Early Greece», *JHS* 101 (1981) 87-110
- , *Plato on Poetry. Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*, Cambridge 1996
- Neufeld, P., "Socrates and *παιδεία* in the *Crito*", *Apeiron* 36 (2003) 115-141
- North, H. F., *Sophrosyne*, Ithaca 1966
- Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton 1998
- O' Brien, M. J., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, North Carolina 1967
- O' Meara, D. J. (ed.), *Platonic Investigations*, Michigan 1985

- Ostwald, M., "Pindar, *Nomos* and Heracles", *HSCPh* 69 (1965) 109-138
- Otto, S., "Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς", *Philologus* 74 (1917) 195-204
- Ovink, B. J. H., *Philosophische Erklärung der Platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor*, Amsterdam 1931
- Page, D. L., *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962
- , *Lyrice Graeca Selecta*, Oxford 1968
- , *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford 1972
- Palmer, L. R., "The Indo-European Origins of Greek Justice", *TPhS* 49 (1950) 149-168
- Panagiotou, Sp. (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton 1987
- , "Justified Disobedience in the *Crito*?" στο Sp. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton 1987, 35-50
- , "Socrates' 'Defiance' in the *Apology*", *Apeiron* 20 (1987) 39-61
- Pantel, P. S., *La cité au banquet*, Rome 1992
- Pappas, N., "Plato's *Ion*: The Problem of the Author", *Philosophy* 64 (1989) 381-389
- Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge 2009
- Payne, M., "On Being Vatic: Pindar, Pragmatism, and Historicism", *AJPh* 127 (2006) 159-184
- Pearson, L., *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962
- Penner, T., "Socrates on Virtue and Motivation" στο E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos και R. M. Rorty (eds), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973, 133-151
- , "Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466a-468e that Orators and Tyrants Have no Power in the City", *Apeiron* 24 (1991) 147-202
- , "Two Notes on the *Crito*: the Impotence of the Many, and 'Persuade or Obey'", *CQ* 47 (1997) 153-166

- Penner, T., - Rowe, C., *Plato's Lysis*, Cambridge 2005
- Περυσινάκης, Ι. Ν., *Η Έννοια του Πλούτου στην Ίστορή του Ηροδότου*, Ιωάννινα 1987
- , «Προβλήματα Ερμηνείας και Μετάφρασης της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας: Θέογνης», *Παλίμψηστον* 11 (1991) 41-58
- , «Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στα Ομηρικά Έπη: Μία Προσέγγιση της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας», *Τνδικτος* 5 (1996) 240-70
- , *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση*, Αθήνα 2012
- Phillips, J., "Plato's Use of Homer in the *Hippias Minor*", *Favonius* 1 (1987) 21-30
- , "Xenophon's 'Memorabilia' 4.2", *Hermes* 117 (1989) 366-370
- Pike, D. L., "Pindar's Treatment of the Heracles Myths", *AClass* 27 (1984) 15-22
- Plastira-Valkanou, M., "Medicine and Fine Cuisine in Plato's *Gorgias*", *AC* 67 (1998) 125-201
- Polansky, R., "The Unity of Plato's *Crito*", *Scholia* 6 (1997) 49-67
- Pottenger, J. R., "The Sage and the Sophist: A Commentary on Plato's *Lesser Hippias*", *Interpretation* 23 (1995) 41-60
- Powell, B. B., - Morris, I. (eds), *A New Companion to Homer. Εγχειρίδιο Ομηρικών Σπουδών* (ελλην. μετάφρ. Φ. Πετίκα, Μ. Σκεμπής, Μ. Μουρατίδης), Αθήνα 2009
- Prior, W. J. (ed.), *Socrates. Critical Assessments. Vol. IV*, London/New York 1998
- Pucci, P., "Σοφία nell' *Apologia Platonica*", *Maia* 13 (1961) 317-329
- Quandt, K., "Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's *Crito*", *Philosophy and Rhetoric* 15 (1982) 238-256
- Race, W. H., "Shame in Plato's *Gorgias*", *CJ* 74 (1979) 197-202
- Raeder, H., *Platons Philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905
- Redfield, J. M., *Η τραγωδία του Έκτορα: Φύση και Πολιτισμός στην Ιλιάδα* (ελλην. μετάφρ. Ολ. Μπακάλη), Αθήνα 1992

- Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis 1989
- Renahan, R., "Polus, Plato, and Aristotle", *CQ* 45 (1995) 68-72
- Riddell, J., *The Apology of Plato*, New York 1973, 1877¹
- Riedinger, J.-C., "La timé chez Homère", *REG* 89 (1976) 244-264
- Rijksbaron, A., *Plato Ion or on the Iliad*, Leiden/Boston 2007
- Rintelen, F.-J. von (ed.), *Philosophia Perennis. Mélanges Offerts à J. Geyser. Vol. 1*, Regensburg 1930
- Ritter, C., *The Essence of Plato's Philosophy* (αγγλ. μετάφρ. A. Alles), London 1933
- Robert, W., *The Birth of Rhetoric*, London 1996
- Rocco, Ch., *Tragedy and Enlightenment*, Berkeley 1997
- Rodgers, V. A., "Some Thoughts on *Δίκη*", *CQ* n.s. 21 (1971) 289-301
- Romilly, J. de, *La loi dans la Pensée Grecque*, Paris 1971
- Roochnik, D. L., "Apology 40c4-41e7: Is Death Really a Gain?", *CJ* 80 (1984-85) 212-220
- , "Socrates' Use of the Techne-Analogy", *JHPH* 24 (1986) 295-310
- , *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, Pennsylvania 1996
- Rosano, M. J., "Citizenship and Socrates in Plato's *Crito*", *The Review of Politics* 62 (2000) 451-477
- Rose, G., *Plato's Crito*, Pennsylvania 1981
- Rosen, Fr., "Obligation and Friendship in Plato's *Crito*", *Political Theory* 1 (1973) 307-316
- Rosen, R. M., - Farrell, J. (eds), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Michigan 1993
- Rowe, C. J., "The Nature of Homeric Morality" στο C. A. Rubino και C. A. Shelmerdine (eds), *Approaches to Homer*, Austin 1983, 248-275
- Rubino, C. A., - Shelmerdine, C. A. (eds), *Approaches to Homer*, Austin 1983

- Rudebusch, G., *Socrates, Pleasure and Value*, Oxford 1999
- Ruipérez, M. S., “Sobre la Cronología del *Ion* de Platón”, *Aegyptus* 33 (1953) 241-246
- Russell, D., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford 2005
- Ryan, E. E., “Plato’s *Gorgias* and *Phaedrus* and Aristotle’s Theory of Rhetoric: a Speculative Account”, *Athenaeum* 67 (1979) 452-461
- Sale, W., “Achilles and Heroic Values”, *Arion* 2 (1963) 86-100
- Σαμαράς, Αθ., *Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους – Κρίτων*, Θεσσαλονίκη 2004
- Sansone, D., “Once Again the Opening of Plato’s *Gorgias*”, *CQ* 59 (2009) 631-633
- Santas, G., “Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s *Laches*” στο G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Notre Dame 1980, 177-208
- Σαντάς, Γ., *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους Πρώιμους Διαλόγους του Πλάτωνα* (ελλην. μετάφρ. Δ. Βούβαλη), Αθήνα 1979
- Saunders, T. J. (ed.), *Plato. Early Socratic Dialogues*, London 1987
- Saxonhouse, A. W., “An Unspoken Theme in Plato’s *Gorgias*: War”, *Interpretation* 11 (1983) 139-169
- Schofield, M., “*Euboulia* in the *Iliad*”, *CQ* 36 (1986) 6-31
- Scott, D., “Plato, Poetry and Creativity” στο P. Destrée και F. G. Herrmann (eds), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston 2011, 131-154
- Scott, K., “Lessons from the *Crito*”, *Polis* 26 (2009) 31-51
- Scott, M., “Aidos and Nemesis in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values”, *AClass* 23 (1980) 13-35
- , “Some Greek Terms in Homer Suggesting Non-Competitive Attitudes”, *AClass* 24 (1981) 1-15
- , “*Philos*, *Philotēs* and *Xenia*”, *AClass* 25 (1982) 1-19
- Sedley, D., “Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*” στο C. Partenie (ed.), *Plato’s Myths*, Cambridge 2009, 51-76

- Segvic, H., "No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism", *OSAP* 19 (2000) 1-45
- Seskin, K., "Is the Apology of Socrates a Parody?", *Philosophy and Literature* 6 (1982) 94-105
- Sesonske, A., "To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger", *JHPH* 6 (1968) 217-231
- Shorey, P., *What Plato Said*, Chicago/London 1965, 1933¹
- Σκιαδάς, Α. Δ., *Αρχαϊκός Λυρισμός. Τόμ. 1*, Αθήνα 2000
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., *Η Αρχαία Σοφιστική*, Αθήνα 1991
- , *Πλάτωνος Ιππίας Ελάσσων*, Αθήνα 1995
- Slings, S. R., *Platonis Rempublicam*, Oxford 2003
- Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924
- , *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος* (ελλην. μετάφρ. Δ. Ιακώβ), Αθήνα 1981
- Snell, B., - Maehler, H., *Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars I. Epinicia*, Leipzig 1980
- Sobel, J. H., "Plato's *Crito*: a Question of Agreement", *Theoria* 60 (1994) 1-26
- Solmsen, F., *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford 1990, 1970¹. Στην ίδια έκδοση τα *Fragmenta Selecta* με εκδότες τους R. Merkelbach και M. L. West
- Souilhé, J., "La *θεία μοῖρα* chez Platon" στο F.-J. von Rintelen (ed.), *Philosophia Perennis. Mélanges Offerts à J. Geyser. Vol. 1*, Regensburg 1930, 13-25
- Sprague, R. K., *Plato's Use of Fallacy*, New York 1962
- , *Plato's Philosopher-King*, Columbia 1976
- Steadman, G., "The Unity of Plato's *Crito*", *CJ* 101 (2006) 361-82
- Stern-Gillet, S., "On (mis)interpreting Plato's *Ion*", *Phronesis* 49 (2004) 169-201
- Stock, St. G. W. J., *The Apology of Plato*, Oxford 1961, 1887¹

- Stokes, M., *Dialectic in Action. An Examination of Plato's Crito*, Wales 2005
- Stokes, M. C., *Plato, Apology of Socrates*, Warminster 2000
- Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983
- Strycker, E. de, - Slings, S. R., *Plato's Apology of Socrates*, Leiden 1994
- Tarnopolsky, Ch. H., *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton 2010
- Tarrant, H., "The Composition of Plato's *Gorgias*", *Prudentia* 14 (1982) 3-22
- Taylor, A. E., *Πλάτων* (ελλην. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου), Αθήνα 1990
- Tenenbaum, S. (ed.), *Moral Psychology (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 94)*, Amsterdam/New York 2007
- Τζουμελέας, Στ., *Πλάτων. Γοργίας*, Αθήνα χ.χ.
- Tigerstedt, E. N., *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969
- , "Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato", *Journal of the History of Ideas* 21 (1970) 163-178
- Trivigno, F. V., "Is Good Tragedy Possible? The Argument of Plato's *Gorgias* 502b-503b", *OSAP* 41 (2011) 115-138
- Unruh, P., *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam*, Baden-Baden 2000
- Verdenius, W. J., "L'Ion de Platon", *Mnemosyne* n.s. 11 (1943) 233-262
- , "Αἰδῶς bei Homer", *Mnemosyne* 12 (1945) 47-60
- Βλαστός, Γρ., *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος* (ελλην. μετάφρ. Π. Καλλιγάς), Αθήνα 2000, 1993¹
- Vlastos, G., "Was Polus Refuted?", *AJPh* 88 (1967) 454-460
- , "Socrates on Political Obedience and Disobedience", *The Yale Review* 63 (1974) 517-34
- (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1980

- , “Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory” στο W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments. Vol. IV*, London/New York 1998, 167-201
- Βουδούρης, Κ. (εκδ.), *Η Φιλοσοφία του Σωκράτη*, Αθήνα 1992
- Wade, F. C., “In Defense of Socrates”, *Review of Metaphysics* 25 (1971) 311-25
- Waterfield, R., “Introduction to the *Hippias Minor*” στο T. Saunders (ed.), *Plato. Early Socratic Dialogues*, London 1987, 267-271
- Weineck, S. M., “Talking about Homer: Poetic Madness, Philosophy, and the Birth of Criticism in Plato’s *Ion*”, *Arethusa* 31 (1998) 19-42
- Weinrib, E., “Obedience to the Law in Plato’s *Crito*”, *American Journal of Jurisprudence* 27 (1982) 85-108
- Weiss, R., “*Ὁ Ἀγαθὸς* as *ὁ δυνατός* in the *Hippias Minor*”, *CQ* 31 (1981) 287-304
- , “Ignorance, Involuntariness, and Innocence: a Reply to McTighe”, *Phronesis* 30 (1985) 314-322
- , *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato’s Crito*, Oxford 1998
- , “Oh, Brother! The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato’s *Gorgias*”, *Interpretation* 30 (2002-2003) 195-206
- , *The Socratic Paradox and its Enemies*, Chicago 2006
- West, E. J. M., “Socrates in the *Crito*: Patriot or Friend?” στο A. Preus και J. Anton (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy III, Plato*, New York 1989, 71-83
- West, M. L., *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*, Oxford 1980
- West, Th., *Plato’s Apology of Socrates*, New York 1988, 1979¹
- White, F. C., “The Good in Plato’s *Gorgias*”, *Phronesis* 35 (1990) 117-127
- White, J. B., “Plato’s *Crito*: The Authority of Law and Philosophy” στο R. B. Louden και P. Schollmeier (eds), *The Greeks and Us*, Chicago and London 1996, 97-133
- White, N. P., “Rational Prudence in Plato’s *Gorgias*” στο D. J. O’ Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Michigan 1985, 139-162

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon. Band 1: Leben und Werke*, Berlin 1918·
Band 2: Beilagen und Textkritik, Berlin 1919
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley 1993
- Williamson, H., *Plato's Apology of Socrates*, New York 1963, 1908¹
- Wilson, N. G., *Aristophanis Fabulae. Tomus I*, Oxford 2007
- Wolff, E., *Platos Apologie*, Berlin 1929
- Wood, R., "The Self in Plato's *Ion*", *Apeiron* 30 (1997) 189-210
- Woodruff, P., "What Could Go Wrong with Inspiration? Why Plato's Poets Fail" στο J. Moravcsik και P. Temko (eds), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Totowa 1982, 137-150
- , *Plato. Two Comic Dialogues: Ion, Hippias Major*, Indianapolis 1983
- , "Socrates and Political Courage", *Ancient Philosophy* 27 (2007) 289-302
- Woolf, R., "Callicles and Socrates: Phychic (Dis)harmony in the *Gorgias*", *OSAP* 18 (2000) 1-40
- Woozley, A. D., *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London 1979
- , "Socrates on Disobeying the Law" στο G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1980, 299-318
- Wyller, E. A., "Platons »Ion«. Versuch einer Interpretation", *SO* 34 (1958) 19-38
- Young, G., "Socrates and Obedience", *Phronesis* 19 (1974) 1-29
- Zanker, G., *The Heart of Achilles. Characterization and Personal Ethics in the Iliad*, Michigan 1994
- Zembaty, J., "Socrates Perplexity in Plato's *Hippias Minor*" στο J. P. Anton και A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy, Vol. III*, New York 1989, 51-70

ΠΙΝΑΚΕΣ

ΠΙΝΑΚΕΣ:
Α.ΠΙΝΑΚΕΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ ΚΑΙ ΧΩΡΙΩΝ
ΠΟΥ ΣΥΖΗΤΟΥΝΤΑΙ Η ΑΝΑΦΕΡΟΝΤΑΙ

- Αισχίνης: *Κατὰ Κτησιφῶντος* (51-57), 66· (59), 222· (92), 67· (171-176), 66· (215-237), 66. *Κατὰ Τιμάρχου* (145), 327
- Αισχύλος: *Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας* (592), 145, 416· (610), 357. *Πέρσες* (179), 178· (767), 379· *Προμηθεΐας* (1036-1039), 94
- Αλκαίος: (απ. 360), 63
- Αλκμαίων: (24B1 DK), 61· (24 [14]B4 DK), 392
- Αναξανδρίδης: (απόσπ. 17 Kassel-Austin), 327
- Ανδοκίδης: *Περὶ τῶν μυστηρίων* (9), 36
- Αντισθένης: (απ. 53 Mullach), 351
- Αντιφώντας: *Τετραλογία* (1. 1. 8), 376
- Αντιφώντας: (80B44 DK), 353· (80B44A DK), 366, 377· (80B58 DK), 375
- Ανώνυμος του Ιαμβλίχου: (82. 5. 1 DK), 138
- Αριστοτέλης: *Αθηναίων Πολιτεία* (26. 1), 183. *Ἠθικὰ Εὐδήμια* (1216b6), 336. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1097b7), 378· (1098b20), 210· (1099b3), 327· (1102a26), 379· (1105b20), 320· (1106a1-2), 9· (1127a7), 339· (1129a6-17), 319· (1129b25 κ.ε.), 26· (1134a12), 348· (1140b20-30), 319· (1144a23-5), 339· (1144b17), 394· (1152b33-1153a7), 380· (1155b1-9), 397· (1158b), 240· (1169a23), 405· (1172b35-1173a5), 318· (1173b7 κ.ε.), 380· (7. 13), 393· (8. 9), 397. *Μεταφυσικά* (1025a6-13), 304. *Περὶ Ψυχῆς* (432a26), 379· (433a27), 343. *Ποιητικὴ* (1448b10), 389· (1453a35), 389· (1453b10), 389· (1455a32), 283· (1462a6), 65. *Πολιτικά* (1295b24), 397· (1313b30), 401. *Ρητορικὴ* (1349b11), 327· (1364b27), 354· (1368b6-9), 366 (1373b4-18), 366· (1378b23 κ.ε.), 88· (1389a κ.ε.), 88
- Αριστοφάνης: *Βάτραχοι* (1033-1036), 57· (1055), 389· (1236), 54. *Ἰππεῖς* (186), 351· (763-1110), 339. *Λυσιστράτη* (368), 57· (547), 373. *Νεφέλες* (25), 68· (101), 54· (247-248), 87· (299-312), 113· (889 κ.ε.), 40· (889-1104), 242· (889-1106), 94· (1075), 366. *Ὀρνίθες* (493), 213. *Πλοῦτος* (89), 392· (563-565), 392. *Σφήκες* (563 κ. ε.), 135· (976), 136· (1455), 374
- Αρχίλοχος: (απ. 5), 153· (126), 228
- Βακχυλίδης: (9. 39 κ.ε.), 57
- Γοργίας: (76B6 DK), 392· (76B23 DK), 389. *Ἐλένης Ἐγκώμιον* (76B11 DK), 329, 332· (76B11 DK, 14), 341· Ὑπὲρ *Παλαμῆδους Ἀπολογία* (76B21 DK), 150
- Δάμων: (37[25A]B6 DK), 368
- Δημόκριτος: (απ. 18 DK), 57· (55A167 DK), 381· (55B17, 18 DK), 280· (55B60 DK), 334· (55B69 DK), 341· (55B181 DK), 372· (55B284 DK), 378· (68A17 DK), 280· (68B18 DK), 280· (68B253 DK), 122
- Δημοσθένης: *Ἐπιτάφιος* (33), 166. *Κατὰ Ἀφόβου ἐπιτροπῆς* (2-3), 36. *Κατὰ Μειδίου* (4), 36· (8), 36· (99), 135· (186-8), 135. *Κατ' Ὀλυμπιοδώρου βλάβης*

- (3), 36. *Κατὰ Φιλίππου Δ'* (46), 65.
Ὀλυνθιακὸς Γ' (3), 389· (24), 389. *Περὶ τῆς παραπρεσβείας* (186), 136· (244), 57· (310), 136. *Περὶ τοῦ Στεφάνου* (72), 65· (227), 222· (252-284), 66
- Διογένη Λαέρτιος: *Βίοι Φιλοσόφων* (1. 78), 228· (2. 35), 176· (2. 40. 4), 67
- Δισσοὶ Λόγοι*: (3. 10), 389
- Εμπεδοκλῆς: (31[21]A95 DK), 380· (31[21]B15 DK), 378· (31B115 DK), 176· (31[21]B118 DK), 378
- Επίχαρμος: (23B3 DK), 61
- Ευριπίδης: *Ἐκάβη* (349), 148· (357), 148· (357-8), 148· (374), 148. *Ἑλένη* (970), 357. *Ἡλέκτρα* (835 κ.ε.), 176. *Ἡρακλῆς* (347), 357· (348), 149· (674-679), 113· (1301), 148· (1341-6), 388. *Ἰκέτιδες* (439 κ.ε.), 239. *Ἰφιγένεια ἡ ἐν Αὐλίδι* (1034-5), 163. *Ἴων* (626 κ.ε.), 401. *Μήδεια* (807-810), 228, 377. *Ὀρέστης* (1155-6), 181. *Τρωάδες* (982), 357. *Φοίνισσες* (509), 376. (απ. 286 Kannicht), 350· (απ. 584 Kannicht), 373· (απ. 605 Kannicht), 401
- Ηράκλειτος: (22B32 DK), 61· (22B42, 56-57 DK), 280· (22[12]49 DK), 373· (22B56 DK), 57· (22B57 DK), 57· (22[12]B114 DK), 397· (22[12]B119 DK), 89
- Ηρόδοτος: (1. 32), 350· (1. 97. 1), 122· (1. 209. 4), 163· (2. 116), 388· (3. 38), 367· (3. 80), 93· (3. 80. 4-5), 401· (7. 47), 178· (7. 104), 238· (7. 104. 4-5), 377· (7. 153), 374
- ΗΣίοδος: *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* (214 κ.ε.), 22· (225-237), 20· (270 κ.ε.), 20, 350· (293-7), 105· (313), 118· (353), 84· (826), 89
- Θεόγνης/Θεογνίδεια: (31-38), 78· (33-6), 78· (57 κ.ε.), 25· (145-148), 26, 50· (173-78), 63· (175-176), 63· (183-192), 404· (189 κ.ε.), 25· (205-208) (Σόλων 13W. 35), 21· (267-70), 63· (315 κ.ε.), 25· (315-318), 118· (335-6), 50· (373-380), 350· (425), 106· (631), 379· (683-86), 63· (699 κ.ε.), 25· (733 κ.ε.), 350· (865 κ.ε.), 25· (995), 57· (1109 κ.ε.), 25
- Θεόφραστος: *Χαρακτήρες* (2. 1), 339
- Θουκυδίδης: (1. 37. 5), 335· (1. 71. 1), 91· (1. 76. 2), 366· (1. 84. 2), 91· (1. 84. 3), 357, 392· (1. 86. 1), 390· (1. 118. 11), 172· (2. 35. 1), 390· (2. 37), 239· (2. 40. 1), 374· (2. 40. 2), 124, 142· (2. 41. 1), 113· (2. 42. 3), 166· (2. 63. 2), 387· (2. 64. 4), 387· (2. 64. 8), 389· (3. 10. 1), 397· (3. 37. 4), 357· (3. 45. 6), 328· (3. 54. 3), 390· (3. 82. 4), 374, 375, 376· (4. 40. 2), 370· (4. 61. 5), 366· (5. 104), 163· (5. 105. 2), 366· (5. 105. 4), 335· (6. 13), 374· (6. 18), 387· (6. 83. 2), 366· (7. 77. 2-3), 163· (8. 48. 6), 351· (8. 93), 183
- Ίβυκος: (282. 23) (Page), 57
- Ιπποκράτης: *Περὶ διαίτης* (4. 91-92), 174
- Ισαίος: *Πρὸς Ξεναίνετον περὶ τοῦ Ἀριστάρχου κλήρου* (1), 36
- Ισοκράτης: *Ἀρεοπαγαιτικὸς* (20), 376. *Ἑλένης Ἐγκώμιον* (32. 33), 401. *Εὐαγόρας* (40), 116. *Παναθηναϊκὸς* (27), 368· (28), 368· (131), 376· (244), 116. *Περὶ Ἀντιδόσεως* (15), 400· (180-5), 341· (217), 116· (252), 332· (253. 4), 326· (268), 368· (283), 376· (285), 412· (290), 115· (316), 351. *Περὶ Εἰρήνης* (3-5), 389. *Πλαταϊκός* (42), 128. *Πρὸς Δημόνικον* (26), 377. *Πρὸς Νικοκλέα* (4), 401· (4 κ.ε.), 350· (14), 373
- Καλλίνος: (1.6 κ. ε.), 103

Κικέρων: *De Divinatione* (1. 25), 176· (1. 37), 280. *De Oratore* (2. 46, 194), 280

Κριτίας: (81B25 DK, 5-7), 377

Λυκούργος: *Κατὰ Λεωκράτους* (10), 36

Λυσίας: *Απολογία δωροδοκίας ἀπαράσημος* (19), 392. *Ἐπιτάφιος* (70), 166. *Περὶ τῆς Εὐάνδρου δοκιμασίας* (3), 392. *Κατὰ Ἀλκιβιάδου Α΄* (4), 36. *Κατὰ Ἀλκιβιάδου Β΄* (3), 36. *Κατὰ Ἐπικράτους καὶ τῶν συμπρεσβευτῶν* (12), 135. *Κατὰ Ἐργοκλέους ἐπίλογος* (2), 36. *Ὑπὲρ Μαντιθέου* (18), 236. *Ὑπὲρ Πολυστράτου* (34-5), 135· (34), 136

Μένανδρος: *Δύσκολος* (811-12), 181

Ξενοφάνης: (2. 11), 69· (21B2. 6-12 DK), 145· (B2.12 DK), 57· (21B10 DK), 57· (21B24 DK), 61· (21B25 DK), 61· (21B35 DK), 61

Ξενοφώντας: *Απολογία* (30), 156. *Ἀπομνημονεύματα* (1. 1. 1), 67· (1. 1. 12), 47· (1. 2. 3), 241· (1. 2. 14), 378· (1. 2. 24), 259· (1. 6), 378· (2. 3. 14), 228· (2. 4. 1), 181· (2. 4. 5), 181· (2. 6. 35), 228· (2. 8. 4), 368· (3. 5. 18), 210· (3. 5. 19), 351· (3. 8. 4-7), 354· (3. 9. 5), 336· (4. 2. 1-9), 57· (4. 2. 8-23), 318· (4. 2. 11), 412· (4. 2. 20), 187· (4. 3. 14), 214· (4. 4. 4), 135· (4. 4. 12), 195· (4. 6. 9), 354· (4. 6. 9-11), 354· (4. 7. 3), 41· (4. 7. 6), 87· (4. 12), 219. *Ἑλληνικά* (4. 5. 16), 374. *Ἱέρων* (5. 1), 401. *Κύρου Ἀνάβασις* (2. 6. 22), 375· (2. 6. 25), 376. *Κύρου παιδεία* (7. 21), 156. *Οἰκονομικὸς* (11. 25), 40. *Συμπόσιο* (2. 9), 351· (4. 6), 286

Ὅμηριοι Ὕμνοι: (4. 483, 511), 57

Ὅμηρος: *Ἰλιάδα* (4. 160-162), 20· (6.119 κ.ε.), 15· (6. 208), 8, 97, 124· (8. 147 κ.ε.), 56· (9. 307-429), 177· (9. 308-13), 295· (9. 362-3), 175, 178· (9. 363), 174, 175· (9. 378-91), 177· (9. 393), 175,

178· (9. 410-416), 8· (9. 414), 178· (9. 414-416), 178· (9. 443), 8, 34· (9. 498), 12, 52· (9. 618-9), 175· (11. 784), 8, 124· (15. 282-84), 34· (15. 851 κ.ε.), 156· (18.93), 100· (18. 94 κ.ε.), 97, 174· (18. 99), 100· (18. 105-106), 177· (22. 358 κ.ε.), 156· (24. 527 κ.ε.), 19. *Ὀδύσσεια* (4. 841), 178· (6. 120), 20· (6. 184), 84· (6. 184-185), 228· (6. 187), 19· (6. 255 κ.ε.), 56· (8. 576), 20· (9. 176), 20· (10. 330), 295· (11. 488-91), 178· (12. 211), 34· (14. 59), 365· (18. 136-7), 213· (19. 108), 20· (21. 323 κ.ε.), 56

Οράτιος: *Ars Poetica* (295), 280

Παρμενίδης: (28B6.4 DK), 61

Πίνδαρος: *Ἰσθμιόνικος* (1. 41 κ.ε.), 93· (8. 24-28), 357. *Νεμεόνικος* (7. 20-24), 57. *Ὀλυμπιόνικος* (2. 94), 57. *Πυθιόνικος* (1. 85), 93· (3. 71), 93· (9. 42), 49. [απ. 131 (96)], 156· (απ. 169a Maehler), 367· (απ. 201 Bowra), 350

Πλάτων: *Ἀλκιβιάδης Α΄* (110b1-5), 68· (116b), 210, 396· (118a7), 59· (125b9), 374· (127c), 27· (130a7 κ.ε.), 115. *Απολογία* (17a-18a6), 209· (17a6, 27a3), 253· (18d2 κ.ε.), 185· (19a6), 126· (19a6-7), 172· (22a5), 183· (22b), 283· (22c), 288· (22d6), 270· (22d7), 59· (22d7-8), 184· (25d-26a), 318· (28a8-b1), 186· (28b κ.ε.), 405· (28b), 219· (28b2 κ.ε.), 219· (28b7), 199· (28b8), 318· (28c3-4), 177· (28c9-d1), 177· (28d-e), 172· (28d6-29a1), 166· (28d7), 178· (28e), 240· (28e-29a), 245· (28e4-6, 29d3-5, 33c4-5), 265· (29a1), 245· (29c8), 368· (29d), 243· (29d7), 189· (29e2), 314· (30a), 241· (30a-b), 258· (30b), 314· (30b2-4), 197· (30c8), 188· (32d), 177· (33c5), 175· (35a), 405· (35c2-4), 126· (36c5-8), 44· (37b), 225, 264· (37c4-38a6), 249· (37c5-d3), 138· (37c6 κ.ε.), 149· (37c6), 259· (38a2),

192, 308· (38a5-6), 166· (38d6), 415· (38e), 415· (38e2-3), 244· (38e3), 259· (40c-e), 405· (40c6), 176· (41e), 241· (42a), 265. *Γοργίας* (451a8-c5), 286· (451d7), 59· (452a κ.ε.), 209· (454e9), 209· (458a7), 309· (459d1-2 και 461b6), 226· (460b κ.ε.), 208· (463b κ.ε.), 259· (464b κ.ε.), 209· (466d κ.ε.), 304· (467c), 313· (468a5-6), 159· (469b), 225· (469c1-2), 99· (470d5-473e5), 116· (474c κ.ε.), 226· (474e κ.ε.), 200· (477a), 212· (477a8-b8), 117· (483a7-484c3), 126· (488a2), 158· (490a6-491a6), 116· (491c6-492c8), 126· (495a3), 160· (497c4), 49· (500a3), 159· (503d5-504e3), 39· (504a-505b), 314· (506a8), 159· (506d-507a), 259· (507b), 263· (507c κ.ε.), 170· (507c1), 110· (508a7), 126· (511d1-2), 117· (512a), 213· (512a2), 214· (512a-b), 314· (512d8 κ.ε.), 219· (512d8-e5), 94· (515e-516e), 188· (516b5-7), 74· (518c4), 54· (521d6), 2· (522e1-3), 154· (527b5-6), 44· (527e1), 59. *Εβδόμη Ἐπιστολή* (331b-d), 361. *Εὐθύδημος* (279a-b), 327· (279b), 350· (280a), 172· (280a8), 158· (281c1), 396· (282c9), 172· (290d), 287· (291e), 313· (304c-d), 334. *Εὐθύφρων* (2a κ.ε.), 173· (4e9), 199· (5c-d), 336· (6b), 205· (7a6-7), 173· (7d), 386· (7d1-2), 226· (8a5), 173· (10d10), 173· (12e), 395· (13d), 313· (14c), 336. *Θεάγης* (128d2), 124. *Θεαίτητος* (172d-173a), 31· (174d-e), 350· (176b1), 163· (184d), 212· (201a8), 330. *Ἰππίας Ἐλάσσων* (364e κ.ε.), 175· (366b κ.ε.), 187· (366b-c), 346· (369b), 187· (370c), 175· (373b5), 364· (373d-375d), 393· (375d1-4), 229· (376b), 362. *Ἰππίας Μείζων* (291d), 327· (304b), 405. *Ἴων* (530c-d), 296· (530d6-533c3), 292· (532d6 – e1), 37· (533d1-535d7), 57· (533e5), 57. *Κρατύλος* (397d-398c), 89· (403b), 405· (414b6-c2), 279· (414e), 210. *Κρίτων* (43b), 405· (43b8), 415· (44a6 κ.ε.), 132· (44d6 κ.ε.), 119· (45c-d), 365·

(46b6), 363· (47a κ.ε.), 73· (47c9-11), 126· (47d), 319· (47d4), 318· (47d4-5), 126· (47d-48a), 95, 314· (47e6-48a1), 126· (48a7-10), 126· (48b-d), 94· (48b5), 405· (48b8-9), 126, 160· (48c6-d5), 126· (48d3), 102· (49b-d), 362· (49b-6), 100· (49c7), 317· (52e5-6), 126· (53d8-e2), 149. *Λάχης* (184d5), 208· (185e1), 212· (186a-b), 407· (186a5), 115· (192d10), 395· (194d κ.ε.), 374· (194e11), 395· (195c-d), 403· (195d-e), 339· (196d1), 112· (196d1-2), 112· (199b9-10), 112· (199d-e), 394· (199d8), 395. *Λύσις* (214a6 κ.ε.), 401· (214b), 397· (214c), 397· (215a), 378· (216b), 397· (216c-217a), 397· (218a2-b3), 62· (221c), 345. *Μενέξενος* (234c1-235c5), 39· (234c-5c), 31· (237a4), 166· (238a), 74· (246b2-5), 166· (246d2-3), 166. *Μένων* (71e), 196, 332, 365, 377· (71e1), 374· (71e4), 228· (73a), 412· (73a-c), 332· (73b), 351· (73cd), 328· (77b-78b), 318· (78e1), 395· (81c7-e1), 47· (85c7), 330· (87e), 327· (87e-88d), 350· (88c), 394· (91a), 332, 412· (91a3-4), 142· (95c1), 332· (95d), 78· (97 κ.ε.), 288· (97c1), 158· (98c κ.ε.), 57· (99b5-d5), 57· (99c), 283· (99c2), 58· (99e4 κ.ε.), 394· (99e6), 280. *Νόμοι* (626e), 375· (631 κ.ε.), 118· (631b6-7), 118· (631c), 327· (658e6), 388· (661a), 327· (661a-d), 327· (661b), 327· (661c), 362· (682a1-5), 57· (697b2-6), 117· (700a), 238· (719c), 280, 283· (727d), 405· (727d8), 406· (728c9-729a2), 117· (731c), 318· (734b), 318· (743e3-6), 117· (790c5 κ.ε.), 265· (810e), 389· (828d), 405· (848d), 89· (856c), 350· (858d2), 57· (859c-860c), 356· (860d), 318· (862e) 403· (863c2-6), 107· (870b2-6), 117· (875c4), 366· (890a4), 367· (922a), 287· (944e5-945a2), 154· (966d6-967a8), 40. *Πολιτεία* (331a), 162· (332a-b), 377· (333b-336a), 362· (335a8-10), 230· (335b κ.ε.), 229· (335b-c), 393· (335d), 225· (338a κ.ε.), 355· (339a), 372·

(343d1-344c8), 126· (343e), 377· (348c12), 375· (353b-c), 393· (353e-354a), 396· (358a4-6), 118· (358c), 376· (359b2), 376· (359b6), 376· (360e1-362c6), 118· (360e6-361a4), 32· (361b5-8), 32· (361b7), 145, 416· (362c), 377· (376e), 238· (377a-398b), 57· (379b1 κ.ε.), 282· (382e6), 49· (386a-b), 405· (392a), 89· (402c3), 368· (405 κ.ε.), 213· (406b), 213· (406c), 213· (409e-410a) 403· (410a κ.ε.), 213· (410d-e), 374· (430e6), 375· (431a), 375· (432a6 κ.ε.), 105· (432a7), 213· (433a-b), 387· (433a8), 122, 124· (433b), 27· (433d), 27· (434c), 27· (442b-c), 374· (443b), 27· (443e), 210· (444c-e), 314· (445a5), 214· (445a9), 406· (445e), 238· (457b), 340· (457b4), 354· (469e), 212· (475b), 200· (486b), 405· (486b1), 154· (489e), 351· (496c3), 125· (496c8-d5), 125· (500d4-9), 44· (505d11-e1), 47· (507b κ.ε.), 173· (521e), 210· (527d-e), 212· (555e), 245· (560c-d), 374· (560d3), 375· (569a), 351· (580c-583a), 386· (584b), 380· (589c), 318· (591c1-d7), 117· (595a-608b), 283· (597e-608b), 57· (598c6 κ.ε.), 286· (598d-e), 57· (599 a3-4), 57· (599d4-6), 44· (601d), 393· (601d4), 394· (602d), 57· (607b), 283· (608c1-2), 118· (609b), 215· (612a8-c3), 118· (613a4), 163· (613c4), 118· (613c4-5), 118· (613c4-d5), 118· (617e3-4), 130· (619c7-d1), 44. *Πολιτικός* (271e), 74· (304-5c), 287· (304c10), 330· (311c), 210. *Πρωταγόρας* (312b), 368· (312d κ.ε.), 210· (313a), 214· (313a6), 406· (313d), 209· (318e), 8, 325· (318e-319a), 332· (318e5), 374, 412· (318e5-319a2), 142· (319b3-4), 113· (322c2-d5), 124· (322e2), 44· (323a7), 44· (323b2), 44· (324a1), 44· (325a1), 395· (326a-b), 389· (327b), 350· (329c), 394· (329c5), 395· (332a-333b), 395· (334b), 74· (337d), 367· (339b-346e), 259· (345d-e), 318· (347e), 296· (349b2), 395· (351b6-c1), 160· (352c2 κ.ε.), 112·

(353c κ.ε.), 375· (355b2), 159· (357a-b), 386· (357d-e), 357· (358c-d), 318. *Σοφιστής* (216b4 κ.ε.), 372· (221c), 277· (228e), 209· (229c1-10), 107· (230d-e), 350. *Συμπόσιο* (175d3-e2), 130· (177e5), 172· (179e κ.ε.), 97· (185b2), 372· (186b-188e), 397· (196e1-2), 57· (198c1-e2), 39· (202d-e), 89· (202e κ.ε.), 280· (204a1-2), 62· (204a1-b2), 62· (210 κ.ε.), 355· (210b7), 406· (223d5), 275. *Τίμαιος* (51e), 242· (72a), 288· (86d-e), 318· (87c4), 340. *Φαίδρος* (181b6-8), 159· (229 e4), 87· (245a), 283, 288· (245a1-8), 57· (245a2), 280· (247a), 27· (261a-c), 329· (270b), 341· (277e8), 330· (278d), 61· (278d3-4), 62. *Φαίδων* (58e3), 170· (60e), 175· (60e2 κ.ε.), 132· (61e1), 160· (62b7), 164· (63a8), 415· (63c5), 162· (65a9-68b4), 62· (67b10), 160· (67c5), 265· (68b5-69c3), 44· (68c1-2), 115· (70c), 224· (77d-e), 405· (79c), 212· (82a10-b3), 44· (82b10-c8), 115· (82e), 212· (96a6 κ.ε.), 40· (97d), 275· (98c2), 87· (99c), 210· (100a), 205· (115a), 174· (117c2), 160. *Φίληβος* (39e10-11), 164· (48e1-11), 117· (51a κ.ε.), 380· (55e7), 339· (58a-b), 329. *Χαρμίδης* (156a9-c9), 47· (161b), 27· (161b-162b), 387· (161b6), 122· (163e4), 159· (164b-c), 403· (166a4), 286· (169c7), 249· (171b9), 158· (171e4), 158· (172a1), 396· (173d), 210· (174d-e), 350

Πλούταρχος: *Βίοι Παράλληλοι. Θησεύς και Ρωμύλος* (6. 4. 9), 376

Πρόκλος: *Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος Ὑπόμνημα* (2. 355), 318

Σενέκας ο Νεώτερος: *Ηθικές Επιστολές προς τον Λουκίλιο* (24. 4. 5), 2

Σέξτος Εμπειρικός: *Πρὸς μαθηματικούς* (11. 49), 327

Σιμωνίδης ή Επίχαρμος: (444LGS=890PMG), 327

Σόλων: (4. 5 κ. ε.), 70· (4. 26 κ. ε.), 70· (4. 39), 70· (5), 70· (6. 4), 71· (13. 5), 72, 84, 228· (13. 7 κ.ε.), 71· (13. 25 κ.ε.), 350· (13. 71), 71· (15W), 348· (15. 1-4), 118· (32), 72· (32W), 348· (33W), 348· (34W), 348· (34. 9 κ. ε.), 71· (36. 13-15), 148

Σοφοκλής: *Αἴας* (457 κ. ε.), 148· (473 κ. ε.), 149· (635), 106. *Αντιγόνη* (49), 94· (67-68), 94· (68), 65· (182), 242· (344 κ.ε.), 186· (365), 186. *Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶ* (1225 κ. ε.), 106. *Φιλοκτήτης* (1006), 368· (1251), 128

Τυρταίος: (10W), 241· (10. 1-2), 103· (12. 10 κ. ε.), 103

Υπερείδης: *Ἐπιτάφιος* (6. 43), 166· (9), 166. *Υπὲρ Εὐξενίππου* (41), 135

Ψευδοξενοφώντας: *Ἀθηναίων Πολιτεία* (1. 5), 357

B. ΠΙΝΑΚΑΣ ΘΕΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΟΡΩΝ ΠΟΥ ΕΡΜΗΝΕΥΟΝΤΑΙ

αγαθολογική αξιολόγηση, 170, 181, 187, 191, 218, 300· αγαθολογική ιεραρχία, 403

ἀγαθός/-όν, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 35, 37, 39, 43, 45, 46, 50, 53, 56, 59, 60, 63, 66, 67, 71, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 176, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 220, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 233, 239, 252, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 287, 289, 291, 292, 293, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 369, 370, 372, 373, 374, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426· *αγαθός*, 351, 381, 385, 391· *ἀγαθοί*, 58, 59, 60, 70, 78, 79, 80, 86, 93, 118, 146· *παλαιοὶ ἀγαθοί*, 25, 50, 51, 63, 79· *ἀγαθοὶ δημιουργοί*, 58· *αγαθό*, 37, 49, 63· *μέγιστον ἀγαθόν*, 4, 421, 422·

Ἀγαθόν, 47, 59, 393· *ἀγαθὸν=δίκαιον=ὅσιον*, 263· *ἀγαθὸν* της ζωής, 179, 219, 403, 414· *ἀγαθὸν* των άλλων, 412· πνευματικό-διανοητικό *ἀγαθόν*, 327· *πρῶτον ἀγαθόν*, 416· *ἀγαθὸς ἀνὴρ*, 46, 95, 129, 165, 201, 296, 318, 315, 322, 364, 390, 396, 408, 410, 421, 423· *ἀγαθὸς ἀνὴρ-δίκαιος ἀνὴρ=ἀγαθὸς πολίτης-δίκαιος πολίτης*, 423· *ἀγαθὸς ἀνὴρ-πολίτης*, 423· *ἀγαθὸς τὴν ψυχὴν*, 360· *ἀγαθός-χρηστός*, 414· *ἀγαθὸς γαιοκτήμονας*, 50· *ἀγαθὸς δημοεργός*, 277· *ἀγαθὸς δικαστής*, 37· *ἀγαθὸς δρομεὺς*, 309, 310, 311, 315· *ἀγαθὸς μάντις*, 272· *ἀγαθὸς μελοποιός*, 279· *ἀγαθὸς ποιητής*, 270, 282· *ἀγαθὸς πολίτης*, 46, 315, 408, 421· *ἀγαθός-χρηστός πολίτης*, 252· *ἀγαθὸς πολιτικός*, 392, 408, 409· *ἀγαθὸς ῥαμφωδός*, 271, 272, 278· *ἀγαθὸς στρατηγός*, 287· *ἀγαθὸς ῥήτωρ*, 37, 325, 330, 343, 392· *ἔργο του ἀγαθοῦ*, 8· *ἔργα ἀγαθοῦ καὶ δικαίου ἀνδρός*, 318· *ἀγαθὰ ἔργα*, 421· *αγαθοεργία*, 211, 421· *ἀγαθοεργία*, 413, 423, 425· *ἀγαθοεργία-δικαιοπραγία*, 423· *πρότυπο ἀγαθοῦ*, 277· *πανάριστος*, 22· *αγαθότητα*, 170, 261, 282, 283, 285, 290, 391, 394, 404, 406, 409, 416, 424· *επίφαση αγαθότητος*, 416· *αὐτάρκεια του ἀγαθοῦ*, 378· *γίγνεσθαι ἀγαθόν*, 416

ἀγεννής, 342, 343, 406

ἄγιος, 242, 243, 245

ἀγνοια, 41, 48, 58, 65, 109, 180, 187, 188, 190, 210, 212, 213, 214, 216, 221, 242, 277, 278, 302, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 321, 322, 334, 348, 352, 357, 358, 361, 386, 393, 396, 410, 414, 423, 424· *μη επίγνωση της ἀγνοιας*, 340· *σωκρατική ἀγνοια*, 30

ἀγών, 8, 39, 199

ἄδικα/-ως πράττειν, 95, 188· ἀδικεῖ, 40, 65, 66, 67, 74, 85, 87· ἀδικεῖν, 67, 86, 90, 102, 106, 108, 147, 194, 226, 200, 211, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 241, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 337, 348, 353, 354, 355, 358, 361, 363, 364, 372, 376, 398, 399, 400, 402, 415, 416· ἀδικεῖσθαι, 200, 226, 228, 348, 354, 355, 358, 364, 372, 376, 398, 399, 400, 401, 402, 416· αἰδοπραγία, 35, 40, 68, 88, 90, 95, 101, 110, 121, 126, 135, 161, 194, 197

ἀδικία, 13, 18, 19, 20, 22, 33, 40, 66, 67, 68, 71, 74, 79, 85, 86, 88, 90, 100, 119, 126, 139, 140, 147, 151, 154, 155, 156, 161, 163, 178, 188, 195, 196, 202, 211, 212, 214, 215, 217, 222, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 241, 246, 247, 253, 263, 264, 287, 288, 308, 316, 317, 347, 348, 350, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 372, 377, 392, 393, 396, 398, 399, 401, 402, 405, 408, 411, 412, 414, 415, 423, 424· συγκάλυψη της ἀδικίας, 362

ἄδικος/-ον, 26, 70, 79, 94, 121, 184, 195, 214, 221, 222, 224, 226, 230, 231, 233, 237, 239, 241, 244, 245, 248, 249, 252, 256, 261, 263, 264, 288, 326, 329, 330, 331, 333, 335, 337, 338, 343, 346, 347, 348, 350, 352, 353, 358, 359, 361, 362, 365, 393, 397, 400, 402, 404, 408, 409, 411, 413, 415· ἄδικος λόγος, 33, 34, 94

ἀδόλως, 327

ἀδυναμία, 275, 278, 288, 304

ἀεικέλιος, 15· ἀεικελίως, 15

ἀεικής, 16

αθανασία της ψυχής, 3

ἄθλιος, 347, 350, 352, 353, 377, 396, 397, 423· ἀθλιότης, 347, 382, 383

αἰδώς, 14, 16, 17, 35, 98, 100, 124, 138, 176, 180, 181, 182, 198, 255, 258, 338, 368, 398, 404, 427

αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, 332

αἴσθησις, 341

αἰσχρός/-όν, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 31, 96, 72, 75, 80, 97, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 109, 113, 125, 137, 138, 141, 177, 181, 197, 200, 201, 211, 226, 227, 247, 249, 257, 263, 311, 312, 315, 318, 322, 326, 335, 339, 340, 341, 354, 355, 358, 365, 398, 407, 412, 414, 417· αἰσχροὶ δημηγορία, 390· αἶσχος, 9, 15, 16

αἰσχρόνη, 31, 35, 56, 94, 107, 123, 137, 138, 165, 255, 337, 364, 371, 427

ἀκολασία, 88, 91, 215, 259, 357, 358, 359, 360, 376, 377, 378, 392, 393, 395, 396, 397, 408, 415, 423, 424

ἀκόλαστος/-ον, 91, 358, 374, 379, 393, 396, 397, 408, 415

ἀκοσμία, 397

ἀκρασίη, 190

ἀκριτος ἔπαινος, 274

ἄκων, 77, 78, 112, 224, 233, 247, 249, 253, 268, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 320, 321, 322, 346, 421, 424· ἀκόντων Ἀθηναίων, 224, 225, 247

ἀλγεινός, 362

αλήθεια, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 47, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 62, 64, 65, 66, 67, 78, 85, 86, 91, 102, 112, 113, 114, 115, 122, 123, 125, 127, 131, 132, 135, 137, 140, 141, 142, 145, 150, 152,

- 155, 160, 161, 162, 175, 183, 184, 189, 190, 192, 197, 199, 203, 208, 209, 211, 212, 216, 217, 219, 223, 224, 233, 249, 250, 258, 261, 265, 276, 277, 282, 288, 290, 291, 294, 296, 301, 303, 304, 306, 308, 309, 337, 346, 352, 362, 364, 368, 378, 396, 397, 398, 399, 410, 412, 416· αναζήτηση-χρήση της αλήθειας, 52· *άληθής*, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 314, 315, 345· *αληθές*, 38, 47, 135, 159, 162· *άληθές*, 37, 38, 41, 58, 90, 127, 131, 132, 158, 160, 162· *άληθής ἀρετή*, 390· *άληθής δόξα*, 58, 207, 211, 216, 223· *άληθής λόγος*, 232, 246· *άληθής πίστις*, 330· *άληθής πολιτικός ἀγαθός ἀνὴρ*, 414· *άληθὺς δημηγόρος*, 364· *ὡς άληθὺς ἀνὴρ*, 405· *τάληθῃ*, 31, 37, 38, 55, 56, 64, 125
- αληθινό μοντέλο ἀρετῆς, 178
- ἀλόγιστος*, 415· *ἀλόγως*, 420
- άμαθής*, 335, 358· *άμαθία*, 309, 357, 358, 360, 361
- άμάρτημα*, 59, 60
- άμύητος*, 379
- ανάμνηση, 3
- άνανδρία*, 198, 201, 376· *άνανδρος*, 368, 369, 376, 398, 415
- άνδρεία*, 34, 45, 83, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 118, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 139, 141, 153, 154, 165, 170, 172, 173, 176, 191, 200, 201, 205, 223, 244, 248, 339, 357, 358, 360, 368, 374, 376, 381, 382, 384, 392, 393, 395, 418, 422, 423, 424· *ανδρεία*, 170, 173, 176, 178, 201, 223, 225, 265, 332, 339, 351, 374, 376, 381, 402· *άνδρεϊος*, 179, 197, 368, 374, 375, 382, 384, 395, 396, 423· *καλλίκλειος άνδρεϊος*, 374
- ανελεύθερος/-ον*, 259, 342, 343, 348, 369
- ανιαρός/-όν*, 361, 382, 383
- ανιδιοτέλεια, 192
- άνόητος*, 257, 341, 343, 379, 393, 403, 407, 414, 417
- άνοια*, 341
- άνόσιος/-ον*, 361, 393, 415· *ανόσιος*, 139· *άνοσιότης*, 393, 396, 415, 423
- ανταγωνιστικές αξίες/ἀρετές, 7, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 27, 34, 38, 39, 45, 51, 53, 72, 86, 91, 178, 202, 365, 420, 422· ανταγωνιστικό αίσθημα, 427· ανταγωνιστικό επίπεδο, 426· ανταγωνιστικό σύστημα, 387· ανταγωνιστικός χαρακτήρας, 34, 291, 315
- ανταπόδοση, 192, 228, 229, 231, 232, 239, 240, 261, 264
- αντεκδίκηση, 171, 230
- αντικατάσταση του ηρωικού προτύπου, 176, 223, 265
- αντιπαραβολή Σωκράτη-Αχιλλέα, 176
- άντιτίμησις*, 30, 141
- άντωμοσία*, 40
- ανώτερη αξία της ψυχῆς, 406· ανωτερότητα της ψυχῆς, 361
- ανώτερη ρυθμιστική αρχή, 172
- ανωτερότητα του *κρείττονος*, 372
- αιοιδός*, 4
- άπαιδευσία*, 417

- απάρνηση του παραδοσιακού κώδικα αξιών, 179
- άπατηλόν*, 342
- άπειρία*, 325
- άπληστία*, 379
- άπλοϋς*, 294, 295, 301
- αποδοκιμασία, 10
- αποκήρυξη της *δόξης*, 192
- αποκήρυξη του παραδοσιακού κώδικα αξιών, 177· αποκήρυξη της παραδοσιακής ηθικής, 417
- άπορία*, 284
- αποτέλεσμα, 8, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 23, 271, 273, 276, 278, 281, 284, 285, 286, 287, 289, 300, 302, 303, 305, 307, 310, 312, 319, 346, 374· αποτελεσματικός, 349· αποτελεσματικότητα, 271, 282, 287, 300, 301, 321, 336
- άποτίνεσθαι*, 13· *άποτίνυσθαι*, 13· *άποτίνω*, 13
- αποτυχία, 10
- άπραγμοσύνη*, 65, 66, 122, 123, 124, 126, 130, 139, 142, 149, 386
- άρετή*, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 19, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 34, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 91, 92, 93, 99, 101, 103, 105, 106, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 151, 153, 156, 157, 160, 162, 163, 166, 175, 179, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 220, 222, 224, 228, 231, 241, 242, 249, 250, 257, 259, 260, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 284, 285, 290, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 312, 313, 318, 321, 328, 330, 332, 336, 337, 348, 350, 351, 358, 360, 361, 363, 365, 370, 372, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 383, 384, 385, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 404, 406, 408, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 426· από κοινού άσκηση της *άρετῆς*, 417· *άρετή* του σώματος, 358, 410· *αρετή* της *σωφροσύνης*, 375· *άρετή* των χρημάτων, 358· *άρετή* της ψυχής, 358, 360, 394, 400, 401, 402, 404, 406, 410, 413, 416, 418, 423, 424· διδασκαλία της *άρετῆς*, 374, 411· εσωτερική *άρετή*, 417· η *άλλη άρετή*, 392· καλλίκλειος ορισμός της *άρετῆς*, 378· κυριαρχικότητα της *αρετῆς*, 413· σύνολη *άρετή* της ψυχής, 344, 413, 422· *άρετή* του ραββωδού, 289· *άρετή* των ποιητών, 270· *αρετή*, 170, 175, 186, 191, 200, 201, 208, 215, 216, 223, 232, 244, 247, 252, 253, 255, 268, 273, 276, 278, 283, 289, 302, 306, 313, 315, 319, 320, 338, 348, 357, 365, 375, 382, 392, 408, 411, 413, 417· *Αρετή*, 269· *αρετές*, 170, 172, 178, 201, 225, 235, 332, 346, 350, 351, 357, 358, 365, 392, 394, 395, 396, 399, 400, 408, 413, 417· *αρετές*, 422, 423· αθλητική *αρετή*, 23· *άνθρωπίνη και πολιτική άρετή*, 42, 43, 45, 58· *πολιτική άρετή*, 43, 44· *άρετή δικαστοῦ*, 36, 38· *αρετή είναι γνώση*, 3, 82, 186, 208, 216, 223, 253, 255, 273, 290, 303, 348, 411, 421· *άρετή στον Ησίοδο*, 22· *άρετή ρήτορος*, 36, 37, 38, 140· *άρετή του άνδρος*, 44· *άρετή του ανθρώπου*, 46· *άρετή του ίππου*, 42· *άρετή του μαχαιριού*, 43· *άρετή του πολίτη*, 44· βελτίωση της *άρετῆς* των νέων, 77· ηθική *αρετή*, 4· *διδασκὼν τῆς άρετῆς*, 41, 42, 131· καθημερινή *άρετή*, 197· μετάδοση της *άρετῆς*, 62· *προσήκουσα άρετή*, 41, 42, 43, 45, 46,

- 73, 76· σωκρατική *ἀρετή*, 37, 424, 425·
τελεία *ἀρετή*, 26
- ἀριπρεπής* *άνηρ*, 369
- ἄρχειν*, 172, 213, 239, 244, 246, 247, 248,
251, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335,
342, 347, 353, 366, 367, 371, 373, 374,
375, 376, 377, 401, 406, 410, 417, 422·
ἄρχειν *ἑαυτοῦ*, 375, 422· *ἄρχειν* των
ἄλλων, 375, 422· *ἀπόλυτο ἄρχειν*, 329,
333, 371· *ἄρχεσθαι*, 172, 173, 205, 213,
216, 222, 224, 225, 231, 232, 233, 235,
237, 239, 243, 246, 247, 248, 251, 252,
262, 265, 353, 366, 375, 398
- ἀρχή*, 238, 239
- ἀσθένεια*, 357, 358, 385· *ἀσθενής*, 359
- ἀσκέπτως*, 388
- ἀταξία*, 259, 391
- ἄτη*, 17, 18
- ἄτιμος*, 370
- ατομικό όφελος, 194· ατομικό και κοινό
όφελος, 421
- αυθεντία, 274
- αυτογνωσία, 59, 87, 271
- αυτο-εξέταση, 407· αυτο-όφελος, 415
- ἄφρων*, 187, 188, 189, 190, 196, 199, 207,
208, 211, 213, 221, 241, 242, 373, 384·
ἀφροσύνη, 190, 208, 210, 213, 214, 215,
216, 217, 221, 222, 395
- ἀχρεῖος*, 22
- βελτίωσις*, 370, 390, 406, 414· *βελτίωση*
των νέων, 68, 73, 74· *βελτίων τήν*
ψυχήν, 423
- βίος *τιμής*, 177
- βίος της πολιτικής, 324· βίος της
φιλοσοφίας, 324
- βλαβερό, 9, 15· *βλαβεραὶ ἡδοναί*, 385·
βλάβη στην ψυχή, 350
- βούλευσις*, 422
- βούλησις*, 292, 299, 300, 302, 304, 305,
313, 314, 316, 320, 321, 337, 343, 344,
345, 346, 348, 353, 396, 400, 401, 422·
βούληση του Διός, 367
- γενναιότης*, 406
- γνήσιο όφελος, 405
- γνώση, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 75, 77,
81, 82, 85, 86, 87, 92, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 119,
120, 125, 127, 129, 143, 145, 149, 150,
152, 157, 162, 164, 165, 167, 172, 176,
178, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190,
192, 193, 197, 199, 203, 205, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221,
223, 224, 225, 232, 242, 249, 250, 252,
253, 258, 265, 268, 269, 271, 272, 273,
274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308,
309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 327,
329, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 348,
350, 352, 353, 357, 358, 359, 360, 361,
368, 370, 372, 373, 374, 382, 385, 386,
387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 398,
400, 401, 402, 403, 404, 407, 410, 411,
421, 422, 423, 424, 425, 426· γνώση της
ἀγνοιας, 172· γνώση του *ἀγαθοῦ*, 108,
109, 111, 112, 132, 149, 424· γνώση
του *ἀγαθοῦ-δικαίου*, 424· γνώση του
δικαίου, 337· γνώση του *δικαίου* και του
ἀδίκου, 336· γνώση του *καλοῦ* *κἀγαθοῦ*,

- 54· γνώση του *ἀγαθοῦ* και του *κακοῦ*, 275, 301, 411· γνώση του *χρηστοῦ* και του *κακοῦ*, 410· γνώση τοῦ *ένός*, 274
- γνώθι σαυτόν, 259
- γνώμη του ειδικού, 207
- δαιμόνια *καινά*, 66, 88· δαιμόνια *πράγματα*, 89
- δειλία, 357, 358, 360, 374, 396, 423, 424· δειλία, 96, 97, 100, 105, 106, 149, 153· δειλός, 9, 358, 374, 384, 409
- δεινός/-όν, 31, 72, 103, 149, 154, 272, 273, 275, 278, 284· δεινότης, 272, 273, 275, 278, 279
- δημοεργός, 324, 327, 373, 391, 392, 404, 411· δημιουργός, 47, 58, 59, 60, 75, 210, 270, 271, 273, 277, 278, 279, 283, 289, 290, 303, 327, 329, 331, 333, 334, 335, 391, 410· *δημιούργημα*, 391, 392, 407, 410· δημιουργία, 271, 272, 273, 275, 279, 284, 288, 296· δημιουργός *πειθοῦς*, 330· δημιουργός *πιστευτικῆς* (και *ὄχι διδασκαλικῆς*) *πειθοῦς*, 330, 331, 333, 335· δημιουργός *ὑγιείας*, 209
- δήμον *φάτις*, 17, 18, 55, 56, 97, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 198, 208, 212, 216, 228, 242, 247, 249, 250, 255, 257, 258, 274, 278, 288, 289, 290, 292, 352, 372, 377, 399, 416, 426, 427
- διακονητική *θεραπεία*, 414· *διακονικαὶ πραγματεῖαι*, 410
- διαλεκτική, 3, 31, 35, 39, 53, 58, 68, 114, 117, 130, 131, 132, 159, 276, 277, 288, 292, 293, 296, 303, 305, 307, 308, 314, 321, 325, 327, 329, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 344, 352, 353, 354, 363, 364, 367, 369, 380, 399, 421· *διαλέγεσθαι*, 39, 162
- διαμάχη ανάμεσα στην φιλοσοφία και την ρητορική, 333
- διάνοια, 271, 272, 273, 296, 406
- διαφθορά των νέων, 29, 66, 67, 77, 81, 85, 86, 90, 133
- διδασκαλική *πειθώ*, 330
- διδόναι *δίκην*, 354, 356, 361
- δίκαιος/-ον, 11, 12, 18, 20, 21, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 47, 50, 51, 52, 66, 67, 78, 80, 84, 86, 90, 91, 94, 95, 98, 101, 103, 108, 110, 111, 121, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 176, 178, 184, 187, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 201, 202, 205, 211, 214, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 291, 314, 317, 318, 320, 321, 322, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 343, 346, 347, 349, 350, 352, 354, 356, 357, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 383, 388, 393, 395, 396, 398, 400, 404, 405, 409, 411, 413, 414, 416, 417, 421, 423, 424· *δίκαιος ἀνὴρ*, 421· *δίκαια ἔργα*, 421· *δικαία πράξις*, 421· *δίκαιον της φύσεως*, 366, 368, 371, 377· *δίκαιον του ισχυροτέρου*, 371· *δίκαιον=ἀγαθόν=καλόν*, 220· *δίκαια πράττειν*, 95· *δικαιοπραγία*, 421, 423, 425· *δίκαια καὶ ἀγαθὰ πράττειν*, 178, 241· *δικαίως ζῆν*, 219, 220, 230· *δίκαιος λόγος*, 32, 33, 34, 35, 37, 47, 94· *δίκαιος/-ον*, 38, 53, 84, 91, 92, 95, 105, 110, 120, 125, 129, 139, 140, 141, 144, 158, 167

δικαιοσύνη, 30, 32, 36, 38, 50, 51, 91, 92, 95, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 121, 122, 124, 128, 131, 139, 143, 144, 163, 173, 176, 178, 197, 201, 209, 211, 214, 215, 217, 225, 257, 258, 263, 276, 288, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322·

δικαιοσύνη, 7, 12, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 170, 196, 211, 212, 214, 215, 252, 257, 260, 262, 265, 315, 317, 318, 319, 320, 327, 334, 336, 337, 340, 343, 344, 348, 350, 351, 352, 357, 358, 359, 360, 362, 367, 369, 375, 376, 377, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 402, 406, 408, 411, 412, 413, 414, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 425· *δικαιότης*, 397, 416

δικαστής, 37

δίκη, 32, 33, 40, 50, 51, 53, 71, 78, 79, 81, 85, 86, 90, 101, 105, 124, 128, 139, 140, 152, 185, 191, 333, 334, 335, 353, 359, 360, 361, 365, 416· *Δίκη*, 70

διοίκηση του οίκου, 352, 413

δοκεῖν, 31, 33, 53, 55, 56, 106, 107, 114, 138, 139, 145, 160, 181, 182, 183, 184, 187, 190, 194, 195, 198, 199, 201, 202, 203, 207, 214, 228, 231, 236, 258, 293·

δοκεῖν-εἶναι, 31, 33, 138, 139·

δοκησιοφία, 293, 343· *δοκοῦντες*

σοφοί, 53, 56, 64, 338· *δόξα*, 55, 103, 107, 113, 115, 137, 138, 139, 142, 144, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 242, 246, 247, 249, 250, 257, 259, 265, 274, 293, 308, 332, 333, 334, 335, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 353, 358, 368, 369, 370, 410·

δόξα ἄνευ νοῦ, 344· *δόξα με νοῦν-*

σκέψη-λόγον, 344· *δόξα της σοφίας*, 55·

δόξα τοῦ ἐνός, 215, 216· *δόξα τῶν πολλῶν*, 179, 180, 182, 184, 186, 195, 198, 204, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 231

δύναμις, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 199, 204, 205, 206, 217, 218, 220, 221, 226, 229, 249, 265, 273, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 364, 369, 370, 373, 380, 397, 398, 400, 401, 402, 405, 406, 412, 422· *δύναμη*, 326, 328, 331, 332, 343, 365, 372, 376, 377, 386, 387, 399, 400, 406, 416·

δύναμις της πειθοῦς, 328· *δύναμις της ῥητορικῆς*, 331, 333, 335· *δύναμις τῶν πολλῶν*, 180, 185, 188, 218· *μία δύναμις τῶν ἐναντίων*, 186· *μεγίστη δύναμις*, 422· *μέγα δύνασθαι*, 344, 346, 349, 397· *σμικρὸν δύνασθαι*, 349

δυνατός, 296, 297, 298, 299, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 335

δυσνομία, 24, 25, 70, 72

ἐαυτός, 195, 200, 213, 215, 216, 220, 222, 231, 259, 264, 282· *τα τοῦ ἑαυτοῦ*, 195

εγκαρτέρηση ενώπιον του θανάτου, 169

εγκατάλειψη των παιδιῶν, 196

εγκράτεια, 375

ειδικός σε ηθικά ζητήματα, 276

εἶδος, 391

εἶδωλον, 339, 340, 342, 343, 348· *εἶδωλον μορίου πολιτικῆς*, 339, 340, 343

εἰκῇ λεγόμενα, 32

είκός, 194, 196, 197, 202, 235, 259

εικοτολογική αλήθεια, 277

είμαρμένη, 174, 405

εἶναι, 17, 30, 32, 33, 38, 41, 44, 47, 48, 49, 53, 55, 56, 58, 59, 61, 72, 93, 102, 105, 106, 114, 119, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 151, 158, 159, 160, 162, 166, 183, 184, 189, 195, 202, 203, 205, 214, 219, 225, 226, 228, 236, 240, 250, 254, 257, 258, 260, 262, 263, 270, 275, 277, 278, 285, 293, 296, 306, 308, 325, 328, 332, 334, 336, 338, 339, 340, 343, 344, 348, 349, 358, 360, 367, 374, 375, 378, 410, 416· *εἶναι ἀγαθόν*, 416· *εἶναι σοφός*, 53

εἴσοδος, 198, 199

εκτοπισμός των παραδοσιακών αξιών, 179

ἔκφρων, 280, 281, 282, 283

έκων, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 112, 147, 148, 155, 221, 224, 225, 232, 233, 238, 249, 253, 255, 256, 268, 269, 292, 297, 298, 300, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 346, 400, 424· *έκούσιος*, 221, 225, 233, 253, 293, 318· *έκων* *άμαρτάνων*, 268, 318, 319· *ούδεις έκων* *άμαρτάνει*, 82, 147, 371, 421· *ούδεις έκων κακός*, 3, 77, 82, 84, 112, 147, 148, 155, 221, 225, 255, 256, 268, 269, 297, 298, 300, 306, 312, 318, 421, 424

εκπαίδευση των ζώων, 75

έλεγχείη, 10, 16, 17, 18, 35, 79, 98, 181, 200, 201, 398, 426, 427

έλεγχος, 31, 34, 35, 41, 48, 52, 56, 104, 156, 191, 202, 203, 204, 205, 207, 211, 216, 217, 218, 221, 223, 223, 225, 226, 229, 230, 231, 233, 235, 237, 245, 255,

259, 278, 291, 292, 296, 326, 334, 338, 340, 347, 348, 352, 355, 367, 378, 397, 404, 405, 407, 408, 422, 423, 425, 426, 427· *ελεγκτική μέθοδος*, 34, 52, 145· *κριτικός λογικός έλεγχος*, 334· *σωκρατικός έλεγχος*, 270, 273, 291, 296

έλεος, 139· *έλεος*, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 152, 153, 154, 165, 166

έλευθερία, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 342, 346, 348, 376, 378, 411· *έλεύθερος*, 342, 368·

έμμέλεια, 170· *έμμελώς*, 61

έμπειρία, 325, 338, 339, 342, 357, 387, 390

εμπιστοσύνη, 32, 34, 35, 38, 47, 64, 85

έμφρων, 279, 280, 282, 283, 289

ένάργεια, 178

ενέργεια, 326

ένθεος, 279, 280, 283

ένθουσιασμός, 280, 283, 288

ενότητα των αρετών, 3, 101, 121, 127, 137, 141, 173, 263, 392, 423

ενωτική οπτική, 4

εξανδραποδισμός, 375

εξελικτική οπτική, 4

εξομοίωση με τον θεό, 52

έξω σαυτοῦ, 283· *έξω φρενῶν*, 283

εξωτερικά *άγαθά*, 406, 424· εξωτερικά, σωματικά και ψυχικά *άγαθά*, 357

έπαγωγή, 309

έπαῖων, 208, 210, 211, 212, 216, 219, 242

- επίγεια κύρωση, 19
- ἐπίδειξις, 291, 292, 293
- επιδοκιμασία, 10
- ἐπεικής, 55, 136, 143, 182, 183, 184, 187, 188, 190, 192, 207, 208· ἐπεικῆς λόγος, 136· ἐπιείκεια, 187
- ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, 144· ἐπιμέλεια ψυχῆς, 3, 47, 115, 117, 125, 126, 143, 147, 179, 190, 192, 199, 200, 213, 217, 222, 227, 231, 238, 241, 270, 321, 361, 421, 422· ἐπιμέλειαν της υγείας της ψυχῆς, 417· ἐπιμέλεια ἀρετῆς-ψυχῆς, 197· ἐπιμέλεια της ἀρετῆς-ψυχῆς-ἑαυτοῦ, 167· ἐπιμέλεια της δόξης, 370· ἐπιμέλεια του σώματος, 270· ἐπιμέλεια ἔργων ἀγαθοῦ-δικαίου, 421· ἐπιμελητῆς ἀνθρώπων, 409
- ἐπιστάτης, 42, 210, 211, 213, 215, 219, 242
- ἐπιστήμη, 47269, 270, 272, 274, 275, 278, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 301, 302, 303, 304, 305, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 325, 326, 329, 370, 381, 382, 385, 386, 395· ἐπιστήμη εἶναι ἀγαθόν, 382· ἐπιστήμων, 42, 44, 325, 335, 373, 398
- επιτεύγματα, 331, 351
- ἐπιτήδευμα, 339
- επιτυχία, 50, 93
- επίφαση της γνώσης, 53, 56, 64, 75
- ἐπονείδιστος ἀμαθία, 107
- ἔργα, 337, 339, 343, 346, 363, 376, 392, 395, 407, 410, 415, 420· ἔργω, 30, 31, 34, 35, 87, 90, 105, 113, 114, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 137, 138, 139, 152, 153, 155, 157, 158, 165, 167, 170, 171, 172, 177, 178, 181, 185, 197, 201, 204, 205, 221, 223, 225, 235, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 262, 263, 286, 287, 306· ασυνέπεια των ἔργων, 258· ἐμπρακτῆ (ἔργω) απόδειξη, 171· ἐμπρακτῆ (ἔργω) υπακοή, 172· ἐνότητα λόγω-ἔργω, 177, 178, 179, 205, 221, 223, 420· συνέπεια λόγων και ἔργων, 179, 181, 197, 363, 407· ἔργον, 176, 193, 197, 205, 220, 223, 224, 232, 235, 250, 251, 255, 261, 264· ἔργα ἀγαθοῦ και δικαίου, 193
- ερμηνεία του περιεχομένου του ονείρου, 174
- ἐρμηνεύς, 271, 272
- ἐσθλός/-όν, 9, 22, 71, 79, 103
- εὖ, 187, 206, 210, 214, 218, 219, 220, 221, 227, 228, 230, 231, 259, 264, 272, 275, 278, 279, 282, 283, 285, 287, 291, 307, 309, 310, 311, 315, 317, 322· εὖ ζῆν, 58, 146, 218, 219, 344, 351, 387, 405· εὖ κοσμεῖν, 272· εὖ λέγειν, 272, 275, 279, 283, 285, 291· εὖ=δικαίως=καλῶς ζῆν, 220, 227· εὖ πράττειν, 383, 396
- εὐβουλία, 8, 325, 374, 412, 422
- ευγενής, 351, 405· ευγενική καταγωγή, 45, 46, 83
- εὐδαίμων, 327, 350, 352, 353, 360, 363, 368, 378, 379, 380, 381, 383, 396, 397, 423, 425· εὐδαιμονία, 58, 75, 76, 86, 92, 145, 146, 150, 151, 159, 162, 167, 197, 219, 350, 352, 353, 360, 361, 362, 369, 375, 376, 378, 380, 381, 382, 383, 392, 396, 398, 413, 416, 417, 418, 420, 423, 424, 426· ἀπόλυτη εὐδαιμονία, 423
- ευεξία, 423· ευεξία της ψυχῆς, 392· ευεξία του σώματος, 340
- εὐεργετεῖν-εὖ ποιεῖν/πράττειν, 187

ευημερία, 420

εὐνομία, 23, 24, 69, 70, 72, 76, 144

εὐπορία, 278, 284

εὐσεβής, 110, 129, 140, 141· εὐσέβεια του
ἀγαθοῦ, 50· ευσεβής, 40, 49, 50, 51, 54·
ευσέβεια, 26, 62, 64, 104, 106, 110,
116, 119, 121, 170, 172, 173, 178, 179,
263, 265· σωκρατική ευσέβεια, 40, 167,
172, 285, 288

εὐφροσύνη, 368, 370, 371, 376

εὐχομαι, 8· εὐχος, 8· εὐχολή, 8

εφαρμογή των νόμων, 69

ζητιάνος, 13

ἡδύ, 341, 342, 343, 346, 354, 355, 356,
359, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387,
388, 390, 393, 394, 402, 414· ἡδονή,
338, 341, 354, 355, 356, 359, 380, 381,
382, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 391,
401, 405, 406· ηδονές, 338, 369, 375,
380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388,
391, 395, 401, 414· ηδονισμός, 380·
καλλίκλειος ηδονισμός, 380· ἡδέως,
169, 171

ἦθη, 369

ηθική, 274, 276, 290, 293, 305, 312, 314,
320, 321· ηθική βελτίωση των
ανθρώπων, 420· ηθική βλάβη, 189·
ηθική γνώση, 276· ηθικό όφελος, 189·
ηθική υπευθυνότητα, 16, 18· ηθικό
παράδοξο, 77· ηθικά ζητήματα, 326,
329, 330, 336

ηθικοί θεοί, 20

ηρωική συσχέτιση με το ομηρικό πρότυπο,
170, 176, 177

ηρωικό σύστημα αξιών, 177

ἡσυχίαν ἄγων, 244

θάνατος, 2, 4, 94, 96, 98, 100, 102, 106,
110, 111, 112, 118, 119, 121, 127, 128,
136, 138, 148, 152, 153, 154, 155, 156,
158, 159, 160, 161, 162, 164, 165

θαρραλέος, 149

θεία δύναμις, 279, 280, 281, 282, 283, 284

θεία μοῖρα, 269, 278, 279, 280, 281, 284,
289, 290

θεικές επιταγές, 103, 149

θεική αποστολή, 30, 92, 111, 118

θεική βούληση, 172, 173, 174, 178, 179

θεική εκδίκηση, 19, 20

θεική τιμωρία, 20

θεῖος, 173, 214

θέμις, 48, 49, 119

θεός, 48, 49, 51, 52, 57, 61, 62, 110, 116,
141· θεός, 172, 173, 265, 282· θεοφιλής,
173, 243· θεοφιλία, 173

θεουδής, 20

θεραπεία, 340, 341, 342, 359, 360, 361,
399, 406· θεραπεία του σώματος, 341,
410· θεραπεία της ψυχής, 340, 406

θεωρία της πρόσληψης, 7

θηρησκευτικός νεωτερισμός, 29

ιδιοτέλεια, 181, 182, 193

ιδιώτης, 273, 277

ιεράρχηση των ἀγαθῶν, 326, 334

ικέτης, 15· ικέτης, 14

κακία, 37, 38, 81, 154, 155, 199, 201, 208, 212, 216, 229, 242, 264, 348, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 369, 384, 385, 392, 393, 396, 397, 399, 408, 409, 415, 423, 424· *κακία* της περιουσίας, 357· *κακία* της ψυχής, 357, 358, 359, 361, 392, 396, 399, 408· *κακία* του σώματος, 357· *κακία-πονηρία-μοχθηρία* της ψυχής, 393· *άνθρωπινή πολιτική κακία*, 65

κακός/-όν, 9, 11, 15, 18, 25, 39, 50, 56, 71, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 94, 96, 97, 98, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 125, 129, 133, 134, 136, 137, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 169, 170, 173, 177, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 240, 249, 253, 256, 257, 259, 263, 264, 266, 273, 278, 297, 298, 302, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 318, 322, 326, 334, 335, 337, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 368, 369, 383, 384, 385, 386, 388, 391, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 421, 424, 425· *κακός* *άνήρ*, 322· *κακός* *δρομεύς*, 309, 310, 311· *κακός* *έπιμελητής*, 409· *νεόπλουτοι κακοί*, 63· *παλιοί κακοί*, 50, 79· *κακότης*, 9· *κακότητα*, 170· *κακά έργα*, 421· *κακουργεῖν*, 229, 230, 297, 298, 300, 302, 308, 310, 311· *κακουργία*, 346· *κακοῦργος*, 342, 348· *κακῶς* *πάσχειν*, 16· *κακῶς* *ποιεῖν*, 187, 229, 230, 263, 264· *κακῶς* *πράττειν*, 16, 383

καλή *φήμη*, 71, 76, 118

καλός/-όν, 9, 16, 43, 46, 58, 94, 103, 137, 141, 181, 206, 207, 210, 211, 214, 215,

216, 217, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 247, 255, 270, 272, 273, 279, 284, 285, 290, 291, 292, 311, 312, 315, 318, 322, 326, 327, 335, 338, 339, 340, 341, 347, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 359, 360, 361, 362, 364, 366, 368, 372, 373, 374, 376, 377, 384, 390, 394, 396, 398, 402, 407, 411, 412, 413, 417· *καλός* *λόγος*, 94, 206, 272, 273, 285, 291, 347· *καλολογία*, 284, 285, 287, 289, 291, 398, 399· *καλὰ ποιήματα*, 282· *κάλλος*, 327, 329, 368, 394· *καλῶς*, 186, 206, 207, 210, 219, 220, 223, 227, 230, 231, 238, 247, 249, 256, 271, 281, 285, 286, 291· *καλῶς* *ἐξεργάζεσθαι*, 58, 60

καλός *κάγαθός*, 41, 42, 44, 46, 53, 54, 73, 74, 91, 341, 351, 352, 368, 374, 406, 408, 417· *καλός* *καὶ* *άγαθός* *άνήρ* *περὶ* *γῆν*, 373· *καλός* *καὶ* *άγαθός* *άνήρ* *καὶ* *γυνή*, 350· *καλή* *κάγαθή* *διάνοια*, 406· *καλὸν* *κάγαθόν*, 351, 360, 411· *καλὰ* *κάγαθα*, 42, 43, 59· *καλοκάγαθία*, 43, 44, 45, 46, 53, 54, 66, 69, 73, 75, 77, 116, 117, 132, 150, 157, 167, 176, 179, 197, 351, 352, 369, 408, 413, 423

καρτερικότητα, 172, 176, 178, 205, 223, 243, 248· *καρτερία*, 395

καταγέλαστος/-ον, 18, 97, 98, 99, 138, 142, 198, 199, 255, 368, 369, 398, 404, 426

καταγωγή, 332, 351, 352, 404

κατάκτηση της γνώσης, 420

κατοκωχή, 284

κάτοχος τέχνης, 268, 269, 275· *κάτοχος* της γνώσης, 278

κεκαλλιεπημένος *λόγος*, 31, 33

κεκοσμημένος *λόγος*, 31, 32, 33

κλέος, 8, 16· *κλέος* *άφθιτον*, 8, 177

- κοινὸν τῆς πόλεως, 234, 236
- κοινό-συνεργατικό όφελος, 344
- κοινωνική θέση, 45, 46, 83, 352, 424
- κοινοφέλεια, 393
- κολάζεσθαι δικαίως, 356
- κολακεία, 259, 339, 341, 342, 343, 344, 388, 390, 406, 414, 417· κολακευτική, 341· κολακική ρητορική, 415· μόριον κολακείας, 341, 342, 343
- κοπή του νομίσματος, 21
- κόρος, 70, 71
- κορυβαντικό στοιχείο, 265
- κόσμος, 375, 391, 392, 394, 397· κόσμιος, 257, 259
- κρείττων, 332, 366, 371, 372, 373, 374· κρείττων=βελτίων=ἀμείνων=ἐρρωμενέ στερος=εὐφυής, 371· κρατίστη βοήθεια, 415
- κριτική, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 283, 289, 291, 293· κριτική της ποίησης, 269, 272· σωκρατική κριτική της ποίησης, 269· κριτικός-λογικός έλέγχος, 424
- κῶδος, 8, 16· κῶδος ἀρέσθαι, 8
- λάθος και ηθικό σφάλμα, 16
- lex talionis*, 171, 228· *talio*, 192, 228
- λέξις, 32, 36, 37
- λογισμός, 149
- λόγος, 31, 32, 57, 69, 94, 140, 141, 148, 157, 163, 167, 177, 178, 190, 191, 193, 194, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 212, 215, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 269, 275, 277, 279, 281, 285, 286, 288, 291, 306, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 337, 339, 344, 345, 355, 363, 365, 368, 369, 376, 378, 379, 381, 382, 386, 387, 389, 391, 393, 397, 399, 404, 405, 407, 415, 416, 420, 426· βέλτιστος λόγος, 205, 206, 216, 232, 252, 265, 344, 363· βέλτιστος-κάλλιστος λόγος, 420, 426· λόγῳ, 31, 34, 35, 87, 105, 113, 114, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 137, 138, 139, 152, 153, 155, 157, 158, 165, 170, 177, 178, 181, 185, 197, 201, 205, 221, 223, 250, 251, 252, 258, 259, 286, 287· λόγῳ-ἔργῳ, 31, 35, 123, 138, 154, 165· λόγοι-ἔργα, 250, 258, 259, 265· λέγειν, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 392, 412, 415· λόγου «φάτις», 427
- λογοτεχνική κριτική, 9
- λογοτεχνική λειτουργία, 174
- λόπη, 355, 358, 382, 383, 384· λυπηρόν, 200
- μάθησις, 329, 358
- μέθεξις, 3
- μεταθανάτια ζωή, 21
- μετοίκησις, 204· μετοίκηση, 176, 179, 246, 262
- μετριοπάθεια, 48, 49, 61, 93, 162, 170, 172
- μετρίως, 206
- μη ηθικοί θεοί, 19
- μοῖρα, 71
- μοντέλο ηθικής και πολιτικής σκέψης, 324

μοχθηρός, 78, 81, 213, 369, 391, 414·
μοχθηρία, 81, 393

μύθων τε ρήτῃρα ἔμμεναι ἔργων τε
πρηκτῇρα, 392

μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ, 345

νεότης, 88, 156

νοηματική καθαρότητα, 175

νόμιμος/-ον, 126, 127, 128, 139, 194, 195,
219, 232, 258, 372, 392· νόμιμα τῶν
πολλῶν, 372

νόμος, 68, 69, 71, 72, 82, 85, 86, 91, 108,
140, 147· νόμος, 234, 236, 238, 239,
240, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
261, 262, 263, 265, 308, 364, 366, 367,
371, 377, 392, 399· νομοθετική, 209,
340, 342· νομότυπος χαρακτήρας, 40,
172· νόμῳ, 171, 172, 364, 365, 369,
372, 377· νόμον της ψυχῆς, 392· νόμος
ὁ τῆς φύσεως, 366, 367· νόμος ὁ πάντων
βασιλεύς, 367· νόμος της Μοίρας, 367

νοῦς, 47, 206, 209, 212, 241, 242, 279,
280, 281, 282, 283, 288, 289, 307

ντροπή, 31, 35, 98, 171, 181, 182, 198,
200, 249, 250, 251, 255, 257

ξεῖνος, 14· «ξένιος» Δίας, 14

οἱ πολλοί, 55, 58, 74, 76, 77, 92, 93, 136,
142, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 193, 195, 197, 198, 199,
204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222,
226, 227, 228, 229, 242, 247, 249, 250,
270, 365, 366, 372, 376, 416· ἀδυναμία
τῶν πολλῶν, 189· διαβολή τῶν πολλῶν,
187· τῶν πολλῶν δόξα, 182, 199, 215,
227, 250· τῶν πολλῶν δύνამεις, 185·
γνώμη τῶν πολλῶν, 274, 352

οἰκεῖος, 122, 133, 135, 136

οἶκος, 11, 14, 18, 93, 200, 239

ομηρική ηθική, 274, 277, 293, 346, 352·
ομηρική ἀρετή, 271, 305· ομηρική
εξειδίκευση, 273

ὀρθός/-όν, 206, 207, 222, 224, 225, 230,
231, 232, 233, 252, 339· ὀρθὴ δόξα,
208· ὀρθὸς λόγος, 215, 223, 224, 225,
253, 369· ὀρθή διαπαιδαγώγησις, 68, 73,
74· ὀρθὴ προθυμία, 204· ὀρθότης, 204,
205, 206, 215, 216, 219, 223, 225, 231,
252, 257, 265, 394· ὀρθότητα, 274, 285·
ὀρθῶς, 285· ὀρθὸς τρόπος ζωῆς, 370·
ὀρθή και δικαία χρῆσις της τέχνης, 333

ορφική, 176, 179, 214· ορφικές
μεταφυσικές προεκτάσεις, 179· ορφικό
υπόβαθρο, 176· ορφισμός, 175, 188,
190

ὀσιος/-ον, 141, 173, 245, 262, 263, 395,
396, 423· ὀσιότης, 49, 101, 105, 106,
108, 111, 128, 418, 422, 423· οσιότητα,
92

οὗ ἔνεκα, 345

ὄφελος, 2, 53, 61, 67, 76, 80, 82, 88, 95,
121, 143, 159, 161, 162, 163, 173, 176,
180, 181, 182, 192, 193, 195, 199, 205,
211, 214, 256, 260, 262, 266

ὄχλος, 334, 335, 389

παιδεία, 235, 238, 339, 350, 352, 368, 417

παράδοξο της φρόνησις, 77

παραδοσιακή ηθική, 34, 45, 46, 66, 83, 84,
111, 115, 127, 133, 135, 177, 178, 180,
190, 191, 202, 208, 214, 215, 216, 217,
219, 220, 222, 223, 227, 228, 230, 231,
250, 258, 264, 266· παραδοσιακό
σύστημα αξιών, 202

- παρρησία, 371, 378
- πατρίς, 174, 175, 178, 179, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 264
- πειθώ, 190, 328, 329, 330, 331, 333, 335·
πειθοῦς δημιουργός, 329, 330, 331, 333, 335· πιστευτική πειθώ, 330
- "πείσε ή υπάκουσε", 238, 243, 248
- πενίη, 62, 63, 123
- πέπνυσο, 79· πεπνυμένος, 11, 19· πινυτός, 11, 18
- περιεργάζεται, 65, 123
- πιθανόν, 38, 112
- πίστις ἄνευ μαθήσεως, 329· πίστις με γνώση, 329
- πλατωνική ειρωνεία, 279, 293
- πλέον ἔχειν, 365, 371, 372, 373· πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν, 365· πλεονεκτεῖν, 365
- πλημμέλεια, 59, 60, 61, 170
- πλήρωση της στέρησης, 382· πλήρωση των επιθυμιών, 378, 379, 411
- πλούτος, 45, 46, 50, 51, 63, 66, 69, 70, 71, 76, 79, 83, 114, 115, 116, 118, 124, 126, 130, 131, 137, 142, 144, 145, 163, 182, 193, 327, 329, 332, 345, 351, 352, 358, 406, 424· πλουτισμός, 327
- ποίηση, 269, 272, 274, 276, 278, 280, 281, 283, 289, 292· ποιητής, 4, 56, 57, 58, 59, 60, 146, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288· ποιητική, 275, 279, 281, 292, 301, 306, 389· ποιητική αυτοαναφορά, 9· ποιητική μανία, 274, 280· ποιητική τέχνη, 272, 275, 279, 281, 289, 292·
- ποινή, 13
- πόλις, 236, 237, 238, 241, 248, 254
- πολιτικά ἔργα, 407· πολιτική, 324, 339, 340, 387, 392, 394, 404, 408, 409· πολιτική τέχνη, 407, 414· πολιτική βελτίωση, 324· πολιτική ἀρετή, 410· πολιτικός ἀνήρ, 408· πολιτικές φιλοδοξίες, 324
- πολιτισμός ντροπής, 18
- πολιτική τέχνη, 287
- πολυμαθία, 303
- πολυπραγμοσύνη, 122, 123, 124, 142, 387· πολυπραγμονεῖν, 65, 124· πολυπραγμοσύνη, 65, 123, 124, 126, 127, 130, 139
- πολυτροπία, 293, 294, 296· πολύτροπος, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 321
- πονηρός/-όν, 9, 77, 78, 80, 81, 207, 208, 213, 214, 341, 350, 359, 369, 385, 393, 396, 402, 408, 410, 411, 412· πονηρά δόξα, 207, 208· πονηρία, 154, 155, 208, 360· πονηρία της ψυχής, 358
- πραγματεία, 410
- πραγματικό όφελος, 414, 421
- πρακτής, 8· πρηκτής, 392, 415
- πραότητα, 169, 170
- πράττειν, 187· πράττειν δίκαια, 421· πράττειν δίκαια-ἔργα ἀγαθοῦ, 96· πράττειν ἀδίκως, 307, 318· πράττειν κακῶς και ἀδίκως, 15· πράττειν ἀδίκως-κακῶς, 190, 194, 227, 248, 251, 264· πράττειν ἔργα ἀγαθοῦ-ἔργα δικαίου, 220· πράττειν μέγιστα ἀγαθὰ, 187· πράττειν μέγιστα κακὰ, 187
- πρέπον, 270, 286· πρέποντες λόγοι, 286

- πρόθεση, 74, 80, 83, 84, 336, 347·
 προθέσεις, 17, 19
 πρόθεσις, 29, 40, 49
 προθυμία, 204
 προσήκων, 395, 409
 προσποίηση γνώσης, 74
 προστασία του ασθενεστέρου, 19, 20
 προσωπικό όφελος, 39, 121, 181, 198
 προσωποποίηση των νόμων, 234
 ραστώνη, 335
 ραψωδική τέχνη, 269, 284, 286·
 ράψωδός, 269, 271, 278, 286, 287·
 ραψωδός, 268, 270, 271, 275, 277, 280,
 283, 284, 285, 288
 ρήξη με τις ανταγωνιστικές αξίες, 170·
 ρήξη με την παραδοσιακή ηθική, 315,
 322
 ρητήρ, 8, 392, 415
 ρητορική τέχνη, 325, 326, 327, 328, 329,
 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337,
 338, 339, 340, 342, 343, 344, 346, 348,
 357, 362, 366, 389, 390, 403, 405·
 ρητορική, 325, 326, 328, 329, 330, 331,
 332, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341,
 342, 343, 344, 348, 352, 361, 362, 386,
 392, 397, 403, 417· *ρήτωρ*, 37, 38·
 ρήτορας, 330, 335, 336, 337, 343, 346,
 347, 389, 390, 392, 412
 ρυθμιστική αρχή, 178
 σεμνός, 242, 243
 σκέψις, 278
 σκολιόν, 326, 327, 359
σοφός, 47, 48, 49, 53, 55, 56, 61, 105, 137,
 241, 270, 274, 277, 293, 294, 297, 298,
 299, 301, 302, 303, 304, 307, 309, 310,
 316, 321, 369, 423· *σοφός άνήρ*, 421·
 σοφός άνήρ-πολίτης, 421· *σοφή τέχνη*,
 370· *σοφία*, 23, 41, 47, 48, 49, 53, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 91, 92,
 101, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 115,
 130, 136, 137, 141, 146, 150, 152, 167,
 270, 277, 288, 293, 294, 298, 299, 300,
 302, 303, 304, 305, 307, 309, 318, 321,
 369, 422, 423· *άνθρωπίνη σοφία*, 47, 61,
 146· *σοφίη* του Ξενοφάνη, 69· υπερ-
 ανθρώπινη σοφία, 48· *σοφίη* για τον
 Ιππία, 300· *πλήρης σοφία*, 426
σοφιστική, 339, 342
 συμβατικός τρόπος ζωής, 185· συμβατική
 ηθική, 354, 362, 380
 σύμβολο, 241
 συναίσθημα ντροπής, 10
 σύνδεση των αρετών, 170
 συνείδηση της ανθρώπινης άγνοιας, 41,
 51, 52, 61, 110, 167· συνειδητοποίηση
 της άγνοιας, 183, 184, 188, 197
 συνεργατικές αξίες-αρετές, 7, 10, 11, 16,
 18, 21, 178, 202, 315, 321, 343, 344,
 348, 387, 413, 420, 422, 426·
 συνεργασία, 35, 38, 45, 47, 64, 65, 84,
 86, 92, 101, 108, 127· συνεργατικό
 αίσθημα, 427· συνεργατική
 συμπεριφορά, 397
σχολή, 145
 σωκρατική αναλογία με τις τέχνες, 3, 4,
 187, 208, 214· *craft analogy*, 208, 276,
 301, 313, 319, 391, 403
 σωκρατική απορία, 69

- σωκρατική ειρωνεία, 30, 32, 41, 42, 45,
66, 85, 134, 151, 152, 155, 166, 171,
178, 194, 197, 199, 200, 203, 204, 207,
223, 264, 269, 270
- σωκρατική ηθική, 46, 65, 83, 84, 125, 132,
341, 344, 346, 348, 352, 353, 356, 362,
363, 390, 413
- σώμα ασθενικό και *μοχθηρῶς διακείμενον*,
393· *σῶμα-σῆμα* της ψυχής, 378
- σωφροσύνη, 65, 91, 92, 101, 102, 105,
106, 108, 121, 122, 127, 128, 129, 170,
173, 213, 224, 247, 252, 259·
σωφροσύνη, 19, 170, 172, 173, 225,
244, 357, 358, 360, 375, 376, 377, 379,
387, 392, 393, 394, 396, 397, 402, 408,
411, 412, 418, 422, 423· *σαόφρων*, 11,
18· *σώφρων*, 179, 360, 379, 394, 395,
396, 423· *σώφρων* ψυχή, 394, 395
- τὰ ἐμά, 193, 205, 210, 214, 222, 231
- τὰ μέγιστα, 39, 47, 58, 60· μέγιστα ηθικά
ζητήματα, 4, 335· *μέγιστα*, 184, 185,
187, 189, 215· τα μέγιστα και ἄριστα
ἀνθρωπεῖα πράγματα, 326
- «ταξικά» κριτήρια, 11
- τάξις, 391, 392, 394, 395, 398
- ταπεινή καταγωγή, 11, 79
- τέλος, 178, 194, 203, 220, 225, 231, 252,
265
- τελείωση του ανθρώπου, 45
- τέχνη, 4, 42, 43, 47, 57, 58, 60, 268, 269,
270, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 292, 301, 302, 302, 303,
304, 305, 313, 316, 317, 318, 319, 320,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339,
340, 341, 342, 344, 359, 365, 370, 373,
374, 386, 387, 390, 391, 392, 394, 399,
400, 401, 402, 403, 404, 407, 410, 411,
414· *τέχνη* του ρήτορα, 324· *τέχνες*,
268, 285, 287, 289, 302, 317, 319·
τεχνικός, 269, 272, 282, 287, 288
- τήρηση του μέτρου, 50, 91
- τίειν, 13
- τιμή, 8, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 34, 52, 53,
65, 70, 97, 98, 101, 113, 114, 115, 116,
137, 177, 182, 186, 193, 215, 413
- τίμιος/-ον, 214, 227, 231, 242, 243, 245,
263
- τιμῶ, 13· *τιμᾶν*, 13
- τιμωρία, 349, 353, 354, 355, 356, 357,
359, 360, 361, 362, 363, 376, 393, 396,
399· τιμωρία, 12, 19, 20, 21, 349, 353,
354, 355, 356, 357, 361, 396, 399, 402,
404, 405· τιμωρία στους απογόνους,
350
- τίνεσθαι, 13· *τίνυσθαι*, 13
- τίνω, 13· *τίνειν*, 13· *τίσις*, 13
- τίω, 13
- τὸ μεταζύ, 280
- τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, 27, 65, 124, 387
- τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, 40, 65
- τριβή, 339
- τριχοτόμηση των ἀγαθῶν, 357
- τρόπος, 277, 295, 297, 299, 304, 305
- τυραννία, 72, 353· τύραννος, 72, 93, 343,
346, 347, 348, 353, 377, 401
- τύχη, 171, 172, 173, 174, 188, 190, 196,
205, 325· *τύχη ἀγαθή*, 171, 173, 178,
179

- ὄβρις, 22, 24, 49, 62, 70, 71, 88, 91, 92, 98, 102, 146
- υγεία, 327, 329, 345, 358, 382, 385, 410· υγεία της ψυχής, 422
- υλικές και σωματικές ανάγκες, 193
- υπακοή στους νόμους, 71, 91
- ὕπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, 332, 343, 349, 381· υπεροχή, 34, 37, 38, 40, 45, 53, 69, 72, 84, 91, 110, 137, 138, 165, 277, 291, 292, 303, 304, 306, 315, 329, 330, 331, 332, 334, 342, 349, 364, 365, 367, 370, 371, 372, 374, 375, 413, 417, 422, 426
- υπόταξη των επιθυμιών, 375
- φαίνεσθαι, 17, 270, 338, 343, 416
- φαῦλος, 96, 97, 252, 282, 296, 369· φαῦλος δημιουργός, 278· φαῦλος ραψωδός, 278· φαῦλα ποιήματα, 282
- φήμη, 180, 183, 264, 424
- φθίω, 175, 176· φθίνω, 176· Φθιάς κοπίς, 176· Φθία, 174, 175, 176, 178· φθίσις, 175, 176
- φθόνος, 92, 93, 132
- φιλεῖν, 14
- φιλόδοξος, 137
- φιλοξενία, 15
- φίλος/-ον, 14, 40, 93, 97, 134, 135, 171, 172, 173, 176, 178, 180, 181, 182, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 201, 203, 228, 231, 242, 256, 258, 260, 261, 263, 264, 327, 332, 362, 405· φιλία, 397· φιλότης, 14, 15
- φιλόπολις, 66, 67, 85, 90
- φιλοσοφία, 61, 62, 104, 146, 274, 276, 280, 283, 289, 295, 324, 333, 368, 387· φιλοσοφία, 333, 363, 366, 368, 369· φιλόσοφος, 327, 334, 336, 338, 340, 342, 343, 344, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 361, 371, 375, 378, 379, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 391, 393, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417
- φιλόσοφος-βασιλεύς, 3, 276
- φιλοσοφικός βίος, 176, 179, 188, 190, 192, 197, 199, 224, 324, 386, 387, 416, 420
- φιλοτιμία, 64· φιλότιμος, 101, 137
- φιλοψυχία, 138, 149, 405
- φρόνησις, 47, 55, 112, 113, 115, 116, 118, 122, 137, 142, 143, 183, 189, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 255, 256, 259, 265, 283, 357, 370, 373, 374, 376, 384, 386, 392, 393, 394, 408· φρονεῖν, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 335
- φρόνιμος/-ον, 187, 188, 189, 192, 196, 197, 199, 208, 209, 211, 276, 297, 298, 372, 373, 374, 375, 382, 384, 395, 415· φρονημότης, 207, 208, 241, 242, 243, 245, 246, 265· φρονίμως ἔχειν, 55, 136, 183, 184, 188
- φυά, 57
- φύσις, 57, 154, 339, 348, 364, 365, 366, 367, 370, 372, 387· φύσει, 171, 226· φυσικό (φύσει) ἀγαθόν, 327· φύση, 283, 285, 308· φυσική φιλοσοφία, 280
- χρεία, 354, 361, 363
- χρηστός, 9, 78, 80, 131, 207, 208, 209, 252, 265, 341, 385, 391, 393, 410, 411· χρηστή δόξα, 207, 208· χρηστότης, 131, 208

χρονολόγηση των διαλόγων, 4

ψευδής/-ές, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 334, 344, 348· ψευδής δόξα, 112, 215, 291, 330, 334, 345, 348· ψεύδεται, 298, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 320· ψεύδος, 30, 31, 32, 51, 65, 88, 123, 137, 184, 217, 221, 233, 253, 287, 291, 296, 306, 308· ψευδολογία, 31, 35, 133· σωκρατικό ψεύδος, 32

ψυχή, 175, 176, 187, 188, 189, 192, 197, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 220, 222, 225, 227, 230, 231, 233, 238, 242, 245, 258, 265, 266· ψυχή πολυτιμότερη του σώματος, 403· ψυχή που άρχει του σώματος, 342· ωφέλεια της ψυχής, 213

Ωραίο, 355

ὠφελεῖν ἑαυτόν, 11, 425· ὠφελεῖν ἑαυτόν, ὠφελεῖν τοὺς φίλους, ὠφελεῖν τοὺς ἐχθρούς, 425

ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς, 84, 98, 133, 171, 178, 191, 196, 228, 231, 256, 258, 261, 263, 264, 362, 370, 377, 396, 398

ὠφελία, 355, 356, 358, 359· ὠφελία στην ψυχή, 357, 420· ὠφέλιμοι ἡδοναί, 385· ὠφέλιμος/-ον, 208, 354, 355, 356, 358· ὠφελίμως πράττειν, 349· ωφέλιμο, 9