

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΔΩΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2006

**Ἀρχαϊκὲς ἠθικὲς ἀξίες καὶ πολιτικὴ συμπεριφορὰ
σὲ πρῶιμους καὶ μέσους διαλόγους
τοῦ Πλάτωνα καὶ τοὺς *Νόμους*
(ἢ, ἀπὸ τὴν παλαιὰ διαμάχη ἀνάμεσα στὴν ποίηση
καὶ τὴ φιλοσοφία)***

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ

Εἰσαγωγή

Οἱ λέξεις *ἀγαθός*, *ἀρετή*, καὶ τὰ συνώνυμά τους ἀποτελοῦν τοὺς ἰσχυρότερους ὄρους ἐπαίνου καὶ ἐπιδιοκμασίας γιὰ τὸν ὀμηρικὸ ἄνθρωπο, καὶ ἐπομένως δηλώνουν τὴν κατοχὴ ὄλων τῶν ἰδιοτήτων ποὺ ἐκτιμῶνται περισσότερο στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία, ἀλλὰ καὶ σὲ ὄλο τὸ μῆκος τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας. *Ἀγαθός* ἀποτελεῖ τὸν πῶ θαυμαστὸ τύπο ἀνθρώπου: εἶναι ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει τὶς ἰκανότητες καὶ τὶς ιδιότητες τοῦ πολεμιστῆ ἢ τοῦ ἀρχηγοῦ στὸν πόλεμο καὶ τὴν εἰρήνη, καθὼς καὶ τὰ κοινωνικὰ πλεονεκτήματα ποὺ ἔχει ἕνας τέτοιος ἀρχηγός. *Ἀγαθός* σημαίνει ταυτόχρονα τὶς τέσσερις σημασίες: νὰ εἶναι εὐγενὴς στὴν καταγωγὴ, γενναῖος στὸν πόλεμο, νὰ ἔχει ὑψηλὴ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ θέση καθὼς καὶ πλοῦτο. Εἶναι θέμα συμφραζομένων

* Τὸ κείμενο ποὺ ἀκολουθεῖ ἀπέτελεσε τὸ περιεχόμενο ὀμιλίας ποὺ παρουσιάστηκε στὸ Ρέθυμνο στὸ πλαίσιο τῆς σειρᾶς διαλέξεων «Μνήμη Πάννη Καμπίτση». Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ θεώρησα ἐξαιρετικὴ τιμὴ τὴν πρόσκληση τοῦ Προέδρου τοῦ Τμήματος Φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης κ. Τάσου Νικολαΐδη νὰ δώσω τὴ διάλεξη αὐτή. Τὴν ἴδια ὥρα αἰσθανόμουν τριπλὴ τὴν εὐθύνη: πρῶτα, πρὸς τὸ Τμήμα, τοὺς συναδέλφους καὶ τὸ Πανεπιστήμιο· ἔπειτα, πρὸς τὴν πατρικὴ γῆ καὶ τὶς προδιαγραφὲς μίας ἀναφορᾶς· καὶ τρίτο, πρὸς τὴ σκιά τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ, ποὺ, δὲν γίνεταί, κάτι θὰ ἄκουσε στὶς γειτονιὲς τῶν ἀγγέλων, *εἰ τις ἔστιν αἴσθησις τοῖς τετελευτηκόσιν*. Ἡ μνήμη Πάννη Καμπίτση ἐπιστρατεῦει τὴ φιλοσοφικὴ προσήλωση στοὺς θεσμοὺς ποὺ ἀκυρώνονται καθημερινά.

Καὶ ἀποφάσισα αὐτὸν τὸν τίτλο, πρῶτα γιὰτὶ ἦταν θέμα μεταπτυχιακοῦ μαθήματος, καὶ ἄρα, ἐν ἐξελίξει· καὶ ἔπειτα, γιὰτὶ ὁ τελευταῖος ἐπιστημονικὸς λόγος ποὺ ἄκουσα ἀπὸ τὸν ἐκλιπόντα καθηγητῆ, προτοῦ ἀναχωρήσει ἀπὸ τὰ Ἰωάννινα γιὰ τὸ Ρέθυμνο, ἦταν μία διάλεξη γιὰ τοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνα σὲ σχέση μὲ τὸ ἀττικὸ δίκαιο καὶ τοὺς θεσμοὺς, μὲ τοὺς ὁποίους ἀσχολοῦνταν ὁ ἴδιος.

κάθε φορά ποιά από τις σημασίες αυτές τονίζεται περισσότερο, αλλά πάντοτε συνυπάρχουν ταυτόχρονα όλες.

Αντίθετα, τὸ ἐπίθετο *κακός* σημαίνει πρώτιστα ἄνθρωπος ταπεινῆς καταγωγῆς, φτωχός, ὁ ὅποιος δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ προστατεύσει τὸν ἑαυτό του, ἄσχημος ἐξωτερικά, καὶ ἀργότερα, δειλὸς στὸν πόλεμο, ἀφοῦ ὁ *κακός* δὲν εἶχε ἀρχικὰ τὸ δικαίωμα νὰ φέρει ὅπλα. *Τιμὴ* ἔπειτα σημαίνει τὴ θέση τοῦ *ἀγαθοῦ* στὴν κοινωνία, καὶ ἐπιβάλλει τὴν παραμονή του σὲ αὐτὴ τὴν κατάσταση: τιμὴ εἶναι ὅλες οἱ ιδιότητες καὶ οἱ κτήσεις τοῦ *ἀγαθοῦ*: ὅλα ὅσα διαφοροποιοῦν τὴ ζωὴ ἐνὸς πλούσιου ἡγεμόνα: περιουσία, κοινωνικὴ κατάσταση, γόητρο, δικαιώματα. Ὁλόκληρη ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία εἶναι ἰδωμένη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ *ἀγαθοῦ*, καὶ οἱ *κακοὶ* δὲν ἀμφισβητοῦν τίς ἀξίες αὐτές.¹

Στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία, ὅπως καὶ σὲ κάθε κοινωνία, ὑπάρχουν δραστηριότητες στὶς ὁποῖες ἡ ἐπιτυχία εἶναι πρωταρχικῆς σπουδαιότητος. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ὁ ἔπαινος ἢ ὁ ψόγος φυλάσσεται γιὰ ἐκείνους πού στὶς πράξεις τους ἐπιτυγχάνουν ἢ ἀποτυγχάνουν. Τέτοιες ἐνέργειες εἶναι ὅσες σχετίζονται μὲ τὴν ἄμιλλα σὲ καιρὸ πολέμου ἢ εἰρήνης. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς δὲν ἔχει πολλὴ σημασία ἡ πρόθεση γιὰ τὴν πράξη. Ἡ ἐπιτυχία στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία ἀποτελεῖ κατηγορικὴ προστακτικὴ, ὥστε μόνον τὰ ἀποτελέσματα ἔχουν ἀξία: δὲν ἔχουν σημασία οἱ προθέσεις. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλες δραστηριότητες, ὅπως διάφορες συμφωνίες, στὶς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι συνεργάζονται ὁ ἓνας μὲ τὸν ἄλλο γιὰ κάποιον κοινὸ σκοπὸ. Οἱ δραστηριότητες αὐτὲς ἐκτιμοῦνται μὲ βάση τὴ δικαιοσύνη, ἢ ὅποια ἐγείρει διαφορετικὰ ἐρωτήματα ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς ἐπιτυχίας ἢ τῆς ἀποτυχίας. Ἀφοῦ οἱ δραστηριότητες αὐτὲς εἶναι διαφορετικές, διαφορετικοὶ εἶναι καὶ οἱ ὅροι οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦνται νὰ ἐπαινέσουν ἢ θικὰ τίς ἐνέργειες αὐτές. Πρὸς ἀποφυγὴ συγχύσεως ὀνομάζουμε «ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες» ἐκεῖνες πού ἀξιολογοῦν τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀποτυχία καὶ «συνεργατικὲς ἀξίες» ἐκεῖνες πού χαρακτηρίζουν πράξεις στὶς ὁποῖες ἡ δικαιοσύνη εἶναι σημαντικὴ προϋπόθεση.²

Ἀπὸ τὸν Ὅμηρο καὶ ἐξῆς τὸ κύριο πρόβλημα τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν ἀξιῶν ἦταν ἡ ἀνάγκη νὰ ἀνακαλυφθεῖ τὸ μέσον νὰ σχετισθεῖ ὁ *δίκαιος* μὲ τὸν *ἀγαθόν*, τὴν *ἀρετὴ* καὶ τίς σχετικὲς λέξεις, μὲ ἕναν τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ γίνῃ ἡ δικαιοσύνη εἴτε τὸ ὅλο εἴτε μέρος τῆς *ἀρετῆς*, ὥστε νὰ καταστῇ οὐσιαστικὸ μέρος τῆς πῶ ἐλκυστικῆς ομάδας ἀξιῶν· ἢ ἐναλλακτικὰ, νὰ ἀποδείξει ἢ νὰ ὑποστηρίξει ὅτι τὸ νὰ εἶναι κανεὶς *δίκαιος* εἶναι ἕνα ἀναγκαῖο, ἂν καὶ ἐνοχλητικὸ, μέσο νὰ γίνῃ κανεὶς ἢ νὰ παραμείνῃ *ἀγαθός* – ἢ πῶ ἐπιθυμητὴ κατάσταση τῆς ὑπαρξῆς σὲ αὐτὸν τὸν κόσμον ἢ ἡ εὐτυχία στὸν ἄλλον. Καθ' ὅλη αὐτὴ τὴν περίοδο οἱ παραδοσιακὲς ἀνταγωνιστικὲς ἠθικὲς ἀξίες ὑπερισχύουν.³

¹ Adkins 1960α, 30 κ.έ., καὶ Adkins 1960β, 23-32. Ἡ προσέγγιση προϋποθέτει ὀρισμένη ἐρμηνεῖα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας, πρβλ. Περυσινάκης 1991.

² Adkins 1960α, 6-7.

³ Adkins 1960α, 153.

Ορισμένες, όμως, χρήσεις τής λέξης *ἀγαθός* και τῶν ἄλλων σχετικῶν τὸν πέμπτον αἰῶνα ὑποδηλώνουν ὅτι τὸ πρόβλημα τείνει νὰ λυθεῖ μόνο του. Ἡ πὸ ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ περίπτωση τῆς *Ἠλέκτρας* τοῦ Εὐριπίδη ἀλλὰ καὶ τὸ γνωστὸ *σκόλιον* τοῦ Σιμωνίδη. Αὐτὸ πού πραγματικά φαίνεται ἀπὸ τὰ λόγια τοῦ Ὀρέστη (367 κ.έ., 380 κ.έ.) εἶναι ὅτι ὁ *ἀγαθός* ἔχει γίνει *ἀγαθὸς πολίτης*. Καὶ μπορούμε νὰ υποθέσουμε ὅτι αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ κάνει τῆ *δικαιοσύνη* προσδιοριστικὸ γνώρισμα τοῦ *ἀγαθοῦ*, ἐφόσον πολὺς κόσμος μπορούσε τώρα νὰ σκέφτεται ὅτι ἡ φράση «ὁ ἀγαθὸς πολίτης εἶναι δίκαιος» ἀποτελεῖ μία ἀναλυτικὴ δήλωση, καὶ μερικοὶ μπορούσαν νὰ πιστεύουν ὅτι ἦταν τὸ ἴδιο. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι μὲ τὸ νὰ ὀνομάζεται ὁ *ἀγαθός* «ἀγαθὸς πολίτης», ὁ Ἀθηναῖος σχετίζει τὸν *ἀγαθὸν* καταφανῶς μὲ τὴν πόλη του.⁴

Ἡ *ἀρετὴ* στοὺς πρώιμους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα χρησιμοποιοῦται, γιὰ νὰ ἐπαινέσει τὴ δημιουργία συγκεκριμένων ἀποτελεσμάτων στὴ διακυβέρνηση καὶ τὴ διοίκηση. Ἐφόσον ὁ κύριος σκοπὸς τῆς διακυβέρνησης καὶ τῆς διοίκησης εἶναι νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἀσφάλεια καὶ τὴν εὐημερία τῆς πόλης, εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ *ἀγαθός* καὶ ἡ *ἀρετὴ* θὰ χρησιμοποιοῦνται, γιὰ νὰ ἐπαινῶν ἐκείνους πού ἐπιτυχάνουν σὲ αὐτὸν τὸν σκοπὸ. Τὰ ἐπιχειρήματα στοὺς πρώιμους διαλόγους πολλὲς φορές διαμορφώνονται ἀπὸ τὴν ἐκπεφρασμένη ἐπιθυμία τοῦ «συνηθισμένου Ἀθηναίου» νὰ γίνει *ἀγαθός*. Αὐτὸ δηλώνει σαφῶς τὴν ἐπιθυμία νὰ γίνει κάποιος ἀγαθὸς πολίτης, ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τῶν δικανικῶν λόγων, ὅπου ἡ ἀπόδειξη ὅτι κάποιος ἦταν *ἀγαθός* ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν ἐκτέλεση ὄχι εὐχάριστων ἢ δαπανηρῶν καθηκόντων ἐν ὀνόματι τῆς πόλεως, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια νὰ γίνει πολιτικὸς ἰκανὸς στοὺς λόγους καὶ στὰ ἔργα, γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ, γιὰ νὰ προωθήσει τὴν εὐημερία τῆς πόλεως του.⁵

Δὲν ἔχω σκοπὸ νὰ ἀναπτύξω τὸ θέμα «ὁ Ὀμηρὸς στὸν Πλάτωνα»⁶ οὔτε τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα σχετικὰ μὲ τὴν *ἀρετὴ*, τὶς ἀρετὲς καὶ τὶς ἀξίες. Μία καταλογγραφικὴ καταγραφή ὀμηρικῶν ἀναφορῶν δὲν ἀποκαλύπτει τὴ χρῆση πού κάνει ὁ Πλάτων τοῦ Ὀμήρου (α' τρόπος ἐξέτασης). Ὁ Πλάτων, ὅπως καὶ οἱ σοφιστὲς, μελετᾷ καὶ χρησιμοποιοῦ τὸν Ὀμηρὸ (καὶ τὴν ἄλλη προηγούμενη λογοτεχνία – πού ἦταν ἄλλωστε ἡ βιβλιογραφία γι' αὐτούς) γιὰ τὶς δικές του φιλοσοφικὲς ἀναζητήσεις. Πολὺ περισσότερο πού ὁ Πλάτων εἶναι ὁ πρῶτος πού ἐρευνᾷ καὶ συζητεῖ σὲ πεζὸ λόγο θέματα ἠθικὰ ἢ πολιτικὰ πού σχετίζονται μὲ τὴν προηγούμενη ποίηση.⁷ Γιατὶ αἴφνης παραθέτει μία λέξη ἀπὸ τὸν Ὀμηρὸ, πού συνήθως περνᾷ ἀπαρατήρητη ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς τοῦ φιλοσόφου, ἢ ὅποια ὅμως ἔχει ἰδιαίτερη σημασία στὰ συμφραζόμενα ἐκεῖ, καὶ εἶναι νόμιμο νὰ ἐξετάσουμε τὴ μετωνυμία πού ἀποκτᾷ στὰ νέα πλατωνικὰ συμφραζόμενα. Μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὁ Πλάτων διαλέγεται οὐσιαστικὰ μὲ τὸν ποιητὴ – εἰρωνικὰ – καὶ παραπέμπει στὰ ἀντίστοιχα συμφραζόμενα τῶν ὀμηρικῶν ἐπῶν, γιὰ νὰ δώσει νόημα στὰ δικά του ἐπιχειρήματα (β' τρόπος ἐξέτασης). Θὰ ἐξετάσουμε σύ-

⁴ Adkins 1960a, 176-8, 165-7.

⁵ Adkins 1960a, 225-6.

⁶ Π.χ. Labarbe 1949 πού ἐξετάζει τὰ ὀμηρικὰ παραθέματα τοῦ Πλάτωνα.

⁷ Πρβλ. Nussbaum 1986, 122-5 καὶ Pfeiffer 1972, 53-4.

ντομα (παραλείποντας πολλές περιπτώσεις και πολλά θέματα) την *ἀρετή* και τὸν *ἀγαθὸ* σὲ πρώτους και μέσους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα,⁸ τὸν *Πρωταγόρα*, τὸν *Μένωνα*, τὰ πρώτα βιβλία τῆς *Πολιτείας*, ἀλλὰ και τοὺς *Νόμους*. Ἐξετάζουμε, δειγματοληπτικά, ἂν ἀπαντοῦν ἀκόμη (χρησιμοποιοῦνται) ἢ ἂν μεταπλάθονται και πῶς οἱ ἀρχαϊκὲς ἠθικὲς ἀξίες στοὺς διαλόγους αὐτοὺς (γ' τρόπος). Ἡ προσέγγιση αὐτὴ δὲν ἔχει καμία ἀξίωση φιλοσοφίας. Οἱ φιλόσοφοι δὲν πρέπει νὰ γίνουν μόνο βασιλεῖς· πρώτα πρέπει νὰ γίνουν φιλόλογοι, και οἱ φιλόλογοι νὰ γίνουν φιλόσοφοι, ἂν εἶναι νὰ ἔχουμε μία δίκαιη ἀνάλυση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας. Ἡ, ἂς θεωρηθεῖ ἢ προσέγγιση μέρος τῆς διένεξης (ἢ τῆς φιλίας) ποὺ ἔχουν ἀπὸ παλιὰ ἢ ποίηση και ἢ φιλοσοφία (*Πολ.* 607b5).⁹

I. Πρωταγόρας

Ὁ Σωκράτης εἰσάγει τὸν Ἴπποκράτη στὸν Πρωταγόρα στὸν ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα μὲ τὰ λόγια: *Ἴπποκράτης δὲ ἐστὶν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου υἱός, οἰκίας μεγάλης τε και εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δὲ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει* (316b). Ὁ Ἴπποκράτης εἶναι ἀγαθός, ἀπὸ μέγαλον οἶκο· ἓνα ἄρθρο μελετᾷ τὴν τραγικὴ τύχη τῶν νέων τοῦ διαλόγου.¹⁰ Ὑστερα ἀπὸ λίγο ὁ Πρωταγόρας ἰσχυρίζεται ὅτι ἀντίθετα ἀπὸ ἄλλους σοφιστὲς ἐκεῖνος θὰ διδάξει τὸν Ἴπποκράτη ἐκεῖνο *περὶ οὗ ἦκει: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, και περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη και πράττειν και λέγειν* (318e). («Και αὐτὸ ποὺ διδάσκω εἶναι ἢ *εὐβουλία* [ἢ ἰκανότητα γιὰ τὴ λήψη ὀρθῶν ἀποφάσεων] γιὰ τὶς ὑποθέσεις τοῦ οἴκου του, πῶς δηλ. θὰ κυβερνᾷ ἄριστα τὸν οἶκο του, και γιὰ τὶς ὑποθέσεις τῆς πόλης, πῶς δηλ. θὰ γίνῃ ἰκανότατος στὸ νὰ πράττει και στὸ νὰ ὁμιλεῖ».) Τὸ μάθημα αὐτὸ ὁ Σωκράτης τὸ χαρακτηρίζει πολιτικὴ τέχνη: *δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην και ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας* (319a)· και ὁ Πρωταγόρας συμφωνεῖ.¹¹

Τὸ μάθημα τοῦ Πρωταγόρα εἶναι τὸ ἴδιο τὸ μάθημα ποὺ ἀνέθεσε ὁ Πηλεὺς στὸν Φοῖνικα νὰ διδάξει στὸν νεαρὸ Ἀχιλλεῖα ὅταν τὸν ἔστειλε στὴν Τροία: *μύθων τε ῥητῆρα ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (*Ιλ.* 9.443). Τὸ ἔργο τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως ἐρμηνεύεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Φοῖνικα ἢ τὸν Νέστορα, εἶναι ἢ γνώση τοῦ πολέμου και τῶν συνελεύσεων (440-41). Ὁ ἀγαθὸς πρέπει νὰ ἐπιτυγχάνει στὸν πόλεμο και τὰ συμβούλια,

⁸ Σύμφωνα μὲ τὴν ταξινόμηση τοῦ Guthrie 1986. Πρβλ. ἐπίσης Irwin 1979, 291-3, και τὴν ἔξοχη ἀνάλυση τοῦ Kahn 1998.

⁹ Ὅχι μὲ τὸ εἰδικὸ νόημα Gould 1990· πρβλ. Kannicht 1988.

¹⁰ Walsh 1984.

¹¹ Πρβλ. *Γοργίας* 452d: *Τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ποὺ δημιουργεῖ ἢ τέχνη τοῦ Γοργία στὸν μαθητὴ του εἶναι αἴτιον [...] τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω.* Ὁ ἀγαθὸς ρήτορας ἔχει σκοπὸ νὰ παρασκευάζει *ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί* (*Γοργ.* 503a). Πρβλ. ὅσα λέγει ὁ Πλάτων γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Πρωταγόρα και τοῦ Πρόδικου (*Πολ.* 600d).

στις πράξεις και τούς λόγους (πρβλ. 53-4, 374). Η διδασκαλία δηλ. του Πρωταγόρα είναι ή παραδοσιακή διδασκαλία τών *ἀγαθών* και τὸ περιεχόμενό της. Ὁ Πλάτων στήν *Πολιτεία* (599c) ἐλέγχει τὸν Ὅμηρο πού τολμᾷ νὰ λέγει γιὰ στρατηγίες και διοικήσεις πόλεων.

Ἡ *ἀρετή* πού ἔχει στὸν νοῦ του ὁ Σωκράτης ταυτίζεται με τὴν πολιτικὴ τέχνη τοῦ Πρωταγόρα. Ἡ χρῆση τῆς *ἀρετῆς* αὐτὴ τὴν περίοδο εἶναι σύνθετη και δημιουργεῖ σύγχυση. Παραδοσιακᾶ ἡ *ἀρετή* δήλωνε και ἐπαινοῦσε ἀρετὲς πού θεωροῦνταν ὅτι ἐξασφάλιζαν ἐπιτυχία, εὐημερία και σταθερότητα τῆς ομάδας με τὴν ὁποία συνδέεται κάποιος ιδιαίτερα· και οἱ ἀρετὲς αὐτὲς παραδοσιακᾶ ἐπίσης εἶναι «ἀνταγωνιστικὲς». Στὸν ὕστερο πέμπτον αἰώνα *ἀρετή* και *ἀγαθός* ἄρχισαν νὰ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ ὀρισμένους Ἕλληνες σὲ πολὺ εὐρύτερο πεδίο ιδιοτήτων, σὲ συμφραζόμενα πού δηλώνουν ἐπίσης «συνεργατικὲς» ἀρετὲς.¹²

Στὴ φράση *ἀρετῆς τεκτονικῆς* [...] ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς στὸν μῦθο τοῦ Πρωταγόρα (322d)¹³ χρησιμοποιεῖται *ἀρετή* ὅπου συνήθως χρησιμοποιεῖται *τέχνη*. Ὅποιοσδήποτε εἶναι *ἀγαθός* μπορεί νὰ ἔχει *ἀρετή*, ὥστε *ἀγαθός τέκτων* ἀναμφισβήτητητα ἔχει ἀξιώσεις νὰ ἔχει *ἀρετὴ τεκτονική*· τέτοια ὅμως *ἀρετή* εἶναι ἀσυνήθιστη, γιατί κανένας τέκτων δὲν μπορεί νὰ ἔχει παραδοσιακὴ *ἀρετή*, γιατί αὐτὸ ἦταν χαρακτηριστικὸ τοῦ *ἀγαθοῦ*, τοῦ ἀνθρώπου με πλοῦτο και κοινωνικὴ θέση. Ὁ Πρωταγόρας εἶχε συγκεκριμένο κίνητρο γι' αὐτό. Μία τέτοια ἔκφραση, ὅπως *ἀρετὴ τεκτονική*, μπορούσε νὰ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ δημοκρατικούς θεωρητικούς τῆς ἐποχῆς γιὰ νὰ δείξουν ὅτι ὅλοι οἱ τεχνίτες πού ἦταν *ἀγαθοὶ τεχνίται*, καλοὶ στήν τέχνη τους, εἶχαν μία *ἀρετή*, προερχόμενη ἀπὸ τὴν κατοχὴ τῆς τέχνης τους. Ἡ *ἀρετή* διαφέρει ἀπὸ τὴν *τέχνη*. Ἀλλὰ ἀν κάποιος ὑποστηρίξει ὅτι ὅλοι οἱ ἀνθρωποὶ ἔχουν *αἰδῶ* και *δίκη* και ὅτι αὐτὲς ἀποτελοῦν *ἀρετή*, ἡ ὁποία εἶναι *πολιτικὴ*, γιατί εἶναι οὐσιώδης γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν πόλεων, και ἀν λάβουμε ὑπόψη μας τὴν εὐρύτητα τοῦ ὅρου *τέχνη* νὰ ἐκφράσει τὴν *αἰδῶ* και τὴ *δίκη* ὡς *πολιτικὴ τέχνη*, καθὼς και τὴν εὐρύτητα τῶν δύο ἐννοιῶν νὰ ὑποδηλώνουν ὅτι ὅλοι ἔχουν τὶς ικανότητες και τὶς ιδιότητες πού οἱ δύο ὅροι σημαίνουν και ἐπαινοῦν, τότε ἐκεῖνος πού δὲν ἦταν *ἀγαθός* με ὅρους παραδοσιακοῦς μπορούσε νὰ αὐξήσει τὴν αὐτοπεποίθησή του με τὸ νὰ ὀμιλεῖ στήν ἐκκλησία τοῦ δήμου γιὰ θέματα εὐρύτερης πολιτικῆς.

Στὸν πρώϊμο πέμπτον αἰώνα *φύσις* σήμαινε, και ἐπαινοῦσε (ὅπου ἡ καταγωγή ἦταν ὑψηλή) ὅλες τὶς ιδιότητες με τὶς ὁποῖες (θεωροῦνταν ὅτι) ἦταν προικισμένος ὁ Ἕλληνας, με τὸ νὰ ἔχει γεννηθεῖ σὲ ἕναν συγκεκριμένο οἶκον με συγκεκριμένη κοινωνικὴ θέση, ὥστε χρησιμοποιοῦνταν γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὰ ἀποτελέσματα τῆς παραδοσιακῆς *ἀρετῆς*. Καθένας πού δὲν ἦταν *φύσει ἀγαθός*, δηλ. ἡ πλειοψηφία τῶν πολιτῶν τῆς Ἀθήνας (και ὁποιασδήποτε ἄλλης πόλεως), θὰ ἦταν τώρα πολὺ εὐχαριστημένος νὰ μάθει ὅτι μπορούσε ἐπίσης νὰ γίνεῖ *ἀγαθός ἐξ ἐπιμελείας και ἀσκήσεως και διδαχῆς* (323d), ἢ ἀκόμη και νὰ ἀποκτήσει μία νέα βελτιωμένη *φύσιν*. Μία τέτοια ὑπόσχεση

¹² Adkins 1973, 4-5.

¹³ Adkins 1973, 10-1.

πρέπει να προσέδωσε στους σοφιστές πελατεία από εκείνους που αν και δεν ανήκαν στις εξέχουσες στην πολιτική παραδοσιακές οικογένειες, προσδοκούσαν τώρα να λάβουν ένεργό μέρος και μπορούσαν να το επιτύχουν με τη διδασκαλία.¹⁴

Πολλά από τα προβλήματα στην έρμηνεία του *Πρωταγόρα* οφείλονται στο γεγονός ότι λειτουργεί με δύο τελείως διαφορετικές έννοιες της αρετής: η συνηθισμένη έννοια της δημοτικής αρετής, που είναι διαθέσιμη στον μέσο πολίτη και διδάσκεται με τον τρόπο που περιγράφεται από τον Πρωταγόρα στη μεγάλη όμιλία του· και η κατ' εξαίρεση αρετή του αληθινού φιλοσόφου, όπως προσωποποιείται από τον Σωκράτη. Η δεύτερη αυτή φιλοσοφική αρετή δεν αναγνωρίζεται ποτέ φανερά και δεν αποτελεί θέμα στον διάλογο αυτό· όμως η έννοια της ενότητας εφαρμόζεται πειστικά μόνο στη δεύτερη.¹⁵

Όταν ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η αρετή δεν διδάσκεται, πρόκειται για την παραδοσιακή *αρετή* των *ἀγαθών*, των ολίγων εκείνων, που κυβερνούσαν τις πόλεις και οι οποίοι αποτελούσαν τη δεξαμενή πολιτικής σοφίας. Αν όμως όλα τα πράγματα είναι γνώση, και η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη και η ανδρεία, και όλόκληρη η αρετή, έπομένως και η αρετή διδάσκεται. Είναι φανερό στη δεύτερη περίπτωση ότι πρόκειται για την πολιτική τέχνη, κατ' αναλογία προς την τέχνη του *δημοεργού*, την πολιτική αρετή που μπορούν να διδάξουν οι σοφιστές. Γι αυτό, όταν πρόκειται για *συμβουλήν πολιτικής αρετής* στις συνελεύσεις, ή οποία πρέπει να περνά από τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, δέχονται να ακούν κάθε άνδρα με τη σκέψη ότι καθένας ταιριάζει να έχει μέρος στην *αρετή*, αλλιώς δεν θα υπάρχουν πόλεις (323a)· γιατί, *τούτου του πράγματος, της αρετής, εί μέλλει πόλις είναι, ούδένα δεῖ ιδιωτεύειν* (327a). Βρισκόμαστε έτσι σε ένα στάδιο προχωρημένης αντίληψης, τροποποίησης και διάχυσης της *αρετής* σε όσους μπορούν να πληρώσουν για να την διδαχθούν – και μπορούν πολλοί, όχι μόνο οι *ἀγαθοί*.

II. Μένων

Απαντώντας ο Μένων στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα στην ερώτηση του Σωκράτη *τί φής αρετήν είναι* διατυπώνει δύο όρισμούς της *αρετής*: ο πρώτος όρισμός ορίζει την *αρετή* ικανότητα να ἄρχει κάποιος των ανθρώπων (*ἄρχειν οἷόν τ' είναι τῶν ἀνθρώπων*, 73d). (Πρβλ. *Γοργίας* 466b, 468e, 483d, 488b, 510e). Σύμφωνα με τον δεύτερο όρισμό *αρετή* είναι το *χαίρειν τοῖς καλοῖσι καὶ δύνασθαι* (77b, ἢ *δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τάγαθά*, 78c). Και στους δύο όρισμούς προστίθεται ως προϋπόθεση να συνοδεύουν την απόκτηση των ἀγαθῶν τὰ ἐπιρρήματα *δικαίως* και *δσίως* ἢ κάποιο άλλο μόριο της *αρετής* (78d). Και οι δύο προσθήκες περιλαμβάνουν κάτι αυτόνοτο για τους *ἀγαθούς*: δικαίως θα πεί «σύμφωνα με τη δίκη»· και οι ἀγαθοί είχαν κάθε λόγο να υποστηρίζουν τη *δίκη* «ὅ,τι ἀνήκει σὲ κάποιον παραδοσιακὰ καὶ ἀδιαμφισβήτητα».

¹⁴ Adkins 1973, 11.

¹⁵ Kahn 1998, 223.

Οἱ ἀγαθοὶ ἔχουν τὴν ἰκανότητα νὰ ἄρχουν σύμφωνα μὲ τὴ δίκη ποὺ ἀναγνωρίζει στοὺς ἀγαθοὺς τὰ δικαιώματα μεταξύ τους καὶ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν (πρῶτος ὀρισμός). Ὅποιαδήποτε σημασία καὶ ἂν ἔχει τὸ «δύνασθαι», στὸν δεῦτερο ὀρισμὸ, εἶναι μέσα στὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀγαθοῦ νὰ ἐπιθυμῆ τὰ ἀγαθὰ καὶ νὰ ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ τὰ προσπορίζεται. Πάντως, ἡ σημασία του γίνεται σαφέστερη ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Θρασυμάχου γιὰ τὸ δίκαιον ὡς «τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον» στὴν *Πολιτεία* (338c), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ἀγαθῶν ρητόρων ἢ τῶν τυράννων ὅπως τὰ περιγράφει ὁ Πῶλος στὸν *Γοργία*: μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν (466b). Καὶ οἱ δύο ὀρισμοὶ περιγράφουν συμπεριφορὲς ποὺ ἀνήκουν στὶς ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες, ὅπως π.χ. ἐκφράζονται στὸν ὀμηρικὸ στίχο αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων (*Ιλ.* 6.208). Ἐνας τρόπος νὰ παραβαίνει κάποιος ἀγαθὸς τὸν πρῶτον ἀλλὰ καὶ τὸν δεῦτερο ὀρισμὸ εἶναι νὰ βρίσκεται στὴ θέση τῶν δωροφάγων βασιλῶν τοῦ Ἡσιόδου.

Ἐπίσης, ὁ πρῶτος ὀρισμὸς ἄμεσα, ἀλλὰ καὶ ὁ δεῦτερος ἔμμεσα εἶναι πολὺ κοντὰ στὸ μάθημα τὸ ὁποῖο ὑπόσχετα νὰ διδάξει στοὺς μαθητὲς του ὁ Πρωταγόρας στὸν ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα (318e): *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων...* Ὁ Μένων μάλιστα προηγουμένως δίδοντας τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀνδρικῆς ἀρετῆς ἔχει ὑποστηρίξει ὅτι «ἀνδρὸς ἀρετὴ» εἶναι *ἰκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν* (71e, 73a, 91a). Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ὀρισμοῦ ταυτίζεται μὲ τὸ ἔργο τοῦ Πρωταγόρα· τὸ δεῦτερο ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τίς βασικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων μὲ ἀνταγωνιστικὰ κριτήρια (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*), καὶ τὸ τρίτο περιγράφει μία βασικὴ συμπεριφορὰ τοῦ πολιτισμοῦ τῆς ντροπῆς.

Οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες, οἱ ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ σήμερα καὶ στὰ περασμένα (ὅπως ὁ Θεμιστοκλῆς, ὁ Ἀριστείδης, ὁ Περικλῆς, ὁ Θουκυδίδης) ἀνορθώνουν τίς πόλεις. Αὐτὰ ποὺ ὀρθὰ κυβερνοῦν τίς πόλεις εἶναι μόνο δύο, ἡ ἀληθινὴ γνώμη (*δόξα ἀληθής*) καὶ ἡ γνώση (*ἐπιστήμη*). Ἀγαθοὶ ἄνδρες δὲν γίνονται μόνο δι' *ἐπιστήμην*, ἀλλὰ καὶ διὰ *ὀρθὴν δόξαν*· κανένα ὅμως ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους στὸν ἄνθρωπο. Οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες κυβερνοῦσαν τίς πόλεις τους ὄχι μὲ κάποια σοφία ἢ *ἐπιστήμη* (γνώση), ἀλλὰ μὲ *ὀρθὴν δόξα, εὐδοξία* – ἀλλὰ καὶ ἡ *εὐδοξία* δὲν εἶναι λιγότερο ὠφέλιμη στὶς πράξεις ἀπὸ τὴν *ἐπιστήμη* (γνώση).¹⁶ (Πρβλ. *Πολιτ.* 506c: *οὐκ ἤσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχροί;*) Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ διευρύνεται καὶ ἐπεκτείνεται ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τοὺς παραδοσιακὰ ἀγαθοὺς σὲ ὅποιους μποροῦν νὰ ἔχουν ὀρθὴ δόξα. Στὸν *Πρωταγόρα* ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς διευρύνεται σὲ ὅποιους ἔχουν τέχνη, ὅπως οἱ *δημοεργοί*. Στὸν *Μένωνα* ἐκεῖνοι στοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ ἔλθει ἡ *εὐδοξία*, καὶ ἡ κατοχὴ τῆς ἀρετῆς, ἐμφανίζεται ἀπὸ θεϊκὴ εὐνοια ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς

¹⁶ Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι αὐτὸς ποὺ κατασκευάζει ἕνα σκεῦος ἔχει γνώμη σωστὴ (*δόξα, πίστις ὀρθή*) καὶ αὐτὸς ποὺ τὸ χρησιμοποιεῖ (*εἰδώς*) γνώση (*ἐπιστήμη*), ἐνῶ ὁ μιμητής, τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας, μήτε τὸ ἕνα μήτε τὸ ἄλλο (*Πολ.* 602a).

χρησιμωδούς, τούς μάντιες και με όσους έχουν τὸ δαιμόνιο τοῦ ποιητῆ, πάλι δηλ. ἡ ἀρετὴ εἶναι τέχνη τοῦ δημοεργοῦ. Στὴν περίπτωση δηλ. αὐτὴ ἔχουμε μίαν ἀντίστροφη πορεία ἐπέκτασης τῆς ἀρετῆς: οἱ μάντιες κτλ. εἶναι δημοεργοί, δὲν ἔχουν παραδοσιακὴ ἀρετὴ, ἔχουν ὅμως τέχνη· τέχνη καὶ ἀρετὴ ταυτίζονται, ἄρα ἐκεῖνοι ποὺ δὲν ἔχουν παραδοσιακὴ ἀρετὴ ἀλλὰ εὐδοξία σὰν τοὺς μάντιες ἔχουν ἀρετὴ. Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία ποὺ ἐπιθυμεῖ ὁ Μένων εἶναι ἐκεῖνη μετὰ τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θεραπεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαι τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ (91a), δηλ. τὸ μάθημα τοῦ Πρωταγόρα, ἡ γηροτροφία καὶ ἡ παραδοσιακὴ ἀρετὴ τῆς ξενίας γιὰ τὸν ἀγαθόν.

Ὅταν στῆ συζήτηση ἂν ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτόν, ἢ οὐ διδακτόν ἀλλ' ἀσκητόν, κλπ. διαπιστώνεται, πρῶτα μετὰ τὸν Μένωνα καὶ ἔπειτα μετὰ τὸν Ἄνυτο, ὅτι οἱ ἄριστοι πολιτικοὶ ἄνδρες δὲν ἔχουν διδάξει οἱ ἴδιοι τὰ παιδιά τους ἐκεῖνα ποὺ θὰ τοὺς ἔκαναν ἀγαθοὺς ἄνδρες ἢ δὲν βρῆκαν ἐκεῖνον ποὺ θὰ δίδασκε τοὺς γιούς τους ὥστε νὰ γίνουν ἀγαθοί, ὁ Σωκράτης χρησιμοποιοῖ ὡς μαρτυρία τὸν Θεόγνη γιὰ νὰ δείξει ὅτι «ἡ ἀρετὴ ἄλλοτε εἶναι διδακτὸ καὶ ἄλλοτε ὄχι». Καὶ παραθέτει ἐλαφρῶς παραλλαγμένους τοὺς στίχους 33-36W τοῦ Θεόγνη:

*καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν
ἴξε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ἂν μεγάλη δύναμις.
ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσι
συμμίσημις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον*

στοὺς ὁποίους, σχολιάζει ὁ Σωκράτης, ἡ ἀρετὴ θεωρεῖται διδακτὸ, ἐνῶ σὲ ἄλλο σημεῖο παρακάτω λέγει ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ θὰ ἦταν ἱκανοὶ νὰ κάνουν τέτοιο πρᾶγμα

πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον,

καὶ συνεχίζει (434-38 W):

*εἰ δ' ἦν ποιητόν τε καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα,
οὐποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,
πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων
οὐποτε ποιήσει τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν*

στοὺς ὁποίους, σχολιάζει πάλι ὁ Σωκράτης, ὁ Θεόγνης ὑποστηρίζει τὰ ἀντίθετα.

Τὸ πρῶτο παράθεμα προέρχεται ἀπὸ τὴν περίφημη «σφραγίδα» τοῦ Θεόγνη (ἂν θεωρήσουμε ὡς ἐνιαία ἐνότητα τοὺς στ. 19-30 καὶ 31-38), ποὺ δηλώνει τὴν ταυτότητα τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ συγκεκριμένου εἶδους τῆς γνωμικῆς ποιήσεως, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὰ ἰδανικά τῶν ἀγαθῶν, τὸ σκοπὸ καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν ὑποθηκῶν.

Στὴν ἐλεγεία αὐτῆ (31-8) ὁ Θεόγνης διδάσκει τὸν Κύρνο νὰ μὴ συναναστρέφεται μετὰ τοὺς κακοὺς, ἀλλὰ νὰ εἶναι πάντοτε μετὰ τοὺς ἀγαθοὺς, ποὺ ἔχουν μεγάλη δύναμη (34), γιὰ νὰ μάθει καὶ αὐτός, ὅπως καὶ ὁ Θεόγνης, τὶς ἀξίες καὶ τὸν κώδικα συμπεριφορᾶς τῶν ἀγαθῶν. «Ἀπὸ τοὺς ἐσθλοὺς θὰ μάθεις τὶς ἀξίες καὶ τὸν κώδικα συμπεριφορᾶς τῶν ἀγαθῶν» (: ἐσθλὰ). Ὡς πρὸς τὴ γνώμη ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσημις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον (35-6) ἴσως ἀρκεῖ νὰ ὑπενθυμίσει κανεὶς πόση δημοτικότητα ἔχει γνωρίσει ὡς θέμα ἐκθέσεως ἰδεῶν στὴν «περίοδο τῶν γνωμικῶν». Οἱ καθηγητὲς ζητοῦσαν

ἀπὸ τοὺς μαθητὲς τοὺς νὰ ἐξετάσουν τὴ σημασία τῶν κακῶν καὶ καλῶν συναναστροφῶν, ὡσὰν ὁ Θεόγνης νὰ ἦταν ἕνας χριστιανὸς συγγραφέας. Ὅλοι ἦταν ἐκτὸς θέματος. Αὐτὸ καὶ μόνο δηλώνει ἐπαγωγικὰ (καὶ συμβολικὰ) τὸ μέγεθος τῆς νόθευσης καὶ τῆς ὑπονόμευσης τῆς ἀρχαίας λογοτεχνίας· καὶ μερικὸς ἀπὸ τοὺς ‘δολοφόνους’ τοῦ Ὀμήρου. Ἀπευθυνόμενος σὲ ἕνα νεαρὸ εὐγενῆ ὁ ποιητὴς λέγει ἀπλὰ στὸ δίστιχο αὐτὸ ὅτι ἂν συναναστρέφεται μὲ ἀνθρώπους ταπεινῆς καταγωγῆς (κακοὺς) δὲν θὰ μάθει τίς ἀξίες καὶ τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀγαθῶν, ἢ θὰ λησμονήσει ὅσα ἀπὸ τίς ἀξίες τῶν ἀγαθῶν ἐνδεχομένως εἶχε μάθει προηγουμένως. Ἡ συναναστροφή μὲ κακοὺς εἶναι ἀπὸ μόνη τῆς μία ἀ-δικία. «Ἄδικες» πράξεις εἶναι ἐκεῖνες ποὺ δὲν ταυρίζουν στοὺς ἀγαθοὺς, εἶναι πράξεις αἰσχρῆς, ὅπως εἶναι οἱ κακοὶ καὶ οἱ πράξεις τους. Δὲν περιέχεται δηλ. στὴ γνώμη αὐτῆ, καὶ σὲ ὅλη τὴν ἐλεγεία, καμία ἠθικὴ ἔννοια καὶ κανένας ἠθικὸς χαρακτηρισμὸς. Τὰ ἐπίθετα ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἔχουν ἠθικὴ σημασία στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἐπίθετο κακὸς ὀνόμαζε καὶ ἔκρινε συμπεριφορὰς ποὺ ταύριζαν στοὺς κακοὺς, καὶ τὸ ἐπίθετο ἀγαθὸς ὀνόμαζε καὶ ἔκρινε συμπεριφορὰς ποὺ ταύριζαν σὲ ἀγαθοὺς.

Δὲν ὑπάρχει ἀντίφαση ἀνάμεσα στὸ πρῶτο καὶ τὸ δεῦτερο παράθεμα, ὅπως ἄλλωστε παρατηρεῖ ὁ Bluck.¹⁷ Τὴ συμπεριφορὰ καὶ τίς ἀντιλήψεις ποὺ ἐκφράζει τὸ πρῶτο παράθεμα ἐκφράζει ἢ ἀντίληψη τοῦ Ἄνυτου ὅτι οἱ σύγχρονοι καλοὶ κάγαθοι ἔχουν γίνεῖ ἔτσι ἀπὸ τοὺς προηγούμενους καὶ ὅτι ὅποιοιδήποτε ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς καλοὺς κάγαθοὺς ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους συναναστραφεῖ θὰ τὸν κάμει βελτίω ἀπὸ ὅσο θὰ τὸν κάμουν οἱ σοφιστῆς (92e καὶ 93a)· ἢ ἀντίληψη αὐτῆ εἶναι ἢ παραδοσιακὴ ἀντίληψη τῶν ἀγαθῶν. Καὶ δικαιολογεῖ τὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἱστορικοῦ Ἄνυτου.

Τὸ δεῦτερο παράθεμα ἐκφράζει ἐπίσης τὴν παραδοσιακὴ αὐτονόητη «ταξικὴ» ἀντίληψη ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνεῖ κάποιος κακὸς ἀπὸ ἀγαθὸν πατέρα, ἂν ἀκολουθεῖ σώφρονες λόγους, δηλ. συμβουλὲς καὶ ἀξίες τῶν ἀγαθῶν, ἐνῶ ἀντίθετα δὲν μπορεῖ κάποιος μὲ διδαχῆς νὰ κάμει τὸν κακὸν ἄνδρα ἀγαθόν. Ἄν ἦταν δυνατὸν νὰ φτιαχθεῖ νοῦς (νόημα καὶ φρένες ἐσθλαί), ὅ,τι ἀποτελεῖ τίς πολιτικὲς ιδέες καὶ συμπεριφορὰς τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ νὰ τοποθετηθεῖ στοὺς ἀνθρώπους, ἂν δηλ. μπορούσε κάποιος νὰ κάνει κάποιον ἄλλον ἀγαθὸν ἀπὸ κακόν, θὰ κέρδιζε πολλὰ χρήματα, ἀφοῦ κάτι τέτοιο ἦταν περιζήτητο ἀπὸ τοὺς κακοὺς ποὺ εἶχαν ἀποκτήσει χρήματα καὶ ἐνδιαφέρονταν νὰ γίνουν ἀγαθοί, νὰ ἀποκτήσουν δηλ. τὰ πλεονεκτήματα τῶν ἀγαθῶν. (Πρβλ. Ἀριστ. Ἡ. Ν. 1170a11-12: *γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησὶς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς*· καὶ Πολ. 1332b10-11).

Στὸν Ἀριστοτέλη δύο εἶναι τὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς, ἡ *διανοητικὴ* καὶ ἡ *ἠθικὴ*. Τῶν διανοητικῶν ἀρετῶν τὸ κύριο γνώρισμα εἶναι ὅτι *τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχουσι καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν*, καὶ ἐπομένως ἢ ἀπόκτησή τους προϋποθέτει ἐμπειρία

¹⁷ Bluck 1961, *ad loc.* Ἀκόμη καὶ ἡ ἐλεγεία 305-8 (*οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν,| ἄλλ' ἄνδρεςσι κακοῖς συνθέμενοι φιλίην| ἔργα τε δεῖλ' ἔμαθον καὶ ἔπη δύσφημα καὶ ἔβρινον| ἐλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔτυμα*) μπορεῖ νὰ ἐρμηνευτεῖ μὲ τίς ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες καὶ τὴ «μίξη τῶν γενῶν» (στ. 190).

καί χρόνο. Σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὲς οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς *περιγίνονται ἐξ ἔθους*, εἶναι ἀποτελεσμα ἐθισμού, συνήθειας (καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὄνομα ἄλλωστε μικρὴ μόνο διαφορὰ παρουσιάζει ἀπὸ τῆ λέξη ἔθος). Ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀρετὴ γίνεται, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, *διὰ τοῦ ἔθους*. Ἡ ἀπόκτηση μᾶς ἠθικῆς ἀρετῆς εἶναι, ἐπομένως, ἀπὸ κάποια ἀποψη, κάτι ἀνάλογο μὲ τὴν ἐκμάθηση τῶν τεχνῶν: *τεχνίτης γίνεται κανεὶς μόνο ἂν ἀσκηθεῖ μὲ ἐπιμονή στὴν τέχνη του (οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί)*, μὲ τὸν ἴδιο, ὅμως, τρόπο γίνεται κανεὶς –λέει ὁ Ἀριστοτέλης– καὶ δίκαιος ἢ σώφρων ἢ ἀνδρεῖος. «Ἡ καθημερινή, συνεχῆς καὶ ἀδιάλειπτη συναλλαγή μας μὲ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι ποὺ μᾶς κάνει δίκαιους», ὅπως ἀκριβῶς «ἡ ἀδιάλειπτη ἄσκησή μας νὰ μένουμε θαρραλέοι μπροστὰ στοὺς κινδύνους μᾶς κάνει ἀνδρεῖους». Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, ἐπίσης, γινόμαστε καὶ ἄδικοι ἢ δειλοί. Καί, φυσικά, τὸ πράγμα δὲν εἶναι καθόλου διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ γίνεται στὶς τέχνες· καὶ ἐκεῖ *ἐκ τοῦ κακῶς οἰκοδομεῖν ἢ ἐκ τοῦ κακῶς κιθαρίζειν* γίνονται, ἐπίσης, οἱ κακοὶ οἰκοδόμοι καὶ οἱ κακοὶ κιθαριστὲς (*H. N. 1103a14-b12*).¹⁸

III. Πολιτεία

Ὁ πρῶτος ὀρισμὸς τοῦ Πολέμαρχου γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴν *Πολιτεία*, «τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι», ἢ «τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι» (332c) ἐξειδικεύει τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια τῆς *δίκης*: «ὅ,τι ἀνήκει σὲ κάποιον παραδοσιακὰ καὶ ἀδιαμφισβήτητα» (ἀπὸ τῆ ρίζα *δεικ-* τοῦ *δείκνυμι* = δείχνω ὅρια στὰ χωράφια ἢ τὶς πολιτικὲς συμπεριφορές).¹⁹ Τὸ νὰ ἀποδίδει κάποιος τὰ *ὀφειλόμενα* ἐκάστῳ ἢ τὸ *προσῆκον* ἐκάστῳ σημαίνει ὅτι τοῦ ἀποδίδει, τοῦ ἀναγνωρίζει ὅ,τι τοῦ ἀνήκει σύμφωνα μὲ τὴ *δίκη*. Ἐπομένως ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ὄχι μόνο εἶναι σύμφωνος μὲ ἀλλὰ ἀπορρέει ἄμεσα ἀπὸ τὶς ἀρχαϊκὲς ἀνταγωνιστικὲς ἠθικὲς ἀξίες καὶ συμπεριφορές. Ὁδηγημένος ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὁ Πολέμαρχος συμφωνεῖ μαζί του σὲ ἕναν ἐναλλακτικὸ ὀρισμὸ· δικαιοσύνη εἶναι *τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς* (332d· πρβλ. 332e), ποὺ ἀποτελεῖ ἐπίσης βασικὴ συμπεριφορὰ ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών.

Ὁ δεῦτερος ὀρισμὸς τοῦ Θρασυμάχου, ὅτι τὸ *δίκαιον* δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἢ *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (338c), ἐκφράζει ἐπίσης τὴν ἀξίωση τοῦ *ἀγαθοῦ* στὸν κόσμον τοῦ Ὀμήρου: ὁ *ἀγαθὸς* ὀφείλει νὰ διεκδικήσει καὶ νὰ ἀποκτήσει αὐτὸ ποὺ ἦταν γι' αὐτὸν συμφέρον, μέσα στὰ ὅρια τῆς *δίκης*, διότι αὐτὴ ἢ συμπεριφορὰ αὐξανε τὴν *τιμὴ* του, ὄχι μόνο ἠθικὰ τὴν ὑπόληψή του, ἀλλὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν περιουσία του. *Δίκη* γιὰ τὸν *ἀγαθόν* εἶναι νὰ ἐπιδιώκει νὰ ὑπερέχει, *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (*Il.* 6.208). Στὴ συνέχεια ὁ Θρασύμαχος ἀναφέρει ὅτι κάθε ἀρχὴ θέτει τοὺς νόμους σύμφωνα μὲ τὸ συμφέρον τῆς, καὶ σὲ ὅλες τὶς πόλεις εἶναι τὸ ἴδιο τὸ δίκαιο, δηλ. τὸ συμφέρον ἐκείνου ποὺ ἔχει τὴν ἐξουσία (338e), ἐνῶ στοὺς *Νόμους* ὁ Ἀθηναῖος

¹⁸ Λυπουρλῆς 2002, 67-9.

¹⁹ Ἀκολουθῶ τὴν ἐτυμολογία ποὺ πρότεινε ὁ Palmer (1950) καὶ ὑποστήριξε ὁ Gagarin (1973, 1974)· διαφορετικὰ ὁ Benveniste 1973 (ρίζα *dik* ὁμιλῶ, λέγω, λατ. *dico, judico*).

ισχυρίζεται ότι δεν είναι δυνατό να νικήσει ποτέ κάποιος στην πολιτεία και να μην φτιάξει νόμους που να αποβλέπουν πρωτίστως σε αυτό που συμφέρει τον ίδιο, να διατηρηθεί δηλαδή για πάντα στην εξουσία, είτε είναι δήμος είτε τύραννος (714 cd) (πρβλ. *Τορυ*. 483b). Η ιδέα προέρχεται από τον Θουκυδίδη (3.82.8) και την επαναλαμβάνει ο Αριστοτέλης (*Πολ.* 1296a 27-38).

Αυτή η «άμοραλιστική» συμπεριφορά του Θρασύμαχου συνεχίζεται ονομάζοντας την δικαιοσύνη μεγαλοπρεπή ευήθεια, *γενναίαν ευήθειαν* (προφανώς με κριτήρια συνεργατικών αξιών) και την άδικια φρόνηση, *εύβουλίαν* (προφανώς με κριτήρια ανταγωνιστικών αξιών) (348c-d). Αν ο Θρασύμαχος πιστεύει ότι μπορεί να αποδείξει ότι η *άδικια* είναι πιο επικερδής από τη δικαιοσύνη, τότε οι αρχαίες ελληνικές αξίες δικαιολογούν τον εκ μέρους του ορισμό της *άδικίας* ως *ἀρετής*. Και μολονότι δεν μπορεί να πείσει τον έαυτό του να ονομάσει τη δικαιοσύνη *κακία*, τη στιγματίζει ως μία πραγματική αριστοκρατική άνοσησία (*γενναία ευήθεια*).²⁰ Η Δικαιοσύνη, υποστηρίζει ο Θρασύμαχος, είναι *ἀλλότριον αγαθόν, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθόμενου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη* (343c, πρβλ. 392b). Έφθσον ἢ ἀρετὴ ἐπαινεῖ τις ιδιότητες που καθιστοῦν κάποιον ικανό να είναι ἐλεύθερος και να κυβερνᾶ και να ἐξουσιάζει ἄλλους, ἢ ἀδικία ἐπαινεῖται ως ἀρετὴ, ἐπαινεῖται δηλ. ὅσο είναι δυνατό πὸ ἔντονα. Ὁ Θρασύμαχος μπορεί να ἀντικρουσθεῖ μόνο ἂν ἀποδείξει κάποιος ὅτι ἡ δικαιοσύνη είναι στην πραγματικότητα πὸ συμφέρουσα, ὅπως προσπαθεῖ να κάμει ὁ Πλάτων στην *Πολιτεία*. Καὶ δὲν πρόκειται μόνο για τὸν Θρασύμαχο και τοὺς ὁμοίους του: ὅλοι οἱ Ἕλληνες χρειάζονται να πεισθοῦν ὅτι οἱ συνεργατικὲς ἀρετὲς είναι συμφέρουσες, και ἐκτιμῶνται πὸ πολύ, ως ἀρετὲς.²¹

Μὲ παρόμοιο τρόπο ἐρμηνεύονται οἱ ἰσχυρισμοὶ τοῦ Γλαῦκωνα και τοῦ Ἀδείμαντου. Κατὰ τὸν Γλαῦκωνα τὸ δίκαιο ἔχει τεθεῖ ἀπὸ τὴν ἀδυναμία (*ἀρρωστίᾳ*) τοῦ ἀδικεῖν (359b), κατὰ τὸν Ἀδείμαντο ὅσοι ἐπαινοῦν τὴ δικαιοσύνη τὸ κάνουν για τις ὠφέλειες (*εὐδοκιμήσεις*) πὸν πορίζει (363a). Καὶ στην πρώτη και στή δεύτερη περίπτωση ως βάση ὑπόκειται ἡ συνθήκη, ἡ δίκη, τῶν *ἀγαθῶν* να μὴν παραβαίνουν τὴ δίκη, τὰ ὄρια, τῶν ἄλλων. Στην πρώτη περίπτωση είναι αὐτὸ πὸν ἀποτρέπει τὸν ἐπίδοξο τύραννο. Στή δεύτερη, είναι ἡ αἰτία πὸν ἔκανε τὸν Μαιάνδριο (Ηρόδ. 3.142-3) να καταθέσει ἐς μέσον τὴν ἀρχὴ και να ἐπιδιώξει να γίνει *ἀνήρ δικαιοτάτος*, χωρίς να τὸ ἐπιτύχει.

Κατὰ τὴ συζήτηση περὶ δικαιοσύνης στην πολιτεία και στὸ ἄτομο στὸ Δ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* γίνεται παραδεκτὸ ὅτι μία πόλις, ἂν ἔχει ὀργανωθεῖ πάνω σε ὀρθὲς βάσεις, πρέπει να είναι *τελέως ἀγαθὴ*. Μία τέτοια πόλις *δήλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ και ἀνδρεία και σώφρων και δικαία* (427e- πρβλ. *Μέν.* 74a, *Πρωτ.* 329c), ὅπου δικαιοσύνη είναι *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν και μὴ πολυπραγμονεῖν* (433a-b): «Ἴσοδύναμος συναγωνιστὴς μὲς στην πόλη μὲ τὴ σοφία και τὴ σωφροσύνη και τὴν ἀνδρεία της, για να ἀπο-

²⁰ Adkins 1972, 118-1960a, 277-8. Guthrie 1986, 441.

²¹ Τὸ ἴδιο χαρακτηριστικὸ πὸν για τὸν Θρασύμαχο τὴν κάνει *γενναίαν ευήθειαν* για τὸν Αριστοτέλη τὴν κάνει *κρατίστην τῶν ἀρετῶν* (*Η. Ν.* 1129b25-28).

κτήσει την τέλειά της ἀρετή, εἶναι καθὼς φαίνεται, καὶ ἡ δύναμη τοῦ νὰ κάνει ὁ καθένας τὴ δουλειά του», καὶ «αὐτὸς ὁ συναγωνισμὸς εἶναι ἡ δικαιοσύνη» (433d-e, πρβλ. 443b. Πρβλ. Ἀλκ. Α 127c: *δίκαια πράττουσιν ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν· Χαρμ. 161b: σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν*). (Πρβλ. Ἀριστ. Ἡ. Ν. 1142a1-2). Ἀλλὰ καὶ ὁ τρίτος αὐτὸς ὀρισμὸς τῆς δικαιοσύνης, καὶ μάλιστα κατ' ἐξοχὴν αὐτὸς, προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἔννοια τῆς *δίκης*: ὅ,τι ἀνήκει σὲ κάποιον παραδοσιακὰ καὶ ἀδιαμφισβήτητα, ἀλλὰ λαμβάνει ὑπόψη του καὶ τὴν *τέχνη* καθενός.

Ἡ πολιτεία, συμφωνοῦν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Ἀδείμαντος, γεννήθηκε ἐπειδὴ καθένας ἀπὸ μᾶς δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἐξοικονομεῖ μόνος του ὅλες του τίς ἀνάγκες (369b).²² Καὶ σὲ ὅλες τίς καλοκυβερνημένες πολιτείες ἔχει ὀριστεῖ γιὰ τὸν καθένα καὶ ἀπὸ μία ἐργασία πού εἶναι ἀνάγκη νὰ τὴν κάνει (406c). Ἡ τέχνη καὶ ἡ ἐργασία πού ἐξασκεῖ καθένας ἀπὸ μᾶς εἶναι *ἀρετή*. Κατὰ τὴ θεμελίωση μιᾶς τέτοιας πόλης συμφωνήθηκε πὼς καθένας ἀπὸ ἐμᾶς ὀφείλει νὰ καταγίνεται μὲ ἓνα μόνον ἀπὸ τὰ διάφορα ἐπαγγέλματα πού εἶναι στὴν πόλη, μὲ ἐκεῖνο πού θὰ ἦταν ἀπὸ τὴ φύση του πιὸ ἐπιτήδειος νὰ κάνει, καὶ αὐτὸ ὀρίσθηκε ὡς δικαιοσύνη (433a). Καθένας ἀπὸ μᾶς εἶναι *ἀγαθός* σὲ ἐκεῖνα πού εἶναι σοφός, καὶ κακὸς σὲ ἐκεῖνα τὰ ὅποια δὲν γνωρίζει. Ὁ ὀρισμὸς δηλ. τῆς δικαιοσύνης εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν ἴδρυση τῆς πόλης. (Πρβλ. *Λάχης* 194d). Ὁ Πλάτων ταυτίζει τὴν τέχνη πού ἀσκεῖ κάποιος μὲ τὴν *ἀρετή* καὶ ἐπεκτείνει τὴν *ἀρετή* σὲ ὅσους ἀσκοῦν μία τέχνη.

Ἀπὸ τὸν ἐπιμερισμὸ τῆς ἐργασίας καὶ τὸν ἐπιμερισμὸ τῆς *ἀρετῆς*, πού ἴσχυε ἤδη ἀπὸ τὸν Ὅμηρο σὲ φράσεις ὅπως *βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης* κτλ., ὁ Πλάτων ἀνάχθηκε στὴν ἐπέκταση τῆς *ἀρετῆς* πέραν ἀπὸ τοὺς παραδοσιακὰ *ἀγαθούς*. Στὸν Ὅμηρο ὁ *ἀγαθός* ἔχει *ἀρετή*· οἱ *δημοεργοὶ* δὲν εἶναι βέβαια *ἀγαθοὶ* καὶ δὲν ἔχουν *ἀρετή*. Ὁ Πλάτων ὁμως ὑποστηρίζει γιὰ κάθε πράγμα, πού τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ νὰ ἐκτελεῖ μία ὀρισμένη λειτουργία, καὶ γιὰ κάθε τέχνη, πὼς ἔχει μιὰν ἀρετὴ ὅπως διόλου δική του (*οἰκεία ἀρετή*, 353b).²³ «Ὡστε κι' ἀπὸ τοῦτο θὰ μπορούσαμε νὰ συμφωνήσουμε, πὼς δικαιοσύνη εἶναι τὸ νὰ ἔχει κανεὶς καὶ νὰ κάνει τὴ δική του τὴ δουλειά καὶ ὅ,τι τοῦ ταιριάζει» (434a). Ὁ ὄξυδερκὴς αὐτὸς ὀρισμὸς τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ ἰνδοευρωπαϊκὴ κληρονομιά καὶ ὀρίζει τὴ *δίκη* ὡς ἀναπόσπαστο μέρος μιᾶς συνεποῦς δομῆς τῆς συμπαντικῆς καὶ ἠθικῆς τάξης, ἔγραφε πρὶν ἀπὸ πενήντα πέντε χρόνια ὁ L. R. Palmer.²⁴

²² Ὁ Σκουτερόπουλος 2002, 797 παραθέτει τὸν Π. Κονδύλη πού ὑπενθυμίζει ἀπόψεις τοῦ K. Marx γιὰ τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας. Τὸ βασικὸ κίνητρο γιὰ τὴ συγκρότηση μιᾶς κοινωνίας εἶναι καθαρὰ ὀικονομικῆς φύσεως.

²³ Πρβλ. *Γοργίας* 506e: *τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου*.

²⁴ Palmer 1950, 168. Ἀκόμη καὶ ὁ περίφημος στίχος 147 τοῦ Θέογνη *ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἐστὶν* (πού ἀποδίδεται καὶ στὸν Φωκλίδη ἀπ. 10GP) δὲν λέγει ὅτι *δικαιοσύνη* ἀποτελεῖ τὴν πεμπουσία τῆς ἀρετῆς, οὔτε ὅτι εἶναι ἡ *τελεία ἀρετὴ* ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης (*Η. Ν.* 1129b25 κ.έ.), ἀλλὰ ὅτι ὅλες οἱ ἄλλες ἀρετές, δηλ. ὅλα τὰ συστατικὰ στοιχεῖα τῆς ἐνιαίας παραδοσιακῆς ἀρετῆς ἐμπεριέχονται στὴ *δικαιοσύνη*, στὴ γνώση καὶ τὴν τήρηση τῆς *δίκης*, τῶν κατεστημένων δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων τοῦ *ἀγαθοῦ*, στὴ μὴ διατάραξη τοῦ κοινωνικοῦ status· πρβλ. Περυσινάκης 1991, 57-8.

Ὁ Πλάτων στὴν ἐπιχειρηματολογία του γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς φαίνεται νὰ λέγει: οἱ παραδοσιακοὶ ἀγαθοὶ ποὺ κυβέρνησαν μὲ ἐπιτυχία τὴν πόλη εἶχαν ἀρετὴ καὶ ἐπιστήμη (γνώση) γιὰ τὴ διακυβέρνηση. Οἱ πολιτικοὶ ποὺ δὲν ἀνήκουν στὴν παραδοσιακὴ τάξη τῶν ἀγαθῶν ἔχουν δόξα (ὀρθὴ γνώμη). Οἱ τεχνῖται, δημοεργοὶ εἶναι «ἀγαθοὶ» στὴν τέχνη τους καὶ ἔχουν ἀρετὴ στὴν τέχνη τους. Κάθε πράγμα, ποὺ τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ νὰ ἐκτελεῖ μία ὀρισμένη λειτουργία, καὶ κάθε τέχνη, ἔχει μιὰν ἀρετὴ δική του, οἰκεία ἀρετὴ (353b). Ἀρετὴ καὶ τέχνη ταυτίζονται. Δὲν κυβερνᾶ τὴν ὀρθὴ πράξη μόνο ἡ φρόνησις-ἐπιστήμη ἀλλὰ καὶ ἡ ὀρθὴ γνώμη. «Ἀγαθοὶ» ἄνδρες δὲν γίνονται μόνο μὲ ἐπιστήμη (γνώση) ἀλλὰ καὶ μὲ ὀρθὴ γνώμη. Ἐτσι ἐπεκτείνεται ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ. Στὴν πραγματικότητα αὐτὸ ποὺ γίνεται θεωρητικὰ στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ἔχει γίνῃ στὴν τραγωδία: ἡ ἐκβολὴ τοῦ ἔπους τῶν ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών στὴν πόλη τῶν συνεργατικῶν ἀξιών τοῦ 5ου αἰώνα.

IV. Νόμοι

Ὅπως καὶ στὸν *Μένωνα*, ὁ Πλάτων στὸ Α βιβλίον τῶν *Νόμων* ἐπικαλεῖται τὸν Θεόγονη γιὰ νὰ διδάξει τὴν ἀρετὴ καὶ τὴ δικαιοσύνη. Ὁ Ἀθηναῖος Ξένος θεωρεῖ (629a-e) ὅτι ὁ Τυρταῖος ἐγκωμίασε τοὺς γενναίους στοὺς ἐξωτερικοὺς πολέμους (ἀπ. 12W. 11-12), ἐνῶ αὐτὸς καὶ οἱ συνομιλητὲς του θεωροῦν, βέβαια, αὐτοὺς γενναίους, θεωροῦν ὅμως πιὸ ἀξιόλογους ἀκόμη ἐκείνους ποὺ διακρίνονται γιὰ τὴν ἀνδρεία τους στὸν πιὸ σοβαρὸ ἐσωτερικὸ ἐμφύλιον πόλεμο (630a)· ἐπικαλεῖται δὲ ὡς μάρτυρα τὸν Θεόγονη (στ. 77-78):

*πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀντερύσασθαι
ἀξιος ἐν χαλεπῇ, Κύρνε, διχοστασίῃ*

«ἀξίζει νὰ ζυγιστεῖ μὲ τὸ χρυσάφι καὶ τὸ ἀσήμι, | Κύρνε, αὐτὸς ποὺ στὴ δύσκολη ἐποχὴ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου παραμένει πιστὸς» («στοὺς νόμους», θεωρεῖ ὁ Πλάτων, στὴν εὐρύτερη πολιτικὴ κατάσταση – καὶ μάλιστα «στοὺς ἀγαθοὺς», καλύτερα).²⁵

Πατὶ ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος, συνεχίζει ὁ Πλάτων, ἀποδεικνύεται πολὺ ἀνώτερος ἀπὸ τὸν ἄλλο, ἐπειδὴ ὁ πόλεμος εἶναι πιὸ δύσκολος, σχεδὸν ὅσο εἶναι ἀνώτερες ἡ δικαιοσύνη, ἡ σωφροσύνη, ἡ φρόνησις (σοφία) ἐνωμένες μὲ τὴν ἀνδρεία, παρὰ ἡ ἀνδρεία μονάχη της. Πατὶ πραγματικά, πιστὸς καὶ ἀκέραιος, σὲ ἀνώμαλες πολιτικὲς καταστάσεις δὲν μπορεῖ νὰ μείνει κανένας χωρὶς νὰ κατέχει τὸ σύνολο τῶν ἀρετῶν. Ὁ ἐμπνευσμένος νομοθέτης δὲν ἔχει ἄλλον στόχο ὅταν νομοθετεῖ παρὰ τὴν ὑπέρτατη ἀρετὴ· καὶ ὑπέρτατη ἀρετὴ, ὅπως λέγει ὁ Θεόγονης, εἶναι τὸ νὰ μένει πιστὸς στοὺς νόμους, ἡ νομιμοφροσύνη στὶς κρίσιμες περιστάσεις, ποὺ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ τὴν ὀνομάσει *δικαιοσύνην τελέαν*, ἐνῶ ἡ ἀρετὴ ποὺ ἐπαίνεσε ὁ Τυρταῖος, εἶναι ὡραία, καὶ δίκαια τὴν ἐπαίνεσε, ἔρχεται ὅμως τέταρτη ὡς πρὸς τὴν ἀξία καὶ τὴ δύναμη, ἂν θέλουμε νὰ τὴν ἀξιολογήσουμε μὲ ἀκρίβεια (630b-c).

²⁵ Πρβλ. Donlan 1985, 223-4. Καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει τὴν πολιτεία ποὺ προσανατολίζεται γιὰ πόλεμο: πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἶεσθαι εἶναι (Πολ. 1324b32-33)· τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις οὐ πρὸς πόλεμον οὐδὲ πρὸς τὸ κρατεῖν ἔσται τῶν πολεμίων (1324a3-7).

Τὸ χωρίο μὲ τὸν Θεόγνη ἀντιστοιχεί ἀπὸ τὴν *Πολιτεία* μὲ τὴ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ καὶ στὴν πόλη. Στὴν *Πολιτεία* σωφροσύνη εἶναι μία συμφωνία ἀνάμεσα στὸ φύσει χειρότερο καὶ στὸ φύσει καλύτερο, ποὶ ἀπὸ τὰ δύο πρέπει νὰ ἔχει τὴν ἐξουσία καὶ μέσα στὴν πόλη καὶ μέσα στὸ κάθε ἄτομο (432a, 430e, 431b). Στὴν ἀρχὴ τοῦ (ἴδιου) πρώτου βιβλίου τῶν *Νόμων*, ὁ Κλεινίας ὑποστήριξε ὅτι *τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἰσχιστόν τε ἄμα καὶ κάκιστον*. Τὸ χωρίο γίνεται κατανοητὸ μὲ ὄρους ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών, καὶ ἀποδεικνύει ὅτι διεξάγεται πόλεμος ἀπὸ ἐμᾶς ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ μας (*Νόμοι* 626e-*Πολ. passim*). Μὲ τὴ διαπίστωση αὐτῆ, ὁ Ἀθηναῖος ὁδηγεῖ τὴ συζήτηση στὴ στάση καὶ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο, καθὼς καὶ στὸν πολιτικὸ πού φέρνει τὴν ἄρμονία μέσα στὴν πόλη (628b, 629d). Ἡ ἄρμονία αὐτὴ περιγράφει στὸν *Γοργία* τὴ μέθοδο τοῦ *δημοουργοῦ* πού προσαρμόζει τὸ ἓνα στὸ ἄλλο τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης του ἕως ὅτου καταστήσει τὸ σύνολο νὰ ἔχει ἄρμονία καὶ χάρη, καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἄνδρα πού ὀμιλεῖ στὴν ἐκκλησία ἢ τὸ δικαστήριό καὶ ἔχει καθῆκον νὰ ἐναρμονίσει τὰ μέρη τῆς ψυχῆς τῶν ἀκροατῶν του (503e-504a). Στὴν *Πολιτεία* ἡ δικαιοσύνη ἐπιβάλλει στὸ καθένα ἀπὸ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς νὰ τακτοποιήσει καλὰ ἐκεῖνα πού εἶναι ἀποκλειστικά δικά του, νὰ κυριαρχήσει τοῦ ἑαυτοῦ του, νὰ βάλει σὲ τάξη τὸν ἑαυτό του, νὰ συμφιλιωθεί μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ νὰ συναρμόσει τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς του (443 d-e). Ἀδικία εἶναι ἡ *στάσις* ἀνάμεσα στὰ μέρη τῆς ψυχῆς.

Στὴ συζήτηση αὐτῆ γιὰ τὴ στάση καὶ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο, ὁ Ἀθηναῖος προσθέτει (628 c-d): τὸ καλύτερο, βέβαια, εἶναι ἡ εἰρήνη καὶ ἡ φιλοφροσύνη μεταξὺ τῶν πολιτῶν (*εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἄμα καὶ φιλοφροσύνη*). Ἡ τελευταία αὐτῆ λέξη παραπέμπει στὴν κατ' ἐξοχὴν φιλονικία στὴν *Ἰλιάδα*, τὴ *μῆνιν* τοῦ Ἀχιλλεῦ. Ἀνάμεσα στὰ ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ὀδυσσεύς, γιὰ νὰ πείσει τὸν Ἀχιλλεῦ εἶναι ἡ συμβουλή *φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων, ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου*, τὴν ὁποία μάλιστα μὲ τὸ ρητορικὸ σχῆμα τῆς ἠθοποιίας τοποθετεῖ στὸ στόμα τοῦ πατέρα του, τοῦ γέροντα Πηλέα (*Ἰλ.* 9.256-57). Ἀλλὰ καὶ ἡ πρώτη λέξη *εἰρήνη* ἀνακαλεῖ τὴν καταληκτικὰ σκηνὴ τῆς *Ὀδύσσειας*, ὅταν ἡ Ἀθηνὰ κλείνοντας κατὰ κάποιον τρόπο ὀλόκληρο τὸν ἐπικὸ κόσμο, καὶ προλαμβάνοντας τὴν *Ὀρέστεια* ὡς ἀπὸ μηχανῆς θεοῦ ἀπευθυνόμενῃ στὸν Ὀδυσσεῦ, τὸν Τηλέμαχο καὶ τὸν Λαέρτη ἀπὸ τὴ μία, καὶ στοὺς συγγενεῖς τῶν μνηστήρων ἀπὸ τὴν ἄλλη, προσπαθώντας νὰ τοὺς συμφιλιώσει λέγει: *πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω* (24.486). Ἐτσι οἱ ἔριδες δύο ἐπῶν περιλαμβάνονται στὴ συζήτηση αὐτῆ γιὰ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο στοὺς *Νόμους*, γιὰ τὸ χρέος τοῦ νομοθέτη καὶ τὴ συμπεριφορὰ τῶν πολιτῶν – σὲ ἄρμονία μὲ τὴ βασικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ τῶν πολιτῶν καὶ τῆς πόλης.

Ὁ λόγος τοῦ Κλεινία (*τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν*) εἰσάγει τὸ οἰκεῖο θέμα τοῦ «κρεῖττονος ἑαυτοῦ», τῆς ἐσωτερικῆς ἔντασης ἀνάμεσα στὸν καλύτερο καὶ τὸν χειρότερο ἑαυτὸ κάποιου, τοῦ ἀτόμου ἢ τῆς πόλης, δηλ. τὴν ἀρετὴ τῆς σωφροσύνης (πρβλ. *Πρωτ.* 358c, *Πολ.* 430e, 431a, *Γοργ.* 491d). Ἡ ἐσωτερικὴ σύγκρουση παρατηρεῖται ἐπίσης μεταξὺ πόλεων, στίς ὁποῖες τὸ χειρότερο στοιχεῖο μπορεῖ νὰ ἀνέλθει στὴν κορυφή, ἢ ὁποῖα ὀρθῶς θὰ λέγεται *κρεῖττων ἑαυτῆς*, καὶ *ἥσσων ἑαυτῆς* (*Νόμ.* 627a-b, πρβλ.

689b).²⁶ Ἡ φιλοφροσύνη πού παραγγέλλει ὁ Πηλεὺς στὸν νεαρὸ Ἀχιλλεὺς ἀποτελεῖ τὴν ἀρετὴ τῆς *σωφροσύνης* μὲ πλατωνικά κριτήρια. Ὁ Νέστωρ περισσότερο ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ λόγου διακρίθηκε γιὰ τὴ *σωφροσύνη* (*Νόμ.* 711e). Τὰ λόγια τοῦ Νέστορα στὸ Α εἶναι ἡ ἰσορροπία τῆς ψυχῆς. Καὶ ἡ κατάσταση τοῦ ἀκήρυκτου πολέμου ἐναντίον ὄλων στὴν ὁποία βρίσκονται ὅλες οἱ πόλεις, πού χαρακτηρίζεται μάλιστα κατὰ φύσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ οἴκοι ἐναντίον οἴκων (626c), ἀποτελεῖ ἔκφραση τῶν ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών, πού χαρακτηρίζουν ὄχι μόνο τὴν ὀμηρικὴ ἀλλὰ ὀλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ κοινωμία. Ἡ ἀνταγωνιστικὴ ἔνταση στὴν ὁποία βρίσκεται ἡ ψυχὴ τοῦ *ἀγαθοῦ* στὴν *Ἰλιάδα* ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν πάλη τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ὅταν δὲν ἔχουν ἀρμονία μεταξὺ τους ἢ ἀντιστέκονται στὸ *λογιστικόν*.

Τὸ ὕψιστο πρότυπο τοῦ Ἀχιλλεὺς μπορεῖ νὰ χρησιμοποιεῖται καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις: ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ δύο. Συνεχίζοντας τὴν ἀπαρίθμηση τῶν ὑποχρεώσεων τῶν κατοίκων τῆς νέας πόλης στὴν ἀρχὴ τοῦ Ε βιβλίου τῶν *Νόμων*, ὁ Ἀθηναῖος υποστηρίζει ὅτι πρέπει νὰ ἀποδίδουμε στὴν ψυχὴ μας τὴν τιμὴ πού τῆς ἀνήκει καὶ νὰ μὴν τὴν τιμοῦμε μὲ δῶρα ἀφοῦ δὲν τὰ ἔχει ἀνάγκη, διότι ἀπὸ ὅλα ὅσα κατέχει ὁ ἄνθρωπος ἡ ψυχὴ εἶναι μετὰ τοὺς θεοὺς τὸ πιὸ θεϊκὸ πράγμα: εἶναι πολὺ λίγο τὸ χρυσάφι γιὰ νὰ ἐξαγοραστεῖ ἡ τιμὴ τῆς ψυχῆς μαζί μὲ τὴν ὁμορφιά της, γιὰτὶ ὅλο τὸ χρυσάφι πού ὑπάρχει πάνω στὴ γῆ καὶ κάτω ἀπὸ αὐτὴ δὲν ἀξίζει ὅσο ἡ ἀρετὴ (*πᾶς γὰρ ὁ ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος*, 728a). Ἡ φράση αὐτὴ ἀνακαλεῖ ἔντονα τὰ λόγια τοῦ Ἀχιλλεὺς στὸ ἔνατο βιβλίον τῆς *Ἰλιάδας* (401-02): *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασὶν Ἰλίον ἐκτῆσθαι, εὖ ναιόμενον πτολίεθρον*. Ἡ παραχώρηση στὸ δεῦτερο μέρος τῆς φράσης, πού συνεχίζεται σὲ τρεῖς ἀκόμη στίχους, ἀπορρίπτοντας ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πλοῦτη τοῦ Ἰλίου, τὰ πλοῦτη τῆς Πυθῶς, ἔχει προηγουμένως ἀναπτυχθεῖ σὲ ἓνα ἐντυπωσιακὸ *griamel* διατυπωμένο μὲ ὄρους τῆς «γλώσσας τοῦ Ἀχιλλεὺς» σὲ ἔνδεκα στίχους (379-89), πού ἀπορρίπτει ἐπίσης τὰ πλοῦτη τῆς ἐκατόμυπλης Θήβας τῆς Αἰγύπτου. Ἐτσι ἡ ἔμφαση στὰ λόγια τοῦ Πλάτωνα εἶναι πολὺ λογικὸ νὰ μᾶς κάνει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι παραπέμπει σκόπιμα στὸ ὀμηρικὸ χωρίο· πολὺ περισσότερο πού στὸ ὀμηρικὸ χωρίο ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ *ἀρίστου τῶν Ἀχαιῶν*, τοῦ Ἀχιλλεὺς, ἡ ἥρωικὴ ἀρετὴ ἔναντι τοῦ πλούτου. Ἡ κορυφαία συμπεριφορὰ τοῦ Ἀχιλλεὺς μεταφέρεται στὴν περιοχὴ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Ἐπίσης, ἡ ἔκφραση στὴν *Πολιτεία* (336e) γιὰ τὴ δικαιοσύνη *πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμώτερον* ὑποστηρίζει τὴν παραπάνω πρόταση. (Ὑπενθυμίζω ὅτι ὁ Πλάτων ρητὰ ἐπικρίνει στὴν *Πολιτεία* τὴ συμπεριφορὰ τοῦ Ἀχιλλεὺς γιὰ εὐτελεῖ καὶ πρόστυχη φιλοχρηματία καὶ γιὰ ὑπερηφάνεια πού δὲν λογαριάζει οὔτε θεοὺς οὔτε ἀνθρώπους, 391c).

Σὲ μία ἄλλη περίπτωση, ρητὰ τὴ φορὰ αὐτὴ, ὁ Πλάτων παραπέμπει στὸν ποιητὴ, στὸ Ζ βιβλίον τῆς *Πολιτείας*, ὅταν ὁ Σωκράτης ἐντάσσει τὰ περιφνημα λόγια τοῦ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Ὀδυσσεὺς στὴ *Νέκυια* (*Ὀδ.* 11.489-91) στὴ μεγάλη ἀλληγορία τοῦ σπη-

²⁶ Στὸ ἔνατο βιβλίον τῶν *Νόμων* (863e-864a) ὀνομάζεται ἀδικία ἡ τυραννικὴ ἐπίδραση πού ἀσκεῖ στὴν ψυχὴ ὁ θυμὸς, ἡ ἡδονή, ἡ λύπη, οἱ φθόνοι, οἱ ἐπιθυμίες, καὶ δικαιοσύνη ἡ *δόξα τοῦ ἀρίστου*, ἡ πίστη στὸ καλύτερο.

λαίου. Ἄν λυνόταν κάποιοι ἀπὸ τοὺς δεσμῶτες τοῦ σπηλαίου, καὶ ἀναγκαζόταν νὰ κινηθεῖ καὶ νὰ κοιτάξει πρὸς τὸ μέρος τῆς φωτιᾶς καὶ δεῖ ἐκεῖνα τῶν ὁποίων ὡς τότε ἔβλεπε τὶς σκιές, ὅταν θὰ εἶχε συνηθίσει στὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιο, ἂν ἐκεῖ κάτω ὑπῆρχαν ἔπαινοι καὶ τιμὲς καὶ βραβεῖα γιὰ ὅποιον συγκρατοῦσε στὴ μνήμη του ποῖα ἀπὸ αὐτὰ περνοῦσαν πρῶτα καὶ ποῖα ὕστερα καὶ ποῖα πῆγαιναν μαζὶ μὲ ποῖα, ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς δὲν θὰ εἶχε καμία ἐπιθυμία γιὰ τέτοια πράγματα καὶ δὲν θὰ ζήλευε ἐκείνους ποὺ τιμοῦσαν ἔτσι ἐκεῖ κάτω καὶ ἀφέντευαν ἐπάνω στοὺς ἄλλους, ἀλλὰ θὰ πάθαινε ἐκεῖνο ποὺ λέει ὁ Ὅμηρος γιὰ τὸν Ἀχιλλέα, καὶ «θὰ προτιμοῦσε χίλιες φορές καλύτερα ‘νὰ ζεῖ στὸν ἐπάνω κόσμον καὶ νὰ δουλεύει ὡς θήτης κοντὰ σὲ ἕναν δίχως κλῆρο ἄνθρωπο’, καὶ νὰ παθαίνει ὀτιδήποτε παρὰ νὰ ἔχει τὶς ἴδιες ιδέες καὶ τὴν ἴδια ζωὴ ὅπως ἐκεῖ κάτω» (*Πολιτεία* 516d). (Τὸ χωρίο ἀναφέρει ὁ Πλάτων ἀπορριπτικά στὴν ἀγωγή τῶν φυλάκων, 386c.)

Σύμφωνα μὲ τὴν ἀποκρυπτογράφηση τῆς ἀλληγορίας τοῦ σπηλαίου ποὺ δίδει ὁ Πλάτων, ἡ κατοικία τοῦ δεσμοτηρίου ἀντιστοιχεῖ στὸν ὁρατὸ κόσμον, ἡ ἀναλαμπὴ τῆς φωτιᾶς στὸν ἥλιο, καὶ ὁ δεσμώτης ποὺ ἀνεβαίνει πρὸς τὰ πάνω καὶ θεᾶται τὰ πράγματα τοῦ ἐπάνω κόσμου, παρασταίνει τὸ ἀνέβασμα τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν ὁρατὸ στὸν νοητὸ κόσμον, αὐτὸ ποὺ ἀλληγορικὰ ἐπιθυμεῖ ὁ Ἀχιλλέας: μέσα στὸν νοητὸ κόσμον τελευταῖα ποὺ παρουσιάζεται εἶναι ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ εἶναι ὁρατὴ μόλις καὶ μετὰ βίας (517b-c). Ἐτσι ὁ Πλάτων ταυτίζει τοὺς δεσμῶτες αὐτοὺς μὲ τοὺς νεκροὺς στὴ *Νέκυια*. Ἡ προτίμηση τοῦ Ἀχιλλέα ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐμπειρία τοῦ δεσμώτη ποὺ ἔχει γνωρίσει καὶ συνηθίσει στὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ, μποροῦμε νὰ ποῦμε, τὴν κατ’ ἐξοχὴν ἀρετὴ τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ ἀριστοῦ τῶν Ἀχαιῶν, γιὰ νὰ συμβολίσει τὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὴ ζήτησή της. Ἄλλωστε, ὁ πραγματικὸς φιλόσοφος πρέπει νὰ κατεβαίνει στὸ σπήλαιον καὶ *συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι* (520c). (Στὴ *Νέκυια* θὰ ἐπανέλθουμε παρακάτω).

Συγκεφαλαιώνοντας, τὸ κύριο πρόβλημα τοῦ Πλάτωνα στὴν ἠθικὴ εἶναι τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο ὑπῆρχε στὶς ἀρχαῖες ἑλληνικὲς ἀξίες ἀπὸ τὸν Ὅμηρον καὶ ἐξῆς: δηλ. τὸ νὰ προσαρτηθεῖ ἡ *δικαιοσύνη*, καὶ γενικότερα οἱ συνεργατικὲς ἀξίες, στὴν ὁμάδα τῶν ἀξιών ἢ ὁποῖα βασιζέται στὴν *ἀρετή*, τόσο σταθερὰ ὥστε νὰ κάμει ἀδύνατη μελλοντικὴ ἀποκοπή.²⁷

Στὴν *Πολιτεία* περιγράφει λεπτομερῶς τὸν τύπο ἑνὸς ἀνθρώπου καὶ τὸν τύπο μιᾶς πολιτείας ἢ ὁποῖα –πιστεύει– θὰ συμφωνηθεῖ ὅτι εἶναι *εὐδαίμων*, καὶ τότε ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ *δικαιοσύνη* καὶ οἱ ἄλλες συνεργατικὲς *ἀρετὲς* εἶναι οὐσιώδεις γιὰ τὴν *εὐδαιμονία* καὶ τῶν δύο. Στὴν *Πολιτεία* ἡ *δικαιοσύνη* ἔχει δεῖχθεῖ ὅτι εἶναι μία ἀπὸ τὶς τέσσερις *ἀρετὲς* τῆς ψυχῆς· καὶ ἐφόσον κάθε πολίτης πρέπει νὰ ἔχει *δικαιοσύνη* καὶ *σωφροσύνη*, τὸ νὰ εἶναι κάποιοι *ἀγαθοὶ* σημαίνει νὰ εἶναι *δίκαιοι*. Ἡ δικαιοσύνη πάντως καὶ ἡ *σωφροσύνη* δὲν ἔχουν ὑπεροχὴ ἔναντι τῶν ἄλλων. Αὐτὸ εἶναι σημαντικό· γιατί εἶναι μόνο φυσικὸ νὰ ποῦμε γιὰ τοὺς ἄρχοντες αὐτῆς τῆς πόλης ὅτι εἶναι οἱ πῶ

²⁷ Adkins 1960, 259-60, πρβλ. 282.

ἀγαθοὶ ἀπὸ τοὺς πολίτες, ὄχι γιατί αὐτοὶ εἶναι πιὸ δίκαιοι ἀπὸ τοὺς ἄλλους, ἀλλὰ διότι εἶναι πιὸ σοφοί.²⁸

Στοὺς *Νόμους*, ὥστόσο, ἂν καὶ τὸ νὰ εἶναι ἀγαθὸς φυσικὰ περιλαμβάνει ἐπιτυχία στὴ μάχη, διότι οἱ ὄροι τῆς ζωῆς δὲν ἔχουν ἀλλάξει, εἶναι προφανές ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει κατὰ νοῦν τὴ σχετικὴ σπουδαιότητα τῶν ἀρετῶν. Ἡ κρητικὴ καὶ σπαρτιατικὴ ἀγωγή θεωρεῖται τώρα ὅτι ἦταν λάθος, γιατί ἡ ἐκπαίδευσή τους ἦταν προσανατολισμένη καθαρὰ σὲ πολεμικοὺς σκοποὺς, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀνδρείας. Πρέπει κανεῖς ἀντιθέτως νὰ καταφύγει σὲ ἓνα εἶδος ἐκπαίδευσης (*Νόμ.* 667a· πρβλ. 630 c) «ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ὁποιοῦ ὁ ἄνθρωπος δὲν πρέπει νὰ εἶναι μόνο ἀγαθὸς στὸν πόλεμο ἀλλὰ ἐπίσης ἰκανὸς στὴ διακυβέρνηση τῆς πόλεως. [...] ὁ ἄνδρας πὸν τιμᾷ τὴν ἀνδρεία ὄχι ὡς πρῶτο ἀλλὰ ὡς τέταρτο ἀπόκτημα πάντοτε καὶ παντοῦ καὶ ἰδιωτικὰ καὶ μπροστὰ σὲ ὅλη τὴν πόλη». Ἀγαθὸς στὸν πόλεμο καὶ ἰκανὸς στὴ διακυβέρνηση τῆς πόλης: τὰ λόγια τοῦ Ὀμήρου καὶ τοῦ Πρωταγόρα.

Ἡ ἀνδρεία τίθεται τέταρτη σὲ ἀξία ἀπὸ τὶς ἀρετές· καὶ μὲ ἓναν κάπως διαφορετικὸν ὑπολογισμό, οἱ γενναῖες πράξεις τοῦ πολεμιστῆ πρόκειται νὰ τοποθετηθοῦν σὲ δευτέρη θέση (*Νόμ.* 922a):

Λοιπὸν, ἂς ὑπάρχει αὐτὸς ὁ νόμος [...] νὰ τιμᾷ κατὰ δεύτερο λόγο τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρες, ὅσοι εἶναι σωτήρες ὅλης τῆς πόλεως εἴτε μὲ τὴν ἀνδρεία τους εἴτε μὲ πολεμικὰ στρατηγήματα. Γιατὶ τὸ πρῶτο καὶ μεγαλύτερο βραβεῖο πρέπει νὰ δοθεῖ σὲ ἐκείνους πὸν εἶναι σὲ θέση νὰ τιμοῦν σὲ ἐξαιρετικὸ βαθμὸ τοὺς γραπτὸς νόμους τῶν ἀγαθῶν νομοθετῶν.

Ὁ νομοταγῆς πολίτης τυγχάνει τελικὰ τῆς ὀφειλόμενης ἀναγνώρισης· καὶ ἡ ἐμφατικὴ φρασεολογία δείχνει τὴ βιαιότητα τῆς ἀλλαγῆς στὰ κριτήρια. Ὁ Πλάτων μὲ τὸν ὄρο ἀγαθὸς πολίτης δηλώνει, φαίνεται, κάτι πὸν προσεγγίζει τὴ σύγχρονη δημοκρατικὴ ιδέα τοῦ «καλοῦ πολίτη», διότι τὸν χαρακτηρίζει ὡς ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης: «τὸν ἄνθρωπο πὸν γνωρίζει πῶς νὰ ἄρχει ἀλλὰ καὶ πῶς νὰ ἄρχεται σύμφωνα μὲ τὴ δίκη» (*Νόμ.* 643e). Καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ σκοπὸ τῆς παιδείας στοὺς *Νόμους* (αὐτ.), ἀλλὰ καὶ κατάσταση ἀρμονίας τῆς ψυχῆς καὶ τῆς πόλης στὴν *Πολιτεία* (443 b).

Τὸ «νὰ γνωρίζεις πῶς νὰ ἄρχεσαι» φαίνεται μία περίεργη φράση· ἀλλὰ ἂν συγκριθεῖ μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τὸν Μένωνα (ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων, 73d), τὸν ὁποῖο ἡ *Πολιτεία* δὲν ἀπορρίπτει πλήρως, φαίνεται τὸ ἄνυσμα πὸν ἔχει διανυθεῖ πρὸς τὶς συνεργατικὲς ἀρετές.²⁹

Ὁ ἀγαθὸς (εὐδαίμων) καὶ ἡ δικαιοσύνη ἔχουν συνδεθεῖ σταθερὰ· ἀλλὰ ἐφόσον, καθὼς ἦταν ἀναπότρεπτο, τὸ ἀγαθὸς εἶναι ὁ ἰσχυρότερος ἐταῖρος, τὸ δίκαιος ἔχει δεχθεῖ τὴ 'λογικὴ' τοῦ ἀγαθός, ὄχι τὸ ἀντίθετο: ὡς συστατικὸ τῆς εὐδαιμονίας, ἡ δικαιο-

²⁸ Adkins 1960a, 293, 286-7.

²⁹ Adkins 1960, 294.

οσύνη είναι αγαθόν, με τη 'λογική' του αγαθόν. Η μόνη αξίωσή της να συνδεθεί με την ἀρετή είναι ακόμη η ουσιαστική συμβολή που έχει στην πολιτική (και προσωπική) ευημερία και σταθερότητα. Ο Πλάτων δικαιολογεί τη νέα κατάταξη της δικαιοσύνης ως εξής (Νόμοι 688c):

«Γιατί πραγματικά [...] εκείνο που προκάλεσε την καταστροφή αυτών των βασιλείων [...] δὲν ἦταν ἡ δειλία ἢ ἡ ἄγνοια γιὰ τὰ πολεμικὰ πράγματα τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκείνων που ἔπρεπε νὰ ἄρχονται, ἀλλὰ [...] ἡ λοιπὴ πάσης φύσεως κακία, καὶ κυρίως ἡ ἀμάθειά τους γύρω ἀπὸ τὰ μέγιστα προβλήματα τῆς ἀνθρωπότητας». Ἡ «ἀμάθεια γύρω ἀπὸ τὰ μέγιστα προβλήματα τῆς ἀνθρωπότητας» ἔχει ἀναφερθεῖ προηγουμένως· εἶναι ἡ ἔλλειψη φρόνησης, σωφροσύνης, ἢ ὁποῖα κατατάσσεται πρώτη καὶ κορυφαία ἀνάμεσα στὶς τέσσερις ἀρετὲς (688b, e, 631c). Ἐνῶ δηλ. ὁ Μέγιστος καὶ ὁ Κλεινίας ὑποστήριζαν, σύμφωνα μὲ τὸ κρητικὸ καὶ τὸ σπαρτιατικὸ ἰδεῶδες, ὅτι τὸ χρέος τοῦ καλοῦ νομοθέτη εἶναι νὰ διατυπώνει τοὺς νόμους χάριν τοῦ πολέμου, ὁ Ἀθηναῖος ὑποστήριξε ὅτι οἱ νόμοι πρέπει νὰ γίνονται μὲ κριτήριον τὸ σύνολο τῶν ἀρετῶν, καὶ προπάντων τὴν πρώτη, καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ δικαιοσύνη τελέα στὸ παράθεμα τοῦ Θέογνη (630c). Δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη εἶναι συνώνυμες.

Οἱ συνεργατικὲς ἀρετὲς ἔχουν τύχει τῆς ὀφειλόμενης ἀναγνώρισης, ἐφόσον ἡ ἔλλειψή τους προκαλεῖ τὴν πτώση τῆς πολιτείας. Ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ δικαιωθοῦν, ἀκολουθεῖ ἓνα ἀναπότρεπτο ἀποτέλεσμα, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ πολλοὺς τρόπους. Στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο αὐτὴ ἡ ἀρετὴ, ὅπως ἡ παραδοσιακὴ ἀρετὴ, καθὼς εἶναι ἡ πρώτη ἀναγκαῖότητα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς πόλης, εἶναι κάτι τὸ ὁποῖο ἡ πόλη δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ μὴν τὸ ἔχει: εἶναι τὸ ἀπόλυτο ἀγαθόν, καὶ εἶναι δικαιολογημένα ὅλα τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐξασφάλισή του. Ἐνῶ στὸ προσωπικὸ ἐπίπεδο, ἐφόσον κάθε ἀρετὴ εἶναι ἐπιθυμητὴ, ἡ δικαιοσύνη καὶ κάθε ἄλλη ιδιότητα ποὺ ὀνομάζεται τώρα ἀρετὴ εἶναι ἀπόλυτο ἀγαθόν γιὰ τὸν πολίτη χωριστὰ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν πολιτεία, καὶ τὸ ἄτομο πρέπει νὰ συμφωνήσῃ στὴ χρῆση κάθε μεθόδου ἢ ὁποῖα μπορεῖ νὰ τοῦ ἐξασφαλίσῃ τὴν κατοχὴ αὐτῶν τῶν ἐπιθυμητῶν ἀγαθῶν.³⁰

V. Δημοεργός³¹

Ἡ ἀναλογία ἀπὸ τὴν τέχνη εἶναι οὐσιώδης, γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴν ὠριμὴ ἠθικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα. Εἶναι ὥστόσο περίεργο ὅτι ἡ χρῆση τοῦ ὅρου δημιουργός/τέχνη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα δὲν ἔχει χρησιμοποιηθεῖ ἀναλόγως ἀπὸ τὴ διεθνή βιβλιογραφία γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας του.³² Ὁ Πρωταγόρας εἶναι σοφιστὴς (316d), ὅπως

³⁰ Adkins 1960a, 296.

³¹ Θα μπορούσα νὰ κλείσω στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν ὁμιλία μου. Θα ἀναφερθῶ ὅμως ἐν εἶδει παραρτήματος στὸ θέμα δημιουργός - τέχνη ποὺ διαπερνᾷ ὅλους τοὺς διαλόγους, καὶ ἀνήκει, φυσικά, στὸ θέμα μας. Πρβλ. Murakawa 1957. Ἡ Anne Balansard (2001, 322-84, 404-7) καταγράφει 37 δημιουργοὺς καὶ παραθέτει λεπτομερῶς τὸν ἀριθμὸ παραθεμάτων καὶ τὰ χωρία ὅπου ἀπαντᾷ κάθε τέχνη, καθὼς καὶ τὴ διανομὴ τους κατὰ διάλογο.

³² Πρόσφατα ἔχουν γραφεῖ δύο μονογραφίες (τῶν ὁποίων ἡ δευτέρα ἀγνοεῖ τὴν πρώτη) σχετικὲς μὲ

καὶ Ὁμηρος, εἶναι δηλ. καὶ οἱ δύο *δημοεργοί*. Εἶναι ὅμως ἀξιοσημείωτο ὅτι ἐνῶ ὁ Πρωταγόρας καυχᾶται γιὰ τὴ σοφιστικὴ τέχνη ποὺ ἀσκεῖ, δὲν λέγει ὅτι εἶναι *δημοεργός*.

Εἶδαμε ὅτι οἱ μεγάλοι ἄνδρες κυβερνοῦν καὶ ἀνορθώνουν τὶς πόλεις τοὺς ὄχι μὲ γνώση (*ἐπιστήμη*) ἀλλὰ μὲ ὀρθὴ γνώμη (*εὐδοξία*), χωρὶς νὰ ἔχουν μὲ τὴ φρόνηση καμιά ἐξαιρετικὴ σχέση περισσότερο ἀπὸ τοὺς χρησμοδοῦς καὶ τοὺς θεομάντεις (*Μένων* 99b-c). Ἐπομένως, ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι οὔτε ἀπὸ τὴ φύση οὔτε διδακτόν, καὶ σὲ ὅσους ἐμφανίζεται ἔρχεται ἀπὸ θεϊκὴ εὐνοία, χωρὶς νόηση, ἐκτὸς ἂν κάποιος ἐνάρετος πολιτικὸς μπορέσει νὰ μεταδώσει τὴν ἀρετὴ του σὲ ἄλλον. Ὁ τελευταῖος αὐτός, ὑποστηρίζει ὁ Σωκράτης, εἶναι στὴ θέση τοῦ Τειρεσία ἀνάμεσα στοὺς πεθαμένους, γιὰ τὸν ὁποῖο εἶπε Ὁμηρος ὅτι *οἷος πέπνυται τῶν ἐν Ἄιδου, τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσοισι* (*Μένων* 100a-b· πρβλ. Ὀδ. κ 495).

Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση εἶναι ἓνα καλὸ παράδειγμα χρήσης καὶ μετωνυμίας τοῦ Ὁμήρου. Δὲν πρόκειται γιὰ μία διακοσμητικὴ ἀπλὴ ρητορικὴ χρῆση τῆς λογοτεχνίας: τὸ παράθεμα ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος μύθου γιὰ νὰ περιγράψει ποιοὶ ἔχουν τὴν ἀρετὴ καὶ ποιοὶ ὑπερέχουν. Ὁ Τειρεσίας αὐτὸς μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ πραγματικὸς φιλόσοφος ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ γίνε φιλόσοφος βασιλιάς: καμιά ἐλεύθερη κοινότητα, κανένα μεμονωμένο ἄτομο δὲν θὰ φθάσει στὴν τελειότητα προτοῦ τὰ φέρε ἔτσι ἢ τὴν τύχη ὥστε νὰ ἀναγκαστοῦν οἱ λίγοι καὶ ὄχι κακοὶ φιλόσοφοι νὰ πάρουν στὰ χέρια τοὺς τὴν πόλη, ἢ προτοῦ ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν τὴν ἐξουσία στὶς πόλεις, συνεπαρμένοι ἀπὸ κάποια θεϊκὴ ἔμπνευση, νὰ κυριευθοῦν ἀπὸ ἀληθινὸ ἔρωτα γιὰ ἀληθινὴ φιλοσοφία (*Πολ.* 499 b-c). Τὸ χωρίο ἀναφέρεται στὸν φιλόσοφο βασιλιά στὴν *Πολιτεία*,³³ δείχνει ὅμως, ἐπίσης, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «κάποιος συναντᾷ τὴν ἀρετὴ»: πρβλ. τὶς ἐκφράσεις *ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας, οἷς ἂν παραγίνηται* (*Μέν.* 100a· *Ἐπ.* 7. 326b· *Πρωτ.* 320a: *ἐάν ποὺ αὐτόματοι περιτύχῃσι τῇ ἀρετῇ*· πρβλ. *Πολ.* 592a *θεία τύχη*, *Φαῖδ.* 244a *θεία δόσει*· *Ἰων* 534b *θεία μοίρα*). Τὰ λόγια τοῦ Φήμιου στὴν *Ὀδύσεια* ἔρχονται αὐτόματα στὸν νοῦ μας: *θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας/ παντοίας ἐνέφυσεν* (22.347-8). Καὶ ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη: *πάντες γὰρ οἱ τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα* (*Ἰων* 533e). Ἡ πολιτεία αὐτὴ θὰ ὑπάρξει ὅταν ἡ Μοῦσα τῆς φιλοσοφίας πάρει στὴν κατοχὴ τῆς τὴν πολιτεία (*Πολιτ.* 499d). Ὁ Πλάτων δηλ. πάλι ἔχει στὸν νοῦ του τὴν τέχνη τοῦ αἰοιδοῦ, δηλ. τοῦ δημιουργοῦ, στὴν ὁποία ἐντάσσει τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἔνταξη αὐτὴ τοῦ Πλάτωνα στὴν τέχνη τοῦ δημιουργοῦ ἔχει εὐκολύνει τὴ χρῆση τοῦ θέματος τῆς τέχνης στὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀρετὴ. Ὁ ποιητικὸς βίος εἶναι ἔκτος μετὰ τὸν μαντικὸ καὶ τελεστικὸ καὶ

τὸ θέμα καὶ ὑπάρχουν ὀρισμένα ἄρθρα καὶ σποραδικὲς ἀναλύσεις: Rochnik 1986, Tiles 1984, Bambrough 1971, Klosko 1981, Lesses 1982. Ὁ Irwin (1979, 71-97, 127-9) χρησιμοποιοῖ τὴν ἔννοια τῆς τέχνης, craft analogy, γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς. Πρβλ. Kahn 1998, 102-4, 128-33, 212-6, Nussbaum 1986, 94-9.

³³ Πρβλ. ἐπίσης 473c-e καὶ *Ἐπ.* 7. 326a-b: *κακῶν οὖν οὐ λήξιν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ.*

πρὶν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ στὸν μεγάλο μῦθο τῆς ψυχῆς στὸν *Φαῖδρο* (248d-e).

Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς δικαιοσύνης θεωρεῖται μέσω τῆς ἀναλογίας ἀπὸ τὴν τέχνη, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται σὲ τρία ἐπίπεδα. Στὸ πρῶτο ἐπίπεδο, ὁ Πλάτων ἐκλεπτύνει τὴν ἀναλογία μεταξὺ τέχνης καὶ ἀρετῆς, ἀρχίζοντας στοὺς πρώτους διαλόγους μετὰ τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν καὶ διακρίνοντας τὴν τέχνη αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἀναλογία μεταξὺ τέχνης καὶ ἀρετῆς· στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ἀρετὴ εἶναι τέχνη τοῦ ἄρχεῖν ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὴ λογικὴ. Στὸ δεύτερο ἐπίπεδο, ὁ Πλάτων ἀναπτύσσει τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν ὡς μιμητικὴ τέχνη στὴν ὁποία οἱ ἰδέες χρησιμεύουν ὡς παραδείγματα γιὰ τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν τοῦ λογιστικοῦ πάνω στὴν ψυχὴ. Στόχος τῆς τέχνης τοῦ ἄρχεῖν εἶναι νὰ φέρει ἀρετὴ στὶς ψυχὰς ἐκείνων γιὰ τοὺς ὁποίους φροντίζει – τίς ψυχὰς τῶν ἄλλων. Ἡ ἀρετὴ ταυτίζεται μὲ μία ἁρμονία καὶ ἰσορροπία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς. Στὸ τρίτο ἐπίπεδο οἱ ἰδέες δὲν εἶναι μόνο παραδείγματα γιὰ μίμηση, ἀποτελοῦν ἐπίσης τὴν ἔμπνευση, ἐμπνέουν τὴ μίμηση. Ὁ φιλόσοφος βασιλιάς μοιάζει μὲ ἕναν ζωγράφο ποὺ κοιτάζει σὲ ἕνα μοντέλο (*παράδειγμα*) ὅταν ζωγραφίζει μία εἰκόνα. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ ζωγράφος ἀναπαράγει τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μοντέλου, ὁ φιλόσοφος βασιλιάς ἀναπαράγει τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ιδεῶν ποὺ εἶναι τὰ παραδείγματά του.³⁴

Ἰωάννης Ν. Περυσινάκης

Τμῆμα Φιλολογίας

Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων

451 10 Ἰωάννινα

e-mail: perysin@cc.uoi.gr

³⁴ Parry 1996, *passim*.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Λυπουρλῆς, Δ. 2002. *Ἀριστοτέλης: Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Βιβλίο Β. Εἰσαγωγ.-μτφ.-σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτηρος.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 1991. Προβλήματα ἑρμηνείας καὶ μετάφρασης τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας: Θέογνης. *Παλίμνηστον* 11: 41-58.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. 2002. *Πλάτων: Πολιτεία*. Εἰσαγωγ.-μτφ.-σημ. Ἀθήνα: Πόλις.
- Adkins, A. W. H. 1960α. *Merit and Responsibility*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Adkins, A. W. H. 1960β. 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems. *BICS* 7: 23-32.
- Adkins, A. W. H. 1963. Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle. *CQ* 13: 30-45.
- Adkins, A. W. H. 1971. Homeric Values and Homeric Society. *JHS* 91: 1-14.
- Adkins, A. W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. Λονδίνο: Chatto & Windus.
- Adkins, A. W. H. 1973. Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d. *JHS* 103: 3-12.
- Balansard, A. 2001. *Techné dans les Dialogues de Platon* (International Plato Studies 14). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bambrough, J. R. 1971. Plato's Political Analogies. Στό: Gr. Vlastos (ἐπιμ.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, 2. Garden City: Anchor, 187-205.
- Benveniste, E. 1973. *Indo-European Language and Society*, μτφ. E. Palmer. Λονδίνο.
- Bluck, R. S. 1961. *Plato's Meno. Edited with an introduction and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donlan, W. 1985. Pistos, philos, hetairos. Στό: T. J. Figueira καὶ G. Nagy (ἐπιμ.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Βαλτιμόρη & Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 223-244.
- Gagarin, M. 1973. Dike in the *Works and Days*. *CPh* 68: 81-94.
- Gagarin, M. 1974. Dike in Archaic Greek Thought. *CPh* 69: 186-197.
- Gould, Th. 1990. *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1986. *A History of Greek Philosophy, IV: Plato: the Man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. 1979. *Plato's Moral Theory*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Kahn, Ch. H. 1998. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kannicht, R. 1988. *Ἡ Παλαιὰ Διαμάχη Ποίησης καὶ Φιλοσοφίας*, μτφ. Δ. Ἰακώβ. Ἀθήνα: Λωτός.
- Klosko, G. 1981. The Technical Conception of Virtue. *JHPH* 19: 95-102.

- Labarbe, J. 1949. *L'Homère de Platon*. Liège: Faculté de philosophie et lettres.
- Lesses, G. 1982. Virtue as Techne in the Early Dialogues. *Southwest Philosophical Studies* 7: 93-100.
- Murakawa, K. 1957. Demiourgos. *Historia* 6: 385-415.
- Nussbaum, M. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, L. R. 1950. The Indo-european Origins of Greek Justice. *TPhS*: 149-168.
- Parry, R. D. 1996. *Plato's Craft of Justice*. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- Pfeiffer, R. 1972. *Ιστορία τῆς Κλασσικῆς Φιλολογίας ἀπὸ τῶν ἀρχῶν μέχρι τοῦ τέλους τῶν Ἑλληνιστικῶν Χρόνων*, μτφ. Π. Ξένος. Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.
- Roochnik, D. L. 1986. Socrates' Use of the *Techne*-Analogy. *JHPPh* 24: 295-310.
- Tiles, J. E. 1984. *Techne* and Moral Expertise. *Philosophy* 59: 49-66.
- Walsh, J. 1984. The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of *Arete*. *CQ* 34: 101-106.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΓΕΝΙΚΟΤΕΡΗ

- Blundell, M. W. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, D. L. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality at the Time of Plato and Aristotle*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Dover, K. J. 1983. The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry. *JHS* 103: 35-48.
- Ferguson, J. 1979. *Moral Values in the Ancient World*. Νέα Υόρκη: Arno Press.
- Ferguson, J. 1989. *Morals and Values in Ancient Greece*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Finley, M. 1956. *The World of Odysseus*. Λονδίνο: Chatto & Windus.
- Jaeger, W. 1976-1979. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, μτφ. G. Highet. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Havelock, E. 1978. *The Greek Concept of Justice: from Its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Larson, C. W. R. 1965. The Platonic Synonyms, *Dikaiosyne* and *Sophrosyne*. *AJP* 72: 395-414.
- Lloyd-Jones, H. 1971. *The Justice of Zeus* (Sather Classical Lectures 41). Berkeley: University of California Press.
- O'Brien, M. J. 1958. Modern Philosophy and Platonic Ethics. *JHI* 19: 451-472.
- Pearson, L. I. C. 1962. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Rodgers, V. A. 1971. Some Thoughts on *Dike*. *CQ* 21: 289-301.

Rowe, C. J. 1983. The Nature of Homeric Morality. Στό: C. A. Rubino καὶ C. W. Shelmerdine (ἐπιμ.), *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press, 248-275.

Schofield, M. 1986. *Euboulia* in the *Iliad*. *CQ* 36: 6-31.

Snell, B. 1981. *Ἡ Ἀνακάλυψη τοῦ Πνεύματος*, μτφ. Δ. Ἰακώβ. Ἀθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Segal, C. 1978. 'The myth was saved': Reflection on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*. *Hermes* 106: 315-336.

**Archaic moral values and political behaviour
in Plato's earlier and middle dialogues and the *Laws*
(or, from the ancient quarrel
between poetry and philosophy)**

IOANNIS N. PERYSINAKIS

Summary

In this paper basic terms such as *agathos*, *arete* and *dikaiosyne* are traced in Plato's earlier and middle dialogues (*Protagoras*, *Meno*, *Republic*) and the *Laws*. It is examined whether moral values and political behaviour of the Archaic period are valid in Plato's dialogues or not, and if they are transformed and in what way. Methodologically, the analysis deploys the basic distinction between co-operative (or quiet) values (or excellences) and competitive values (or excellences), drawn originally by A. W. H. Adkins. It is acknowledged that Plato's chief problem in ethics is the problem which has existed in the Greek value system from Homer onwards, namely that of affixing *dikaiosyne*, and the quiet virtues generally, to the group of values based on *arete* so firmly as to make future severance impossible.

In the dialogues mentioned above the paper draws attention to unnoticed Homeric or lyric passages which are transformed in the Platonic context, so as to function within the frame of co-operative values. In this way it can be better appreciated how co-operative values manage to come into their own in the Platonic corpus, since the lack of them causes the ruin of the states.

In an annexe *demioergos* and *techne* are examined on the basis of the discussion in *Meno* and the *Republic* primarily. It is suggested that by classifying himself to the craft of the *demioergoi*, Plato manages to use the craft analogy in his theory of virtue. It is also argued that the craft analogy can be found and consistently traced in the Platonic works and it proves essential to the understanding of Plato's mature moral theory. Plato's theory of virtue is through the craft analogy.