

Gilbert Romeyer Dherbey

ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ

Μετάφραση
Γιώργος Αραμπατζής

Δ Α Ι Δ Α Λ Ο Σ
Ι. ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Γοργίας συνέγραψε ένα *Ελένης Εγκώμιο* και την *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*. Επιδίωκε με αυτόν τον τρόπο να αντιστρέψει την κακή γνώμη με την οποία είχε συνδυασθεί η ανάμνησή τους, αφού η Ελένη είχε κατηγορηθεί για μοιχεία και ο Παλαμήδης για προδοσία. Δεν θα άρμοζε, άραγε, σήμερα, χωρίς καμμία φιλοδοξία ρητορικής δεξιότητας, αλλά με την απλή βούληση για ιστορική και επιστημονική αλήθεια, να συγγράψει κανείς, αν όχι ένα *Σοφιστών Εγκώμιο*, τουλάχιστον ένα έργο *Υπέρ Σοφιστών*; Πράγματι, τα κείμενα των Σοφιστών έχουν σχεδόν στο σύνολό τους χαθεί και γνωρίζουμε τα σχετικά με τις θεωρίες τους μόνο διαμέσου των φιλοσόφων που τους επικρίνουν, δηλαδή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Η ιστορική αναγνώριση της πλατωνικο-αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία συνιστά τον σκελετό της δυτικής μεταφυσικής, ώθησε στο σκοτάδι τις πιο θετικές μαρτυρίες για τους Σοφιστές. Όπως υπάρχουν καταραμένοι ποιητές, υπάρχουν και καταραμένοι στοχαστές και αυτοί είναι οι Σοφιστές.

Το ίδιο το όνομα του «σοφιστή», που σημαίνει «λόγιος», παραφθείροντας το αρχικό νόημά του, κατέληξε συνώνυμο του διδασκάλου μίας ψευδούς γνώσης, ο οποίος δεν ζητεί παρά να εξαπατήσει και για να το επιτύχει χρησιμοποιεί σε μεγάλο βαθμό «παραλογισμούς». Ο Αριστοτέλης, ακο-

λουθώντας την ετυμηγορία του διδασκάλου του, του Πλάτωνα, αποκαλεί σοφιστή «εκείνον που έχει φαινομενική και όχι πραγματική σοφία»¹, ενώ το «σόφισμα» θα αποβεί συνώνυμο του ψευδούς συλλογισμού.

Όχι μόνο το ίδιο το όνομα «σοφιστής» απαξιώθηκε, αλλά συχνότατα και η έκθεση των κυρίων θέσεων των Σοφιστών έγινε με βάση την αμφισβήτησή τους από τον πλατωνισμό· έτσι, η εικόνα της σοφιστικής έφθασε σε εμάς μέσω της κριτικής παραμόρφωσής της, όπου οι Σοφιστές έχουν τον ρόλο των μόνιμα χαμένων, που εμφανίζονται μόνο και μόνο για να έχουν λάθος.

Οι Σοφιστές διακρίνονται, όπως θα δούμε, ως πολύ ξεχωριστές προσωπικότητες και για τις θεωρίες τους. Ποια είναι, λοιπόν, τα κοινά χαρακτηριστικά τους, για τα οποία τους επιφυλάχθηκαν παρόμοιες κατηγορίες; Ίσως μία κάποια κοινή θεματολογία όπως, για παράδειγμα, το ενδιαφέρον για τα προβλήματα τα σχετικά με τη γλώσσα ή ο προβληματισμός για τις σχέσεις μεταξύ φύσης και νόμου. Όμως, δεν είναι αυτό το πιο σημαντικό. Η ομοιότητα που συνδέει τόσο διαφορετικές προσωπικότητες είναι μάλλον αυτή μίας ιστορικής περιόδου και μίας κοινωνικής ομάδας.

Πρίν από τους Σοφιστές, παιδαγωγοί της Ελλάδας υπήρξαν οι ποιητές. Όταν η απαγγελία των ομηρικών επών θα πάψει να αποτελεί τη μόνη πολιτιστική τροφή των Ελλήνων, μόνον τότε θα μπορέσει να γεννηθεί η σοφιστική· αυτή η στιγμή θα συμπέσει, όπως το έδειξε ο Untersteiner, με την κρίση του αριστοκρατικού πολιτισμού². Αλλά, θα είναι οι δημοκρατικοί θεσμοί που θα επιτρέψουν την ανάπτυξη της σοφιστικής, κάνοντάς την, κατά κάποιον τρόπο, απαραίτητη: η κατάκτηση της εξουσίας απαιτεί εφεξής την τέλεια χρήση της γλώσσας και της επιχειρηματολογίας· δεν αρκεί τώρα να διατάσσει κανείς μόνο, πρέπει και να πείθει και να εξηγεί. Γι' αυτό οι Σοφιστές που, όπως σημειώ-

1. *Σοφ. ελ.*, Α, 165 a 21· βλ., επίσης, *Τοπικά*, Α, 100 b 21.

2. *I Sofisti*, II, σ. 240.

νει ο Jaeger, «προέρχονταν όλοι από τη μεσαία τάξη»³, υπήρξαν γενικώς μάλλον ευνοϊκά διατεθειμένοι, απ' ό,τι φαίνεται, προς το δημοκρατικό πολίτευμα. Βέβαια, οι πιο λαμπροί μαθητές τους ήσαν αριστοκράτες, αλλά αυτό επειδή η δημοκρατία συχνά επέλεγε τους αρχηγούς της από τους αριστοκράτες και οι νεαροί ευγενείς που συναναστρέφονταν τους Σοφιστές ήσαν εκείνοι που δέχονταν να υποταχθούν στους νόμους των δημοκρατικών θεσμών· οι υπόλοιποι ήταν ακατάδεκτοι ως προς τον πολιτικό βίο.

Από την άλλη, οι Σοφιστές υπήρξαν επαγγελματίες της γνώσης· πρώτοι αυτοί έκαναν την επιστήμη και τη διδασκαλία της επάγγελμά τους και τρόπο επιβίωσης· υπό αυτή την έννοια, ήσαν αυτοί που εγκαινίασαν την κοινωνική θέση του σύγχρονου διανοούμενου. Φαίνεται ότι ενδιαφέρθησαν για όλους τους κλάδους της γνώσης, από τη γραμματική έως τα μαθηματικά, αλλά ως «φιλομαθείς» δεν ενδιαφέρονταν για τη μετάδοση μίας θεωρητικής γνώσης: αυτό που στόχευαν ήταν η πολιτική μόρφωση επιλεγμένων πολιτών.

Τέλος, υπήρξαν περιφερόμενοι στοχαστές, αν και στην Αθήνα βρήκαν την πλέον λαμπρή σκηνή για την επιτυχία τους. Διδάσκοντας από πόλη σε πόλη, απέκτησαν από τον πλάνητα βίο τους ένα οξυμένο αίσθημα της σχετικότητας, πρώτο σπόρο της κριτικής σκέψης. Η κατά κάποιο τρόπο διεθνής θέση τους, τους ώθησε εκτός του καταναγκαστικού πλαισίου της πόλης και αποτελεί εξήγηση για το ότι αυτοί ανακάλυψαν την ατομικότητα. Ήσαν ευνοϊκοί, με εμπειρικό σχεδόν τρόπο, στη διάδοση των ιδεών και ίσως αυτή η εργασία προώθησης οδήγησε τον Πλάτωνα, προκειμένου να τους χαρακτηρίσει, να χρησιμοποιεί κατά προτίμηση εμπορικές και χρηματιστηριακές μεταφορές. Ο L. Gernet σημειώνει ευλόγως ότι, μεταξύ των πλατωνικών ορισμών των Σοφιστών στον πλατωνικό *Σοφιστή*, «είναι τρεις, δηλαδή

3. *Paideia*, γαλλ. μτφρ., I, σ. 368.

οι μισοί, που σχετίζονται με την χρηματιστικο-εμπορική δραστηριότητα»⁴.

Ο εξωτερικός χαρακτήρας αυτών των ομοιοτήτων επιτρέπει, ωστόσο, την διαδοχική έκθεση της σκέψης του κάθε Σοφιστή, σύμφωνα με τα, συχνά ελαχιστότατα, αποσπάσματα του έργου του που διέσωσε η παράδοση⁵.

Όσον αφορά στην πρόσληψη της σοφιστικής, η παράδοση διατήρησε γενικώς την αυστηρή ετυμολογία που επιφύλαξε γι' αυτήν ο Πλάτων. Ο πρώτος που ανασκεύασε αυτή την αρνητική κρίση υπήρξε αναμφίβολα ο Hegel στο σημαντικό έργο του *Μαθήματα ιστορίας της φιλοσοφίας*⁶· αλλά, παρόλη την επιτυχία της εγελιανής φιλοσοφίας, η αποκατάσταση αυτή παρέμεινε μεμονωμένο γεγονός την εποχή του. Οι διακηρύξεις υπέρ των Σοφιστών του άγγλου ιστορικού Grote είχαν, παραδόξως, μεγαλύτερη επιτυχία· έχοντας τύχει καλής υποδοχής στις αγγλοσαξονικές χώρες, δεν είχαν πολύ ευνοϊκή απήχηση στη Γαλλία, όπως αποδεικνύει το έργο που ο A. Fouillée αφιέρωσε στον Σωκράτη⁶· αντίθετα, στη Γερμανία, ο Nietzsche αναφερόταν με εκτίμηση, στα μαθήματά του στη Βασιλεία, στο έργο του άγγλου λόγιου⁷. Η πανεπιστημιακή κριτική, σιγά σιγά, αρνείται να επαναλαμβάνει, ως προς τους Σοφιστές, την αρνητική ετυμολογία του Πλάτωνα: ο Dugréel αφιερώνει στους τέσσερις μεγάλους Σοφιστές στους οποίους αναφέρεται ο Πλάτων, ένα άνισο έργο, κάποτε κάποτε λίγο τολμηρό στις υποθέσεις του όσον αφορά στον Ιππία. Αλλά, είναι ο ιταλός Mario Untersteiner που θα δημοσιεύσει σχετικά με τους Σο-

4. *Anthropologie de la Grèce antique*, Παρίσι, 1982, σ. 237.

5. Γενικά μεταφράσαμε οι ίδιοι τα παρατιθέμενα αποσπάσματα στην αντίθετη περίπτωση, σημειώνουμε το όνομα του μεταφραστή [Σ.τ.μ. της ελληνικής έκδοσης = μεταφράσαμε τα αποσπάσματα με τρόπο που να αποδίδει τη σκέψη και την ερμηνευτική κατεύθυνση του συγγραφέα του παρόντος].

6. *La philosophie de Socrate*, Παρίσι, 1874, 2 τόμοι, τόμ. II, σσ. 323 κ.ε.

7. Βλ. Dodds, *Plato, Gorgias. A Revised Text*, σ. 388.

φιστές, προς τα μέσα του 20ού αιώνα, ένα πραγματικό επίτευγμα λογιότητας, το οποίο δεν αποκλείει ούτε τις πρωτότυπες φιλοσοφικές αναλύσεις ούτε τις λαμπρές συλλήψεις. Μία επαυξημένη επανέκδοση των *Αποσπασμάτων* των Σοφιστών θα ακολουθήσει το συνθετικό και ανασκευαστικό των σοφιστικών θεωριών πρώτο εκείνο έργο. Οφείλουμε πολλά στην εργασία του Mario Untersteiner, ακόμη και όταν δεν θεωρήσαμε ότι έπρεπε να ακολουθήσουμε όλες τις ερμηνείες του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

1. Βίος και έργα

Ο Πρωταγόρας γεννήθηκε στα Άβδηρα περί το 492, όπως πιστεύεται πλέον⁸ ήταν γιος του Μαιάνδριου.

Πολλές μαρτυρίες τον παρουσιάζουν ως μαθητή του Δημοκρίτου· η πίστη που μπορούμε να αποδώσουμε σε αυτές τις μαρτυρίες εξαρτάται από τη χρονολόγηση που υιοθετούμε για τον βίο του Δημοκρίτου: είτε εκείνη του Απολλόδωρου που θεωρεί ότι γεννιέται το 460 π.Χ., είτε εκείνη του Διόδωρου με έτος γέννησης το 494. Φαίνεται ότι σήμερα γίνεται περισσότερο αποδεκτή η χρονολόγηση του Αππολόδωρου έτσι ώστε είναι μάλλον ο Πρωταγόρας που επηρέασε τον Δημοκρίτο και συνεπώς είναι ο δεύτερος που ασκεί κριτική στον πρώτο⁹.

Ο Φιλόστρατος υποστηρίζει ότι ο Πρωταγόρας μνηστήκε στα απόκρυφα δόγματα των Περσών μάγων. Ο πατέρας του Μαιάνδριος, ως πολύ πλούσιος, ήταν σε θέση να φιλοξενήσει τον βασιλιά Ξέρξη, ο οποίος, για να τον ευχαριστήσει, διέταξε στους μάγους να διδάξουν στον νεαρό Πρωτα-

8. Και όχι το 486 με 485 όπως εθεωρείτο· βλ. Untersteiner, *J Sof.*, II, 15 και *TF*, 1, 14, σημείωση.

9. Βλ. Dupréel, *Les Soph.*, σσ. 28 κ.ε.

γόρα όσα κατά κανόνα επιφύλασσαν αποκλειστικά για Πέρσες. Το περιεχόμενο της διδασκαλίας εξηγεί τον αγνωστικισμό του Πρωταγόρα: πράγματι, οι μάγοι κρατούσαν κρυφές τις πεποιθήσεις τους. –Αυτή η ιστορία συνιστά ένα πλέγμα απιθανοτήτων προέρχεται δε από την επιθυμία να εξηγηθεί ο θρησκευτικός σκεπτικισμός του Πρωταγόρα με αναφορά σε κάποια ξένη δύναμη. Επινοούν ένα πλούσιο πατέρα για τον Πρωταγόρα προκειμένου να εξηγήσουν τη μεσολάβηση του ίδιου του Πέρση βασιλιά, ενώ πολλές άλλες μαρτυρίες κάνουν λόγο για τη μέτρια οικονομική θέση της οικογένειας του Πρωταγόρα, ο οποίος μάλιστα ξεκίνησε ασκώντας χειρωνακτική εργασία¹⁰ και όταν έγινε σοφιστής, «πρώτος αυτός επινόησε την απάντηση σε ερωτήματα με αντιμισθία»¹¹. Πράγματι αν οι Σοφιστές υπήρξαν αμειβόμενοι δάσκαλοι, αυτό δεν συνέβη επειδή ωθούνταν από μία απληστία χωρίς όρια, όπως έγινε πιστευτό μετά τον Πλάτωνα, αλλά, πολύ απλά, επειδή το είχαν ανάγκη για την επιβίωσή τους, όπως και οι σύγχρονοι καθηγητές. Όσον αφορά στο πρώτο επάγγελμα του Πρωταγόρα, υπάρχει μία βέβαιη ένδειξη, αφού προέρχεται από ένα νεανικό έργο του Αριστοτέλη με τον τίτλο *Περί παιδείας*. Σε αυτό το έργο, ο Αριστοτέλης μας λέει ότι ο Πρωταγόρας, «πρώτος επινόησε την *τύλη*, επάνω στην οποία φέρεται το βάρος [κουβαλούν τα βάρη οι μεταφορείς]»¹². Με τη λέξη *τύλη*, γενικώς, ορίζεται μία κουβέρτα μία χοντρή ψάθα ή ένα μακρού μαξιλάρι, αλλά η Janine Bertier, στηριζόμενη σε αποσπάσματα του Επίκουρου και του Αύλου Γέλλιου, θεωρεί ότι η εφεύρεση του Πρωταγόρα συνίσταται σε μία μέθοδο δεσίματος των κλαδιών ώστε τα δέματα να συγκρατιούνται χωρίς εξωτερικά σκοινιά. Η διευκρίνιση αυτή της επιτρέπει να συμπεράνει ότι «η εφεύρεση του Πρωταγόρα ήταν περισ-

10. A 1, A3 [Σ.τ.μ. = τα αποσπάσματα ακολουθούν την κατάταξη Diels-Krauz A για τον βίο και την εργογραφία, B για τα αποσπάσματα των έργων].

11. A 2, § 4.

12. A 1, § 53.

οότερο γεωμετρική παρά μηχανική και οπωσδήποτε περισσότερο μαθηματική παρά τεχνική»¹³. Παραμένει, ωστόσο, μία δυσκολία ως προς αυτή τη λεπτή ερμηνεία της φύσης της *τύλης*, το γεγονός δηλαδή ότι ο Διογένης Λαέρτιος, που μιλάει για αυτήν ως ένα μαξιλάρι, γνωρίζει επίσης την ιστορία με το δέσιμο των κλαδιών των δεμάτων : μας λέει ότι, λόγω της ικανότητας του Πρωταγόρα να δεματίζει, ο Δημόκριτος πρόσεξε την ευφύια του μέλλοντος σοφιστή¹⁴. Επομένως, υπάρχουν δύο, και όχι μόνο μία, εφευρέσεις του Πρωταγόρα: το δέσιμο των φορτίων και η *τύλη*, κάτι που μας επιτρέπει να διατηρήσουμε για την τελευταία λέξη, που υπάρχει και στον Διογένη Λαέρτιο, το παραδοσιακό της νόημα. Η εφεύρεση της *τύλης* από τον Πρωταγόρα μας φαίνεται έτσι πιο τεχνική παρά μαθηματική, όπως αρμόζει και στη θεωρία του περί γνώσης, πιο πρακτική παρά θεωρησιακή, όπως θα την ανεύρουμε και στο παιδευτικό ιδανικό του μαθητή του Ισοκράτη (απ. Α 3).

Η κοινωνική προέλευση του Πρωταγόρα, στην οποία μόλις αναφερθήκαμε, εξηγεί ίσως τις ευνοϊκές για τη δημοκρατία πολιτικές απόψεις του¹⁵. Πράγματι, γνωρίζουμε ότι υπήρξε φίλος του μεγάλου πολιτικού της αθηναϊκής δημοκρατίας, του Περικλή, και αρκετά οικείος του ώστε να συζητεί μαζί του επί μία ολόκληρη ημέρα ένα ζήτημα νομικής ευθύνης (απόσπ. Α 10). Από την άλλη, ήταν κυρίως ο Πρωταγόρας που επέλεξε ο Περικλής και η αθηναϊκή δημοκρατία για να συντάξει το πολίτευμα των Θουρίων¹⁶. Οι Θού-

13. Βλ. Αριστοτέλης, *Fragments et témoignages*, έκδοση υπό τη διεύθυνση του P.-M. Schuhl, Παρίσι, 1968, σ. 146. Αυτή η θέση, ωστόσο, έρχεται σε αντίθεση με τη δυσπιστία του Πρωταγόρα απέναντι στα μαθηματικά: βλ. το απόσπ. Β 7 και ένα απόσπ. Β 7α που δίνει ο Untersteiner, TF, 1, 84, ένα κείμενο του Σιμπλίκιου, όπου ο Πρωταγόρας αντιτίθεται στον Ζήνωνα τον Ελεάτη.

14. Α 1, § 53.

15. Σε αυτό το σημείο συμφωνούμε με τον Αύγ. Μπαγιόνα, *L'art politique d'après Protagoras*, *Revue philosophique*, 157 (1967), σ. 43.

16. Α 1, § 50.

ριοι ήταν μία αποικία που οι ελληνικές πόλεις, υπό την αιγίδα των Αθηνών, αποφάσισαν να ιδρύσουν για να αντικαταστήσουν τη Σύβαρι που είχε καταστρέψει ο Κρότων. Ο Untersteiner τονίζει ότι αυτό το πολίτευμα δεν ήταν ιδιαίτερα δημοκρατικού πνεύματος, λόγω του πανελλήνιου χαρακτήρα που διείπε τη θέσπισή του¹⁷. Θεωρώ ότι μπορούμε να αντιπαρέλθουμε αυτό το επιχείρημα υπογραμμίζοντας πως, σύμφωνα και με τον Διόδωρο Σικελιώτη, η Σπάρτη είχε αρνηθεί να συμμετάσχει στην ίδρυση αυτής της αποικίας¹⁸. Οι πόλεις που είχαν συνεργασθεί σε αυτό το εγχείρημα ήταν μάλλον πόλεις δορυφόροι των Αθηνών και το πολίτευμα των Θουρίων δεν μπορούσε να ήταν παρά ένα πολίτευμα δημοκρατικού τύπου¹⁹.

Οι δημοκρατικές συμπάθειες του Πρωταγόρα γίνονται εμφανείς και στην υπόθεση της δίκης επί ασεβεία, που κινήθηκε εναντίον του στην Αθήνα. Πράγματι, ο Πρωταγόρας κήρυξε τον αγνωστικισμό και άρχισε έτσι την επιχειρηματολογία του στο έργο του *Περί θεών*:

«Για το ζήτημα των θεών δεν έχω καμία γνώση, ούτε ποιοί είναι, ούτε ποιοί δεν είναι, ούτε πως εμφανίζονται. Πολυάριθμα είναι πράγματι τα εμπόδια για μία τέτοια γνώση: ο απόκρυφος χαρακτήρας των θεών και το γεγονός ότι η ζωή των ανθρώπων είναι σύντομη»²⁰.

Ο κατηγορός του Πρωταγόρα ήταν κάποιος Πυθόδωρος, ένας εκ των τετρακοσίων²¹, δηλαδή ένας οπαδός της ολι-

17. *TF*, I, 15 σημ. Ο Untersteiner, πράγματι, δεν επιθυμεί να εξασθενήσει τη θέση που ανέπτυξε στο παράρτημα του έργου του *I Sofisti*, τόμ. II, σσ. 233-283, περί της «κοινωνικής προέλευσης της σοφιστικής»: το ρεύμα αυτό, κατά τον ίδιο, ήταν κυρίως συνδεδεμένο με την αριστοκρατική ιδεολογία. Στηρίζεται, εν παρόδω, στις αναλύσεις του A. Rostagni (σ. 257), ο οποίος διακρίνει μία στενή σχέση μεταξύ πυθαγορισμού και σοφιστικής, και στον C. Corbato (σ. 273, σημ. 24).

18. Βλ. Guthrie, *Les soph.*, γαλλ. μτφρ., σ. 270.

19. Προς την ίδια κατεύθυνση, βλ. Μπαγιόνα, *ό.π.*, σ. 46, σημ. 9.

20. Αλόσι., Β 4.

21. Αλόσι., Α 1, § 54. Το πραγματικόν της δίκης μαρτυρείται από τον Αριστοτέλη.

γαρχίας· ο αγνωστικισμός του Πρωταγόρα δεν ήταν, αναμφίβολα, παρά μία δικαιολογία. Ο σοφιστής κλήθηκε να εγκαταλείψει την Αθήνα και τα έργα του κήκαν στη δημόσια αγορά²². Ο Πρωταγόρας υπήρξε ο ιδρυτής της σοφιστικής κίνησης. Με αυτόν πράγματι ξεκινούν τα δημόσια αμειβόμενα μαθήματα και αυτός υπολογίζει την κατά περίπτωση αντιμισθία (Α 6). Αυτό που επιδιώκει με τη διδασκαλία του είναι να μορφώσει τους μέλλοντες πολίτες και, λόγω αυτού, ονομάζει ανοιχτά τον εαυτό του σοφιστή (Α 5). Είναι επίσης ένας πλάνης διδάσκαλος, που επισκέφθηκε πολλές φορές την Αθήνα όπου συναναστράφηκε μεταξύ άλλων τον Ευριπίδη²³ και που έφθασε μέχρι τη Σικελία (Α 9). Πέθανε περί το 422, εβδομήντα ετών, αφού άσκησε επί σαράντα έτη το επάγγελμά του (Α 8). Η επίδρασή του υπήρξε βαθιά σε όλο τον μετέπειτα ελληνικό πολιτισμό, αλλά και στη σύγχρονη φιλοσοφία· αυτό έχει κατά νου ο Nietzsche όταν γράφει ανατρέποντας τις καθιερωμένες απόψεις περί φιλοσοφίας και σοφιστικής: «δεν θα σταματούμε να το επαναλαμβάνουμε: οι μεγάλοι έλληνες φιλόσοφοι αντιπροσωπεύουν την παρακμή κάθε εσώτερης ελληνικής αξίας (...). Η εποχή είναι μοναδική: οι Σοφιστές αγγίζουν την πρώτη κριτική της ηθικής, την πρώτη διεισδυτική ματιά στην ηθική»²⁴.

Όσον αφορά στα έργα του Πρωταγόρα, ο Διογένης Λαέρτιος μας παραδίδει ένα χωρίς τάξη κατάλογο βιβλίων του²⁵, όπου παραλείπει τρεις σημαντικούς τίτλους: *Περί θεών*, *Αλήθεια* και *Περί του όντος*. Ο Untersteiner έκανε την

22. Απόσπ., Α 1, § 52· Α 3· Α 4.

23. Απόσπ., Α 1, § 54.

24. *Fragments posthumes* (μεταθανάτια αποσπάσματα), τόμ. 14, *Œuvres philosophiques complètes*, γαλλ. μτφρ., Gallimard, 1977, σ. 83. Βλ. την ανάπτυξη του αποσπάματος της σελ. 84, όπου ο Nietzsche προσθέτει: «Κάθε πρόδος της επιστημολογικής και ηθικής γνώσης αποκαθιστά τους Σοφιστές... Ο σύγχρονος τρόπος σκέψης μας είναι σε μεγάλο βαθμό ηρακλείτειος, δημοκρίτειος και πρωταγόρειος».

25. Απόσπ., Α, 1 § 55.

υπόθεση ότι οι τίτλοι που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος είναι τίτλοι διαφόρων Μερών, που συναποτελούν ένα από τα δύο μεγάλα έργα του Πρωταγόρα: τις *Αντιλογίες*. Το άλλο τιτλοφορείται *Αλήθεια* ή *Καταβάλλοντες*. Αυτό το τελευταίο θα λάβει αργότερα τον τίτλο *Μέγας Λόγος*²⁶.

Η δομή που πρέπει να αποδώσουμε στην έκθεση της θεωρίας του Πρωταγόρα είναι ιδιαίτερα σημαντική, επειδή αυτή θα καθορίσει τους σκοπούς και τη σημασία της. Γενικώς, αυτή η θεωρία ερμηνεύεται ως σκεπτικός σχετικισμός²⁷ παραλείπεται, ωστόσο, να δειχθεί ο θετικός χαρακτήρας της, επειδή η θέση περί ανθρώπου-μέτρου δεν τοποθετείται με σωστό τρόπο ως προς την ανάπτυξη της σκέψης του σοφιστή. Αυτή η τελευταία περιλαμβάνει τουλάχιστον τρεις στιγμές, των οποίων η σειρά διαδοχής δεν είναι αδιάφορη, και συνίσταται στη διαφώτιση των αντιλογιών, κατόπιν στην ανακάλυψη του ανθρώπου-μέτρου, και τέλος στην ανάπτυξη του ισχυρού λόγου. Η πρώτη από αυτές τις στιγμές είναι αρνητική· οι άλλες δύο είναι θετικές.

II. Οι «Αντιλογίες»

Ο Διογένης Λαέρτιος τονίζει σχετικά με τον Πρωταγόρα ότι αυτός «πρώτος είπε ότι για κάθε πράγμα υπάρχουν δύο λόγοι που αντιφάσκουν ο ένας προς τον άλλο»²⁸. Το θέμα του διπλού λόγου ήταν το κύριο των *Αντιλογιών* και, με αυτόν τον τρόπο, ο Πρωταγόρας εκφράζει ένα βαθιά ριζωμένο αίσθημα του ελληνισμού. Αυτό το αίσθημα δεν είναι άσχετο προς τη φύση της ελληνικής θρησκείας που είναι πολυθεϊστική· όμως, η αρχή που διέπει τον πολυθεϊσμό είναι αυτή μίας διασποράς του θεϊκού στοιχείου, μίας πο-

26. *I Sof.*, I, σσ. 30-37.

27. Αυτό θα κάνει και ο Husserl στο έργο του *Philosophie première*, Παρίσι, γαλλ. μτφρ. L. Kelkel, 1970, τόμ. 1, σσ. 82 κ.ε.

28. Απόσπ., Β 6 α.

λυαρχίας θεών, που συχνά αντιμάχονται και αντιπαραβάλλουν την ισχύ τους. Η καθαρή εξατομίκευση του κάθε θεού αποκαλύπτει μία διαφοροποίηση των κοσμικών δυνάμεων· το πνεύμα που στοχάζεται ένα πολυαρχικό και πολυκεντρικό κόσμο θα εκφράσει με προθυμία τη διάσπαση, τη διχοτόμηση. Έτσι, ο χρόνος δεν θα γίνεται πλέον αισθητός ως ομογενές πεδίο, διαιρεμένο ομοιόμορφα· το μηχανικό ωρολόγιο δεν υπάρχει ακόμη, αυτό που θα περικόψει τη διάρκεια σε ίσα και ισότιμα τεμάχια χρόνου· ο χρόνος, αντίθετα, είναι αυτός της κατάλληλης στιγμής (του *καιρού*)²⁹, η οποία εμφανίζεται και εξαφανίζεται χωρίς ομοιορρυθμία και άλλοτε δίνεται στον ένα, άλλοτε στον άλλο, χωρίς ποτέ να είναι αγαθή για όλο τον κόσμο. Η εξάρθρωση του χρόνου, που προσκρούει σ' αυτό που έρχεται στην ώρα του και σ' αυτό που έρχεται παράκαιρα, χειροτερεύει και από μία διασπορά των τόπων. Ο ομοιογενής χώρος, όπως και ο ομοιογενής χρόνος, δεν υπάρχει· ο ελληνικός πολιτικός κόσμος σχηματίζεται από αναρίθμητες πολιτείες-κράτη, διάσπαρτες εξουσιαστικές ατομικότητες, που μονίμως ανταγωνίζονται και έρχονται σε ρήξη. Ο πλάνης σοφιστής, μεταβαίνοντας από τη μία στην άλλη πολιτεία, δοκιμάζει ένα μόνιμο αίσθημα σύγχυσης· πώς να γίνει ο ραψωδός των λόγων τους, που είναι τόσο ασυνάρτητοι μεταξύ τους; Ο Untersteiner, από την άλλη, υπογράμμισε emphaticά τη σχέση που υπάρχει μεταξύ της πρωταγόρειας έννοιας της αντιλογίας και του κλίματος της αισχύλειας τραγωδίας. Η τραγική δράση αναπτύσσεται στο εσωτερικό μίας κατάστασης, όπου ο ήρωας συνθλίβεται, όπου η μονομερής δράση είναι αδύνατη, αφού οι μόνες πράξεις που μπορεί να επιλέξει υπαγορεύονται και απαγορεύονται ταυτόχρονα. Έτσι, στις *Χοηφόρους*, ο Ορέστης, για να ικανοποιήσει τη θεία βούληση, οφείλει ταυτόχρονα να διαπράξει και να μη διαπρά-

29. Το θέμα αυτό του Πρωταγόρα (απόσπ. Α, 1· Διογ. Λαέρτιος ΙΧ, 52) βρίσκεται και στον Πίνδαρο· βλ. το έργο μου *La parole archaïque*, Παρίσι (P.U.F.), 1999, σσ. 5-13.

Ξει τη μητροκτονία· αισθανόμενος την τραγική ένταση να κορυφώνεται, κραυγάζει: «Ο Άρης μαλώνει με τον Άρη, η Δίκη με τη Δίκη!»³⁰. Το αίσθημα της αντίφασης που διέπει κάθε λόγο μπορούσε να ελαφρύνεται στον Πρωταγόρα από την εφαρμογή της αθηναϊκής δημοκρατίας. Πράγματι, οι πολιτικές αποφάσεις γίνονταν πάντοτε αντικείμενο διαλόγου στην Αγορά του δήμου· τις αισθανόμαστε πάντοτε ως προϊόν σύμβασης και, επομένως, αναστρέψιμες και μετατρέψιμες· γι' αυτή την αστάθεια είναι που θα κατηγορήσει τον Δήμο ο Αριστοφάνης. Μία πολυάριθμη συνέλευση είναι σπάνια ομόφωνη στις αποφάσεις της· οι γνώμες γενικώς δίστανται, ενώ ίδιον του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι να δέχεται μία αντιπολίτευση, δηλαδή να δέχεται την πιθανή νομιμότητα ενός λόγου αντίθετου προς την κρατούσα εξουσία. Η ίδια η πολιτική διαμάχη, κατά την οποία ο λαός ακούει τους αντίθετους λόγους δύο κομμάτων που αντιπαρατίθενται, δείχνει επαρκώς ότι «για κάθε πράγμα υπάρχουν δύο λόγοι που αντιφάσκουν ο ένας προς τον άλλο». Η πολεμική και διχοτομική προέλευση αυτής της διάστασης αποκαλύπτεται από το γεγονός ότι ο Πρωταγόρας ομιλεί για δύο λόγους και όχι για μία πολλαπλότητα πιθανών λόγων. Πράγματι, σε κάθε πόλεμο αντιπαρατίθενται δύο στρατόπεδα: bellum = duellum. Εξ άλλου, τούτος ο πολεμικός χαρακτήρας επανευρίσκεται στους ελληνικούς δικαιοσύνηδες θεσμούς, όπου κάθε διαδικασία λαμβάνει τη μορφή διαμάχης: ο δικαιοσύνης χώρος είναι λιγότερο χώρος συμμετοχής απ' όσο διαπάλης, όπου αντιμάχονται οι αντίθετες αγορεύσεις δύο μερών· ο ίδιος ο όρος που περιγράφει τις δίκες, «αγών», σημαίνει και τη μάχη.

Ο πρωταγόρειος στοχασμός περί αντιλογίας εξηγείται και από το γεγονός ότι φυτρώνει επάνω σε ηρακλείτιο χώμα. Όπως ο Ηράκλειτος, ο Πρωταγόρας είναι Ίων. Η αντίληψη όμως μίας αντιφατικής πραγματικότητας και η

30. Ο Άρης είναι θεός του πολέμου, η Δίκη είναι θεά της δικαιοσύνης· βλ. στ. 461, αναφ. στο M. Untersteiner, *I Sof.*, I, σ. 51.

κατάφαση της αμοιβαίας εμμένειας των αντιθέτων συνιστούν την καρδιά του ηρακλείτειου στοχασμού πολύ περισσότερο, παρά η ιδέα της ρευστότητας στην οποία πολύ συχνά τον ανάγουν. Γι' αυτόν τον λόγο, η υφή του κόσμου είναι, κατ' αυτόν, διαμάχη: «ο πόλεμος είναι πατέρας όλων, ο βασιλεύς όλων»³¹. Ο συσχετισμός των φιλοσοφιών του Ηρακλείτου και του Πρωταγόρα καταδείχθηκε ταυτόχρονα από τον Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* και από τον Αριστοτέλη στο Δ' των *Μετά τα φυσικά*. Ωστόσο, μία διαφορά παραμένει μεταξύ των δυο, στο επίπεδο των τρόπων έκφρασης: ενώ ο Ηράκλειτος, εξαλείφοντας το ρήμα «είναι», εκθέτει στην ίδια την έκφραση την εσωτερική σε κάθε πραγματικότητα αντίφαση³², η ρητορική του Πρωταγόρα, απεκδυόμενη την έκφραση της αμεσότητας της αντίφασης, τη σχάζει σε αντιλογία, δηλαδή σε δύο λόγους, ο καθένας συνεπής προς τον εαυτό του, αλλά ασύμβατοι ο ένας προς τον άλλο. Κάθε πραγματικότητα, όταν λέγεται, σχάζει καταναγκαστικά στα δύο κάθε λόγο και στρέφει τη γλώσσα εναντίον του εαυτού της, σε μία ανυπέρβλητη αντιπαράθεση αντίθετων θέσεων. Αυτή η σχάση του λόγου δεν καλύπτεται διόλου από την παρμενίδεια διάκριση μεταξύ λόγου της γνώμης και λόγου της αλήθειας· μία τέτοια διάκριση, προάγοντας την αλήθεια εις βάρος της γνώμης εξαλείφει στην ουσία κάθε διχασμό του στοχαστικού λόγου. Ο Πρωταγόρας δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από την παρμενίδεια οντολογία επειδή αυτή, θυσιάζοντας το πολλαπλό, υποπίπτει στο σφάλμα της γενίκευσης· ο οντολογικός λόγος αποβαίνει κενός λόγος και έτσι ο Πρωταγόρας αρνείται κάθε διάκριση μεταξύ αλήθειας και γνώμης· αναστυλώνει τη «δόξα» (=γνώμη) της οποίας οι συνεχείς διαψεύσεις συνιστούν τον ίδιο τον κανόνα της ζωής και τις πολλαπλές όψεις μίας

31. Απλόσπ., Β 53 DK.

32. Απλόσπ., Β 8 DK, Β 60, Β, 62, Β 67 («ο θεός, μέρα νύχτα, χειμώνα καλοκαίρι, πόλεμο ειρήνη, χόρτασμα πείνα»).

αντικαθρεπτιζουσας πραγματικότητας. Ο Πλάτων αναφέρεται σε αυτή την επιχειρηματολογία του Πρωταγόρα ως προς το πρόβλημα του Αγαθού και το βάζει να δηλώνει πως «το Αγαθό είναι κάτι το 'ποικίλον'»³³. Ο Πρωταγόρας, λοιπόν, εισήγαγε την αντίφαση στο εσωτερικό του παρμενίδειου Είναι και γι' αυτόν τον λόγο αξίζει τον θαυμασμό του Hegel³⁴.

Η δομή των Αντιλογιών μας παραδίδεται, κατά πάσα πιθανότητα, σε ένα απόσπασμα του Σοφιστή του Πλάτωνα, όπου αυτός ο τελευταίος ορίζει τον σοφιστή κάπως ως τον χειριστή των αντιφάσεων («αντιλογικόν»)³⁵. Ο Ελεάτης ξένος καλεί τον Θεαίτητο να εξετάσει σε ποια σημεία ο σοφιστής πνίγει τους μαθητές του στην αντίφαση (232 b) και, στο τέλος της έκθεσης, ο Θεαίτητος αναγνωρίζει την αναφορά στα γραπτά του Πρωταγόρα (232 d). Είναι, κατ' αρχάς, το πεδίο του αοράτου και κατόπιν του ορατού. Στο πρώτο, τίθεται το πρόβλημα του θεού (232 c). Στο δεύτερο, εκείνο της κοσμολογίας (ο Πρωταγόρας εδώ εξετάζει τη γη και τον ουρανό), της οντολογίας (όπου εξετάζει το γίνεσθαι και το είναι), της πολιτικής (όπου εκθέτει τα διάφορα δικαίικα συστήματα) και, τέλος, της τέχνης και των τεχνών. Αυτό το διάγραμμα επιτρέπει να οργανώσουμε αρκετά καλά τα διάφορα αποσπάσματα ή τους τίτλους του Πρωταγόρα που μας έχουν διασωθεί.

1. Το Αόρατο. – Οι Αντιλογίες άρχιζαν, λοιπόν, με ένα βιβλίο *Περί θεών*, στον πρόλογο του οποίου αναφερθήκα-

33. *Πρωτ.*, 334 b. Βλ., υπό την ίδια προοπτική, Dupréel, *Les sophistes*, σσ. 38-41.

34. *Μαθήματα για την ιστορία της φιλοσοφίας*, γαλλ. μτφρ. Garniron, Παρίσι, II, σ. 272: «Οι Σοφιστές εκλάμβαναν, λοιπόν, ως αντικείμενο τη διαλεκτική..., έτσι ήσαν βαθείς στοχαστές».

35. 232 b. Το κείμενο αυτό, που δεν δίνεται πλήρως στην έκδοση Diels-Kranz (απόσπ., Β 8), ολοκληρώνεται από τον Untersteiner *TF*, I 85 κ.ε.

με ανωτέρω³⁶. Ο αγνωστικισμός του Πρωταγόρα είναι ίσως εδώ η συνέπεια, το ουδέτερο σημείο μεταξύ δύο αντίθετων λόγων που, ως προς το ζήτημα των θεών, αντιπαρατίθενται, του λόγου της πίστης και εκείνου της αμφιβολίας. Αν οι δύο λόγοι εδώ αλληλοαποκλείονται αντί να αφήσουν τον ένα να υπερτερήσει του άλλου, αυτό συμβαίνει επειδή αφορούν στο πεδίο του αόρατου και του απόκρυφου· ο σοφιστής συγκρατεί την απάντησή του, ή την επιφυλλάσσει για αργότερα, αφού δεν μπορεί να επιδοθεί σε μία φαινομενολογία του θεϊκού ή δεν επιθυμεί να αναπτύξει μία θεολογία του απόκρυφου. Σε κάθε περίπτωση, αυτός ο αγνωστικισμός προετοιμάζει και επιτρέπει την επόμενη στιγμή της πρωταγόρειας σκέψης, την κατάφαση του άνθρωπου-μέτρου: αν οι θεοί δεν επιτρέπουν την κατάφασή τους, τότε απομένει ο άνθρωπος. Η απόδειξη είναι ότι ο Πλάτων, στους *Νόμους* του, θα αντικαταστήσει την πρωταγόρεια έκφραση περί ανθρώπου-μέτρου με την ακόλουθη: «Ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων»³⁷. Ο Πρωταγόρας ετοιμάζει έτσι, μέσω της άρνησης κάθε αναγωγής στο απόλυτο, έναν ριζοσπαστικό ανθρωπισμό. Η απάντηση που δίνεται στο πρόβλημα του θεού επιτρέπει να υποθέσουμε την απάντηση που έδινε ο Πρωταγόρας για τη ζωή μετά θάνατον και την οποία ανέλυε σε ένα κεφάλαιο με τίτλο «περί αυτού που συμβαίνει στον Άδη». Ο Πρωταγόρας, χωρίς να αρνείται ριζικά κάθε πιθανότητα αθανασίας της ψυχής, όφειλε να υπογραμμίσει την ολοκληρωτική αδυναμία μας να γνωρίσουμε με βεβαιότητα τι επισυμβαίνει στον άνθρωπο εκείθεν του παρόντος κόσμου. Η παρουσία ενός θεού-φύλακα διαλύεται από τον ορίζοντα του ανθρώπου, πριν από τη γέννησή του όπως και μετά. Ο άνθρωπος βρίσκεται μόνος μέσα σε ένα πολυδιάστατο κόσμο.

36. Απόσπ., Β 4. Βλ. επίσης Α 3, Α 12.

37. Πλάτων, *Νόμοι*, 716 c.

2. Το ορατό. – Α) Οι κοσμολογικές θεωρήσεις του Πρωταγόρα δεν διασώζονται: υπάρχει μόνο μία αόριστη αναφορά στον Ευστάθιο³⁸.

(Β) Η οντολογία του Πρωταγόρα αναπτυσσόταν σε ένα τμήμα υπό τον τίτλο «Περί όντος» όπου ο σοφιστής επιτίθετο ιδιαίτερα στους Ελεάτες. Ο Πλάτων γνώριζε πολύ καλά αυτή την πραγματεία, αφού, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Πορφύριου, δεν έκανε άλλο από το να αναπαράγγει την πρωταγόρεια αναίρεση της παρμενίδειας θέσης ότι το Είναι είναι ένα³⁹. Αυτή η αναίρεση της ελεατικής οντολογίας ήταν, βέβαια, ο *sine qua non* όρος της αντιλογικής θεώρησης του κόσμου, για την οποία το πραγματικό είναι διπολικό και ο λόγος αντιστρέπτός. Η οντολογία δεν αποφεύγει να υποπέσει και η ίδια στην αντίφαση που θέλει να εξαφανίσει, εφόσον, δίπλα στον λόγο της αλήθειας, είναι υποχρεωμένη να ανεχθεί την ύπαρξη του λόγου της γνώμης και να του αναγνωρίσει έναν δικό του χώρο, όπως βλέπουμε στο ποίημα του Παρμενίδη· δεν κατορθώνει να επιτύχει τον πλήρη μονισμό της αλήθειας.

(Γ) Η πολιτική και το δίκαιο συνιστούν ένα προνομιακό πεδίο για την αντιλογική θεώρηση των πραγμάτων. Η αμφισημία επικρατεί στον ανθρωπολογικό τομέα και σε αυτό το μέρος των *Αντιλογιών* θα είχε μάλλον θέση η ανάπτυξη περί του θανάτου του Επιτίμιου από τα Φάρσαλα στον οποίο αναφέρεται ο Πλούταρχος: «πράγματι, κάποιος, στο πένταθλο, κτύπησε χωρίς πρόθεση με το ακόντιο τον Επιτίμιο από τα Φάρσαλα και τον σκότωσε· ο Περικλής αφιέρωσε μία ολόκληρη μέρα αναρωτώμενος αν ήταν, σύμφωνα με την πιο πρέπουσα επιχειρηματολογία, το ακόντιο ή αυτός που το είχε ρίξει ή οι οργανωτές των Αγώνων που έπρεπε να θεωρηθεί υπεύθυνος για την τραγωδία»⁴⁰.

Αυτή η αναζήτηση δεν είχε σκοπό την θέσπιση μίας ιε-

38. Απόσπ., Α 11.

39. Απόσπ., Β 2.

40. Απόσπ., Α 10.

ραρχίας στα επίπεδα υπευθυνότητας (έχει υποστηριχθεί ότι, για το αρχαϊκό δίκαιο, ένα αντικείμενο μπορεί να θεωρηθεί ένοχο) αλλά σύμφωνα με την ερμηνεία του G. Rensi⁴¹, όφειλε να καταδείξει την αδυναμία να εγκαθιδρυσουμε μία τέτοια ιεραρχία παρεκτός κατά σύμβαση. Τρεις υπεύθυνοι για τον θάνατο του Επιτίμιου μπορούν να αναφερθούν, το ίδιο εύλογα, ανάλογα με τη σκοπιά που το βλέπει κάποιος: για τον ιατρό είναι το ακόντιο που προξένησε το θάνατο· για τον δικαστή, αυτός που το έριξε· για την πολιτική εξουσία, οι διοργανωτές των αγώνων⁴². Η ουσία αυτού του αποσπάσματος είναι, λοιπόν, ένας «προοπτικισμός» που τείνει να καταδείξει ότι δεν υπάρχει απόλυτος και καθεαυτό κριτής, ο οποίος θα επέτρεπε να αποφασίσουμε άμεσα και με βεβαιότητα σε συγκεκριμένες δικαιοκές πράξεις.

Δ) Αν υπάρχει μία επιστήμη που δεν δέχεται τον «προοπτικισμό», αυτή είναι οπωσδήποτε τα μαθηματικά, τα οποία, στα μάτια του Πρωταγόρα, είναι μία «τέχνη». Έτσι, επιχειρεί να δείξει ότι και αυτά είναι αντιλογικά και, όπως οι άλλες τέχνες, αντιλέγει στον εαυτό της. Πράγματι, η γεωμετρία λέει ότι η επαπτόμενη του κύκλου τέμνει τον κύκλο σε ένα σημείο, αλλά αν σχεδιάσουμε τον κύκλο και την ευθεία στο χαρτί βλέπουμε ότι η τελευταία αγγίζει τον πρώτο σε πολλά σημεία και ότι ποτέ δεν κατορθώνουμε να έχουμε ένα σχήμα αντάξιο των μαθηματικών ορισμών. Όμως, η γεωμετρία, στη συλλογιστική της, δεν μπορεί να παραβλέψει τη μελέτη των σχημάτων, των οποίων η σχεδίαση διασφύδει τον μαθηματικό λόγο περί αυτών: «Πράγματι, ο κύκλος τέμνει την επαπτομένη όχι σε ένα σημείο αλλά όπως είπε ο Πρωταγόρας στην αναιρεσή του των γεωμετρών»⁴³. Αν τα μαθηματικά είναι αντιλογικά, οι άλλες τέ-

41. Αναφέρεται στο Untersteiner, *I Sofisti*, I, σ. 59.

42. Ο.π., σ. 60.

43. Β 7 (Αριστοτέλης, *Μ.τ.φ.*, Β, 2 988 a 3). Ο Untersteiner προσθέτει στην έκδοσή του το απόσπασμα Β 7 a το οποίο δεν υπάρχει στο

χρες θα είναι a fortiori το ίδιο. Στο τέλος των *Αντιλογιών* τίθεται λοιπόν με ένταση το πρόβλημα της αλήθειας.

III. Ο άνθρωπος-μέτρο

Οι δυο άλλες στιγμές του πρωταγόρειου στοχασμού ανήκουν σε ένα άλλο σημαντικό έργο του Πρωταγόρα υπό τον τίτλο *Η αλήθεια* είναι οι θετικές στιγμές της φιλοσοφίας του.

Οι *Αντιλογίες* μας είχαν δείξει μία ασταθή, αναποφάσιστη φύση, που παίζει πάντοτε διπλό παιχνίδι· όμως, αναδεικνύεται ένα μέτρο που θα ανακόψει αυτή την ταλαντευόμενη κίνηση, θα αποφασίσει περί ενός νοήματος και θα το προσδιορίσει. Αυτό το μέτρο είναι ο άνθρωπος. Γι' αυτό το κείμενο του έργου *Αλήθεια* ξεκινούσε με την περιφνημη έκφραση:

*Ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, αυτών που είναι, του ό,τι είναι, αυτών που δεν είναι και του ό,τι δεν είναι*⁴⁴.

Η έκφραση, μέσα στη συντομία της, παραμένει αινιγματική. Να σημειώσουμε κατ' αρχάς ότι ο Πρωταγόρας δεν χρησιμοποιεί, για να ορίσει αυτό του οποίου ο άνθρωπος είναι μέτρο, τη λέξη «πράγμα» αλλά τη λέξη «χρήμα», η οποία περιγράφει πιο συγκεκριμένα κάτι που χρησιμοποιούμε, ένα ωφέλιμο πράγμα. Ο όρος «μέτρον» αφήνεται παραδοσιακά ως έχει και, μετά τον Σέξτο Εμπειρικό, του αποδίδεται η έννοια του «κριτηρίου». Ο Untersteiner αποκηρύσσει αυτή τη σημασία και μεταφράζει την έκφραση «είναι

DK: πρόκειται για έναν διάλογο μεταξύ Πρωταγόρα και Ζήνωνα περί του απειροστικού προβλήματος, όπου προαναγγέλλεται η προβληματική του Leibniz περί ελαχίστων προσλήψεων.

44. Απόσπ., Β 1.

το μέτρο» ως «επικυριαρχεί»⁴⁵. Πράγματι, υπάρχει σύμφωνα με αυτόν μία έννοια του μέτρου, όπου η λέξη σημαίνει, ιδίως όταν ακολουθείται από τη γενική, «την κυριαρχία επί ενός πράγματος». Η σημασία αυτή είναι θεμελιώδης: αναφέρεται για να το αποδείξει σε παραδείγματα, όπου το μέτρον εμφανίζεται υπό αυτή την έννοια στον Σοφοκλή, τον Πίνδαρο, τον Ξενοφώντα, τον Ηράκλειτο⁴⁶. Πράγματι, το πυρ που ζει πάντοτε ονομάζεται από τον Ηράκλειτο είτε είναι φλεγόμενο, μέτρο, είτε είναι σβηστό, μέτρο επίσης⁴⁷. Όμως, αυτό το μέτρο είναι κατευθυντήριο κανόνας του κόσμου, «ένας νόμος που ασκεί το μέτρον του, δηλαδή την επικυριαρχία του στο γίγνεσθαι»⁴⁸. Αυτή η σημασία του μέτρον επιβεβαιώνεται από την ετυμολογία της λέξης, η οποία προέρχεται από το ρήμα «μέδω», δηλαδή «μεριμνώ, προστατεύω, κυριαρχώ».

Αυτή η μετάφραση του μέτρον, ωστόσο, μπορεί να φανεί λίγο βεβιασμένη καθόσον η κυριαρχία που ασκεί το μέτρον παραμένει μέτρο, δηλαδή αποφεύγει την «ύβρη» στην οποία κάθε κυριαρχία έχει την τάση να πέφτει. Το μέτρον κυριαρχεί χωρίς να εξουσιάζει: ο άνθρωπος, κατά τον Πρωταγόρα, άρχει κανονιστικά παρά βασιλεύει: στην ανάπτυξη του, κάθε βία απορρίπτεται. Γι' αυτό, η κλασική μετάφραση που είναι λιγότερο εντυπωσιακή απ' όσο αυτή του Untersteiner μου φαίνεται, τελικώς, προτιμητέα.

Μένει το πρόβλημα του περιεχομένου που πρέπει να δοθεί στον όρο «άνθρωπος», πρόβλημα που έθεσε, για πρώτη φορά, απ' ό,τι φαίνεται, ο Hegel⁴⁹. Οι αρχαίοι Έλληνες, μετά τον Πλάτωνα, εννοούσαν τη λέξη «άνθρωπος» στην έκ-

45. *I Sofisti*, I, σ. 77.

46. *Ό.π.*, σ. 132.

47. *Απόσπ.*, Β 30 DK.

48. Untersteiner, *ό.π.*

49. *Μαθήματα ιστορίας της φιλοσοφίας* (γαλλ. μτφρ. του P. Garniron: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Παρίσι, Vrin, II, σ. 262).

φραση του Πρωταγόρα ως αναφερόμενη στον ατομικό άνθρωπο, το άτομο με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του⁵⁰. Μπορούμε, όμως, να διευρύνουμε το περιεχόμενο του όρου «άνθρωπος» και να εννοήσουμε όχι μόνο την τυχαία ατομικότητα αλλά την καθολικότητα, την ανθρωπότητα της οποίας η ουσία ανήκει στον κάθε άνθρωπο. Ως άνθρωπος, λοιπόν, εννοείται η ανθρωπίνη φύση· αυτή είναι η ερμηνεία που παρουσιάζεται τον 19ο αιώνα. Αλλά, αφού διέκρινε αυτές τις δύο πιθανές έννοιες της πρωταγόρειας έκφρασης, ο Hegel εκτιμά ότι αυτή η διάκριση δεν έχει ακόμη γίνει από τον Πρωταγόρα, ο οποίος συγχέει τις δύο σημασίες χωρίς να ξεχωρίζει τη μία από την άλλη. Ο Hegel, πράγματι, γράφει: «Σε αυτούς (τους Σοφιστές), το ενδιαφέρον για το υποκείμενο στην ιδιαιτερότητά του δεν έχει ακόμη διακριθεί από το ενδιαφέρον για το υποκείμενο στην υποστατική ορθολογικότητά του»⁵¹.

Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστά σε τρεις πιθανές ερμηνείες. Η πρώτη οδηγεί κατευθείαν, όπως αναγνωρίζει ο Πλάτων, στον σκεπτικό σχετικισμό, θεωρία που αυτο-καταστρέφεται θέτοντας όλες τις μαρτυρίες στο ίδιο καλάθι: ο Πρωταγόρας θα όφειλε να ομολογήσει, πράγματι, ότι δεν είναι υπέρτερος κανενός ως προς την κρίση, «δεν λέω μόνο σε κανένα άλλον άνθρωπο αλλά ούτε σε ένα νεογνό βατράχου»⁵². Το δίδαγμα αποβαίνει άχρηστο «αν είναι αληθινή η Αλήθεια του Πρωταγόρα»⁵³, αφού η γνώμη του δασκάλου δεν υπερτερεί εκείνης του μαθητή. Σύμφωνα με αυτή την πρώτη ερμηνεία, ο Πρωταγόρας θα δήλωνε σαν τον Πιρραντέλλο: «στον καθένα η αλήθεια του». Η επιτυχία αυτής της ερμηνείας, η οποία δεν λαμβάνει καν υπόψη της τις διορθώσεις που επέφερε σε αυτή τη θέση ο Πλάτων μετά τον *Θεαίτητο*⁵⁴, εξηγείται αναμφίβολα από το γεγονός ότι ται-

50. *Θεαίτητος*, 152 a κ.ε.

51. *Μαθήματα...*, II, σ. 262.

52. *Θεαίτητος*, 161 d.

53. *Θεαίτητος*, 162 a.

54. Βλ. 166 d κ.ε.

ριάζει στη δυσμενή εικόνα των Σοφιστών που, παραδοσιακά, χρησιμεύουν μόνον ως εύκολος στόχος.

Η δεύτερη ερμηνεία είναι προτιμητέα και επιτρέπει την δυνατότητα ύπαρξης, στο εσωτερικό του «φαινομενισμού», μίας επιστημονικής αντικειμενικότητας: μία σύμπτωση των κρίσεων είναι δυνατή στο φαίνεσθαι και, κατά συνέπεια, μία διάκριση μεταξύ αλήθειας και σφάλματος. Έτσι, ενώ έπνιξαν τη σκέψη του Πρωταγόρα μέσα στον ατομισμό και στον σκεπτικισμό, ό,τι επακριβώς επιχειρεί η σκέψη του είναι η έξοδος από αυτούς: εδώ και αιώνες, παρεξήγησαν τις προθέσεις του συγγραφέα.

– Αλλά, αναμφίβολα, είναι η τρίτη ερμηνεία της φράσης του Πρωταγόρα που πρέπει να επιλέξουμε, υπό τον όρο να μεταβάλουμε λίγο την εγγεληνή κρίση περί αυτής. Πράγματι, για τον Hegel, αν το περιεχόμενο του όρου «άνθρωπος» δεν έχει διευκρινισθεί στην περίφημη φράση, αυτό συμβαίνει επειδή ο σοφιστής «δεν έχει ακόμη διακρίνει»⁵⁵ τις δύο στιγμές της έννοιας: ο αρχαϊσμός του Πρωταγόρα δεν του επιτρέπει να τις στοχασθεί ακόμη παρά μόνο συγκεχυμένα. Όμως, ο Mario Untersteiner εκτιμά, δικαιολογημένα αυτή τη φορά, ότι αν το διπλό περιεχόμενο είναι παρόν στην πρωταγόρεια έκφραση, αυτό δεν είναι μία αθέλητη σύγχυση, αλλά μία ηθελημένη σύμπτυξη. Το διπλό περιεχόμενο προσδίδει στην έκφραση μία πλαστικότητα που της επιτρέπει να παιξίσει σε όλα τα επίπεδα της γενικότητας, περισσότερο ή λιγότερο περιορισμένης, περισσότερο ή λιγότερο διευρυμένης, τα οποία παρεμβάλλονται ανάμεσα στην ιδιαίτερη ατομικότητα και την καθολική ολότητα. Ο ατομικός άνθρωπος και ο καθολικός άνθρωπος είναι, γράφει ο Untersteiner, «δύο στιγμές μίας διαλεκτικής πορείας»⁵⁶: η αλήθεια έγκειται ακριβώς στο πέρασμα από την πρώτη στη δεύτερη έννοια: η προσωπική γνώμη επαληθεύεται μέσω της συμφωνίας της με τις γνώμες των άλλων. Η ατομική γνώ-

55. *Μαθήματα...*, II, σ. 262: εγώ υπογραμμίζω.

56. *I Sofisti*, I, σ. 78.

μη ενισχύεται με την πρόσθεση των άλλων γνώμων που της ταιριάζουν· η συνάντησή τους σχηματίζει την αλήθεια. Αν η ατομική γνώμη δεν ενισχυθεί από καμμία άλλη, ή από πολύ λίγες, αδυνατίζει και δεν μπορεί να φιλοδοξεί για την αλήθεια, τουλάχιστον για όσον καιρό μένει περιθωριακή. Η έννοια του ανθρώπου, επειδή, θα λέγαμε, έχει ποικίλο περιεχόμενο, προκαλεί ένταση με τον εαυτό του: αντιπαρατίθεται στον εαυτό του όταν οι ατομικές γνώμες δίστανται και ξαναβρίσκει την ενότητά του, όταν οι ατομικότητες συμφιλιώνονται. Η στιγμή της ατομικότητας, αν και αληθινή, παραμένει μία αρνητική στιγμή, η οποία τείνει να ξαναπέσει προς την πλευρά των αντιλογιών· η στιγμή της καθολικότητας είναι θετική και συνιστά το θεμέλιο αυτού που ο Πρωταγόρας αποκαλεί ισχυρό λόγο. Οδηγούμαστε έτσι στην εξέταση της τρίτης θέσης του Πρωταγόρα.

IV. Ο ισχυρός λόγος

Κάθε άτομο είναι βέβαια το μέτρο όλων των πραγμάτων, αλλά είναι ένα πολύ ασθενές μέτρο εφόσον φέρει μόνο μία γνώμη. Ο λόγος που δεν τον συμμερίζονται άλλοι αποτελεί ασθενή λόγο (*ήττων λόγος*)· άλλωστε, μόλις που είναι λόγος, αφού λέγειν είναι επικοινωνείν και η κάθε επικοινωνία υποθέτει κάτι το κοινό. Όταν, αντίθετα, ένας προσωπικός λόγος συναντά την αποδοχή άλλων προσωπικών λόγων, αυτός ο λόγος, ενισχυμένος από όλους τους άλλους, αποβαίνει ισχυρός λόγος (*κρείττων λόγος*) και συνιστά την αλήθεια. Αυτή η τελευταία ομοιάζει με το ηρακλείτειο ξύπνημα, το οποίο εγκαθιδρύει έναν κοινό κόσμο ενώ το ατομικό σύμπαν συνιστά τη φυλακή όπου κλείνονται όσοι ζουν σαν υπνωτισμένοι⁵⁷. Η θεωρία του ασθενούς και του ισχυρού λόγου δεν αποτελεί διόλου το πιστοποιητικό γέννησης της εριστικής, όπως πιστεύει ο Αριστοτέλης⁵⁸· δεν συνίστα-

57. Απόσπ., Β 89 DK.

58. Απόσπ., Α 21.

ται στη μεταφορά της αλήθειας σύμφωνα με την ευγλωττία ενός ικανού δικηγόρου, κατά τις ανάγκες της υπόθεσης και το συμφέρον του πελάτη του, όπως υποστηρίζει μία επίμονη παράδοση. Στην πραγματικότητα, αυτή η θεωρία εμφανίζεται σε στενή σχέση με μία ορισμένη πολιτική πρακτική και, πιο συγκεκριμένα, αυτήν της αθηναϊκής δημοκρατίας. Ορισμένα στοιχεία μπορούν να μας ωθήσουν στην οδό μίας τέτοιας ερμηνείας. Είδαμε ότι ο Πλάτων υπογραμμίζει πως στα μάτια του Πρωταγόρα, το Αγαθό δεν μπορεί να είναι ένα και μοναδικό, όπως οφείλει να είναι το καθεαυτό Αγαθό· ο Πρωταγόρας δεν μπορεί να σκεφθεί παρά μόνο διάφορες όψεις του πολύμορφου, μεταβαλλόμενου Αγαθού, σε συντομία ένα «Αγαθό ποικίλον»⁵⁹. Όμως, αυτή η λέξη, «ποικίλον», επανέρχεται στην *Πολιτεία* για να χαρακτηριστεί η δημοκρατία: το δημοκρατικό πολίτευμα είναι σαν «ποικίλο πανωφόρι»⁶⁰. Άλλο στοιχείο: στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, ο Πρωταγόρας δείχνει ότι ο νόμος της πολιτείας αφορά όλους, «υποχρεώνει και αυτούς που κυβερνούν και αυτούς που υπακούουν να συνταχθούν»⁶¹. Όμως, η έκφραση «ἀρχειν και ἄρχεσθαι» χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για να χαρακτηριστεί η δημοκρατία. Το πολίτευμα αυτό θεωρεί ότι διασφαλίζει την ελευθερία των πολιτών εναλλάσσοντας τα πρόσωπα στην εξουσία: ο πολίτης, πράγματι, «με τη σειρά ἄρχεται και ἄρχει» (ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν)⁶². Με την εναλλαγή των προσώπων στην εξουσία, χαρακτηριστική της δημοκρατίας, ο νόμος της πολιτείας μπορεί πραγματικά να ισχύσει για όλους χωρίς διακρίσεις, τόσο τους κυβερνώμενους όσο και τους κυβερνώντες. Ας αναφερθούμε τώρα σε ένα τρίτο επιχείρημα, που

59. *Πρωταγόρας*, 334 c.

60. VIII, 557 c: «ὡσπερ ἱμάτιον ποικίλον». Η λέξη επαναλαμβάνεται τρεις φορές μέσα σε λίγες γραμμές: πεποικιλμένον, πεποικιλμένη, τὰ ποικίλα.

61. 326 d.

62. *Πολιτικά*, VI, 2, 1317 b 2.

αποτελεί κάτι παραπάνω από ένδειξη. Στον μύθο του Επιμηθέα και του Προμηθέα, ο Πρωταγόρας εγκαθιδρύει μία καθαρή διάκριση ανάμεσα στην πολιτική τέχνη και όλες τις άλλες τέχνες· ενώ οι δεύτερες είναι υπόθεση των ειδικών, ο Ερμής, κατά την οδηγία του Δία, μοίρασε σε όλους τους ανθρώπους την πολιτική αρετή, της οποίας οι δύο συνιστώσες είναι η δικαιοσύνη και ο σεβασμός (*αιδώς*). «Όλοι να την έχουν κοινή (=την πολιτική αρετή)», λέει ο Δίας· «πράγματι, οι πολιτείες δεν θα μπορούσαν να δυναμώσουν αν μόνον ορισμένοι συμμετείχαν σε αυτές, όπως συμβαίνει με τις άλλες τέχνες»⁶³. Γι' αυτό, συμπεραίνει ο Πρωταγόρας, οι Αθηναίοι και οι άλλες δημοκρατικές πολιτείες κάνουν διάκριση ανάμεσα σε τεχνικά προβλήματα και σε πολιτικά ζητήματα: για τα πρώτα, δεν δέχονται άλλη από τη γνώμη των ειδικών, για τα δεύτερα, θεωρούν ότι κάθε άνθρωπος μπορεί να εκφρασθεί με έγκυρο τρόπο. Χωρίς την γενική κατοχή της πολιτικής αρετής, οι πολιτείες δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν⁶⁴. Η κατάφαση της πολιτικής ικανότητας, μοιρασμένη σε όλους, χαρακτηρίζει το δημοκρατικό πολίτευμα· αυτή η θέση, να σημειώσουμε, θα αμφισβητηθεί από τον Πλάτωνα, ο οποίος γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο θα εξισώσει την πολιτική τέχνη με τις άλλες τέχνες και θα την κάνει υπόθεση των ειδικών.

Όμως, αν ο καθένας είναι ικανός να κατέχει την πολιτική αρετή, αυτό σημαίνει πως στην πολιτεία μπορεί να εγκαθιδρυθεί ένας ομόφωνος λόγος ή, τουλάχιστον, ένας πλειοψηφικός λόγος που θα αποτελεί τον ισχυρό λόγο, ενώ ο απομονωμένος και περιθωριακός λόγος θα συνιστά τον ασθενή λόγο. Η αντίληψη του ισχυρού λόγου έχει, επομένως, ως βάση μία πολιτική εμπειρία, η οποία δεν είναι ούτε του δεσποτισμού ούτε της δικτατορίας, αλλά της δημοκρατίας: αυτό που δίνει στον λόγο ισχύ είναι το *consensus* που δημιουργεί. Η αλήθεια επομένως του ιδιωτικού προ-

63. Πρωταγόρας, 322 d.

64. Ο.π., 322 d – 323 a.

σώπου είναι ο πολίτης και στη δημοκρατική ισότητα δεν υπάρχουν πιο βαρύνουσες φωνές, όλες οι φωνές μετρούν το ίδιο. Γι' αυτό, στην αρχή τουλάχιστον, η εγκαθίδρυση του ισχυρού λόγου είναι βασικά ένα συλλογικό εγχείρημα: καθένας δίνει προτεραιότητα μέσα του σε αυτό που έχει κοινό με τον άλλο, αυτό που είναι καθολικευσιμο. Η παιδεία τότε γίνεται συν-παιδεία: αν η πολιτική αρετή είναι υπόθεση όλων, αυτό συμβαίνει επειδή προέρχεται από όλους και ο Πρωταγόρας, για να πείσει τον Σωκράτη, κά-νει μία διαφωτιστική σύγκριση:

Όλος ο κόσμος διδάσκει την αρετή, όσο μπορεί καλύτερα και δεν σου φαίνεται ότι δεν υπάρχει κανείς για να διδάξει· είναι σαν να ζητούσες το δάσκαλο που μας έμαθε να μιλούμε τα ελληνικά· δεν θα τον βρεις⁶⁵.

Η πολιτική αρετή είναι επομένως μέσα στην πολιτεία, αυτό που περισσότερο συμμερίζονται όλοι⁶⁶: ο τυραννικός λόγος είναι βίαιος λόγος, αλλά όχι ισχυρός λόγος: έτσι, η καθαρά «πολιτική» διάσταση εξαφανίζεται μέσα στην καθυπόταξη.

Με το να βλέπει στον άνθρωπο ουσιαστικά έναν πολίτη που, απέναντι στην εξουσία, είναι συμμετοχος, ο Πρωταγόρας αποβαίνει, γι' αυτό τον λόγο, εισηγητής της γενικής παιδείας. Η κατανομή της εργασίας δεν επιτρέπει την εγκαθίδρυση του ισχυρού λόγου, επειδή καταστρέφει κάθε χώρο επικοινωνίας: αντιλαμβανόμαστε εύκολα γιατί ο Πρωταγόρας είναι καχύποπτος απέναντι στις διάφορες τεχνικές (τέχνη) τις οποίες αντιπαραθέτει στην πολιτική⁶⁷. Η συνθήκη ύπαρξης της πολιτικής αρετής είναι ένα σύνολο γνώσεων που κατέχουν όλοι οι πολίτες και που τους επι-

65. *Ο.π.*, 327 e – 328 a.

66. Κατά το του Καρτέσιου: ο κοινός νους είναι το καλύτερα μοιρασμένο πράγμα στον κόσμο (Σ.τ.Μ.).

67. *Πρωταγόρας*, 318 e – 319 a.

τρέπει να συμφωνούν σε μία κοινή βάση ή μάλλον, στη βάση του κοινού λόγου. Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, γιατί ο Πρωταγόρας αφιέρωσε την ύπαρξή του στην παιδεία του πολίτη και ότι, στα μάτια του, κάθε παιδεία είναι πολιτική παιδεία. Ο λόγος είναι ότι η παιδεία έχει ως συνέπεια την αντικατάσταση των ατομικών παρεκκλίσεων με ένα αρθρωμένο πολιτιστικό πρότυπο, το οποίο περικλείει όλα τα άτομα, όχι μόνο μέσα στον χώρο, γεωγραφικά, αλλά και μέσα στον χρόνο, ιστορικά. Η παιδεία είναι ένας ισχυρός λόγος, επειδή η ιστορία την ενισχύει με την ομόφωνη συγκατάθεση των περασμένων γενεών. Υπό αυτή την οπτική, είναι φυσικό ότι ο Πρωταγόρας εκδήλωνε, όπως μας λέει ο Αριστοτέλης, μεγάλο ενδιαφέρον για τη *γραμματική*⁶⁸. Η γραμματική, πράγματι, διέπει τη γλώσσα ώστε να την κάνει κοινή γλώσσα: οι κανόνες της καθολικεύουν τη χρήση των σημείων. Είναι λοιπόν χάρη σε αυτήν, που η γλώσσα παίρνει δύναμη, ενώ η κραυγή είναι ασθενής λόγος ως ριζικά ατομικός λόγος.

Οπωσδήποτε, αν ο ισχυρός λόγος αντλεί τη δύναμή του από τον όγκο των ομοφωνιών που επιτυγχάνει, αυτό δεν σημαίνει ότι ο Πρωταγόρας κηρύσσει μία ριζική ισότητα όλων των απόψεων και την ταυτότητα της σοφίας όλων των ατόμων⁶⁹. Οι καλύτεροι των ανθρώπων γνωρίζουν πως να εκφωνούν στους άλλους λόγους, που μπορούν να τους πείσουν: ο λόγος του ενός αποβαίνει τότε λόγος ισχυρός χάρη στην ενδιάθετη ικανότητά του για καθολικευση. Η σοφία συνίσταται στη γνώση της αντικατάστασης, μέσω της πειθούς και της επιχειρηματολογίας, ενός μερικού και γι' αυτό ασύνδετου λόγου από ένα λόγο πιο πλήρη ως πλέον καθολικό. Το ανώτερο πνεύμα γνωρίζει, λοιπόν, να αντικαθιστά ένα πτωχό φαίνεσθαι, του οποίου η επιρροή είναι περιορισμένη, με ένα πλούσιο φαίνεσθαι, δηλαδή ικανό να

68. Απόσπ., Α 27-29.

69. Ο Αύγουστος Μπαγιόνας δικαίως τόνισε αυτό το σημείο στο άρθρο του, *L'art politique d'après Protagoras, Revue philosophique*, 157, 1967, σ. 49.

ελκύει την ομοφωνία και να οικοδομεί μία πνευματική δημοκρατία. Η παιδεία είναι, λοιπόν, και πιθανή και νόμιμη, αρκεί να προέρχεται από ένα τέτοιο ανώτερο πνεύμα, που γνωρίζει να διακρίνει ανάμεσα στη γνώμη μικρότερης και τη γνώμη μεγαλύτερης αξίας και που ξέρει να μεταδίδει τη δεύτερη και να εγκαταλείπει την πρώτη, όπως ο ιατρός που με τα φάρμακά του αντικαθιστά τα συμπτώματα της ασθένειας με εκείνα της υγείας⁷⁰. Εξίσου υπάρχουν στην πολιτική ηγέτες λιγότερο ή περισσότερο σοφοί· πιο σοφός είναι εκείνος που, χάρη στους λόγους του, κάνει ώστε οι συμπολίτες του να υιοθετούν, δηλαδή καθολικεύει, τις πλέον ωφέλιμες για την κοινότητα επιλογές. Ο πολιτικός ηγέτης, συγκεντρώνοντας υπέρ του τις ψήφους, εγκαθιδρύει τον ισχυρό λόγο της πολιτείας και του προσδίδει με αυτόν τον τρόπο αλήθεια και δικαιοσύνη⁷¹, αφού ο λόγος του που ελεύθερα συμμερίζονται, αποβαίνει ο κοινός λόγος. Ο λόγος αυτός μπορεί να είναι πολύ πιο έκδηλος αν και βουβός, όταν συνιστά μία σημαίνουσα συμπεριφορά, μία στάση που το παράδειγμά της γίνεται αντικείμενο μίμησης· αυτό μοιάζει να είναι το νόημα ενός χωρίου που παραδίδει ο Πλούταρχος, όπου ο Πρωταγόρας αναφέρεται στη στάση του Περικλή μετά τον θάνατο των δυο υιών του, του Πάραλου και του Ξάνθιππου, δολοφονημένων μέσα σε οκτώ μέρες, χωρίς ο πατέρας τους να αφήσει να φανεί ο πόνος του:

Πράγματι, όλοι αυτοί που τον έβλεπαν να υπομένει με δύναμη την προσωπική του θλίψη, τον έκριναν μεγαλόψυχο και θαρραλέο και πιο δυνατό από τους ίδιους, γνωρίζοντας την ταραχή που ένιωθε σε τέτοιες δοκιμασίες⁷².

Έτσι, ακόμη και αν για να εκτιμήσουμε τον ισχυρό λόγο μετρούμε τις ψήφους και όχι την ισχύ των φωνών, γεγονός

70. Θεαίτητος, 167 a.

71. Ό.π., 167 c.

72. Απόσπ., Β 9.

είναι ότι ορισμένες φωνές είναι πιο βαρύνουσες από τις άλλες, στο μέτρο που είναι ικανές να προσελκύουν και άλλες φωνές γύρω τους, δηλαδή, τελικά, να εμπεριέχουν γενικευόμενες καταφάσεις και αποφάνσεις. Η θεωρία του ισχυρού λόγου στον Πρωταγόρα μου φαίνεται ως η έκθεση μίας ορισμένης πολιτικής στάσης, που δεν είναι αυτή του μακιαβελλισμού, αλλά εκείνη της δημοκρατίας όπως τη γνώρισε η Αθήνα κατά τον χρυσό αιώνα του Περικλή.

V. Φύση της αλήθειας

Ας πάρουμε τώρα κάποια απόσταση προκειμένου να καταλήξουμε στη γενική σημασία της φιλοσοφίας του Πρωταγόρα. Είδαμε ήδη ότι η θεωρία του περί αλήθειας, αν την αντιληφθούμε σωστά, δεν μας οδηγεί σε κανενός είδους σκεπτικισμό· πως να τη χαρακτηρίσουμε τότε;

(1) *Εγελιανή ερμηνεία*. – Ότι η αλήθεια των πραγμάτων ανευρίσκεται στον άνθρωπο περισσότερο απ' όσο στα ίδια τα πράγματα είναι μία δήλωση η οποία, στα μάτια του Hegel, χαρακτηρίζει την ανακάλυψη της ισχύος της υποκειμενικότητας. Μεγάλος είναι επομένως ο νεωτερισμός του Πρωταγόρα που, με τον άνθρωπο-μέτρο, επιτυγχάνει την «πολύ αξιοσημείωτη μεταστροφή, το κάθε περιεχόμενο, το κάθε αντικειμενικό στοιχείο να μην είναι παρά μόνο σε σχέση προς τη συνείδηση και η σκέψη να δηλώνεται ως ουσιαστική στιγμή κάθε αλήθειας· με αυτόν τον τρόπο, το απόλυτο παίρνει τη μορφή της σκεπτόμενης υποκειμενικότητας»⁷³. Η θεμελιώδης αρχή της φιλοσοφίας του Πρωταγόρα βρίσκεται λοιπόν στην κατάφαση, πως το Είναι του αντικειμένου είναι φαινομενισμός και πως κάθε φαινόμε-

73. Hegel, *Μαθήματα ιστορίας της φιλοσοφίας*, γαλλ. μτφρ. P. Gamiron, τόμ. II, σ. 262. Βλ., επίσης, σ. 267: «Καθόσον ο Πρωταγόρας καταφάσκει τη σχετικότητα ή το καθαυτό μη-είναι κάθε όντος, αυτό εδώ δεν είναι παρά σχετικώς και σχετικώς προς τη συνείδηση».

νο ορίζεται από τη συνείδηση που το αντιλαμβάνεται και το στοχάζεται. Το ον επομένως δεν είναι καθεαυτό, αλλά υπάρχει δια της αντιληπτικότητας της σκέψης μέσω της οποίας μόνον ένα πράγμα εμφανίζεται και μάλιστα ως τέτοιο. Το σκεπτόμενο Είναι, δηλαδή ο άνθρωπος, δίνει στα αντικείμενα το μέτρο τους επειδή το Είναι τους συνίσταται σε ένα φαίνεσθαι και επειδή το ανθρώπινο υποκείμενο είναι η πηγή αυτού του φαίνεσθαι. Γι' αυτό, η ψυχή προσδιορίζεται στον Πρωταγόρα, με ό,τι, στην προσωκρατική σκέψη, ορίζει την κάθε δύναμη φαινομενικότητας στον άνθρωπο: το αισθάνεσθαι ή μάλλον το προσλαμβάνειν: «Η σκέψη δεν είναι τίποτε, έλεγε, εκτός από προσλήψεις»⁷⁴. Αυτή η κίνηση, που ελκύει την αλήθεια προς την πλευρά της υποκειμενικότητας και της συνείδησης, χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τον Hegel, τον ιδεαλισμό ή τουλάχιστον, διορθώνει αυτός, «τον κακό ιδεαλισμό της σύγχρονης εποχής»⁷⁵, του οποίου ο Πρωταγόρας γίνεται, με αυτόν τον τρόπο, ο πρόδρομος. Η κριτική του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στον Πρωταγόρα σημαίνει έτσι την άρνηση από αυτούς τους δύο στοχαστές του υποκειμενικού ιδεαλισμού, σε διαφορετικούς βαθμούς, εφόσον ο Πλάτων αρνείται την υποκειμενική αρχή, ενώ ο Αριστοτέλης αρνείται τον ίδιο τον ιδεαλισμό.

Υπάρχει, ωστόσο, ένα θέμα της σκέψης του Πρωταγόρα που η εγελιανή ερμηνεία δεν λαμβάνει υπόψη, αυτό της αξίας, λιγότερο ή περισσότερο μεγάλης, του φαίνεσθαι κατά το μέτρο της ωφέλειάς του. Όμως, ο *Θεαίτητος* δείχνει ότι αυτό το ζήτημα είναι ουσιώδες στον Πρωταγόρα: όπως

74. Απόσπ., Α 1, § 51. Γι' αυτό, αναμφίβολα, ο Πρωταγόρας, τοποθετεί την ψυχή στο στήθος· βλ. Α 18· βλ. Untersteiner, *TF*, I, σ. 48 και σ. 17, σημ.

75. *Ο.π.*, σ. 240. Ο Hegel γράφει επίσης στη σ. 239: «έτσι αρχίζει η εποχή του υποκειμενικού αναστοχασμού, η τοποθέτηση του απολύτου ως υποκειμένου. Η Αρχή της σύγχρονης εποχής ξεκινά την ίδια περίοδο».

ο ιατρός με τα φάρμακά του αντικαθιστά τα συμπτώματα της ασθένειας με εκείνα της υγείας, όπως ο γεωργός με τα λιπάσματά του επιτρέπει στα φυτά να ανθίσουν αντί να τα φάει η μελιγγορά⁷⁶, έτσι και ο επιστήμων θα γνωρίζει με τους «λόγους» να αντικαταστήσει ένα φαίνεσθαι άνευ αξίας και χρησιμότητας με ένα καλύτερο («βέλτιον»), δηλαδή με ένα που μας εξυπηρετεί και που μπορούμε να μεταχειρισθούμε (χρηστός)⁷⁷. Αυτή η μικρότερη ή μεγαλύτερη ωφέλιμότητα ορίζει έτσι τον μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό αλήθειας του φαίνεσθαι.

(2) *Νιτσεική ερμηνεία*. – Ο ζωτικός πραγματισμός, όπως τον παρουσιάζει ο Nietzsche, φαίνεται να έλκει την καταγωγή του από τον Πρωταγόρα. Το έργο του υπεράνθρωπου είναι να δημιουργήσει αυτό που ο Νίτσε ονομάζει αξία και που δεν υπάρχει ως φυσικό δεδομένο· όμως, ο άνθρωπος ζει σε έναν κόσμο αξιών και, επομένως, ο υπεράνθρωπος είναι ο δημιουργός του κόσμου, όπως αυτός βιώνεται από τον άνθρωπο. Ο Nietzsche, λοιπόν, θα μπορούσε να πει ότι «ο υπεράνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων» χωρίς να διαψεύσει τη σκέψη του Πρωταγόρα, αφού σε αυτόν τον τελευταίο είναι ο υπερ-σοφός αυτός ο οποίος ξέρει να συντάσσει τον ισχυρό λόγο, που θα συμμερισθούν οι υπόλοιποι άνθρωποι. Επίσης, ο υπεράνθρωπος, δηλαδή ο θεωρητικός άνθρωπος για τον Nietzsche, κατανέμει στην ανθρωπότητα τον κόσμο των αξιών, του οποίου ο ίδιος είναι ποιητής (δημιουργός):

«Εμείς που σκεπτόμαστε και αισθανόμαστε, εμείς φτιάχνουμε και δεν σταματούμε να φτιάχνουμε ό,τι δεν υπήρχε πριν: αυτός ο κόσμος με τις ολοένα αυξανόμενες αξιολογήσεις, χρώματα, βάρη, προοπτικές, κλίμακες, καταφάσεις

76. 167 a-b.

77. 167 c, όπου η λέξη επαναλαμβάνεται τρεις φορές από τον Πλάτωνα.

και αρνήσεις (...). Τίποτε με την παραμικρή αξία στον παρόντα κόσμο δεν κατέχει αυτή την αξία από τη φύση –η φύση δεν έχει ποτέ αξία– η αξία της δόθηκε, είναι ένα δώρο που της έγινε και αυτοί που το έκαναν ήμασταν εμείς. Εμείς φτιάξαμε τον κόσμο που αφορά στους ανθρώπους»⁷⁸.

Η αλήθεια όμως, είναι μία από τις αξίες που κατασκευάζει ο υπεράνθρωπος για την υπόλοιπη ανθρωπότητα. Αυτή η δημιουργία δεν είναι τυχαία: ανακηρύσσει «αληθές» ό,τι εξυπηρετεί τις ανάγκες και τα συμφέροντα του ανθρώπου, ό,τι χρειάζεται από ζωτική αναγκαιότητα. Βρισκόμαστε, λοιπόν, εμπρός σε αυτό που ο J. Granier ονομάζει αλήθεια - χρησιμότητα⁷⁹ και που δεν είναι τίποτε άλλο από την έκφραση της ζωής. Είδαμε, όμως, ότι το θέμα της χρησιμότητας είναι κεντρικό στον Πρωταγόρα: το ωφέλιμο είναι το κριτήριο που ιεραρχεί τα διάφορα φαινόμενα και που κάνει ώστε το ένα παρά το άλλο να είναι προτιμητέο. Η προσέγγιση Πρωταγόρα και Nietzsche δεν είναι τυχαία, γιατί φαίνεται ότι είναι κάτι που υπονοεί ο ίδιος ο Νίτσε: προσδιορίζει αυτός τη σκέψη ως ορισμό αξιών και την αξία ως έκφραση της χρησιμότητας, ενώ ταυτόχρονα χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως το ον που κατ' εξοχήν καταμετρά: «Γνωρίζουμε ότι η λέξη «άνθρωπος» σημαίνει εκείνον που καταμετρά– θέλησε να ονομασθεί σύμφωνα με την πιο μεγάλη ανακάλυψη!»⁸⁰.

Τούτου δοθέντος, υπάρχει μία σημαντική διαφορά μεταξύ Nietzsche και Πρωταγόρα: πράγματι, ο Νίτσε ερμηνεύει την αλήθεια-χρησιμότητα ως σφάλμα – χρησιμότητα και της

78. Η *Χαρούμενη Γνώση*, § 301· γαλλ. μτφρ. A. Vialatte, Gallimard, 1950, σ. 245.

79. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Παρίσι, 1966, σ. 487. Βλ. σ. 470, μία εκφραστική αναφορά της Βούλησης για Δύναμη: «οι κατηγορίες είναι "αληθείες" μόνο καθόσον είναι για εμάς ζωτικές αναγκαιότητες» (τόμ. I, βιβλ. 1, § 193).

80. *Ο ταξιδιώτης και η σκιά του*, § 21. Αναφέρ. στο J. Granier, ό.π., σ. 480.

αντιπαραθέτει μία αληθινή αλήθεια, ενώ ο Πρωταγόρας φαίνεται να ονομάζει Αλήθεια την εκτίμηση κατά τη χρησιμότητα που κάνει ο άνθρωπος. Τα δύο θέματα της Αλήθειας και της χρησιμότητας δεν είναι ασύμβατα υπό τον όρο να μην γίνεται η αλήθεια αντιληπτή ως *απόλυτον*. Ο Πρωταγόρας δεν αρνείται την αλήθεια, αρνείται την απόλυτη αλήθεια· συλλαμβάνει ένα αληθές μη απόλυτο ή, αλλιώς, ένα αληθές για το οποίο το απόλυτο είναι ο απρόσιτος ορίζοντας. Η θεωρία του ισχυρού λόγου μας θυμίζει πράγματι ότι το καθολικό δεν είναι δοσμένο, ότι είναι υπό κατασκευή και μάλιστα από τον άνθρωπο. Δεν θα μπορούσαμε να αγγίξουμε μία απόλυτη αλήθεια παρά μόνον αν είχαμε εγκαθιδρύσει έναν καθολικό ανθρώπινο λόγο· επιπλέον, αυτός ο λόγος θα έπρεπε να διατηρείται μέσα στο χρόνο, μία υπόθεση που το ζήτημα της χρησιμότητας, συνδυασμένο με εκείνο του «καιρού», εμφανίζουν πολύ αμφίβολη. Η μη απόλυτη αλήθεια του Πρωταγόρα θα μπορούσε να ονομασθεί κριτική αλήθεια. Ερμηνεύει αυτός, όπως είδαμε, το αληθές ως αξία· όμως, το κατ' εξοχήν κριτικό ζήτημα είναι εκείνο της αξίας. Δεν μπορούμε επομένως να θέσουμε την αξία χωρίς να θέσουμε αμέσως υπό αίρεση το θεμέλιο αυτού του τίθεσθαι, δηλαδή χωρίς να αναρωτηθούμε: ποια είναι η αξία της Αξίας; Η αξία δεν νομιμοποιείται μόνο και μόνο επειδή τίθεται· αντίθετα, ακριβώς επειδή τίθεται γίνεται και αντικείμενο αμφισβήτησης και αμέσως ερωτάται για τη νομιμότητα του χώρου που καταλαμβάνει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

ΓΟΡΓΙΑΣ

1. Βίος και έργα

Ο Γοργίας γεννήθηκε στη Σικελία, στους Λεοντίους, μεταξύ των ετών 485 και 480. Ο αδελφός του Ηρόδικος ήταν ιατρός και ο ίδιος ήταν μαθητής του Εμπεδοκλή του Ακράγαντινου, που ήταν και αυτός ιατρός¹. Το 427, η γενέθλια πόλη του, του ανέθεσε να ηγηθεί μίας αποστολής στην Αθήνα προκειμένου να αιτηθούν τη βοήθειά της: κι αυτό γιατί οι Λεοντίνοι απειλούνταν από τις Συρακούσες. Ο Γοργίας δημηγόρησε υπέρ της πατρίδας του ενώπιον της λαϊκής συνέλευσης και είχε μεγάλη επιτυχία χάρη στην ευφράδειά του. Το ύφος του ήταν τόσο προσωπικό, ώστε οι Έλληνες εφηύραν τον όρο «γοργιανισμός» για να δηλώσουν το «εκφωνείν λόγους κατά τον τρόπο του Γοργία» και ο γοργιανισμός απέβη μόδα. Ο σοφιστής ελκύει στα μαθήματά του πολλούς Αθηναίους της υψηλής κοινωνίας όπως ο Κριτίας, ο Αλκιβιάδης και ο Θουκυδίδης². Στη συνέχεια, διατρέχει την Ελλάδα χωρίς να εγκατασταθεί πουθενά μόνιμα. Διδάσκει στη Θεσσαλία, όπου έχει ως μαθητές τον Μένωνα και τον Αρίστιππο³, και ιδίως τον Ισοκράτη, ο οποίος θα ιδρύ-

1. Απόσπ., Α 2, Α 3.

2. Απόσπ., Α 1.

3. Απόσπ., Α 19.

σει στην Αθήνα μία σχολή αντίπαλη της Ακαδημίας⁴. Ύστερα, διδάσκει στη Βοιωτία όπου μαθητής του είναι ο Πρόξενος⁵. Η ρητορική ιδιοφυία του Γοργία κάνει τη συνέλευση των Ελλήνων στους Δελφούς να τον επιλέξει για να εκφωνήσει Πανηγυρικό λόγο (*Πυθικός*); στην Ολυμπία, καλεί τους Έλληνες να πάψουν με τις διαφωνίες τους και να στραφούν, ενωμένοι, κατά των Βαρβάρων⁶. Στην Ηλεία, εκφωνεί *Εγκώμιο εις Ηλείους*⁷ και στην Αθήνα *Επιτάφιο* για τους νεκρούς στη μάχη ήρωες⁸. Ο Γοργίας φαίνεται ότι πέρασε τα τελευταία χρόνια της ζωής του στη Θεσσαλία, όπου απεβίωσε σε ηλικία άνω των εκατό ετών. Το μυστικό της μακροζωίας του οφειλόταν, έλεγε ο ίδιος κατά τον Κλέαρχο, στο ότι «δεν έκανε τίποτε με σκοπό την ηδονή», αν και κατά τον Δημήτριο τον Βυζάντιο είχε πει ότι «δεν έκανε ποτέ τίποτε με σκοπό την ηδονή του άλλου»⁹. Ο Γοργίας φαίνεται να έμεινε εργένης¹⁰.

Η απήχηση και η διασημότητα του Γοργία υπήρξαν τεράστιες στην Ελλάδα, μέχρι του σημείου που ένα χρυσό άγαλμά του ανεγέρθηκε στην Ολυμπία, σύμφωνα με τον Εύμολπο, απόγονο της αδελφής του Γοργία¹¹. Ο Πλάτων θέτει επί σκηνης τον Γοργία στον ομώνυμο διάλογό του. Αν πιστέψουμε τον Αθηναίο, ο Γοργίας ανέγνωσε τον διάλογο και δεν ανεγνώρισε τον εαυτό του στο πορτραίτο που του φι-

4. Αλόοπ., Α 32.

5. Αλόοπ., Α 5.

6. Αλόοπ., Α 1.

7. Αλόοπ., Β 10.

8. Αλόοπ., Α 1.

9. Αλόοπ., Α 11. Ακολουθούμε εδώ το χειρόγραφο κείμενο ("έτέρον") και την ερμηνεία του C. Ritter που υιοθέτησε και ο Untersteiner, *Sofisti*, TF, II, σσ. 19-20.

10. Αλόοπ., Α 18. Στη μαρτυρία του Ισοκράτη αντιπαρατίθεται, όμως, ο Πλούταρχος (Β 8 a) αλλά ο Ισοκράτης, άμεσος μαθητής του Γοργία, φαίνεται πιο αξιόπιστος.

11. Αλόοπ., Α 7. Σύμφωνα με άλλες μαρτυρίες, το άγαλμα βρισκόταν στους Δελφούς.

λοτέχνησε ο Πλάτων, το οποίο θεώρησε μάλλον ως καρι-κατούρα: «Λέγεται ότι ο Γοργίας, αφού διάβασε ο ίδιος στους οικείους του τον διάλογο που φέρει το όνομά του, είπε: πως γνωρίζεις να κοροϊδεύει ο Πλάτων!»¹². Ο πολεμικός τόνος των σχέσεων μεταξύ Γοργία και Πλάτωνα υπογραμμίζεται και από τον Έρμιππο, ο οποίος παραθέτει το ακόλουθο ανέκδοτο: βλέποντας τον Γοργία να καταφθάνει και αναφερόμενος στο χρυσό άγαλμά του, ο Πλάτων φώναξε: «ιδού, έρχεται προς εμάς ο ωραίος χρυσός Γοργίας!». Και ο Γοργίας απάντησε: «Είναι ωραίος βέβαια, και ολοκαίνουργιος, αυτός ο Αρχίλοχος που έφτιαξαν οι Αθηναίοι!». Η φράση όμως σημαίνει επίσης, χάρη σ' ένα λογοπαίγνιο: «... που οι Αθηναίοι είχαν τη δύναμη να ανεχθούν!»¹³. Είναι λόγω της διασημότητάς του, που τα αποσπάσματα του Γοργία που μας έχουν διασωθεί είναι περισσότερα και πιο ολοκληρωμένα από εκείνα άλλων Σοφιστών. Έχουμε, ακόμη, μοναδική περίπτωση όσον αφορά στους Σοφιστές, και ορισμένα έργα *in extenso*, όπως το *Ελένης Εγκώμιο* και το *Υπέρ Παλαμήδους*.

Τα έργα του Γοργία μπορούν να χωρισθούν σε τρεις ομάδες: η πρώτη περιλαμβάνει κείμενα με φιλοσοφικό κυρίως περιεχόμενο, η δεύτερη δείχνει μία προσπάθεια στην έκφραση και η τρίτη αποτελείται από γραπτά έχοντα σχέση με τη ρητορική τεχνική.

12. Απόσπ., Α 15 α. Ο Αθήναιος διευκρινίζει: "διάβασε ο ίδιος", επειδή στην εποχή του Γοργία, το σύνθημα ήταν να μη διαβάζει κάποιος ένα κείμενο αλλά να ακούει την ανάγνωση από το στόμα ενός υπηρέτη. Το να διαβάζει κανείς ο ίδιος ήταν ένα αξιοπερίεργο. Υπό αυτή την έννοια, ο Πλάτων αποκαλεί τον Αριστοτέλη, "ο αναγνώστης".

13. Απόσπ., Α 15 α. Πράγματι, η λέξη "ένηνόχασιν", αόριστος του ρήματος "φέρω", σημαίνει "έφτιαξαν", αλλά και κατά μία άλλη έννοια του ρήματος, "κατόρθωσαν να ανεχθούν". Θα μπορούσαμε ίσως να μεταφράσουμε το λογοπαίγνιο ως εξής: «που οι Αθηναίοι έφεραν επάνω τους». Το απόσπασμα δίνεται ημιτελές στο DK. Για ολόκληρο το κείμενο, βλ. Untersteiner, *I Sofisti*, TF, II, 22. Ο Αρχίλοχος ήταν σατιρικός ποιητής.

Στην πρώτη ομάδα, κατατάσσουμε:

1. *Περί του μη όντος, ή περί φύσεως*. – Έχουν διασωθεί δύο περιλήψεις του εν λόγω έργου· η πρώτη δίνεται από τον Σέξτο Εμπειρικό¹⁴, η δεύτερη από τον ψευδο-Αριστοτέλη, από τις τρεις μονογραφίες του *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου*¹⁵. Οι δύο περιλήψεις, που κατά σημεία διαίστανται, μπορούν να αλληλοσυμπληρώνονται.

2. Το *Ελένης Εγκώμιο*. – Ο Γοργίας κάνει το παράδοξο εγκώμιο της μοιχείας, προσπαθώντας να αποδείξει την αθωότητα της Ελένης της Τροίας, με ένα μεγαλόπρεπο ύφος, τυπικά γοργιανικό.

3. Το *Υπέρ Παλαμήδους*. – Παράλληλο προς το προηγούμενο κείμενο, όπου ο Γοργίας προσπαθεί να καταδείξει την αδυναμία καταδίκης του Παλαμήδη, προδότη στρατηγού της χώρας του. Το πρόβλημα της κρίσης γίνεται αντικείμενο πραγμάτευσης με ακόμη πιο ξεκάθαρο τρόπο από ό,τι στο *Ελένης Εγκώμιο*.

Στη δεύτερη ομάδα, περιλαμβάνονται:

1. *Ο Επιτάφιος*. – Αναρωτιέται κανείς κατά πόσο αυτός ο λόγος προς τιμήν των νεκρών του πολέμου ήταν ένα πρότυπο του είδους ή είχε εκφωνηθεί σε μία συγκεκριμένη περίπτωση. Η δεύτερη υπόθεση φαίνεται να προτιμάται σήμερα σε σχέση είτε προς τα θύματα του Πελοποννησιακού πολέμου είτε εκείνα του πολέμου με την Κόρινθο.

14. Απόσπ., Β 3.

15. Το κείμενο του *Περί Μ.Ξ.Γ.* δεν δίνεται στο DK αλλά το προσθέτει ο Untersteiner στην έκδοσή του *I Sofisti*, TF, II, 57-74. Παραπέμπουμε επίσης στη διαφωτιστική έκδοση, με γαλλική μετάφραση και σχόλια, του *Περί Μ.Ξ.Γ.* από την Barbara Cassin, με τίτλο *Si Parménide*, 1980. Η ψευδο-αριστοτέλειος μονογραφία περί *Γοργία* στις σσ. 429-565. Να σημειώσουμε, επ' ευκαιρία, ότι για τον Untersteiner το *Περί Μ.Ξ.Γ.* δεν αποτελείται από το άθροισμα τριών διαφορετικών μονογραφιών, αλλά είναι ένα κείμενο με θεματική ενότητα που προέρχεται από τη Μεγαρική σχολή· βλ. *I Sofisti*, I, σσ. 159-160 και 166-167, σημ. 95.

2. *Ο Ολυμπικός*. – Ο Untersteiner πιστεύει ότι αυτός ο λόγος εκφωνήθηκε στην Ολυμπία περίπου το 392. Ο Γοργίας με τον λόγο αυτόν καλούσε τους Έλληνες στην ιδέα του πανελληνισμού, η οποία θα τους επέτρεπε να ενώσουν τις δυνάμεις τους εναντίον των Βαρβάρων¹⁷. Αυτή η πολιτική θέση, πολύ διαφορετική του κοσμοπολιτισμού ενός Ιππία ή ενός Αντιφώντα, θα υιοθετηθεί και από τον Ισοκράτη.

3. *Ο Πυθικός*. – Αυτός ο λόγος είναι πλέον χαμένος· γνωρίζουμε μόνο ότι είχε όντως εκφωνηθεί¹⁸.

4. *Εγκώμιο εις Ηλείους*. Δεν έχουμε σήμερα τίποτε άλλο από τις τρεις πρώτες λέξεις αυτού του λόγου, τις οποίες παραθέτει ο Αριστοτέλης ως παράδειγμα του ρητορικού τρόπου της απότομης εισαγωγής στο θέμα: «Ηλις! Πόλις ευδαιμών...»¹⁹.

5. *Αχιλλέως εγκώμιον*. Η ύπαρξη ενός τέτοιου λόγου υποτίθεται λόγω μίας μαρτυρίας του Αριστοτέλη²⁰, η οποία όμως δεν είναι και τόσο ξεκάθαρη, ενώ δεν διασώζεται κανένα απόσπασμα του έργου, αν αυτό βέβαια όντως υπήρξε.

Η τρίτη ομάδα των γραπτών του Γοργία περιλαμβάνει:

1. *Τέχνη [ρητορικής]*. – Επρόκειτο είτε για έναν στοχασμό στη ρητορική τέχνη, όπως και η *Ρητορική* του Αριστοτέλη, είτε για μία συλλογή πρότυπων λόγων είτε, πιο πιθανόν, και τα δύο· ο Γοργίας σε αυτή την τελευταία περίπτωση, θα προσέφερε μία μέθοδο και παραδείγματα εφαρμογής της²¹.

2. *Ονομαστικόν*. – Αυτό το έργο δεν ήταν στην κυριολεξία ένα λεξικό, αλλά μία συλλογή, όπου η κατάταξη γινόταν κατά θέματα ή, μάλλον, κατά την ύλη²².

16. *I Sofisti*, I, σ. 157.

17. Απόσπ., Α 1.

18. Απόσπ., Α 1.

19. Απόσπ., Β 10.

20. Απόσπ., Β 17.

21. Απόσπ., Β 12, 13, 14.

22. Βλ. Απόσπ., Β 14 α, το οποίο προστέθηκε στο DK από τον Untersteiner, *I Sofisti*, TF, II, σ. 209.

II. Η αυτοδιάλυση της οντολογίας

Η πραγματεία *Περί του μη όντος* στοχεύει στην ανατροπή της ελεατικής οντολογίας και επιτίθεται στις θεμελιώδεις διατυπώσεις του *Ποιήματος* του Παρμενίδη: «Το Είναι είναι και το μη-Είναι δεν είναι», και «είναι το ίδιο πράγμα, το νοείν και το Είναι». Η ιδιαιτερότητα της κριτικής του Γοργία είναι ότι δεν τίθεται στο εξωτερικό της υπό αίρεση θεωρίας, αλλά αναπτύσσεται στο ίδιο το εσωτερικό της οντολογίας, εφαρμόζοντας σ' αυτήν τις Αρχές της και εκλαμβάνοντάς την, θα λέγαμε, κατά λέξη. Η Barbara Cassin, στη σχολιασμένη έκδοσή της του ψευδο-αριστοτέλειου έργου, *Μέλισσος, Ξενοφάνης, Γοργίας*, έθεσε πολύ καλά στο φως αυτό το σημείο: «Ο Γοργίας δεν αντιλέγει στον Παρμενίδη παρά από πιστότητα»²³. Η υπογράμμιση του γεγονότος ότι τὸ εγχείρημα του Γοργία είναι κριτικό, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι δεν συνιστά, όπως συχνά λέγεται, έναν ολοκληρωμένο μηδενισμό. Ο Γοργίας δεν επιθυμεί να αποδείξει ότι τίποτε δεν υπάρχει· θέλει να καταδείξει την μηδαμινότητα του παρμενιδείου Είναι και πως ὅ,τι καταστρέφεται κατά το εγχείρημα είναι η οντολογία, μία καταστροφική οντολογία η οποία αυτοδιαλύεται όταν πηγαίνει έως τα άκρα της. Ο Γοργίας συντάσσει απλώς τον πίνακα των αντινομιών της καθαρής οντολογίας. Αρνούμενος όμως, μία οντολογία που αυτο-αναιρεείται, ο Γοργίας επιδίδεται σε μία άρνηση της άρνησης και, επομένως, επαυερίσκει μία κατάφαση.

Η πραγματεία *Περί του μη όντος* δομείται σε τρεις θέσεις, συντεταγμένες σύμφωνα με αυτό που η Barbara Cassin αποκαλεί «μία δομή της υπαναχώρησης»²⁴: τίποτε δεν είναι· ακόμη και αν το Είναι είναι, δεν είναι δυνατό να

23. *Si Parménide*, 1980, σ. 57. Βλ., επίσης, σσ. 452-4. Αυτή η ιδέα δικαιολογεί και τον τίτλο του βιβλίου *Si Parménide, alors Gorgias* (=Αν ο Παρμενίδης, τότε και ο Γοργίας, Σ.τ.Μ.).

24. *Ο.π.*, σ. 46.

γνωρισθεί· αλλά ακόμη και αν γνωρίζεται, η γνώση αυτή του Είναι είναι μη-κοινωνίσιμη στον άλλο.

Ας δούμε τώρα τις αναπτύξεις των τριών θέσεων:

Πρώτη θέση. – Αν εφαρμόσουμε στο μη-Είναι την αρχή της ταυτότητας που διέπει την θέση «το Είναι είναι», οφείλουμε να πούμε ότι «το μη-Είναι είναι το μη-Είναι», έτσι ώστε το μη-Είναι να είναι το ίδιο όπως και το Είναι και, αντιστρόφως, το είναι να είναι μη-Είναι. «Έτσι που και τα πράγματα να είναι και να μην είναι»²⁵. Ο Γοργίας κατόπιν πασχίζει να δείξει ότι ακόμη και αν το Είναι είναι, δεν μπορεί να είναι ούτε γεννητό ούτε αγέννητο (979 b 20), ούτε ένα ούτε πολλαπλό (979 b 35) ούτε σε κίνηση (980 a 1). Επομένως, τίποτε δεν είναι κατά το Είναι, όπως το ορίζει η οντολογία.

Δεύτερη θέση. – Ακόμη και αν ένα τέτοιο Είναι ήταν, «τα πράγματα θα ήταν μη γνωστά, από εμάς τουλάχιστον» (980 a 18). Αληθινά, τα πράγματα που βλέπουμε και ακούμε είναι επειδή αναπαριστώνται στο νου μας («φρονείται»). Όμως, μπορούμε να αναπαραστήσουμε νοερά αυτό που δεν είναι, π.χ. μία μάχη αρμάτων στη θάλασσα· συνεπώς, η αναπαράσταση του Είναι δεν μας προσφέρει το Είναι και η γνώση του είναι αδύνατη.

Φαίνεται ότι αυτή η θέση περί του αδυνάτου της γνώσης φωτίζεται πλήρως αν τη συσχετίσουμε με τη θεωρία της πρόσληψης που δίδασκε ο Γοργίας και για την οποία μας πληροφορεί ο Πλάτων. Από κάθε πράγμα διαχέονται αυτά που ο Γοργίας, ακολουθώντας τον Εμπεδοκλή, ονομάζει «απορροές»· κάθε αίσθηση δημιουργείται από πόρους μίας κάποιας διάστασης, οι οποίοι επιλέγουν τις απορροές που τους ταιριάζουν κατά το μέγεθος²⁶. Ο μηχανισμός αυτός εξηγεί την πολλαπλότητα των αισθητηριακών μηνυμάτων

25. *Μ.Ξ.Γ.*, 979 a 27. Μεταφράζουμε το κείμενο που κριτικά εξέδωσε η Β. Cassin, *ό.π.*

26. *Απόσπ.*, Β 4· Βλ. Πλάτων, *Μένων*, 76 a κ.ε.

που μπορεί να προξενήσει ένα και το αυτό πράγμα στις διάφορες αισθήσεις. Συνεπώς, αυτό που η ψυχή αντιλαμβάνεται μέσω της πρόσληψης είναι οι απορροές ενός πράγματος και όχι το ίδιο το πράγμα, και μάλιστα ένα τμήμα μόνο των απορροών αυτού του πράγματος, το οποίο επομένως δεν μπορεί να γνωρίσει πραγματικά το είναι. Η πρόσληψη είναι φαντασματική και ο υποκειμενισμός του Γοργία βασίζεται εδώ επί μίας ιδιαίτερης ερμηνείας της πρόσληψης. Ο Αριστοτέλης μάχεται εναντίον μιας τέτοιας θέσης, όταν βεβαιώνει πως, στη γνώση, «η ψυχή είναι, κατά κάποιον τρόπο, όλα τα όντα»²⁷.

Τρίτη θέση. – Ακόμη και αν το Είναι ήταν γνωστό δεν θα ήταν κοινωνίσιμο στον άλλο. Το γνωρίζουμε, πράγματι, μέσω της πρόσληψης και το μεταδίδουμε μέσω της γλώσσας. Η πρόσληψη όμως, και η γλώσσα είναι ετερογενή· μία πρόσληψη δεν εκφράζεται όπως έχει και δεν υπάρχει στην πραγματικότητα πέρασμα από το φαίνεσθαι στο εκφράζεσθαι. Το ομιλείν δεν είναι οράν. «Αυτό που είδε, πράγματι, πως θα το εξέφραζε κάποιος με τη γλώσσα;»²⁸. Η γλώσσα απευθύνεται στην ακοή και η ακοή είναι ακατάλληλη για να προσλάβει τα χρώματα που είναι το ίδιο της όρασης· επίσης, καθετί που συνιστά ένα πράγμα, εκτός του ήχου, είναι ακατάληπτο από την ακοή και, επομένως, μη εκφραζόμενο από τη γλώσσα: «το λέγον λείει αλλά (δεν δίδει) ούτε ένα χρώμα ούτε ένα πράγμα»²⁹. Πράγματι, «δεν λείει ένα χρώμα αλλά ένα λόγο»³⁰. Με το να μιλάς για ένα χρώμα σε έναν τυφλό δεν του διδάσκεις τίποτε· συνεπώς, η γλώσσα δεν μεταδίδει την εμπειρία μέσω της οποίας μας φανερώνεται το πραγματικό· αυτό είναι, λοιπόν, με κάθε λογική αυστηρότητα, μη κοινωνίσιμο, «επειδή τα πράγματα δεν εί-

27. *Περὶ ψυχῆς*, III, 8, 431 b 21. Ανέλυσα την έκφραση αυτή στο *La parole archaïque*, Παρίσι, 1999, σ. 253-69.

28. *Ο.π.*, 980 a 20.

29. 980 b 3.

30. 980 b 7.

ναι λόγοι»³¹. Θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι η γλώσσα έχει ως αποστολή να ξυπνά ίδιες εμπειρίες στους συνμιλητές και έτσι να διασφαλίσει μία τέτοια επικοινωνία. Σ' αυτό ο Γοργίας αντιλέγει ότι δεν υπάρχουν δύο εμπειρίες απολύτως όμοιες, επειδή ακριβώς υπάρχουν δύο διαφορετικά υποκείμενα· αν ήταν αλλιώς, θα υπήρχε ένα μόνο υποκείμενο. Το *Υπέρ Παλαμήδους* αναφέρεται εμμέσως στην πραγματεία *Περί του μη όντος*, όταν εξηγεί όλη τη δυσκολία που υπάρχει για να κρίνουμε με δικαιοσύνη μία περίπτωση: «Αν λοιπόν ήταν πιθανόν μέσω των λόγων να κάνουμε την αλήθεια των γεγονότων ξεκάθαρη και προφανή στους ακροατές, τότε η κρίση δεν θα είχε κανένα πρόβλημα...»³².

III. Η ποίηση της Απάτης

Από αυτή τη διάλυση της οντολογίας, ο Γοργίας δεν θα καταλήξει σε ένα μηδενισμό ούτε σε ένα σκεπτικισμό, αλλά σε ένα μη οντολογικό ή αντιμεταφυσικό στοχασμό, ο οποίος σε πολλά σημεία προλέγει εκείνον του Nietzsche.

Η πρώτη συνέπεια της κριτικής του Παρμενίδη είναι η αποκατάσταση των φαινομένων και η κατάφαση της ταυτότητας μεταξύ του πραγματικού και της φαινομενικότητάς του. Μία καταδίκη του πλατωνικού δεύτερου κόσμου αντηχεί ήδη στο άκουσμα του αποσπάσματος 26: «Το Είναι εξαφανίζεται αν δεν του λάχει το φαίνεσθαι και το φαίνεσθαι εξασθενεί αν δεν του λάχει το είναι»³³. Αν το φαίνεσθαι είναι μεταβαλλόμενο, το ίδιο και το Είναι· αυτό δεν έχει τίποτε το σκανδαλώδες εφόσον η πραγματικότητα είναι αμφιλεγόμενη και η Αρχή της ταυτότητας προκαλεί μία

31. 980 b 18.

32. § 35. Για τον αντιρρεαλισμό του Γοργία, βλ. την εξαιρετη ανάλυση του Dupréel, *ό.π.*, σσ. 72-3.

33. Μαρτυρία του Πρόκλου: «τό μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι».

οντολογία που αμέσως αντιφάσκει προς τον εαυτό της. Η αντίθεση που συνιστά το πραγματικό δεν υπερβαίνεται· τα αντίθετα δεν συμφιλιώνονται ποτέ σε μία διαλεκτική σύνθεση, αλλά αντιπαλεύουν σε μία μη αναγώγιμη διαπάλη. Η εικόνα της πραγματικότητας που έχει ο Γοργίας δεν είναι μία λογική, αλλά μία τραγική σύλληψη και, ως τέτοια, παραμένει φιλοσοφικά δικαιολογημένη· πράγματι, σημειώνει ο Schelling στο έργο του *Οι εποχές του κόσμου*, «η κατηγορία εναντίον του φιλοσόφου ότι αρχίζει την επιστήμη με μία αντίφαση, είναι σαν να λέμε σε έναν τραγικό ποιητή, αφού έχουμε ακούσει την εισαγωγή του έργου του, πως σε μία τέτοια αρχή δεν ταιριάζει παρά ένα τρομερό τέλος...»³⁴. Οι αντιθέσεις δεν παύουν ποτέ και η καταστολή τους είναι αδύνατη· δεν μπορούμε λοιπόν παρά να πάρουμε το μέρος της μιάς ή της άλλης εναλλακτικής λύσης μεταστρέφοντας τον άνθρωπο χάρη στην ήπια πειθώ της γλώσσας. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν, πώς κατορθώνει ο Γοργίας να αντιπαραθέτει τη διστακτική γνώμη προς τη βέβαιη γνώση³⁵: η «δόξα» (=γνώμη) είναι η κατάσταση του πνεύματος που σχάζεται από τα αντίθετα· η γνώση είναι η κατάσταση του πνεύματος που υιοθετεί την όψη του πραγματικού, που νομιμοποιείται από τον λόγο. Ο λόγος είναι, αληθινά, ο κύριος των φαινομένων και είναι αυτός που δημιουργεί αυτά που συνιστούν την ανθρώπινη πραγματικότητα επιλέγοντας την όψη του πραγματικού που κρέπει να επικρατήσει. Ο Γοργίας δίνει εγκωμιαστικό τόνο στην εξύμνηση της δημιουργικής ισχύος του λόγου: «Η γλώσσα είναι ένας μέγας δυνάστης, ο οποίος με ένα μικροσκοπικό και ακατάληπτο σώμα εκτελεί τα πλέον θεϊκά έργα. Γιατί έχει τη δύναμη να ηρεμεί το φόβο, να απαλείφει τη θλίψη³⁶, να γεννά τη

34. Γαλλ. μτφρ. S. Jankélévitch, Aubier, σ. 161.

35. *Υπέρ Παλαμήδου*, § 22· *Ελένης Έγκώμιον*, § 11.

36. Ο Γοργίας χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη «λύπη»· την ίδια λέξη θα χρησιμοποιήσει και ο Αντιφών για την «τέχνη αλυπίας» του (την τέχνη να εξαλείφει τη θλίψη) που επίσης εξασκείται μέσω της γλώσσας. Ο Αντιφών, λοιπόν, σε αυτό το σημείο, επιλέγει ένα θέμα και μία πρακτική που είναι ίδια του Γοργία.

χαρά, να αυξάνει την ευσέβεια»³⁷. Ο Γοργίας κατέχεται από το δυνατό αίσθημα ότι η γλώσσα δεν επικαλείται άλλο από μία φαινομενικότητα, μόνο που αυτή η τελευταία είναι δικαιολογημένη. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το *Ελένης Εγκώμιο*. Είναι η Ελένη ένοχη ή όχι; Το λιγότερο που μπορούμε να πούμε είναι πως η περίπτωση της είναι διαφορετική και πως το όνομά της είναι τυπικό αυτού του γεγονότος³⁸. Αλλά, η επιλογή του Γοργία παραμερίζει την αμφισημία και επιλέγει. Η Ελένη είναι αθώα, λευκή σαν το χιόνι και ο λόγος το καταδεικνύει αυτό. Αυτός ο τελευταίος θέτει ένα όριο στο διαφορετικό της πραγματικότητας. Ο λόγος αποβαίνει έτσι ιατρός των διχασμένων ψυχών· η ζωή είναι όπως μας την παρουσιάζουν οι τραγωδίες του Αισχύλου, είναι «πλήρης Άρεως»³⁹. Στις άρρωστες ψυχές της ζωής, ο άνθρωπος της ρητορικής τέχνης έρχεται να προσφέρει το φάρμακο του καταπραυντικού λόγου, του λόγου που η ισχυρή λογική αρχιτεκτονική του δεν επιτρέπει παρά την καλή πλευρά των πραγμάτων και απωθεί την κακή πλευρά: «Ίδια είναι η σχέση ανάμεσα στην ισχύ της γλώσσας πάνω στην ψυχική διάθεση και τη χορήγηση φαρμάκων για τη σωματική κατάσταση»⁴⁰. Ο ιατρός λόγος είναι συνεπώς θεραπευτής και σωτήρας. Δεν απαλείφει την αντίφαση αφού αυτή είναι πραγματική και επομένως ανυπερέβλητη, αλλά την καταστέλλει στο επίπεδο της γλώσσας που του ανήκει, κατορθώνοντας την απώθηση του ενός εκ των αντιθέτων και διατηρώντας το στο εξωτερικό του. Καθώς το πραγματικό σχάζεται από τις αντιφάσεις, ο ανθρώπινος κόσμος απαιτεί μία μεροληψία· αυτός ο κόσμος είναι υπό κατασκευή και, σύμφωνα με την ετυμολογία, ο Γοργίας απευθύνεται στην ποίηση για να τον κατασκευάσει (ποιή-

37. *Ελένης Εγκώμιον* § 18.

38. Το όνομα «Ελένη» μπορεί να προέρχεται από το «εἶλον», αόριστο του «αἰρέω», και να σημαίνει ετυμολογικώς και τη «γοητευτική» και τη «γοητευμένη».

39. Βλ. απόσπ., Β 24: «μεστόν Ἄρεως εἶναι».

40. *Ελένης Εγκώμιον*, § 14.

σει). Η μεροληψία υπέρ του ενός εκ των αντιθέτων δεν είναι μία αυθαιρεσία⁴¹ αλλά μία ειρήνευση χάρη στην ποίηση, υπό την ευρεία έννοια του όρου, ή, όπως θα λέγαμε σήμερα, χάρη στην τέχνη. Ο Γοργίας, πράγματι, φέρνει το παράδειγμα του ζωγράφου που είναι ικανός, και αυτός, να καταλαγιάσει τη διαμάχη των αντιθέτων με το να περιορίζει την πολλαπλότητα: «και οι ζωγράφοι τιθασεύουν την όραση όταν, από πολλά χρώματα και μορφές, επιτυγχάνουν την τελειότητα ενός μόνο σώματος, μίας μόνο μορφής»⁴².

Η ηδονή που μας προξενεί η τέχνη οφείλεται στην επίτευξη μίας αρμονίας που δημιουργεί έναν κόσμο κατοικήσιμο για τους ανθρώπους: με αυτή την έννοια, η συλλογιστική, την οποία χειρίζεται ως δάσκαλος ο Γοργίας⁴³, δεν εκφράζει την πραγματικότητα, δεν έχει οντολογική σημασία, αλλά ανήκει στην ποίηση και την τέχνη: θεμελιώνει την μονόπλευρη θεώρηση, όπου το πνεύμα βρίσκει την ανάπαυσή του. Έργο της ποίησης, επομένως, είναι η δημιουργία της ψευδαίσθησης («απάτη») που οφείλεται στο ότι αυτή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα· είναι όμως επιθυμητή και αγαθή ψευδαίσθηση, επειδή δημιουργεί μία πνευματική συνοχή την οποία ο Γοργίας ονομάζει δικαιοσύνη και σοφία. Η τραγωδία του Λισχύλου είναι ένα έργο τέχνης και, υπό αυτή την έννοια, είναι μία ψευδαίσθηση· αλλά αυτή η ψευδαίσθηση, αυτή η ποιητικότητα που συνιστά την τραγωδία, μας επιτρέπει να αντέχουμε την βιωμένη τραγωδία, δηλαδή να την δικαιολογούμε και να την κατανοούμε. Πράγματι, η τραγωδία προξενεί:

41. Θα μπορούσαμε να αντιπαραθέσουμε σε αυτή την ερμηνεία, την § 6 από το *Ἐλένης Ἐγκώμιον* όπου ο Γοργίας αναφέρεται στη δύναμη του θεού στον άνθρωπο. Αλλά η σημασία του εν λόγω αποσπάσματος είναι, όπως σημειώνει ο Untersteiner, κυρίως θρησκευτική: «δεν πρέπει, επομένως, να δούμε εδώ το μοτίβο του νόμου του πιο ισχυρού που κυριαρχεί επί του πιο αδυνάτου, υπό την έννοια την αυστηρά πολιτική» (*I Sofisti*, I, 176· βλ., επίσης, *Sofisti*, TF, II, 96).

42. *Ἐλένης Ἐγκώμιον*, § 18.

43. Κυρίως στο *Ἐπέρο Παλαμίδου*.

«Μία ψευδαισθήση τέτοια που, από τη μια πλευρά, αυτός που δημιουργεί την ψευδαισθήση να είναι πιο δίκαιος από εκείνον που δεν την δημιουργεί και, από την άλλη, αυτός που είναι υπό τη γοητεία της ψευδαισθήσης να είναι πιο σοφός από εκείνον που δεν ανέχεται να παραπλανηθεί. Ο ένας είναι αληθινά πιο δίκαιος, επειδή έπραξε αυτό που είχε υποσχεθεί· ο άλλος, εκείνος που υποχωρεί στη γοητεία, είναι πιο σοφός· πράγματι, αφήνεται στην ηδονή των λέξεων εκείνος που δεν του λείπει ο νους»⁴⁴.

Η τέχνη του σοφιστή, λοιπόν, δηλαδή του σοφού ανθρώπου, είναι για τον Γοργία ό,τι ήταν η τραγική ποίηση για τον Αισχύλο, μία «δικαιολογημένη ψευδαισθήση» («απάτη δικαία»)⁴⁵. Ο σοφιστικός λόγος, παρόλο που εκφράζεται σε πεζό λόγο, αποτελεί ωστόσο μέρος της ποίησης αφού, όπως δηλώνει ο Γοργίας, «την ποίηση στο σύνολό της, την κρίνω και την ονομάζω λόγο που κατοικείται από τον ρυθμό»⁴⁶. Η δικαιολογημένη ψευδαισθήση, η δημιουργημένη από την ποίηση του λόγου, είναι τόσο περισσότερο δικαιολογημένη στο μέτρο που την συμμαρτίζουν όλο και περισσότεροι ακροατές: καταλήγει να οικοδομήσει τον ανθρώπινο πολιτιστικό κόσμο. Αλλά, θα πει κάποιος, ο Γοργίας δεν είχε δείξει το μη κοινωνισμό του γνωστέου; Βέβαια, αλλά αυτό το μη κοινωνισμό εμφανίζεται όταν η γλώσσα πασχίζει να εκφράσει τα πράγματα με λέξεις· όμως, αυτό που μεταδίδει η ποίηση, δεν είναι τα πράγματα βέβαια, εφόσον είναι δημιουργός ψευδαισθήσεων, αλλά το συναίσθημα που προξενούν τα πράγματα ή που μπορεί να προκαλέσει ο σοφιστής:

44. Απόσπ., Β 23. Η ίδια ιδέα υπάρχει και στο απόσπ. Β 24, που προστέθηκε στην έκδοση DK από τον Untersteiner, *Sofisti*, TF, II, σ. 142.

45. Απόσπασμα του Αισχύλου, αναφερομ. από τον Untersteiner, *I Sof.*, I, σ. 183.

46. ... λόγον έχοντα μέτρον : 'Ελένης 'Εγκώμιον, § 9.

Αυτοί που τον ακούν νιώθουν εντός τους το ρίγος του ρόβου, τον οίκτο των δακρύων και την ενοχή που παγώνει. Απέναντι στην ευτυχία και την ατυχία υποθέσεων και προσώπων που του είναι ξένα, η ψυχή αισθάνεται ένα πάθος καταδικό της, χάρη στον λόγο⁴⁷.

Η διυποκειμενικότητα είναι, λοιπόν, απολύτως δυνατή για τον Γοργία: αν η γλώσσα δεν μεταφέρει μία ορθή γνώση των πραγμάτων, φέρει ωστόσο πολύ καλά το συναίσθημα. Αυτό που διασφαλίζει την επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων, είναι το συναίσθημα που οι άνθρωποι συμμερίζονται μέσω της γλώσσας, και ίσως θα μπορούσαμε να συγκρίνουμε, υπό αυτή την έννοια, το συγκινησιακό ύφος του Γοργία με το ύφος του γάλλου συγγραφέα Céline. Η γλώσσα δεν προορίζεται να καταδείξει το πραγματικό, αφανιζόμενη ενώπιόν του, αλλά να αγγίξει την ψυχή· γι' αυτό ο Γοργίας προτιμά να ονομάζει τα όρνεα «ζωντανούς τάφους»⁴⁸. Στο εξής, δεν έχουμε να κάνουμε παρά μόνο με λέξεις· αυτές όμως αποκλείεται να μας λείψουν και ο σοφιστής μπορεί να υπερηφανεύεται πως «ποτέ δεν υπολείπεται στο καθήκον του λόγου»⁴⁹.

Η δικαιολογημένη ψευδαισθηση είναι λοιπόν, ουσιαστικά, καρπός της ποιητικής γλώσσας, η οποία επιδρά στον ακροατή ώστε να του υποβάλλει συγκινήσεις. Το κεντρικό πρόβλημα της δύναμης της γλώσσας οδηγεί, συνεπώς, στη μελέτη της δεκτικότητας της ψυχής, σε μία ψυχολογία του ανθρώπου που γοητεύεται από τη μικρή μουσική των λέξεων. Αυτή τη μελέτη, οι Αρχαίοι Έλληνες, την ονόμαζαν «ψυχαγωγία», τέχνη αγωγής της ψυχής, προς όπου θέλουμε, διά της πειθούς, να την οδηγήσουμε.

47. Έλένης Έγκωμον, § 9.

48. Απόσπ., Β 5 α.

49. Απόσπ., Β 17,

IV. Η ψυχαγωγία

Πρέπει να υπογραμμίσουμε, κατ'αρχάς, πως, για την ψυχολογία του Γοργία, η ψυχή είναι ουσιαστικά παθητική, παραδομένη ολόκληρη στις εξωτερικές εντυπώσεις. Η πρώτη μορφή αυτής της παθητικότητας είναι η αισθητηριακή πρόσληψη που ο Γοργίας ερμηνεύει, όπως είδαμε, ως την μεταφορά στην ψυχή μίας εντύπωσης ή μίας εικόνας, των πραγμάτων που υφίσταται η ψυχή: «Αληθινά, τα πράγματα που βλέπουμε έχουν μία φύση, όχι αυτή που βλέπουμε εμείς, αλλά την ιδιαίτερη φύση που τους έχει δοθεί. Έτσι και η ψυχή, μέσω της όρασης, δέχεται την εντύπωση από τις μεταλλαγές τους»⁵⁰. Αυτή η παρουσία της εικόνας στην ψυχή θα έχει ως συνέπεια το γεγονός ότι η πρόσληψη μπορεί να γίνει παραίσθηση και να προκαλέσει βίαιες αντιδράσεις. Είμαστε υπερβολικά συνηθισμένοι να αντιπαραθέτουμε το ενεργητικό στο παθητικό, ενώ το πραγματικό αντίθετο του παθητικού δεν είναι η ενεργητικότητα αλλά η απάθεια και το αληθινό αντίθετο της ενεργητικότητας δεν είναι η παθητικότητα αλλά η ακινησία. Το πάθος της ψυχής την κινεί και τη συγκινεί και ο Γοργίας παίρνει ως παράδειγμα τον «φόβο που προέρχεται από την όραση»⁵¹. Όταν παρουσιάσουμε στα μάτια όπλα ως θέαμα, τότε η όραση «ταράσσεται και ταράσσει την ψυχή»⁵². Αν και κανένας πραγματικός κίνδυνος δεν τους απειλεί, πολλοί θεατές των πολεμικών μηχανών είναι στο χείλος του πανικού, αφού «σε τέτοιο υψηλό βαθμό η όραση σχεδίασε στο πνεύμα τους τις «εικόνες» των πραγμάτων που προσλαμβάνουν»⁵³.

Η δεύτερη μορφή της παθητικότητας της ψυχής είναι το άνοιγμά της προς τη γλώσσα. Φαίνεται όμως, ότι το πάθος της γλώσσας είναι λιγότερο δυνατό από το αισθητηριακό

50. *Ἐλένης Ἐγκώμιον*, § 15.

51. *Ο.π.*, § 16.

52. *Ο.π.*

53. *Ο.π.*, § 17.

πάθημα και πως για να επηρεάσει, οφείλουμε πρώτα να θέσουμε την ψυχή σε κατάσταση παθητικότητας, δηλαδή να τη γοητεύσουμε. Το όνομα αυτής της γοητείας μέσω του λόγου συνιστά μία από τις μείζονες έννοιες του γοργιανού στοχασμού και της σοφιστικής: είναι η «πειθώ».

Ο λόγος από μόνος του δεν μπορεί να κάνει τίποτε αν δεν δεχθεί την ενίσχυση της πειθούς· η πειθώ μπορεί να δράσει όχι μόνον επί των αισθήσεων, όπως στον Όμηρο, όταν αυτός λέει: «Ας υποχωρήσουμε στο κάλεσμα της μαύρης νύχτας»⁵⁴, αλλά και επί της ψυχής, και αυτό είναι που ενδιαφέρει τον Γοργία: «Η πειθώ, όταν συνοδεύει τον λόγο, πλάθει όπως θέλει και την ψυχή»⁵⁵. Να πείθεις σημαίνει να δημιουργείς μία αισθηματική ατμόσφαιρα κατάλληλη ώστε να προκαλέσεις τη συγκατάθεση· είναι αυτή η ατμόσφαιρα που δίνει βάρος στα επιχειρήματα δημιουργώντας την ψυχική υποδοχή των ακροατών: «Ο Γοργίας έλεγε πως έπρεπε να καταστρέφεις τη σοβαρότητα των αντιπάλων με ειρωνεία και την ειρωνεία τους με τη σοβαρότητα»⁵⁶. Όπως θα σημειώσει ο Hume, ένας συλλογισμός μπορεί να μη δεχθεί καμμία αμφισβήτηση και να μη θεμελιώσει καμμία πεποίθηση· η πειθώ, αποβάλλοντας κάθε καταναγκασμό, κάνει έτσι ώστε να γίνει αποδεκτή η αναγκαιότητα ενός συλλογισμού.

Ποια είναι η βαθιά φύση της πειθούς που, μόνη αυτή, δίνει στον λόγο την δύναμή του; Ο ρυθμικός λόγος είναι ποιητικός, έλεγε ο Γοργίας· αυτό μας κάνει να σκεφθούμε τη σχέση αυτού του λόγου με τη μουσική. Οι ρητορικοί τρόποι που εφηύρε ο Γοργίας⁵⁷, τον εμφανίζουν προσεκτικό σε ό,τι τονίζει, σφουρηλατεί την έκφραση, και πρέπει εδώ να θυμηθούμε ότι η αρχαία ποίηση τραγουδιόταν. Πιο συγκεκριμένα, ο Γοργίας που ποροερχόταν από τη Μεγάλη Ελλάδα, δέχθηκε την επιρροή των πυθαγορείων και γνωρίζουμε ότι

54. «Πειθώμεθα νυκτι μελαίνη» (Ιλ., η, 502)

55. Έλένης Έγκώμιον, § 13.

56. Απόσπ., Β 12.

57. Απόσπ., Α 1, Α 2 και Α 4.

αυτή η αίρεση μελέτησε τις συνέπειες της μουσικής: κάθε μουσικός τρόπος ασκεί μία συγκεκριμένη επίδραση στην ψυχή και ενέχει έτσι μία συγκεκριμένη ηθική νοηματοδότηση. Όμως, πέρα από τη μουσική, το ίδιο το λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Γοργίας για να εκφράσει την επίδραση του πειστικού λόγου μας παραπέμπει στις πρακτικές της μαγείας, στις οποίες επιδιόταν ήδη ο δάσκαλός του Εμπεδοκλής⁵⁸. Η Jacqueline de Romilly τόνισε βάσιμα αυτή την, κατά τον Γοργία, συστατική μαγική όψη της δύναμης της μαγείας⁵⁹. Η πειθώ του λόγου επιτυγχάνεται με μαγγανεία: η έκφρασή του συγγενεύει με επωδούς τελετουργιών και με μαγικές επικλήσεις: ο σοφιστής είναι μάγος, κατέχει τη σωστή λέξη που κάποτε κινούσε τις πέτρες και τώρα ξεκλειδώνει τις καρδιές, τις γοητεύει, τις θεραπεύει. Ο λόγος του Γοργία, λοιπόν, ενεργεί ως μαγεία που, και αυτή, χρησιμοποιεί τη γλώσσα: «πράγματι, οι ιερές επωδοί που κάνουν χρήση λόγων φέρνουν ηδονή και διώχνουν τη θλίψη. Γιατί, ανάμικτη με τη γνώμη της ψυχής, η ισχύς της επωδού τη γοητεύσει, την έπεισε, τη μεταμόρφωσε με μαγική σαγήνη»⁶⁰. Η ιατρική ήταν την εποχή του Γοργία πολύ κοντινή στη μαγεία και, επομένως, η γλωσσική μαγεία δεν ενέχει γι' αυτόν τίποτε το μεμπτό: η πειθώ είναι στον λόγο ό,τι το φάρμακο για τον ιατρό. Χάρη στην τέχνη του, ο σοφιστής είναι ο ιατρός των ψυχών.

Μπορούμε όμως να αρκестούμε σε αυτή την παρηγορητική λειτουργία; Δεν φαίνεται πιθανό. Πράγματι, η δικαιολογημένη ψευδαισθηση, που μεταδίδεται χάρη στην Πειθώ, χρησίμευε, όπως είπαμε, για να περάσουμε από τη γνώμη στη γνώση απωθώντας την μία από τις δύο αντίθετες όψεις μίας συνεχούς διπλής πραγματικότητας. Διαπιστώνει, όμως, ο Γοργίας ότι η απωθημένη από την Πειθώ αμφισημία επα-

58. Απόσπ., Α 3.

59. Gorgias et le pouvoir de la poésie, *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII, 1973, σσ. 155-162.

60. Έλένης Έγκώμιον, § 10.

νευρίζεται στο εσωτερικό της ίδιας της Πειθούς, όπως και το φάρμακο μπορεί να αποδειχθεί δηλητήριο, άλλοτε να γιατρεύει και άλλοτε να σκοτώνει:

Όπως πράγματι ορισμένα φάρμακα διώχνουν από το σώμα κάποιες διαθέσεις και άλλα φάρμακα κάποιες άλλες διαθέσεις, και άλλα διώχνουν την ασθένεια και άλλα τη ζωή, το ίδιο ισχύει και για τους λόγους: άλλοι θλίβουν, άλλοι χαροποιούν, άλλοι τρομάζουν και άλλοι κερδίζουν την εμπιστοσύνη των ακροατών, ενώ άλλοι δηλητηριάζουν και μαγεύουν την ψυχή με μία κακή πειθώ» («πειθοί τινι κακή»)⁶¹.

Δεν είναι προφανώς η ίδια η πειθώ που είναι κακή: είναι καλή ή κακή ανάλογα με τη χρήση που της κάνουν, όπως και το φάρμακο είναι θεραπευτικό ή θανάσιμο ανάλογα με τη δόση που λαμβάνεται. Εδώ ο Γοργίας, πολύ πριν από τον Φαίδρο του Πλάτωνα, παίζει με τη διπλή σημασία της λέξης «φάρμακον» που σημαίνει επίσης το φαρμάκι. Στην Πειθώ επανευρίζεται η θανάσιμη αμφισημία του φαρμάκου: δεν μας ξαναρίχνει λοιπόν αυτή στις αντιθέσεις της πραγματικότητας από τις οποίες υποτίθεται ότι μας έσωζε; Η αμφισημία της πραγματικότητας, αντανakλάται στον λόγο. Σε αυτό ακριβώς το σημείο του γοργιανού λογισμού, ενεδρεύει ο Πλάτων για να αμφισβητήσει στη ρητορική κάθε απαίτηση δικαιοσύνης και σοφίας⁶²: είναι και αυτή διφορούμενη. Αλλά από αυτή την παγίδα, ο Γοργίας είχε ήδη διαφύγει χάρη στη θεωρία του περί του χρόνου όχι ως διάρκειας αλλά ως καιρού, ως κατάλληλης στιγμής.

V. Ο χρόνος ως «καιρός»

Το αίσθημα ότι ο χρόνος δεν είναι ένα ομοιογενές και αδιάφορο περιβάλλον, όπου η κάθε στιγμή είναι ίδια με μία άλ-

61. Ο.π., § 14.

62. Γοργίας, 455 a.

λη αλλά παρουσιάζει ευνοϊκές για μία κατάλληλη δράση ευκαιρίες, είναι έντονα παρόν στον Ελληνισμό και πριν από τον Γοργία· το συναντούμε, π.χ., στον Θεόγνη, τον Βακχυλίδη και κυρίως τον Πίνδαρο. Αλλά ο Γοργίας υπήρξε ο πρώτος, όπως λέγεται⁶³, που έγραψε θεωρητικά περί του καιρού.

Η λογική σύλληψη του κόσμου, η αρχή της μη-αντίφασης, θεμελιώνονται αποκλειστικά στο αξίωμα της συνεχούς φύσης του χρόνου, ενός χρόνου που διαρκεί και που επιτρέπεται, χάρη στη συνεχή διάρκειά του, να συγκρίνουμε τη μία στιγμή με την άλλη και να καταγγέλλουμε οποιαδήποτε παρέκβασή τους. Ότι αληθινά είναι, πρέπει να είναι σε έναν ευθύγραμμο χρόνο, δηλαδή να είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του κατά τη διάρκεια. Η πλατωνική μεταφυσική συμπέρανε από αυτό την ανάγκη για το πλήρες *είναι* να είναι αιώνιο· το *είναι* δεν είναι χάρη σε εκείνη ή την άλλη περισταση αλλά είναι πάντοτε καθεαυτό *είναι*.

Όμως ο Γοργίας, όπως αναίρεσε το παρμενίδειο *είναι*, έτσι αρνείται και αυτή την ιδέα που θέτει την αιωνιότητα ως αλήθεια του χρόνου και που επικυρώνει μέσα στο χρόνο τη βασιλεία του πάντοτε. Αυτός συλλαμβάνει ένα χρόνο ουσιαστικά ασυνεχή, γέννημα της στιγμής και του παρόναιρου, που δεν αφήνεται να τεθεί υπό προοπτική· κατά συνέπεια, η αξία ενός περιεχομένου δεν αφήνεται να υπολογισθεί από την απώλειά του: το καλύτερο μπορεί να είναι ένα στιγμιαίο πάθος! Αυτή η ιδέα του χρόνου νομιμοποιεί τη θεωρία της δικαιολογημένης απάτης όπως την εκθέσαμε ανωτέρω. Η πραγματικότητα είναι αντιφατική και η ποίηση της ψευδαισθήσης διασώζει τον άνθρωπο από τον διχασμό ευνοώντας ένα εκ των αντιθέτων – χάρη σε μία μεροληψία· όμως, αυτή η επιλογή του ενός εκ των δύο αντιθέτων δεν γίνεται διόλου με τυχαίο και ασυνεπή τρόπο: επισυμβαίνει κατά τον καιρό. Απαιτεί ένα πνεύμα τέλεια χαλαρό, μια δεξιότητα εκλεπτυσμένη, μία εξαιρετική ελα-

63. Απόστ., Β 13.

φρόνητα. Τι πιο λεπτεπίλεπτο στον χειρισμό από τον χρόνο; Τι πιο δύσκολο να αρπαχθεί από την ευκαιρία; Όπως λέει το τραγούδι του ναύτη Ελπήνωρα του Giraudoux:

*Η ευκαρία είναι μία τούφα μαλλιών,
Μία τούφα μαλλιών αλόγου.*

Χρειάζεται μία αυθεντική σοφία για να επιλεγεί η σωστή στιγμή που απαιτεί η κατάσταση και να αγνοηθεί μία άλλη· έτσι, ο καιρός συνεπάγεται, εκτός από τη σοφία, και τη δικαιοσύνη: είναι δίκαιος γιατί δίκαια επιλέγει τη στιγμή. Η δικαιοσύνη είναι ακρίβεια και είναι ακριβώς την πρόπουσα στιγμή που αρπάζουμε, σύμφωνα με την ωραία έκφραση του Γοργία, «τα πράγματα, όλο χυμό και αίμα»⁶⁴. Δεν πρέπει να ισχυρισθούμε ότι ο σοφιστής αλλάζει απόψεις συνεχώς, απλά ακολουθεί τις χρονικές τομές.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Γοργίας εμφανίζεται ως ο πρώτος στοχαστής μίας ουσιαστικά πρακτικής χρονικότητας και έτσι είναι αρμόδιος να μορφώνει τους πολιτικούς άνδρες, τους μελλοντικούς κυβερνώντες. Όπως γράφει ο Balzac στον *Louis Lambert*: «Η πολιτική είναι μία επιστήμη χωρίς συγκεκριμένες αρχές, χωρίς κάποια πιθανή σταθερότητα· είναι το πνεύμα της στιγμής, η συνεχής εφαρμογή της ισχύος κατά την ανάγκη της ημέρας. Ο άνθρωπος που θα προέβλεπε δυο αιώνες θα εκτελούνταν στη δημόσια πλατεία με τις κατάρτες του λαού»⁶⁵. Ο καιρός έχει πολιτική αξία στο μέτρο επίσης που είναι ρητορικός καιρός και στο μέτρο που η ρητορική είναι, στην αθηναϊκή δημοκρατία, ένα όργανο εξουσίας. Ο καιρός επεμβαίνει επίσης στη μόρφωση των στρατιωτικών ηγετών: ο Carl von Clausewitz τον αποκαλεί, αργότερα, «η ματιά» και θα τον εμφανίσει ως ένα

64. Απόσπ., Β 16: «Χλωρά και ξαναίμα τὰ πράγματα» («Ξαναίμα» είναι η σωστή ανάγνωση του χωρίου· βλ. Untersteiner, *Sof.*, *TF*, II, σ. 138, υποσημείωση).

65. Εκδ. Club Français du livre, I, σ. 98· ο συγγραφέας υπογραμμίζει.

των στοιχείων του στρατιωτικού πνεύματος. Όμως, είναι κυρίως στον ηθικό βίο που η γνώση του καιρού είναι θεμελιώδης. Αν, αντί να εξετάζουμε τις ιδιαίτερες αρετές και τις συγκεκριμένες περιστάσεις όπου εκδηλώνονται ως αρετές, δηλαδή ως «άριστες» στάσεις, προσπαθήσουμε να καθορίσουμε μία μοναδική ουσία της αρετής εν γένει, βρισκόμαστε τότε με μία καθολική έννοια δύσχρηστη και ανεφάρμοστη στη συγκεκριμένη ζωή· όλες οι λεπτές εξειδικεύσεις που συνιστούν τη χρήσιμη ανάλυση μίας δεδομένης κατάστασης απαλείφονται από τον καθορισμό της ουσίας που είναι έγκυρη για όλους, σε κάθε τόπο και χρόνο. Ο ορισμός της αρετής κατά τον καιρό σημαίνει την ποικιλοτροπία των άριστων στάσεων κατά τις διάφορες καταστάσεις του ηθικού υποκειμένου: άλλη είναι η αριστεία του παιδιού ή του γέροντα, του πολίτη ή του α-πολιτικού, του εμπόλεμου ή του εν ειρήνη διαβιούντος, κλπ. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εκτίμησε την εικόνα που είχε ο Γοργίας περί αρετής σε σημείο που να την προτιμά από εκείνη των πλατωνικών· ο ρεαλισμός του δεν φαινόταν στον Αριστοτέλη να συγγέεται με τον καιροσκοπισμό:

Πράγματι, αυτοί που μιλούν με γενικεύσεις εξαπατούν τον εαυτό τους, όταν λένε πως η αρετή είναι η καλή διάταξη της ψυχής ή η ορθή δράση ή κάτι παρόμοιο· αλήθεια, όσοι απαριθμούν τις αρετές, όπως ο Γοργίας, μιλούν ορθότερα απ' όσους τις ορίζουν με αυτό τον τρόπο⁶⁶.

Το σφάλμα, λοιπόν, θα ήταν να θεωρήσουμε τον καιρό ως τέχνη του συμφεροντολόγου: το ιδανικό του καιρού, αντίθετα, είναι να καταστήσει τον ηθικό βίο εφικτό και ο Αριστοτέλης θα το θυμηθεί αυτό στην δική του Ηθική⁶⁷. Αλλά,

66. Β 18 (το απόσπασμα ολοκληρώθηκε από τον Untersteiner)· Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α, 13, 1260 a 27.

67. Επιτρέψτε μου, σε αυτό το σημείο, να παραπέμψω στο έργο μου *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Λωζάννη, 1983, σ. 48 κ.ε.

η απήχησή του είναι πιο ευρεία: ο καιρός δεν σημαίνει μόνο την ευνοϊκή στιγμή στον πρακτικό βίο και την τέχνη να επωφελείσαι από αυτήν, ή ακόμη την ικανότητα του ρητορικού αυτοσχεδιασμού, καθορίζει επίσης τη φύση του χρόνου και τον προσλαμβάνει ως το εξατομικευμένο. Αυτό που εξαιρεί την αξιολόγηση της διάρκειας, της μακράς διάρκειας, της αιωνιότητας, είναι ό,τι συνδέεται με την οντολογία που αντιμάχεται ο Γοργίας.

Η συνοχή των θέσεων του Γοργία δεν μας επιτρέπει να πιστεύσουμε ότι αυτός, μακρὰν του να είναι ένας στοχαστής, επιδίδεται σε ρητορικές εκφράσεις χωρίς άλλη συνέπεια εκτός από την επίδειξη του ρητορικού ταλέντου του. Βέβαια, αποκαλεί το *Ελένης Εγκώμιο* ένα «παιχνίδι»⁶⁸ αλλά και ο Πλάτων αποκάλεσε τον *Παρμενίδη* του «παιδικό παιχνίδι», κάτι που δεν αρκεί για να του αμφισβητήσουμε τη σοβαρότητά του· αντιλαμβανόμαστε καλά τη σημασία και την αξία του παιχνιδιού στον Ελληνισμό. Αδιάλλακτος στη συλλογιστική του, εντυπωσιακός στην τέχνη του και βαθύς στη σκέψη του, ο Γοργίας, όπως φαίνεται από το πλήθος των σωζόμενων αποσπασμάτων του, άσκησε στους διαδόχους του έντονη επίδραση. Αλλά, ίσως, ο καλύτερος τιμητικός τίτλος γι' αυτόν να ήταν το γεγονός ότι ο Πλάτων είδε σε αυτόν ένα αντίπαλο αντάξιό του.

68. § 21: παίγνιον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ ΛΥΚΟΦΡΩΝ

Για τη ζωή και τα έργα του Λυκόφωνα δεν γνωρίζουμε τίποτε, παρά μόνο ότι αυτός διατηρούσε σχέσεις με την αυλή του Διονυσίου του νεώτερου το 364 ή το 360. Θεωρείται ότι ήταν μαθητής του Γοργία. Από το έργο του διασώζονται μόνο έξι σύντομα αποσπάσματα ή μαρτυρίες, όλα χάρη στον Αριστοτέλη. Η μαρτυρία του Αριστοτέλη μας επιτρέπει να σχηματίσουμε μία εικόνα, δυστυχώς πολύ τμηματική, περί των δύο όψεων της σκέψης του: για τη θεωρία του περί γνώσης και την πολιτική θεωρία του.

Ι. Η γνώση

Οι σοφιστές, ακολουθώντας τον Ηράκλειτο, είχαν αντιληφθεί ότι η γραμματική δεν ήταν κάτι ουδέτερο, ότι ο τρόπος λεκτικής έκφρασης συνεπαγόταν έναν τρόπο σκέψης. Η δομή του φιλοσοφικώς λέγειν αρθρώνεται σύμφωνα με τους όρους της κλασικής μεταφυσικής και το κομβικό σημείο αυτής της συμφωνίας βρίσκεται στο ρήμα *είναι*, το οποίο τοποθετείται στην ένωση λογικής (ως θεωρίας της γλώσσας) και οντολογίας (ως θεωρίας του *Είναι*). Αυτή η συμφωνία είχε επισφραγιστεί με την παρμενίδεια σκέψη· όμως, είναι ο ελεατισμός που αποτελεί τον στόχο της κριτικής του Γοργία ο οποίος, στην πραγματεία *Περί του μη*

όντος, απολαμβάνει να αποσυνθέτει τη λογική του Παρμενίδη και να καταδεικνύει την αδυναμία της. Παίρνοντας ακριβώς ως επιχείρημα το συνδεδειγμένο ρήμα *είναι* στην πρόταση: «το μη Είμαι είναι το μη Είμαι», ο Γοργίας προκαλεί την διάλυση της παρμενίδειας οντολογίας: το μη Είμαι, συνεπώς, είναι και, στη συνέχεια, το Είμαι δεν είναι. Είναι μάταιο να κατηγορήσει κανείς τον Γοργία για σύγχυση του λογικού με το οντολογικό, γιατί ακριβώς η μεξή τους χαρακτηρίζει τον στοχασμό του Παρμενίδη. Όμως ο Λυκόφρων είναι, όπως είδαμε, μαθητής του Γοργία¹ έχοντας συνείδηση των δυσκολιών της οντολογικής λογικής, θα αποπειραθεί να τις υπερβεί. Η θεραπεία που προτείνει είναι ριζική: για να καταργήσει την οντολογία, θα καταργήσει το ρήμα *είναι*. Ταυτόχρονα, αποφεύγει την μείζονα ασυνέπεια της προτασιακής δομής της πρότασης, αυτή που οργανώνει τον λόγο συσχετίζοντας ένα υποκείμενο και ένα κατηγορημα μέσω του συνδεδειγμένου ρήματος. Αν πω: «ο άνθρωπος είναι λευκός», κάνω ώστε το Είμαι του ανθρώπου να ενέχεται σε εκείνο της λευκότητας, ευρίσκω την αλήθεια του ίδιου στο άλλο, κάνω το ένα να αποβεί πολλαπλό. Για την προτασιακή λογική και την οντολογία της, το υποκείμενο μεταγγίζεται στο κατηγορημα και, κατ' αυτόν τον τρόπο, πολλαπλασιάζεται σε ισάριθμα κατηγορήματα που μπορούμε να ανακαλύψουμε. Γι' αυτό ο Λυκόφρων και άλλοι, όπως ο Αλκιδάμας ίσως, «καταργούν το είναι»¹.

Σε αυτό το σημείο, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με την ερμηνεία του Θεμιστίου², κατά την οποία ο Λυκόφρων δεχόταν τη χρήση του ρήματος «είναι» όταν επρόκειτο για την κατάφαση της ύπαρξης μίας υπόστασης («ο Σωκράτης είναι») και την αρνιόταν αν επρόκειτο για την απλή συνδεδειγμένη χρήση («ο Σωκράτης είναι λευκός»). Μία τέτοια στάση, όμως, υποθέτει την αποδοχή της μεταφυσικής, την

1. Πλάτων, *B' Επιστ.*, 314 d. Απόσπ. 2: «τὸ ἐστὶ ἀφείλον».

2. 6, 28, αναφέρ. στο Untersteiner, *Sofisti*, *TF*, II, σ. 151, σημ.

οποία ακριβώς ο Λυκόφρων δεν δέχεται: τη διάκριση μεταξύ ουσίας και συμβεβηκότος, τη διάκριση μεταξύ του είναι-ουσίας και του είναι-συνδεδεικτού ρήματος, δηλαδή τη διάκριση μεταξύ οντολογικού και λογικού. Όμως, ακριβώς, αν αυτές οι διακρίσεις γίνουν αποδεκτές, τότε το πρόβλημα που θέτει ο Γοργίας στη φιλοσοφία του Παρμενίδη έχει επιλυθεί. Δεν μπορούμε να αποδώσουμε στον Λυκόφρονα έννοιες της αριστοτελικής μεταφυσικής, κατ' αρχάς επειδή τις αγνοούσε και, κατόπιν, επειδή αν τις γνώριζε θα τις είχε αποκηρύξει. Οφείλουμε να κατανοήσουμε, νομίζω, την κατάργηση του ρήματος *είναι* από τον Λυκόφρονα μέσα στο πλαίσιο της ηρακλείειας φιλοσοφίας. Η κατάφαση της αμοιβαίας εμμένειας των αντιθέτων οδηγεί τον Ηράκλειτο στην εκ των προτέρων άρνηση κάθε σύλληψης, που θα μπορούσε να θυμίζει κάτι σαν την ουσία, και να αμφισβητεί την προτασιακή γλώσσα όσο είναι περισσότερο δυνατόν. Γι' αυτό η γλώσσα του Ηράκλειτου έχει τη συνήθεια να παραθέτει τα αντίθετα υπονομεύοντας το ρήμα *είναι* και αποφεύγοντας έτσι να τις εισαγάγει στη δομή μίας πρότασης. Αν είναι παράλογο να λέει κανείς: «οι αθάνατοι είναι θνητοί, οι θνητοί είναι αθάνατοι» είναι επειδή τοποθετούμε το «αθάνατοι θνητοί, θνητοί αθάνατοι» στο καλούπι μίας λογικής και μίας οντολογίας, που ακριβώς ο Ηράκλειτος δεν αποδέχεται. Με αυτή την άρνηση, ο παραλογισμός εξαφανίζεται³.

Ίσως να είμαστε τώρα σε θέση να κατανοήσουμε γιατί ο Λυκόφρων μεταχειρίζεται (και καταχράται σύμφωνα με τον Αριστοτέλη) σύνθετες εκφράσεις μιλώντας, π.χ., για «πολυπρόσωπο ουρανό» και «μεγαλοκόρρυφο γη»⁴. Δεν πρόκειται για μανιερισμό ή αισθητισμό, αλλά για τη βούληση να αναπτυχθεί μία ρητορική όπου το ρήμα *είναι* θα έχει συντριβεί και όπου η κατηγορική πρόταση θα έχει εξαρθρω-

3. Για περισσότερες διευκρινίσεις ως προς αυτό το σημείο, παραπέμπω στην μελέτη μου, *Le discours et le contraire*, στο *La parole archaïque*, Παρίσι, 1999, σσ. 169-199.

4. Απλόσπ., 5.

θεί. Ο Λυκόφρων κτίζει σε ένα μόνο όνομα όσα η λογική διακρίνει σε υποκείμενο και κατηγορημα και η μεταφυσική, σε ουσία και συμβεβηκός. Συνεπώς, το επίθετο δεν είναι πλέον κάτι το επιπρόσθετο· η πραγματικότητα αναφύεται ως έχει, κοσμημένη με τις ιδιότητες που της είναι προσφυείς και όχι φερόμενες εκ των υστέρων. Ότι ο λόγος του σοφιστή αρνείται είναι να συσχετίζει αφαιρετικά σχήματα με άλλα αφαιρετικά σχήματα· αυτό που επιθυμεί είναι να εμφανίσει τα πράγματα με μία μόνο κίνηση στο σύνολο των όψεών τους.

Η αμφισβήτηση του λόγου της λογικής δεν συνεπάγεται, για τον Λυκόφωνα, την αδυναμία γνώσης· είναι άρνηση του λελογισμένου υπέρ μίας ενορατικής σύλληψης της γνώσης. Ο Λυκόφρων βεβαιώνει πως «η επιστήμη είναι συνουσία μεταξύ της γνώσης και της ψυχής»⁵. Ο όρος «συνουσία» υποδεικνύει πως η ενότητα ψυχής-γνώσης είναι άμεση και δεν παρεμβάλλεται η προτασιακή καθυστέρηση. Η συνουσία καταδεικνύει και η λογική αποδεικνύει· αλλά η απόδειξη σημαίνει να σου διαφεύγουν τα πράγματα επειδή αποδεικνύεις το ένα με το πολλαπλό, δηλαδή το ένα πράγμα μέσω ενός άλλου πράγματος.

II. Η πολιτική

Ο Λυκόφρων αναμίχθηκε και αυτός στη μεγάλη συζήτηση για τις σχέσεις μεταξύ φύσης και νόμου. Όπως ο Αντιφών και ο Ιππίας και επειδή χωρίς αμφιβολία θέτει υπό αμφισβήτηση το στενό χαρακτήρα της πόλης, αφαιρεί από το νόμο κάθε ιερό χαρακτηριστικό, κάθε ηθική αξία. Ο νόμος είναι μία κατασκευη απολύτως ανθρώπινη, μία «συνθήκη»· δεν βρίσκει λοιπόν καμμία θεμελίωση στη φύση. Η νομιμότητά του συνίσταται στην απλή ωφέλεια που αποκομίζουν οι πολίτες, ενώ ο νόμος είναι «ο εγγυητής των αμοιβαίων

5. Απόσπ., 1.

δικαιωμάτων» τους. Ο Λυκόφρων, για να εκφράσει καλύτερα τη σκέψη του, χρησιμοποιούσε μία μεταφορά και έλεγε πως η πολιτική κοινότητα (κοινωνία) ομοιάζει προς μία συμμαχία: όπως τα κράτη συμμαχούν για να βοηθήσουν το ένα το άλλο σε περίπτωση ανάγκης, το ίδιο και κάθε πολίτης κάνει συμμαχία με τον άλλο με σκοπό την αμοιβαία βοήθεια και τον αμοιβαίο σεβασμό⁷. Βρίσκομαστε ενώπιον μιας καθαρά πραγματιστικής θεώρησης των κοινωνικών σχέσεων.

Ποια είναι ακριβώς η σημασία αυτής της θεωρίας; Ο Karl Popper την περιγράφει ως ένα «προστατευτισμό», δηλαδή ως μία θεώρηση κατά την οποία ο ρόλος του κράτους είναι να προστατεύει τους αδυνάτους εναντίον των επιθέσεων των δυνατών. Η συμβασιοκρατική θεωρία δεν εμφανίζεται στον Λυκόφρονα με ιστορική μορφή⁸. Υπάρχει στον σοφιστή μία συμβασιοκρατική θεωρία της κοινότητας, στο μέτρο που αυτή δεν είναι αυθόρμητη (φυσική) αλλά κατάγεται από ένα συμβόλαιο συμμαχίας (συμβατικός νόμος). Προϋπόθεση της θεωρίας είναι η κατάφαση του ατομικισμού, κάτι που δεν πρέπει να καταπλήσει όταν αφορά σε ένα σοφιστή. Το άτομο υπάρχει εκ φύσεως, η Πολιτεία είναι μία κατασκευή. Αυτή η κατασκευή δεν έχει παρά την περιορισμένη σημασία μίας συμμαχίας· περιορισμένη μέσα στο χρόνο, περιορισμένη από την προϋπόθεση ότι ο άλλος θα σεβαστεί τους όρους της συμμαχίας. Αυτό εξηγεί γιατί ο νόμος δεν αγγίζει αληθινά την βαθιά φύση του ανθρώπου και είναι ανίκανος να τον αλλάξει: «δεν είναι ικανός να κάνει καλούς και δίκαιους τους πολίτες»⁹. Η πολιτική δεν μπορεί επομένως να ικανοποιήσει την ελπίδα που ο Πλάτων θα εναποθέσει σ' αυτήν: να βαδίζει χέρι-χέρι με την ηθική, ο ακέραιος ηγεμόνας να διαμορφώνει καλούς νόμους και οι καλοί νόμοι να διαμορφώνουν ακέραιους υπήκοους.

6. Αλόσπ., 3.

7. Ο.π.

8. *The Open Society and its Enemies*, σσ. 114-115.

9. Αλόσπ., 3.

Η ηθική αναποτελεσματικότητα των νόμων δεν εμποδίζει, ωστόσο, την επίλυση του πολιτικού προβλήματος: αρκεί ο φωτισμένος πολίτης να αντιληφθεί ότι έχει συμφέρον να σεβασθεί, τουλάχιστον εξωτερικά, το δίκαιο. Σκεπτόμαστε τον Καπύ που θα πει, πολύ αργότερα, πως το πολιτικό πρόβλημα είναι επιλύσιμο ακόμη και σε μία κοινωνία δαιμόνων, αρκεί αυτοί να έχουν τον κοινό νου.

Η φύση, λοιπόν, διαμορφώνει όχι πολίτες αλλά άτομα. Τα φυσικά αυτά άτομα είναι όλα ίσα και, κατά συνέπεια, η ευγένεια (την οποία θεωρούν εσφαλμένα «εκ γενετής») δεν είναι παρά μία συνέπεια της κοινωνικής ζωής και, όπως αυτή, μία καθαρή σύμβαση. Αν η κοινωνική σύμβαση δικαιολογείται από τον ωφελιμισμό, η ευγένεια δεν μπορεί να το επιτύχει αυτό και δεν είναι, συνεπώς, παρά μία «έννοια εντελώς κενή» επειδή, «αληθινά, τίποτε δεν διακρίνει τους ευγενείς από τους μη-ευγενείς»¹⁰. Στο μη σωζόμενο έργο του *Περί ευγενείας*, ο Αριστοτέλης παραθέτει κατά λέξη τον Λυκόφρονα, δίνοντάς μας έτσι ένα πολύτιμο δείγμα της γραφής του: «Αόρατη η ομορφιά της ευγένειας, στον λόγο το μεγαλείο!»¹¹. Έτσι, η πολιτική στάση του Λυκόφρονα φωτίζεται: είναι ένας οπαδός της δημοκρατίας ή τουλάχιστον ένας εχθρός της ολιγαρχίας. Υπό αυτή την έννοια, εντάσσεται τέλεια στο σοφιστικό κίνημα όπως το γνωρίζουμε.

Μέσα από τα σπάνια και σύντομα αποσπάσματα του έργου του, μαντεύουμε το ανάστημα ενός επιβλητικού στοχαστή που μας ομιλεί από το βάθος μίας άδικης λήθης.

10. Απόσπ., 4. Βλ. τη μελέτη του Jacques Brunschwig για το «Περί ευγενείας» του Αριστοτέλη, στο: *Aristote. Cinq œuvres perdues*, έκδ. P.-M. Schuhl, Παρίσι, 1968.

11. Απόσπ. 4: «εὐγενείας μὲν οὖν ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

ΠΡΟΔΙΚΟΣ

I. Βίος και έργα

Ο Πρόδικος γεννήθηκε στην Ιουλίδα, πόλη της Κέας, στις Κυκλάδες. Αγνοούμε τη χρονολογία της γέννησής του· μία κοινά αποδεκτή υπόθεση την τοποθετεί μεταξύ των ετών 470 και 460. Γνώστης και ικανός ως προς τη ρητορική τέχνη, στάλθηκε πρέσβυς στην πόλη των Αθηνών, όπου εκτιμήθηκε πολύ από τη συνέλευση του Δήμου (A 1 a, A 3). Παραδίδει στην Αθήνα μαθήματα, δίνει διαλέξεις και γίνεται αρκετά διάσημος ώστε να τον αναφέρει ο Αριστοφάνης στις κωμωδίες του (A 5)· είναι επίσης πλανόδιος διδάσκαλος και διδάσκει σε πολλές ελληνικές πόλεις (A 4).

Το πορτραίτο του, που παραδίδει ο Πλάτων, είναι ολοφάνερα μία καταμαρτυρία και δεν γνωρίζουμε επομένως αν μπορούμε να βασιστούμε στα γνωρίσματα του χαρακτήρα του που παρουσιάζονται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*. Ο Πρόδικος πιθανώς ήταν μαθητής του Πρωταγόρα (A 1) και δάσκαλος του Θηραμένη (A 6), του Ισοκράτη (A 7), του Ευριπίδη (A 8) και του Θουκυδίδη (A 9). Στον κατάλογο αυτόν προστίθεται μερικές φορές το όνομα του Σωκράτη, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κρατύλου (A 11), αλλά το ειρωνικό ύφος του χωρίου μας κάνει να σκεφθούμε ότι πρό-

κειται για αστείο πράγματι, ο Σωκράτης εμφανίζεται να λέει ότι είναι σε σύγχυση ως προς τη μελέτη των ονομάτων, επειδή παρακολούθησε τα μαθήματα προς μία δραχμή του Πρόδικου και όχι τα μαθήματα προς πενήντα δραχμές! Το ζήτημα είναι ότι ακόμη και αν ο Σωκράτης δεν υπήρξε, κυριολεκτικά, μαθητής του Πρόδικου, φαίνεται ωστόσο να γνωρίζει καλά την ηθική σκέψη του και να εμπνέεται από αυτήν, όπως έδειξε ο E. Durkée¹. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι μεταξύ των σοφιστών, για τους οποίους ομιλεί ο Πλάτων, είναι εκείνος που «λιγότερο κακομεταχειρίζεται»².

Όσο για τα έργα του Πρόδικου, αναρωτιόμαστε αν οι τίτλοι που αναφέρουν οι αρχαίες μαρτυρίες αποτελούν διαφορετικά έργα ή μήπως συνιστούν διαφορετικά μέρη ενός μοναδικού έργου³, στο οποίο θα πρέπει να προσθέσουμε κάποιους επιδεικτικούς λόγους που οι τίτλοι τους δεν διασώζονται. Πιστεύουμε ότι ο Untersteiner έχει καταδείξει πλέον το βάσιμο της δεύτερης υπόθεσης. Έτσι, πέρα από τους επιδεικτικούς λόγους, ο Πρόδικος συνέγραψε ένα μεγάλο έργο, το *Ωραι* (=εποχές) που αποτελείτο από ένα μέρος με τον τίτλο «Περί φύσεως» και που χωριζόταν σε δύο βιβλία· το ένα πραγματευόταν «Περί φύσεως του ανθρώπου» (B 4). Απομένει το κείμενο περί της επιλογής του Ηρακλή, το περιεχόμενο του οποίου παραδίδεται από τον Ξενοφώντα· η θέση του θα ήταν, σύμφωνα με τον Untersteiner, στο τελευταίο μέρος των *Ωρών*⁴. Ο Ξενοφών, είναι αλήθεια, φαίνεται να ισχυρίζεται πως ο μύθος για την επιλογή του Ηρακλή αποτελούσε μία δημόσια αγοράυση⁵ αλλά σ' αυτό αντιλέγει ο σχολιαστής του Αριστοφάνη που το-

1. *Les Sophistes*, Neuchâtel, Le Griffon, 1948, σ. 121 κ.ε.

2. *Ο.π.*, σ. 117.

3. Να σημειώσουμε ότι η υπόθεση αυτή είναι του Untersteiner, *I Sof.*, II, σσ. 8-9.

4. *Ο.π.*, II, σ. 24.

5. Βλ., ως προς αυτό, Guthrie, *Les Sophistes*, γαλλ. μτφρ., σ. 285, σημ. 1, ο οποίος έχει αντίθετη άποψη από τον Untersteiner.

ποθετεί ξεκάθαρα τον μύθο του Ηρακλή στις *Ωρες*⁶. Ο ίδιος ο τίτλος του έργου του Πρόδικου είναι αινιγματικός· μπορούμε να αφήσουμε το *Ωραι* ως έχει, πού σημαίνει κατά την αρχαιότητα τις θεές της φυσικής γονιμότητας ή να το μεταφράσουμε ως *Εποχές*⁷ επιλέγουμε, ακολουθώντας τον J.-P. Dumont, τη δεύτερη εκδοχή⁷. Όσον αφορά στη μελέτη των συνωνύμων, στην οποία ο Πρόδικος ήταν ειδικός, οι ειδικοί συμφωνούν πλέον ότι δεν αποτελούσε μία ξεχωριστή πραγματεία, αλλά είχε αναπτυχθεί επ' ευκαιρία των φιλοσοφικών αναλύσεων του Πρόδικου.

II. Η φυσική θεολογία

Το μεγάλο έργο του Πρόδικου φαίνεται ότι ξεκίνησε από μία αναπαράσταση της γένεσης του πολιτισμού, στενά συνδεδεμένη από αυτόν με έναν στοχασμό περί φύσης και περί της δράσης του θεού, ο οποίος, σύμφωνα με τις πολυθεϊστικές πεποιθήσεις, παρεμβαίνει αδιάκοπα στις ανθρώπινες υποθέσεις. Η ιστορία του ανθρώπου είναι μία φυσική ιστορία: για τον Πρόδικο, η ανάπτυξη του πολιτισμού επιτυγχάνεται κυρίως χάρη σε ό,τι σχετίζεται με τη γη και τη γεωργία. Μέσω αυτής της θρησκείας της γης, ο Πρόδικος συνδέει στενά τη λατρεία και τη γεωργία· δεν αντιπαραθέτει λοιπόν τον νόμο στη φύση αλλά εξάγει, μέσα από μία συνέχεια των δύο, το νόμο της φύσης.

Μία μαρτυρία του Επιφάνιου, την οποία προσέθεσε ο Untersteiner στη συλλογή των Diels-Kranz, λέει πως «ο Πρόδικος αποκαλεί θεούς τα τέσσερα στοιχεία και, επιπλέον, τον ήλιο και τη σελήνη. Πράγματι, έλεγε ότι από αυτά εξάγεται για όλους η βιωτική Αρχή»⁸. Ο Αριστοτέλης θα

6. Απόσπ., Β 1. Ο Untersteiner υπογραμμίζει ότι η ένταξη του μύθου του Ηρακλή στις *Ωρες* δεν είναι παρά μία πιθανότητα (ό.π., II, σσ. 9, 24) για να υποστηρίξει αυτή την πιθανότητα στηρίζεται στις αναλύσεις του Alpers (σ. 10, σημ. 24).

7. Βλ. τη σημ. 4 στο έργο του *Les Sophistes*, TF, σ. 121.

8. Απόσπ., Β 5· Untersteiner, TF, II, σ. 194.

συγκρατήσει ότι ο ήλιος είναι υπεύθυνος κάθε γέννησης και θα βεβαιώσει πως «ο άνθρωπος γεννά άνθρωπο και ο ήλιος επίσης». Όσο για τη σελήνη, ο Louis Ménard υπενθυμίζει ότι ο αρχαίος πολυθεϊσμός «απέδιδε πάντοτε στη σελήνη μία επίδραση πάνω στη χλωρίδα, τη ζωή και το θάνατο (...) Γνωρίζουμε ότι ο Αισχύλος είχε κάνει την Άρτεμη θυγατέρα της Δήμητρας»⁹. Αλλά δεν είναι μόνον αυτοί οι «ξένοι παντοδύναμοι», δηλαδή τα άστρα, που θεωρούνταν θεοί, είναι ολόκληρη η φύση, στις ποικίλες εκδηλώσεις της, όπως «τα ποτάμια, οι λίμνες, οι κοιλάδες, οι καρποί»¹⁰. Όμως, ο θεός, σύμφωνα με το θρησκευτικό αίσθημα του πολυθεϊσμού, το οποίο ο Πρόδικος είτε αναπαράγει είτε αναλύει ψυχολογικά, μπορεί να είναι ακόμη πιο ταπεινός και πιο κοντινός, να αποβεί δηλαδή η ίδια η ουσία της καθημερινής ζωής: θεϊκά είναι το ψωμί και το κρασί, το νερό και η φωτιά, αφού ονομάζονται αντίστοιχα Δήμητρα, Διόνυσος, Ποσειδών και Ήφαιστος¹¹. Ο κοινός παρανομαστής όλων αυτών των θεοτήτων είναι η στενή σχέση τους με την επιβίωση του ανθρώπου, με ό,τι τον εξυπηρετεί¹². Ο Πρόδικος τοποθετείται εδώ στην άμεση παράδοση της ελληνικής θρησκείας, για την οποία ο θεός είναι στενά συνδεδεμένος με τα φυσικά φαινόμενα ή, μάλλον, τα διέπει: «Ο Ζεύς βρέχει» έλεγε ο Αλκαίος. Αυτό το περί φύσης αίσθημα είναι ξένο σε εμάς τους μοντέρνους, που αντιλαμβανόμαστε τη φύση ως έναν κόσμο αντικειμενικό, ριζικά διακριτό από ένα υπερβατικό θεό. Σήμερα, γράφει ο L. Ménard, «ο κόσμος δεν είναι πια ο τόπος μιας θεϊκής ζωής, δεν είναι παρά μία άφυχη ύλη, πολύ κατώτερη, παρόλη την ομορφιά της, από το ανθρώπινο πνεύμα που την αντιλαμβάνεται»¹³. Αντίθετα, ο ελληνικός παγανισμός αισθάνθηκε με ένταση «τους ζώντες

9. *Du polythéisme hellénique*, 2η έκδ., Παρίσι, 1863, σ. 286.

10. Απόσπ., Β 5 (Σέξτος Εμπειρικός).

11. Ο.π.

12. Απόσπ., Β 5· Κικέρων, *De nat. deor.*, I, 37, 118.

13. Ο.π., σ. 349.

θεούς, τους ορατούς θεούς, οι οποίοι αποκαλύπτονταν στην ομορφιά του κόσμου, που εκδηλώνονταν στο πνεύμα μέσω των αισθήσεων, που πλημμύριζαν τον άνθρωπο μέσα απ' όλους τους πόρους του»¹⁴.

Αλλά οι θεοί δεν αρκούνται να είναι η φύση και, έτσι, να κάνουν τους ανθρώπους να υπάρχουν· αποκαλύπτουν επίσης στον άνθρωπο αυτό, μέσα στη φύση, που μπορεί να του είναι χρήσιμο. Ο Πρόδικος ομιλεί πράγματι για αυτούς που «όπως η Δήμητρα και ο Διόνυσος, αποκαλύπτουν τις τροφές, τα καταφύγια ή τις άλλες τέχνες»¹⁵. Αυτοί, αποκαλύπτοντας, στοχεύουν στη μεταμόρφωση του σιταριού σε αλεύρι, των σταφυλιών σε κρασί· οι τέχνες καταδεικνύουν πως να χρησιμοποιήσουμε τη φωτιά για να ψήσουμε τα φαγητά¹⁶. Μία άλλη μαρτυρία προσθέτει ότι ο «Πρόδικος δηλώνει ότι ανάμεσα στους θεούς είναι αποδεκτοί αυτοί που κατά τα ταξίδια τους, καθώς ο θερισμός είχε μόλις ανακαλυφθεί, ήσαν ωφέλιμοι στους ανθρώπους»¹⁷.

Το πρόβλημα που τίθεται από τα αποσπάσματα που μόλις παραθέσαμε είναι εκείνο της ταυτοποίησης αυτών που «αποκαλύπτουν». Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι οι μαρτυρίες του Φιλόδημου, του Κικέρωνα και του Σέξτου (B 5) τοποθετούν τις απόψεις του Πρόδικου περί του θρησκευτικού αισθήματος στο ρεύμα του ευημερισμού· αλλά, θεωρώ ότι πρόκειται για ένα είδος αναδρομικής ψευδαισθήσης, μίας ερμηνείας του Πρόδικου διαμέσου του Ευήμερου, ο οποίος είναι μεταγενέστερός του. Ο ευημερισμός είναι ένας αθεϊσμός· υποστηρίζει ότι αυτοί που αποκαλούμε θεοί δεν είναι στην αρχή τίποτε άλλο από άνθρωποι που θεοποιήθηκαν από τη λαϊκή δοξασία. Δεν πιστεύω ότι ο Πρόδικος

14. *Ο.π.*, σ. 350.

15. *Απόσπ.*, B 5 (Φιλόδημος). Το χωρίο είναι κολοβό.

16. *Απόσπ.*, B 10.

17. *Απόσπ.*, B 5 (Minucius Felix). Καθώς το απόσπασμα αυτό είναι λίγο δύσκολο, ακολουθούμε την ερμηνεία του Untersteiner ως την πλέον πιθανή (TF, II, σσ. 192-3).

υπήρξε άθεος· δεν υπάρχει εναντίον του καμία δημόσια κατηγορία περί ασέβειας ενώ τα γραπτά του Πρωταγόρα κήκχαν στην αγορά απλά και μόνο επειδή αυτός κήρυξε τον αγνωστικισμό. Από την άλλη, η *Επιλογή του Ηρακλή* επικαλείται τους θεούς με τρόπο που δεν μπορούμε να ερμηνεύσουμε ως απλή σύμβαση¹⁸. Είναι η σύνθεση του θρησκευτικού αισθήματος και του θέματος της ωφελιμότητας, την οποία έφερε στο φως ο Πρόδικος, που πιθανώς να βρίσκεται στη ρίζα της παρερμηνείας και της περιοριστικής προσέγγισης αυτών που τον παραπέμπουν σε σχέση προς αυτό το ζήτημα, ίσως με βάση μία μοναδική πηγή. Αντίθετα, φαίνονται στενές οι σχέσεις μεταξύ της θεωρίας του Προδίκου και των μυητικών λατρευτικών πρακτικών, των Ελευσινίων μυστηρίων ιδιαίτερα, τα οποία γίνονταν κυρίως προς τιμή της Δήμητρας, θεάς της γεωργίας, «αρχής της εκπολιτιστικής εργασίας»¹⁹. Αυτοί που αποκάλυψαν, κατά τον Πρόδικο, δεν ήταν λοιπόν άνθρωποι, που επινόησαν αυτό που προηγουμένως δεν υπήρχε και που η αναγνώριση των συνανθρώπων τους, αργότερα, θεοποιεί· μάλλον αφορούν σε «εκείνους που έθεσαν στο φως ό,τι χρήσιμο υπάρχει στη φύση για τον άνθρωπο»²⁰. Τα ταξίδια για τα

18. Απόσπ., Β 2· § 27.

19. Louis Ménard, *ό.π.*, σ. 287.

20. Untersteiner, *I Sof.*, II, σ. 17. Την ίδια θέση υιοθετίζουν και οι Nestle και H. Gomperz· ο Guthrie βλέπει στον Untersteiner μία αντίφαση μεταξύ της θέσης περί μη ευημερισμού του Προδίκου και μίας έκφρασης στο *I Sof.*, II, σ. 16, όπου ο συγγραφέας ομλει περί επινοητών που «έγιναν δεκτοί μεταξύ των θεών» («furono accolti fra gli dei»). Αλλά ο Guthrie δεν πρόσεξε ότι η έκφραση αυτή δεν δηλώνει θέση του Untersteiner αλλά εκείνη του Minucius Felix, του οποίου ο Untersteiner παρέθεσε ένα χωρίο. Μεταφράζει μάλιστα κατά λέξη την αρχή της μαρτυρίας του Minucius Felix, την οποία δεν παραθέτει στη σ. 16 αλλά στο *TF*, II, σσ. 192-3: *adsumptos in deos = che sono accolti fra gli dei = που έγιναν δεκτοί μεταξύ των θεών* (οι αριθμοί των σελίδων στις οποίες αναφερόμαστε δεν είναι αυτοί του Guthrie, επειδή αυτός παραπέμπει στην αγγλική μετάφραση του έργου του Untersteiner από την K. Freeman).

οποία ομιλεί το κείμενο του Minucius Felix²¹ πιθανόν μάλιστα να αναφέρονται στην περιπλάνηση της Δήμητρας, όταν αυτή αναζητούσε την θυγατέρα της Κόρη²². Η μορφή της Δήμητρας είναι απολύτως κεντρική σε αυτή τη σύλληψη του Πρόδικου που «συνδέει κάθε θρησκευτική θυσία που επιτελείται από τον άνθρωπο, τα μυστήρια και τις μνήμες, με τα δώρα της γεωργίας»²³. Η σύνδεση του θέματος της ωφέλειας με την πίστη δεν φαίνεται να ενέχει κάποιο θρησκευτικό σκεπτικισμό παρά μόνο στο πλαίσιο «ενός αδύναμου θρησκευτικού συναισθήματος» για να επαναλάβουμε την εγγελιανή έκφραση²⁴. Σε ένα περισσότερο θρησκευτικό πλαίσιο, ο θεός-ωφέλεια αποκαλείται μάλλον πρόνοια· οι Έλληνες εκείνης της εποχής δεν αντιπαραθέτουν τόσο τους άθεους στους πιστούς αλλά, εφόσον η αθεΐα ήταν μία ακραία θέση, σε εκείνους που πιστεύουν ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τις ανθρώπινες υποθέσεις, όπως ο Θρασύμαχος, ή, αντίθετα, υποστηρίζουν ότι ενδιαφέρονται, όπως ο Πρόδικος. Αυτός εδώ επομένως είναι ο πρώτος που συνέταξε μία φιλοσοφία της μυθολογίας· αναπτύσσει, υπό μία πολύ συγκεκριμένη έννοια, μία φυσική θεολογία²⁵.

21. Αλόσπ., Β 5· Untersteiner, TF, II, σ. 192.

22. Αναφέρεται στο κείμενο του Θεμίστιου, αλόσπ., Β 5, του οποίου η αρχή που δίνει ο Untersteiner (TF, II, σ. 194) δεν συμπεριλαμβάνεται στο DK.

23. Αλόσπ., Β 5 (Θεμίστιος). Η σχέση αυτή θρησκείας-γεωργίας μπορεί να φωτισθεί με τις ακόλουθες σκέψεις του L. Ménard περί μαντικής: «όσα γνωρίζουμε για τους χρησμούς της Δωδώνης, τους αρχαιότερους της Ελλάδος, αποδεικνύουν ότι η Μαντική δεν ήταν στην αρχή παρά μία ενστικτώδης μετεωρολογία (...) μία επιστήμη που ενδιαφέρει άμεσα τη γεωργία και, κατά συνέπεια, την ανθρώπινη ζωή» (ό.π., σσ. 251-252). Μπορούμε να σκεφθούμε επίσης τη σχέση μεταξύ θρησκευτικής θυσίας και δείπνου (ό.π., σ. 236).

24. *Φαινομενολογία του πνεύματος*, Πρόλογος, γαλλ. μτφρ. J. Hippolyte, Aubier, I, σ. 11.

25. Είναι περίεργο ότι εδώ παραλείπεται η θεωρία του λόγου που

III. Η ηρωική ηθική

Δεν συμμεριζόμαστε την περιφρόνηση του Guthrie για την απολογία του Ηρακλή στο σταυροδρόμι μεταξύ αρετής και κακίας, όπου ο μελετητής δεν διακρίνει παρά μόνο «βασικές ηθικές κοινοτυπίες»²⁶. Στο ιδιαίτερα ολισθηρό έδαφος του ηθικού μύθου, ο Πρόδικος κατόρθωσε να βρει το σωστό τόνο και να μη πέσει ποτέ, σε καμμία στιγμή, σε ό,τι ο Hegel θα ονομάσει «σύγχυση της ηθικολογίας». Η απολογία αυτή αναφέρεται από τον Ξενοφώντα, όχι κατά λέξη, αλλά κατά το περιεχόμενο (B 2).

Ο Ηρακλής, στη νιότη του, αποσύρεται σε έναν έρημο τόπο για να αποφασίσει ποια κατεύθυνση να ακολουθήσει στη ζωή του. Εμφανίζονται τότε δύο γυναίκες, που καθεμιά εξυμνεί το είδος της ζωής που αντιπροσωπεύει: η μία έχει αφιερωθεί στη ζήτηση της ηδονής και η άλλη στη ζήτηση της αρετής. Ο πρώτος δρόμος είναι ελκυστικός και εύκολος· ο δεύτερος απαιτεί προσπάθεια την κάθε στιγμή και σε πολλά επίπεδα, αλλά επιφέρει το σεβασμό και εγκώμια για εκείνους που τον ακολουθούν. Η αρετή ανταμείβεται στη γη με την κατοχή στέρεων και διαρκών αγαθών· επιτρέπει στον ενάρετο να αγγίξει το ζενίθ της ευδαιμονίας. Οι δυο οδοί, λοιπόν, είναι στραμμένες προς την ευτυχία, αλλά η μία υπό τη μορφή της άμεσης αισθητής ηδονής και η άλλη υπό τη μορφή της λελογισμένης χαράς, που γνωρίζει να αποφεύγει τις υπερβολές και τις διαστροφές. Αυτό είναι το γενικό πλαίσιο της αλληγορίας που εμπλέκει μείζονα ζητήματα της αρχαίας σοφίας. Εδώ, θα περιοριστούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις ως προς κάποια ιδιαίτερα σημεία του κειμένου.

εμφανίζεται από τον συγγραφέα με μεγάλη ένταση στους άλλους σοφιστές. Το ενδιαφέρον του Πρόδικου δεν είναι τόσο η σύνδεση της πρόνοιας με τη θρησκεία αλλά μάλλον με τη θεολογία (Σ.τ.Μ., βλ. G. Arabatziis, *The Sophists and Natural Theology*, *The Sophists*, P. O'Grady εκδ., Λονδίνο, 2008).

26. Ο.π., σ. 283 της γαλλ. μτφρ.

Αυτό που δραματοποιεί την αντιπαράθεση της Αρετής και της Κακίας είναι ο δισταγμός του νέου άνδρα που στέκεται στο σταυροδρόμι: το γεγονός ότι εισέρχεται εδώ το πρόβλημα της επιλογής, δηλαδή της προσωπικής απόφασης, δείχνει την έγερση της ατομικότητας κατά την εποχή εκείνη. Ο άνθρωπος δεν ακολουθεί πλέον τυφλά τους κανόνες και τα ταμπού της φυλής του· συγκρίνει τις αξίες και αποφασίζει με ελεύθερη βούληση. Πρόκειται για μία κατάκτηση του αρχαίου ανθρωπισμού, που θα συνοψισθεί στο *Quod iter sectabor vitae*²⁷ του Αυσώνιου και που θα το θυμηθεί ακόμη και ο Καρτέσιος.

Το δεύτερο θέμα της αλληγορίας του Ηρακλή, είναι αυτό της ηρωικής βουλησιαρχίας. Η αρετή δεν είναι μία εύκολη κατάκτηση, εξ ου και η εξύμνηση του κόπου και της προσπάθειας. Ο Πρόδικος αποτελεί εδώ μέρος της θεωρητικής διαδρομής που ξεκινά από τον Ησίοδο²⁸ για να καταλήξει, αφού πρώτα περάσει από τον Αντισθένη²⁹, στο ποίημα που ο Αριστοτέλης αφιερώνει στην Αρετή³⁰ και, βέβαια, στον στωικισμό. Πρέπει να υπογραμμίσουμε, ωστόσο, ότι αυτή η απολογία της άσκησης και της κούρασης δεν συνιστά σε τίποτε μία απολογία του πόνου: οι δοκιμασίες που προϋποθέτει η αρετή για να επιτευχθεί οδηγούν στην ευδαιμονία που ενέχει το μεγαλύτερο μέρος μακαριότητας³¹. Ο στόχος της ύπαρξης παραμένει, όπως και αργότερα στα

27. Τι δρόμο να ακολουθήσω στη ζωή; (Σ.τ.Μ.).

28. Ο Untersteiner, TF, II, σσ. 178-9, θέτει ως απαρχή της ιδέας αυτής τον Ξενοφώντα, *Απομν.*, II, 1, § 20, όπου όμως ο Ξενοφών παραπέμπει στον Ησίοδο και τον Επίχαρμο.

29. Διογένης Λαέρτιος, VI, 2 (απόσπ., 19 Caizzi)· βλ. επίσης απόσπ., 111 A, 111 B, 113.

30. Όπου ο Αριστοτέλης αναφέρεται ξεκάθαρα στον Ηρακλή: «Για σένα (Αρετή), οι γιοί του Δία, ο Ηρακλής και τα παιδιά της Λήδας επιδόθηκαν στους άθλους τους, ενώ με τα έργα τους ήθελαν να κατακτήσουν την αρετή σου» (Διογένης Λαέρτιος, μτφρ. P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Παρίσι, De Boccard, 1937, σ. 301).

Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη, η ευδαιμονία.

Ένα τρίτο σημαντικό θέμα της αλληγορίας του Ηρακλή είναι εκείνο του ξεκάθਾਰου προσδιορισμού των «τύπων ζωής». Το ιδανικό του θεωρητικού βίου δεν εμφανίζεται εδώ, κάτι που μας δείχνει ότι ο Πρόδικος στοχεύει πρώτα απ' όλα σε μία διαμόρφωση του πρακτικού βίου. Γι' αυτό ο εν λόγω μύθος θα αποτελέσει ηθικό υπόδειγμα της, τόσο σημαντικής κατά την Αρχαιότητα, αρρενωπότητας· αυτή είναι αποτέλεσμα της εκπαίδευσης (*παιδευσις*)³², της οποίας η μεγάλη σημασία τονίζεται εδώ. Η Κακία υπόσχεται στον Ηρακλή ότι, κατ' αρχάς, δεν θα υπάρξει λόγος ανησυχίας «μήτε για πόλεμο μήτε για τα δημόσια πράγματα»³³. σκεπτόμαστε εδώ αμέσως τον Αριστοτέλη που θα δηλώσει ότι «η εφαρμογή των πρακτικών αρετών επιτυγχάνεται στο πεδίο της πολιτικής ή του πολέμου»³⁴. Η μεγάλη κατηγορία που απευθύνεται στον Σωκράτη, στους πλατωνικούς διαλόγους, από τους αντιπάλους του θεωρητικού φιλοσόφου, είναι ακριβώς ότι δεν κάνει πολιτική και ότι, επομένως, δεν είναι ολοκληρωμένος άνδρας.

Στην παράγραφο 30 της απολογίας του Ηρακλή, ο Πρόδικος καταδικάζει την ομοφυλοφιλία: η Αρετή στιγματίζει τη «χρήση των ανδρών σαν να ήταν γυναίκες»³⁵. Βλέπουμε, λοιπόν, πόσο είναι λανθασμένο αυτό που λέγεται, ότι η ομοφυλοφιλία ήταν γενικευμένη στην Αρχαία Ελλάδα· ήταν μάλλον ίδιον της δωρικής αριστοκρατίας και περιοριζόταν σε αυτή την πολεμική κάστα³⁶. Μπορούμε, λοιπόν, να συ-

31. § 33, I. 151 (Untersteiner, *TF*).

32. *Ο.π.*, I. 153.

33. § 24, I. 57: «οὐ πολέμων, οὐδὲ πραγμάτων».

34. *Ηθικά Νικομάχεια*, X, 7, 1177 b 6.

35. Στ. 114· είναι μία απάντηση στον λόγο της Κακίας, § 24, στ. 60, που υποσχόταν στον Ηρακλή «σχέσεις με νεαρά αγόρια».

36. Βλ. την εξαιρετή ανάλυση του Jaeger, *Παιδεία*, I, σ. 237 (της γαλλ. μτφρ.) ο οποίος σημειώνει ότι: «αυτή η συνήθεια» (του παιδικού έρωτα) θα παραμείνει λίγο ως πολύ ξένη προς το ιωνικό, λαϊκό και αθηναϊκό αίσθημα».

μπεράνουμε από αυτό το χωρίο, την απόσταση που χώριζε τον Πρόδικο από τα ήθη και τις αριστοκρατικές παραδόσεις, αφού «παντού στην Ελλάδα, οι αριστοκράτες υπέστησαν έντονα την επιρροή της δωρικής αριστοκρατίας»³⁷. Αυτή η διαφοροποίηση επιβεβαιώνεται από μία άλλη πολιτική συμπαραδήλωση του κειμένου περί της επιλογής του Ηρακλή. Αφού δηλώνει: «είμαι η πιο τιμημένη απ' όλες»³⁸, η Αρετή προσδιορίζει το πεδίο της δραστηριότητάς της· είναι η «αγαπημένη συνεργάτιδα των τεχνιτών», «ευμενής σύντροφος των υπηρετών»³⁹. Η αναγνώριση ότι τεχνίτες και υπηρέτες έχουν μέρος στην Αρετή αποκαλύπτει το εύρος του ανθρωπισμού του Πρόδικου και εκφράζει πολιτικές τάσεις μάλλον δημοκρατικές ή, τουλάχιστον, μη ολιγαρχικές. Η πολιτική μέριμνα δεν έλειπε από τη διδασκαλία του Πρόδικου, που όριζε τον σοφιστή ως κάποιον «διάμεσο μεταξύ του φιλοσόφου και του πολιτικού»⁴⁰, προοριζόταν, λοιπόν, για τη μόρφωση των πολιτών που επρόκειτο να συμμετέχουν ενεργά στα δημόσια πράγματα και οι ακροατές του ήσαν μάλλον δημοκράτες ή αριστοκράτες που δέχονταν να παίξουν το παιχνίδι της δημοκρατίας και να υποταχθούν στους κανόνες της. Στο πεδίο της θεωρίας του δεν έλειπε εύρος, αφού αυτή κάλυπτε τουλάχιστον, όπως είδαμε, και το θρησκευτικό και το ηθικό φαινόμενο.

37. Jaeger, ό.π.

38. § 32, 1. 132 Untersteiner.

39. Στ. 133-5.

40. Απόσπ., Β 6.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V
ΘΡΑΣΥΜΑΧΟΣ

1. Βίος και έργα

Ο Θρασύμαχος κατάγεται από τη Χαλκηδόνα της Βιθυνίας¹. Ο Untersteiner τοποθετεί το 459 το *terminus post quem* της γέννησής του² και δεν δίνει καμμία πίστη στη φήμη σύμφωνα με την οποία είχε αυτοκτονήσει και, πιο συγκεκριμένα, είχε κρεμασθεί³. Δεν γνωρίζουμε τη χρονολογία της γέννησής του, αλλά ο Λόγος του *προς Λαρισσαείς* δεν μπορεί να γράφηκε παρά μόνο μεταξύ 413 και 399. Ασκεί, ήδη πριν από το 427, το επάγγελμα του δικηγόρου, όπως μας πληροφορεί ο Αριστοφάνης στην κωμωδία του *Δαιταλῆς*⁴. Ο Θρασύμαχος κηρύσσει διακαώς ότι είναι σοφιστής· στον τάφο του διαβάζουμε, κάτω από το όνομά του: «Ἡ γνώση εἶναι τὸ ἐπάγγελμά μου»⁵. Ἐχει λοιπόν ζήσει τον πελοποννησιακό πόλεμο και υπήρξε μάρτυρας, στην Αθήνα, των κομματικών αντιπαραθέσεων· φαίνεται ότι ἔμμεσα πήρε μέρος στην πολιτική ζωή, συντάσσοντας λόγους

1. Απλόσπ., Α 1.

2. *Sof.*, II, 175.

3. Απλόσπ., Α 7.

4. Απλόσπ., Α 4, *Δαιταλῆς*.

5. Απλόσπ., Α 8.

για άλλους, καθώς ο ίδιος δεν ήταν πολίτης των Αθηνών⁶ και δεν μπορούσε να μιλήσει στην αγορά του Δήμου. Αλλά, παρεμβαίνει στα δικαστήρια και, αν πιστέψουμε τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, αποκαλύπτεται δάσκαλος της παθητικής ευφράδειας⁷.

Τα έργα του φαίνονται ότι συνίστανται σε συμβουλευτικούς Λόγους⁸, σε μία *Μεγάλη τέχνη ρητορικής*⁹, της οποίας τα διάφορα μέρη δεν είναι άλλα, κατά τον Untersteiner¹⁰, από Εξόδους¹¹, από παθητικούς Λόγους, από υπερβάλλοντας Λόγους¹². Αφορμάς ρητορικής¹³, δικανικούς Λόγους¹⁴ που σύμφωνα με τον Blass, ταυτίζονται προς τα Παίγνια¹⁵. Απ' όλα αυτά δεν σώζονται παρά ψιχία: βασικά ο Πρόλογος ενός συμβουλευτικού Λόγου¹⁶, μία φράση από έναν λόγο *Υπέρ Λαρισσαίων*¹⁷, μία φράση από αταύτιστο λόγο¹⁸. Η περίφημη σκηνή όπου ο Θρασύμαχος αντιμετωπίζει τον Σωκράτη στο βιβλίο Α' της *Πολιτείας* του Πλάτωνα¹⁹ θέτει περισσότερα προβλήματα παρά λύνει: είναι πολύ δύσκολο να γνωρίσεις, σε αυτό το κείμενο πολεμικής, τί μπορεί να αποδοθεί στον ιστορικό Θρασύμαχο και ποιες είναι οι παραμορφώσεις που ο Πλάτων επέβαλε στη σκέψη του σοφιστή.

6. Βλ. Untersteiner, *Sof.*, *TF*, III, σ. 24, σημ.

7. Απόσπ., Β 6, Β 5.

8. Απόσπ., Α 1.

9. Απόσπ., Β 3.

10. *I Sof.*, II, 176.

11. Απόσπ., Β 4.

12. Απόσπ., Β 7.

13. Απόσπ., Α 1.

14. Απόσπ., Α 13.

15. Α 1. Βλ. Untersteiner, *TF*, III, σ. 3, σημ.

16. «Περί Πολιτείας», απόσπ., Β 1.

17. Απόσπ., Β 2.

18. Απόσπ., Β 8.

19. Απόσπ., Α 10. Ο Untersteiner, *TF*, III, σ. 8 κ.ε. επισημαίνει σημαντικά την παραπομπή που δίνεται από το DK.

Τα αποσπάσματα αυτά θέτουν δύο προβλήματα: το πρόβλημα της πολιτείας που είναι ιστορικό και το πρόβλημα της δικαιοσύνης που είναι φιλοσοφικό.

II. Το πολιτειακό ζήτημα

Ο Untersteiner ερμηνεύει το απόσπασμα περί *Πολιτείας* στο φώς του έργου *Αθηναίων πολιτεία* του γερο-Ολιγαρχικού²⁰. Βλέπει εκεί μία απόρριψη του πλειοψηφικού συστήματος της δημοκρατίας· αυτή εξαντλείται σε αντιφατικούς λόγους και σε εσωτερικές διαμάχες ενώ ο κίνδυνος ολοένα μεγαλώνει. Και συμπεραίνει: «Η επίλυση που ο Θρασύμαχος προτείνει συμπίπτει με τη θέση των ολιγαρχικών που είναι η επιστροφή στο πολίτευμα των προγόνων (*πάτριος πολιτεία*)»²¹.

Δεν βλέπουμε, καθ' όσον μας αφορά, σε αυτό το κείμενο, την εκδήλωση κάποιου κομματικού πνεύματος αλλά αντίθετα, μία προσπάθεια του σοφιστή να υψωθεί υπεράνω του όχλου. Ο ρήτορας αρχίζει απολογούμενος για την παρέμβασή του, παρόλη τη νεότητά του, στα δημόσια πράγματα αλλά οι συμφορές που έχουν πέσει πάνω στην πολιτεία²², έχουν πολιτική αιτία και «οφείλει να λάβει το λόγο»²³. Οι συμφορές αυτές είναι δύο ειδών: διαμάχη στο εξωτερικό (πελοποννησιακός πόλεμος) και διχόνοια στο εσωτερικό (αντιπαράθεση ολιγαρχικών και δημοκρατικών)²⁴. Το φάρμακο που προτείνει ο Θρασύμαχος συνοψίζεται σε μία λέξη: «ομόνοια». Αυτή η συμφιλίωση μπορεί να πραγματοποιηθεί σε διπλό επίπεδο, στη σκέψη και τη δράση· είναι, άλλωστε, πιο εύκολο να πραγματοποιηθεί αφού υπάρχει

20. *I Sof.*, II, σ. 195· βλ., επίσης, σ. 197. Ίδια θέση και στο *TF*, III, σ. 24, σημ. Ο Untersteiner χρονολογεί τον λόγο ανάμεσα στο 411 και το 403.

21. *Ο.π.*, σ. 196.

22. «Γῶν πραγμάτων» (*TF*, III, 24. I. 21).

23. *Ο.π.*, I. στ. 27.

24. Είναι οι αρχηγοί των κομμάτων, τους οποίους ο ρήτορας αποκαλεί «στενόμυαλους που αγαπούν τις διαμάχες» (στ. I. 44).

ήδη. Πράγματι, οι αντίπαλοι νομίζουν²⁵ μόνο ότι αντιπαράτιθενται και δεν αισθάνονται ότι, στο πρακτικό επίπεδο, επιθυμούν τα ίδια πράγματα και ότι, στο θεωρητικό επίπεδο, «η κατάφαση των άλλων εμπεριέχεται στην κατάφαση των ιδίων»²⁶. Αυτή η τελευταία έκφραση είναι αξιοσημείωτη λόγω της διαλεκτικότητας που τη διακρίνει· αντί να οχυρώνεται πίσω από την ιδιότητα του επαγγελματία εριστικού, ο σοφιστής θέτει εδώ τις βάσεις για έναν αληθή λόγο της συμφιλίωσης. Ο Θρασύμαχος αντιπαράτιθεται έτσι στον Πρωταγόρα και στη θεωρία του περί Αντιλογιών: οι αντιφάσεις επιλύονται χάρη στο γεγονός ότι ο κάθε λόγος εμπεριέχει τον αντίθετό του, αφού η αντίθεση δεν είναι παρά μόνο φαινομενική. Το θέμα αυτό της ομόνοιας βρίσκεται πολύ ενεργά στον Αντιφώντα (B 44) και, σε μικρότερο βαθμό, στον Ιππία (C 1): σημειώνουμε ακόμη μία φορά πόσο είναι εσφαλμένη η άποψη που θέλει τους Σοφιστές πνευματικούς πατέρες της βίας.

Η επιστροφή στο πάτριο πολίτευμα εμφανίζεται στο πλαίσιο αυτής της έρευνας του Θρασύμαχου για ένα κοινό πεδίο των κομμάτων. Αντιπαράτιθενται για το πολίτευμα, ενώ τούτο είναι «κοινό αγαθό όλων των πολιτών»²⁷. Αυτή η ουδετερότητα του Θρασύμαχου επανευρίσκεται στη θεωρία του για την εξουσία, μία θεωρία γενικού χαρακτήρα, που ταιριάζει τόσο με τη δημοκρατία όσο και με την τυραννία ή κάποιο άλλο πολίτευμα²⁸.

III. Δικαιοσύνη και δικαιολόγηση

Ο Grote ήταν ο πρώτος που υποψιάστηκε ότι το πορτραίτο του Θρασύμαχου στο Α' βιβλίο της *Πολιτείας* δεν ήταν

25. Ο.π., στ. 45.

26. Ο.π., στ. 46-47.

27. Στ. 49-50. Βλ. το σχόλιο του Untersteiner για τον όρο «κοινοπάτη», TF, III, σ. 29, που αντιφάσκει κάπως προς τη δήλωσή του ότι το πάτριο πολίτευμα είναι «σύνθημα του ολιγαρχικού κόμματος».

28. *Πολιτεία*, 338 e.

σύμφωνο προς τον ιστορικό Θρασύμαχο. Πρέπει να προσμετρήσουμε το γεγονός ότι η αγιοποίηση της βίας, που ο Θρασύμαχος αντιπαραθέτει με υπερβολική συμπεριφορά στις θέσεις του Σωκράτη, δεν θα γινόταν αποδεκτή από ένα αθηναϊκό ακροατήριο· το ίδιο και το εγκώμιο της τυραννίας που επιχειρεί (344 α κ.ε.) θα είχε έντονα προκαλέσει τη γνώμη της δημοκρατικής Αθήνας και δεν θα είχε γίνει ανεκτό²⁹. Μπορούμε να προσθέσουμε ότι, παρόλο που η θέση του Θρασύμαχου είναι διαφορετική από εκείνη του Καλλικλή, υπό την έννοια ότι είναι λιγότερο απόλυτη, η κατηγορία που ο Πλάτων απευθύνει στον πραγματικό σοφιστή και στον μαθητή (αναμφίβολα αφηγηματικό πρόσωπο) των σοφιστών είναι η ίδια: η αντίληψή τους περί δικαιοσύνης οδηγεί σε μία απολογία της ισχύος που σκανδαλίζει με ένταση το ηθικό αίσθημα και εμπλέκεται σε αντιφάσεις. Ήδη, βλέπουμε να στρέφεται εναντίον των σοφιστών η κρίση που θα συνοψίσουν οι πλατωνικοί *Νόμοι* με εντυπωσιακό τρόπο: «η σοφιστική συνίσταται στην πραγματικότητα στο να ξει κανείς κυριαρχώντας στους άλλους αντί να τους υπηρετεί όπως θέλει ο νόμος» (890 α). Αυτή η κρίση αιτιολογείται από την επιθετικότητα του Θρασύμαχου, ο οποίος, λέγεται στην *Πολιτεία*, ορμά πάνω στον Σωκράτη «ὡσπερ θηρίον» (336 β)· ο Πλάτων, αναμφίβολα, εκμεταλλέεται ένα λογοπαίγνιο του Ηρόδικου σχετικό με το όνομα του Θρασύμαχου, που σημαίνει «θρασύς στη μάχη»³⁰. Βλέπουμε, λοιπόν, στις αναλύσεις του Πλάτωνα μία συστηματικότητα που κάνουν τους διαλόγους *Γοργίας* και *Πολιτεία Α'* αντισοφιστικές πραγματείες και όχι ιστορικές μαρτυρίες. Είναι κείμενα φιλοσοφικής πολεμικής και μόνον η αυθεντία του Πλάτωνα τους προσέδωσε εγκυρότητα για ορισμένους ιστορικούς.

Η μαρτυρία του Α' βιβλίου της *Πολιτείας* δεν πρέπει

29. George Grote, *A History of Greece*, Λονδίνο, J. Murray, 1869, τόμ. VIII, σσ. 194-197.

30. Απόσπ., Α 6, μαρτυρία του Αριστοτέλη.

ωστόσο να αμφισβητηθεί καθ' ολοκληρίαν· αυτό που πρέπει να προσδιορίσουμε είναι το σημείο στο οποίο επεμβαίνει η πλατωνική παραμόρφωση. Κατά καλή τύχη, έχουμε στα χέρια μας ένα απόσπασμα του Θρασύμαχου περί δικαιοσύνης που δεν προέρχεται από την *Πολιτεία*, αλλά από ένα λόγο του σοφιστή, όπου λέγεται: «Οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τις ανθρώπινες υποθέσεις· πράγματι, δεν θα λησμονούσαν να επιληφθούν του μεγαλύτερου αγαθού των ανθρώπων – της δικαιοσύνης. Βλέπουμε όμως, ότι οι άνθρωποι δεν την εφαρμόζουν»³¹. Ο Θρασύμαχος διαπιστώνει, προς μεγάλη πικρία του, ότι ο κόσμος όπως είναι έχει εγκαταλειφθεί από τον θεό και ότι η δικαιοσύνη δεν κυριαρχεί στην καθημερινή πραγματικότητα. Ήδη πριν από τον Sade, αντιλήφθηκε τις δυστυχίες της αρετής και την ευημερία της κακίας και βλέπουμε μία απήχηση των ρεαλιστικών απόψεών του σε ένα απόσπασμα της *Πολιτείας*: «Αφελή Σωκράτη, δεν έχεις παρά να παρατηρήσεις πως ο δίκαιος άνθρωπος χάνει σε σχέση με τον άδικο»³². Αλλά ο Θρασύμαχος πηγαίνει ακόμη μακρύτερα και αυτό προκαλεί την έντονη αντίδραση του Πλάτωνα. Επιδίδεται όπως ο Αντιφών, ο Λυκόφρων, ο Αλκιδάμας σε μία σκληρή κριτική του νόμου, σε μία πραγματική απομυθοποίηση του νόμου, ο οποίος, αντί να χρησιμεύει ως οχύρωμα κατά της αδικίας, όπως πιστεύεται, αντίθετα έχει μολυνθεί από αυτήν και διαφθαρεί· ο νόμος είναι όργανο της εξουσίας και όχι η ορθολογική έκφραση που παριστάνει ότι είναι. Γι' αυτό είναι πάντοτε στην πραγματικότητα δεσμευμένος και δεν σέβεται την ουδετερότητα που απαιτεί η δικαιοσύνη υπό τη μη πολιτική έννοια του όρου, η οποία αντιτίθεται στη νομικίστικη δικαιοσύνη, την οποία ο Θρασύμαχος ορίζει με τον ακόλουθο τρόπο:

Κάθε κυβέρνηση θεσπίζει τους νόμους σύμφωνα με το δικό της συμφέρον· η δημοκρατία, δημοκρατικούς νόμους· η

31. Απόσπ., Β 8.

32. 343 d.

μοναρχία, μοναρχικούς· και τα άλλα καθεστώτα παρομοίως· έπειτα, μόλις αυτοί οι νόμοι θεσπισθούν, κηρύσσουν ως δίκαιο αυτό που είναι συμφέρον των κυβερνώντων και αν κάποιος τους παραβεί, τον τιμωρούν ως παραβάτη του νόμου και της δικαιοσύνης. Ιδού, καλέ μου φίλε, τι θεωρώ πως είναι η δικαιοσύνη όμοια σε όλα τα κράτη: είναι το συμφέρον της εγκαθιδρυμένης κυβέρνησης. Όμως, είναι η εξουσία που κατέχει τη δύναμη· συνεπάγεται, λοιπόν, ότι, για κάθε άνθρωπο που ξέρει να σκέπτεται, δίκαιο είναι παντού το ίδιο πράγμα, δηλαδή το συμφέρον του ισχυρότερου³³.

Ο νόμος έχει, μάλιστα, αποβεί έκφραση της αδικίας επειδή είναι βία εναντίον του ατόμου και όργανο της βούλησης για δύναμη των ανθρώπων που βρίσκονται στην εξουσία· δεν μπορεί επομένως να είναι πλέον αυτό που ήταν κάποτε, δηλαδή εγγυητής της ηθικότητας. Η ποινεμένη συνείδηση του Θρασύμαχου κατηγορεί την αγαθή συνείδηση που πάντοτε νομιμοποιεί τα καθεστώτα που βρίσκονται στην εξουσία: ο σοφιστής δίνει τον λόγο στο πνεύμα της εποχής, που είναι μία περίοδος βαθιάς κρίσης και σύγχυσης. Ο Θρασύμαχος αναζητεί τη δικαιοσύνη και δεν βρίσκει μπροστά του παρά μόνο τη δικαιολόγηση, δηλαδή την εκ των υστέρων προσπάθεια νομιμοποίησης μίας de facto εξουσίας, τό εγχείρημα να μετατραπεί η ισχύς σε δίκαιο. Οι καθεστηκείς εξουσίες θεσπίζουν όχι κανόνες, αλλά κανονικότητες, ένα σύστημα κωδίκων και νόμων, αποκρύπτοντας τα ιδιαίτερα συμφέροντα υπό το προσωπείο του κοινού καλού. Η μορφή της δικαιοσύνης που θέλει να κτυπήσει η κριτική σκέψη του Θρασύμαχου είναι η δικαιολόγηση.

Είμαστε, λοιπόν, σε θέση να πούμε πλέον σε ποιο σημείο επέρχεται ακριβώς η πλατωνική παραμόρφωση ή, όπως γράφει ο E.L. Harrison, η «χειραγώγηση» του Θρασύμαχου στην *Πολιτεία Α*³⁴. Ο Θρασύμαχος καταγγέλλει μία τετε-

33. *Πολιτεία*, 338 e-339 a.

34. Plato's manipulation of Thrasymachus, στο *Phoenix*, 1967, σσ. 27-39.

λεσμένη κατάσταση, και η πικρία των λόγων του δείχνει ότι δεν χαίρεται γι' αυτήν, ενώ ο Πλάτων υποκρίνεται πως αυτή την τετελεσμένη κατάσταση πραγμάτων ο Θρασύμαχος τη μετατρέπει σε δίκαιο και έτσι παρουσιάζεται ως υπερασπιστής του δικαίου του ισχυρότερου³⁵ έως του σημείου να κάνει την απολογία της τυραννίας (344 a). Δεν έχουμε όμως, στα χέρια μας κάνενα χωρίο έργου του Θρασύμαχου, όπου αυτός να δικαιολογεί την ισχύ· αντίθετα, έχουμε ένα απόσπασμα όπου αυτός αντιμετωπίζει με τη μεγαλύτερη περιφρόνηση τον τύραννο της Μακεδονίας Αρχέλαο: «Εμείς οι Έλληνες θα γίνουμε δούλοι του Αρχέλαου, ενός βάρβαρου;»³⁶. Ο Πλάτων καταλήγει να παρουσιάζει τον Θρασύμαχο ως απολογητή της δικαιολόγησης, ενώ, αντίθετα, αυτός ακριβώς ήταν ο παθιασμένος κατηγορός της. Ο Θρασύμαχος απελπίζεται με την πολιτική· η αντίθεση του Πλάτωνα δεν έχει πιθανώς άλλη αιτία εφ' όσον όλο του το έργο είναι η ομολογία υπέρ μίας πολιτικής λύσης της αθηναϊκής κρίσης³⁷, μία λύση της οποίας επακριβώς η *Πολιτεία*

35. «Πρέπει να συμπεράνεις, Σωκράτη, ότι η αδικία σε ικανό βαθμό είναι πιο ισχυρή, πιο άξια για έναν ελεύθερο άνθρωπο, πιο βασιλική από τη δικαιοσύνη» (344 c). Βλ., επίσης, 348 e και, στο βιβλίο VIII, 545 a b.

36. Απόσπ., Β 2.

37. (Σ.τ.Μ.) Πρέπει να σημειώσουμε κάποιες ενστάσεις λεπτών αποχρώσεων για τις θέσεις εδώ του συγγραφέα· οι απόψεις του προϋποθέτουν μία σειρά α priori αποδοχές, οι οποίες όμως απέχουν από το να είναι καθολικά έγκυρες: (α) υπονοείται μία συγκεκριμένη πολιτική στάση του Πλάτωνα και του Σωκράτη· μακάρι να είμαστε καταληκτικοί ως προς αυτό το ζήτημα το οποίο δεν είναι διόλου σίγουρο και που, συχνότατα δυστυχώς, έχουμε δει να καλύπτει την φιλοσοφική προσέγγιση της πλατωνικής και σωκρατικής σκέψης· (β) ο συγγραφέας παραβλέπει το πρόβλημα του Α' βιβλίου που μάλλον αποτελούσε διακριτό έργο και δεν συνδεόταν με την υπόλοιπη *Πολιτεία*, δηλαδή με την έκφραση της πλατωνικής μεταφυσικής στην κορυφαία έντασή της· (γ) ακόμη και αν δεχθούμε ότι ο συγγραφέας σωστά ερμηνεύει τη δικαιοσύνη του Θρασύμαχου, η οποία ωστόσο επιδέχεται πολ-

συνιστά το σχέδιο. Γι' αυτόν η δικαιοσύνη μπορεί να θριαμβεύσει ακόμη και στο επίπεδο του γεγονότος και να δειχθεί πιο ισχυρή από την αδικία (351 α)· είναι μία κοσμική αναγκαιότητα και η πρακτική αποτελεσματικότητά της πρέπει να αναγνωρισθεί και από τον ίδιο τον άδικο άνθρωπο, όπως λέει και ο Σωκράτης με ένα περίφημο επιχείρημα: «Πιστεύεις ότι ένα κράτος, ένας στρατός, μία συμμορία ληστών, κλεπτών ή κάθε άλλη ομάδα παρανόμων που συνεργάζονται για κάποιο έγκλημα θα μπορούσε να επιτύχει αν παραβίαζαν μεταξύ τους τους κανόνες της δικαιοσύνης;»³⁸. Δεν πρέπει, λοιπόν, να απελπιζόμαστε από τον νόμο που μπορεί να είναι αγαθός, αρκεί να είναι έργο του λόγου. Ο Πλάτων ταυτίζει ηθική και πολιτική· θέλει να εγκαταστήσει μία πολιτική ηθική και μία ηθική πολιτική. Αντίθετα, ο Θρασύμαχος υπήρξε ένας από τους πρώτους που αντιπαράθεσε τόσο ξεκάθαρα την ηθική με την πολιτική και που τις κράτησε τόσο διακριτές· εκεί βρίσκεται η πηγή του πόνου του και της νεωτερικότητάς του. Ο Θρασύμαχος ανακάλυψε άραγε, όπως ο Αντιφών και ο Ιππίας, στη φύση, τον καθολικό κανόνα που θα ήταν ικανός να υπερβεί τα μερικά δίκαια των αναριθμητών και μικρών πόλεων-κρατών της αρχαίας Ελλάδας; Δεν έχουμε στην κατοχή μας κανένα χωρίο που να στηρίζει κάτι τέτοιο³⁹. Ο Θρασύμαχος

λαπλές ερμηνείες, η προσέγγισή του διόλου δεν εξαντλεί την περιγραφή της πραγματικής φύσης του νόμου και, επομένως, δεν μπορεί να φιλοδοξήσει ότι προεξοφλεί το περιεχόμενο του στοχασμού των αντιπάλων της· μπορούμε να βρούμε στον *Γοργία* του Πλάτωνα, στον διάλογο με τον Καλλικλή για παράδειγμα, όπως και αλλού, συνταρακτικές σελίδες για το δίκαιο που εκφεύγουν πολύ της εδώ εμφανιζόμενης σχηματικότητας. Αλλά, ούτε η φιλοσοφία που διέπει το ρωμαϊκό δίκαιο, π.χ., εξαντλείται σε αυτή τη σχηματικότητα. Η βιβλιογραφία γι' αυτά τα ζητήματα είναι πλουσιότατη. Χωρίς τα παραπάνω, η διάκριση Πλάτωνα - σοφιστών περιορίζεται στο επίπεδο της πολιτικής «λύσης».

38. 351 c.

39. Ο Κικέρων αποδίδει στο Θρασύμαχο ένα έργο *Περί φύσεως* (A 9) αλλά δεν δίνει καμία πληροφορία για το περιεχόμενό του.

μήπως ανακάλυψε τον τόπο, όπου η Ηθική μπορεί να καταφύγει, αφού απομακρυνθεί από την πολιτεία; Όταν το πεδίο της πολιτικής έχει ολοκληρωτικά κερδηθεί από την ανηθικότητα, η δικαιοσύνη παρόλα αυτά κρατεί ένα φυλάκιο: τη συνείδηση του ατόμου· αυτή η συνείδηση μπορεί να ορισθεί ως ηθική εσωτερικότητα και να αποτελέσει το καταφύγιο της χλευαζόμενης αξίας. Αν οι σοφιστές είναι πράγματι αυτοί που ανακάλυψαν το άτομο και τα δικαιώματά του έφθασαν, άραγε, με τον Θρασύμαχο, μέχρι του σημείου να το περιγράψουν ως ηθική εσωτερικότητα; Αδιαμφισβήτητα όχι, επειδή αν η αρνητική πλευρά της σκέψης του Θρασύμαχου, η κριτική του πολιτικού νόμου, συμπληρωνόταν από μία θετική πλευρά, η πλατωνική ερμηνεία του στοχασμού του δεν θα ήταν δυνατή. Ο Θρασύμαχος παρέμεινε στο σημείο της σχάσης μεταξύ ηθικής και πολιτικής· ο στοχασμός της εσωτερικότητας δεν ήταν ώριμος, εξ ου η απαισιοδοξία του και η απελπισία του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

ΙΠΠΙΑΣ

I. Βίος και έργα

Ο Ιππίας γεννήθηκε στην Ήλιδα, μία πόλη κοντά στην Ολυμπία. Αγνοούμε τη χρονολογία της γέννησής του. Ο Untersteiner την τοποθετεί το 443· η χρονολόγηση αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι αποδίδεται στον Ιππία το κείμενο του προλόγου των *Χαρακτήρων* του Θεοφράστου, του οποίου ο συγγραφέας δηλώνει πως είναι ενενήντα εννέα ετών¹· όμως, έχουμε βάσιμους λόγους να πιστεύουμε ότι το έτος 343 ήταν ο χρόνος θανάτου του Ιππία². Διστάζουμε να συνταχθούμε με τον Untersteiner σε αυτό το σημείο, γιατί εάν ο εν λόγω πρόλογος φαίνεται πράγματι να ανήκει περισσότερο στη σοφιστική παρά στη βυζαντινή περίοδο, η απόδοσή του στον Ιππία βασίζεται σε πολύ αδύναμες ενδείξεις. Από την άλλη, και κυρίως, είναι δύσκολο να δεχθούμε ότι ο Ιππίας πέθανε εκατοντάχρονος και να γιατί: ο Τερτυλλιανός μας λέει ότι ο Ιππίας σκοτώθηκε ενώ συνωμοτούσε εναντίον της πόλης του, της Ήλιδας³· η παρα-

1. Untersteiner, B 19 a § 2· TF, III, σ. 94.

2. Πρβ. απόσπ., A 15, όπου θα επανέλθουμε.

3. Απόσπ., A 15. Ο Diels υποστηρίζει ότι δεν πρόκειται για τον Ιππία τον σοφιστή αλλά για τον Ιππία τον γιό του Πεισίστρατου· αυτό είναι αδύνατο, παρατηρεί ο Untersteiner (TF, III, σ. 74), επειδή, σε αυτό το πλαίσιο, ο Τερτυλλιανός μιλάει μόνο για φιλόσοφους.

τήρηση αυτή πιθανώς αναφέρεται στον πόλεμο που οι εξόριστοι δημοκράτες είχαν κηρύξει, εναντίον των ολιγαρχικών που κατείχαν την εξουσία στην Ήλιδα, το 343, υπό την ηγεσία του Φάλευκου. Δύσκολα όμως, φανταζόμαστε τον Ιππία, όσο σφριγηλός και αν είχε διατηρηθεί, να υφαίνει πολιτικές συνωμοσίες και να συμμετέχει σε μάχες σώμα με σώμα σε ηλικία εκατό ετών⁴ φαίνεται, λοιπόν, ότι η ηλικία γέννησής του πρέπει να τοποθετηθεί πιο αργά απ' όσο λέει ο Untersteiner⁴. Ό,τι μαθαίνουμε από αυτή την ανάλυση είναι η πολιτική στράτευση του Ιππία στο δημοκρατικό κόμμα, κάτι που, άλλωστε, φωτίζει, όπως θα δούμε, τη θεωρία του για τις σχέσεις νόμου και φύσης. Γι' αυτό ο Ιππίας δεν περιφρονεί τη μύηση στις χειρωνακτικές εργασίες, ενώ θα μπορούσε, όπως ο Γοργίας για παράδειγμα, να περιορισθεί στην ευγενή τέχνη της ρητορικής⁵· ο Πλάτων απαριθμεί πράγματα και δια μακρόν τις κατασκευές που δεν φοβάται να κάνει για τον εαυτό του ο Ιππίας: κατ' αρχάς το δακτυλίδι που φορά στο δάκτυλό του αλλά και τα υποδήματά του, το πανωφόρι και ο χιτώνας του⁵. Η επιτυχής ενασχόληση με το επάγγελμα του υφαντή και του υποδηματοποιού εκφράζει στα μάτια του Πλάτωνα μία μέριμνα για τα λαϊκά επαγγέλματα, που αυτός θα θεωρούσε εσφαλμένη και δείγμα ματαιοδοξίας.

Ο Ιππίας επιδιδόταν σε διπλή δραστηριότητα, του πολιτικού και του διδασκάλου. Το ρητορικό ταλέντο και η επιδεξιότητά του κάνουν ώστε να ονομασθεί προεσβευτής από την πόλη καταγωγής του· είναι, ακόμη, ένας περιπλανώμενος που, πολλές φορές, αποστέλλεται στη Σπάρτη, καθώς και στην Αθήνα (Α 6) και τη Σικελία (Α 7). Εκεί σταματούν οι σχετικές μαρτυρίες, αλλά ο Ιππίας πρέπει να διέσχισε όχι μόνο την Ελλάδα και τις αποικίες της αλλά και τις βαρβαρικές χώρες και σε μερικές από αυτές φαίνεται ότι έμα-

4. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι ο Ισοκράτης υιοθέτησε το νεότερο γιό του Ιππία (απόσπ., Α 3)· αν αυτός είχε πεθάνει εκατό ετών μπορούμε να συμπεράνουμε λογικά ότι ο γιός του δεν θα χρειαζόταν θετό πατέρα.

5. Απόσπ., Α 12. Βλέπουμε εδώ το ζωντανό παράδειγμα του ιδανικού της αυτάρκειας που αποδίδεται στον σοφιστή στο απόσπ. Α 1.

θε και τη γλώσσα τους (B 6). Αυτό ήταν πολύ σπάνιο· πράγματι, οι γλώσσες των ξένων λαών φαίνονταν στην Ελλάδα της εποχής εκείνης να μην είναι αληθινές γλώσσες αλλά διάλεκτοι, ακαταλαβίστικα ψελίσματα. Η ίδια η ετυμολογία της λέξης «βάρβαρος» σήμαινε «αυτός που δεν γνωρίζει να μιλά». Ο Αριστοτέλης και η σχολή του θα κληρονομήσουν την ευρύτητα των αντιλήψεων του Ιππία, συντάσσοντας μία ανθολογία από *Nomina barbarika*.

Γνωρίζουμε, τέλος, όσον αφορά στο βίο του Ιππία, ότι παντρεύτηκε μία γυναίκα με το όνομα Πλαθάνη και ότι είχε τρεις γιούς.

Από τα πολλά συγγράμματα του Ιππία (απόσπ. Α 1), λίγα πράγματα διασώζονται. Μπορούμε να διαιρέσουμε τα έργα του σε τρεις κατηγορίες: κατ' αρχάς, τους τεχνικούς λόγους, ύστερα τα επιστημονικά έργα και, τέλος, τα ποιητικά έργα. Μεταξύ των επιδεικτικών λόγων του γνωρίζουμε την ύπαρξη ενός *Τρωικού διαλόγου* που έθετε επί σκηνής δύο πρόσωπα, τον Νέστορα και τον Νεοπτόλεμο, τον γιο του Αχιλλέα. Ανάμεσα στα λόγια έργα του, μία έρευνα *Εθνών ονομασίαι* περί των ονομάτων των λαών, που θα μπορούσε να είναι ένα από τα πρώτα έργα εθνολογίας· ένας κατάλογος των νικητών των Ολυμπιακών αγώνων, *Ολυμπιονικών αναγραφή*, ιστορικό έργο μεγάλου ενδιαφέροντος ως προς τους χρονολογικούς προσδιορισμούς⁶ και μία *Συναγωγή* ιστορικών γεγονότων (B 4) και θρησκευτικών και φιλοσοφικών θεωριών (B 6, B 7)⁷· παρόλη την εκλεκτική έμπνευσή του, αυτό το έργο κατόρθωσε να επιτύχει μία νέα σύνθεση (B 7). Τέλος, ο Ιππίας συνέγραψε *Ελεγείες*, σαν και αυτή για τα παιδιά της Μεσσηνίας που βρήκαν τον θάνατο στη θάλασσα (B 1)· σύμφωνα με τον Πλάτωνα, συ-

6. Απόσπ., B 3. Να υπενθυμίσουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν θα απαξιώσει, βοηθούμενος από τον ανηψιό του Καλλιόθενη, τη σύνταξη ενός παρόμοιου καταλόγου με τους νικητές των Δελφικών αγώνων.

7. Αν βέβαια οι μαρτυρίες αναφέρονται πράγματι σε αυτή τη *Συναγωγή*.

νέγραφε επίσης επικά ποιήματα, τραγωδίες και διθυράμβους (Α 12).

Στα αποσπάσματα που εξέδωσαν οι Diels-Kranz, προστέθηκαν καινούργια από τον Mario Untersteiner, τα οποία αυτός απέδωσε στον Ιππία. Κατ' αρχάς, τον *Ανώνυμο Ιαμβλίχον*⁸, που αποτελούσε ήδη μέρος των σοφιστικών γραπτών, αλλά που ο Untersteiner αποδίδει ονομαστικά στον Ιππία· ύστερα, ένα χωρίο που βρίσκεται στον Θουκυδίδη (Γ, 84) αλλά δεν είναι αυθεντικό και ίδιας φύσης με τον *Ανώνυμο Ιαμβλίχον*· αυτό συνίσταται σε σκέψεις γύρω από τα γεγονότα στην Κέρκυρα και αποτελεί ίσως τμήμα μεγαλύτερου έργου, πιο συγκεκριμένα του περί των *Ονομάτων των λαών*. Τέλος, πρέπει να φωτίσουμε τη σκέψη του Ιππία μέσω των *Δισσών λόγων*, έργο ενός συγγραφέα αναμφίβολα σικελικής καταγωγής, στο οποίο η επίδραση του Ιππία είναι συντριπτική, όπως παραδέχονται ομόφωνα στις μέρες μας οι μελετητές. Όσο για τον πρόλογο των *Χαρακτήρων* του Θεοφράστου, ο οποίος θεωρεί ο Untersteiner πως προέρχεται από τη γραφίδα του Ιππία, έχω ήδη εκφράσει τις επιφυλάξεις μου.

Όλα αυτά τα έργα απέχουν πολύ από το να αντιπροσωπεύουν σύνολη τη δραστηριότητα του Ιππία, εφόσον δεν διακρίνουμε ποιά θα μπορούσαν να περιέχουν τις υψηλές μαθηματικές θεωρήσεις του ή τα αισθητικά δοκίμιά του· ο Φιλόστρατος ομιλεί αρκετά αόριστα περί των *Διαλόγων* του Ιππία (Α 2), αλλά αυτός ο τίτλος δεν συναντάται ξανά στις άλλες μαρτυρίες ή αποσπάσματα.

8. Ο *Προτρεπτικός* του νεοπλατωνικού Ιάμβλιχου είναι ένα σύνθεμα κειμένων των προηγούμενων του φιλοσόφων. Έτσι κατορθώθηκε η ανασύσταση ενός μεγάλου τμήματος του *Προτρεπτικού* του Αριστοτέλη με χωρία από τον Ιάμβλιχο· εδώ, παρατηρήθηκε ένα αρκετά μεγάλο απόσπασμα σοφιστικού χαρακτήρα, τον συγγραφέα του οποίου αγνοούμε. Εξ ου και η έκφραση: «Ανώνυμος Ιαμβλίχου».

II. Φύση και ολότητα

Μερικές φορές αντιπαραθέτουν τους αρχαίους φυσιολόγους και τους σοφιστές, καθώς οι μεν αφοσιώθηκαν στη μελέτη της φύσης και οι άλλοι εγκαινίασαν εκείνη του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα, οι σοφιστές συχνά βασίσθηκαν στους φυσιολόγους, όπως ο Πρωταγόρας στον Ηράκλειτο, ενώ άλλοι ανάμεσά τους, όπως ο Αντιφών και ο Ιππίας, εγκωμίασαν τη φύση έναντι του νόμου, ο οποίος αντιπροσωπεύει την παράδοση και τον αρχαϊσμό⁹.

Μπορούμε να σχηματίσουμε μία ιδέα για την άποψη που είχε ο Ιππίας περί φύσης; Φαίνεται ότι η έννοια της ολότητας έπαιξε σημαντικό ρόλο σε αυτή την άποψη· η φύση είναι «φύση του παντός»¹⁰. Αλλά, αυτή η φυσική ολότητα δεν είναι για τον Ιππία μία μονολιθική ολότητα όπως αυτή των Ελεατών· ο σοφιστής αντιλαμβάνεται το σύμπαν αποτελούμενο από πολλά όντα εξατομικευμένα και ιδιαίτερα¹¹, τα οποία ονομάζει πράγματα. Αυτά, και εδώ ο Ιππίας αντιτίθεται στον Γοργία, υπάρχουν ανεξάρτητα από τη γνώση που έχει ο άνθρωπος γι' αυτά και από τη γλωσσική έκφραση με την οποία τα χαρακτηρίζει· η αληθής γνώση είναι επικτική και συνίσταται στο να αποτυπώσουμε τα πράγματα πάνω στις λέξεις. Αυτό το θέμα επαναλαμβάνεται πολλές φορές στους *Δισσοὺς λόγους* όπου δηλώνεται πως «ότι διαφέρει ως προς το όνομα διαφέρει και ως προς το πράγμα»¹².

Η αντίληψη της φύσης ως μίας ολότητας, ενώ τη θέτει ως συνισταμένη από διακριτά πράγματα, απαιτεί να επιστήσουμε ιδιαίτερη προσοχή στη συνέχεια που τα ενώνει. Αυτό κάνει ο Ιππίας, κατ' αρχάς αντιτιθέμενος στη διαλεκτι-

9. Βλ. Jaeger, *Paideia*, I, σ. 373: «Η φύση απέβαινε τώρα το άθροισμα καθετί του θεϊκού».

10. *Δισσοί Λόγοι*, VIII, § 1.

11. *Ο.π.*, V, § 15.

12. I, § 11: «διαφέρον ὥσπερ καὶ τῶνομα, οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα». Ἰδιαίτερη έκφραση συναντούμε και στο απόσπ. III, § 13 και στο IV, § 6.

κή του Σωκράτη, η οποία κατ' αυτόν είναι διαλυτική επειδή είναι αποκλειστικά αναλυτική. Αρχίζει αιτιώμενος τον Σωκράτη για τις στενές, εξειδικευμένες απόψεις του: «Δεν εξετάζεις τα πράγματα στην ολότητά τους»¹³. Οι αποσπασματικές αυτές συλλήψεις εκφράζονται στην αποδιάρθρωση του λόγου του· τέτοιες είναι, λέει ο Ιππίας, οι συζητήσεις του Σωκράτη, «υπολείμματα και περικόμματα σε ψυχία»¹⁴. Ύστερα, του αντιπαράθετει το ιδανικό του περί μίας γνώσης συγκεντρωμένης στην παγκόσμια αλληλουχία που είναι ικανή να αντιληφθεί τη συνέχεια που καθιστά το κάθε πράγμα ένα σώμα και όλα τα σώματα μία φύση· όμως, ο Σωκράτης και αυτοί που τον συναναστρέφονται δεν διαθέτουν άλλο από μία διαχωριστική διαλεκτική, μία μέθοδο που σχάζει και διχάζει: «Γι' αυτό σας διαφεύγουν οι φυσικές ολότητες, τόσο τεράστιες και συνεχείς, του Είναι»¹⁵. Αυτό το αίσθημα της συνέχειας των όντων που λες και ενώνονται από σύμφυση, εξηγεί το ενδιαφέρον που δείχνει ο Ιππίας για τον Θαλή· πράγματι, για τον Θαλή είναι λάθος να ομιλούμε για άψυχα όντα, σε αντίθεση προς τα έμψυχα, δηλαδή τα έμβια· ακόμη και τα ασάλευτα αντικείμενα διαπνέονται από τη ζωή του παντός δηλαδή έχουν ψυχή, μία εσωτερική Αρχή κίνησης μέσω της οποίας αρπάζονται από τα άλλα όντα: «ο Αριστοτέλης και ο Ιππίας λένε ότι ο Θαλής απέδιδε ψυχή στα άψυχα όντα, φέροντας ως παράδειγμα τον μαγνήτη και το κεχριμπάρι»¹⁶. Το γεγονός ότι απολύτως όλα είναι έμβια εξηγεί την αμοιβαία έλξη των στοιχείων του κόσμου· αυτή η έλξη, η οποία χαρακτηρίζει

13. Απόσπ., C 2, Untersteiner, TF· *Ίππίας μείζων*, 301 b; «τά μὲν δλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς».

14. Βλ. τα *Φιλοσοφικά Ψυχία* του σωκρατικού Kierkegaard (Σ.τ.Μ.).

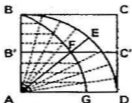
15. Απόσπ., C 3 ό.π. *Ίππίας μείζων*, 304 a. C 2, Untersteiner· *Ίππίας μείζων*, 301 b. Βλ. ένα εξαιρετο σχόλιο σε αυτό το χωρίο από τον Dupréel, ό.π., σ. 317. Λίγο πιο κάτω, ο Σωκράτης εμφανίζεται να έχει κατανοήσει την κριτική του σοφιστή αναφερόμενος στην «ακριβή στον Ιππία, ουσιώδη συνέχεια του Είναι».

16. Απόσπ., Β 8.

τη φύση, εκφράζεται στο ανθρωπολογικό επίπεδο με τη φιλία που ενώνει τους ανθρώπους μεταξύ τους απλώς και μόνον επειδή αυτοί είναι άνθρωποι.

Η κατάφαση της φυσικής συνέχειας φαίνεται επίσης να δικαιολογεί τις μαθηματικές έρευνες του Ιππία περί τετραγωνισμού του κύκλου, δηλαδή περί της εύρεσης της τετραγωνίζουσάς του¹⁷. Η πραγματικότητα θα είναι συνεχής εφό-

17. Η τετραγωνίζουσα, δηλαδή μία μηχανική καμπύλη, εξαγόταν με τον ακόλουθο τρόπο. Έστω ένα τεταρτημόριο του κύκλου BD με κέντρο A και το τετράγωνο ABCD. Έστω η κινητή ακτίνα AE που μετατοπίζεται από το AB στο AD και η ευθεία B'C' που μετακινείται με την ίδια ταχύτητα από το BC στο AD. Τα σημεία τομής F μεταξύ της ευθείας και της ακτίνας είναι η τετραγωνίζουσα. Αυτή τέμνει την ακτίνα AD στο σημείο G:



Η απόδειξη του τετραγωνισμού του κύκλου από την τετραγωνίζουσα δίνεται από τον Πάππο τον Αλεξανδρέα στη μαθηματική Συναγωγή του, IV, 30 αλλά αυτός δεν την αποδίδει στον Ιππία. Όπως και να έχει, ιδού η απόδειξη. Από το προηγούμενο σχήμα, εξ υποθέσεως έχουμε την εξίσωση:

$$\frac{\widehat{BED}}{BA} = \frac{BA}{AG}$$

Το τόξο \widehat{BED} ως τρίτη ανάλογη προς τις γραμμές BA και AG μπορεί να μετασχηματισθεί σε ευθεία: το παραλληλόγραμμο με πλάτος το BED και μήκος τη διάμετρο του κύκλου και με το ίδιο εμβαδόν όπως ο κύκλος με ακτίνα AD εφόσον:

$$\frac{2\pi R}{4} \times 2R = \pi R^2$$

(Το $\frac{2\pi R}{4}$ αντιπροσωπεύει το ευθυγραμμισμένο BED και το 2R τη διάμετρο του κύκλου).

Το διαφορούμενο στοιχείο της απόδειξης είναι βέβαια ο ορισμός του μεγέθους AG· ο Πάππος το καθορίζει με ένα λογισμό ad absurdum δει-

σον δεν υπάρχει κενό στο σύμπαν' για να γίνει αυτό, το σύμπαν που είναι σφαιρικό, πρέπει να μπορεί να εγγράφει εντός του όγκου με τομές παραλληλογράμμων που να πληρούν απολύτως τη σφαίρα. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται την δυνατότητα του περάσματος από έναν κυβικό όγκο σε έναν σφαιρικό όγκο και αυτό το πρόβλημα ανάγεται, ως προς την κλασσική γεωμετρία, στο πρόβλημα του τετραγωνισμού του κύκλου. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης που είχε αντιληφθεί τον απατηλό χαρακτήρα των προσπαθειών τετραγωνισμού του κύκλου (όπως φαίνεται από την κριτική που ασκεί στον Αντιφώντα στο Α' Βιβλίο των *Φυσικών* του) θα αναιρέσει την ύπαρξη εν ενεργεία πρωταρχικών διακριτών και μη τεμνόμενων στοιχείων στην πραγματεία του *Περί ουρανού* αιτιολογεί με τα ακόλουθα λόγια την άρνησή του: «Η προσπάθεια απόδοσης μίας μορφής σε καθένα από τα απλά σώματα είναι παράλογη επειδή δεν θα φθάσουμε να πληρούμε την ολότητα του τόπου»¹⁸.

Η ενόραση του μεγάλου παντός που πάλλεται κατά την ένωση εξηγεί επίσης την άρνηση από τον Ιππία κάθε μορφής χωρισμού και, ιδιαίτερα, τηςσχάσης μεταξύ συγκεκριμένου Είναι και ουσίας που κηρύσσει ο πλατωνικός Σωκράτης σε έναν διάλογο περί της φύσης του ωραίου. Θυμόμαστε ότι στο ερώτημα: «τι είναι το ωραίο»; ο Ιππίας απαντά: «είναι μία ωραία κόρη», ενώ ο Σωκράτης γελοιοποιεί την απάντηση θέτοντας το ερώτημα: «γιατί τότε όχι και μία ωραία χύτρα»; Στη σκέψη του πλατωνικού Σωκράτη, το ωραίο πρέπει να γίνει κατανοητό διακριτά από τα ωραία πράγματα και αυτό καθεαυτό' για τον Ιππία, το ωραίο είναι μία εμμενής και όχι αφηρημένη πραγματικότητα' πρέπει, επομένως, να το ορίσουμε, όπως σημειώνει ο Dupréel,

χροντας ότι το AG δεν μπορεί να είναι ούτε μικρότερο ούτε μεγαλύτερο αυτού.

Ο μη βέβαιος χαρακτήρας της απόδειξης προέρχεται από το γεγονός ότι η τετραγωνίζουσα είναι μηχανική καμπύλη.

18. 306 b.

«όχι εν εαυτώ και δι' εαυτό, αλλά στη στενή σχέση του προς τους σταθερούς όρους με τους οποίους καταφάσκειται»¹⁹. Υπό αυτήν την προοπτική πρέπει να δούμε, νομίζω, την περιφνημη μνημονοτεχνική που εφάρμοξε ο Ιππίας. Αυτή αναπτύσσεται μέσω μεταφορών, δηλαδή με τη σύνδεση ανάμεσα σε αφηρημένες ιδέες και το υπόβαθρό τους ή την συγκεκριμένη εκδήλωσή τους· στην περίπτωση των κυρίων ονομάτων, αυτή η ομοιότητα επιτυγχάνεται χάρη στα λογοπαίγνια: για να θυμηθούμε τον «Χρύσιππο» πρέπει να σκεφτούμε «χρυσό άλογο» (χρυσός ίππος)· για τον «Πυρίλαμπο», το «λαμπερό πυρ» (πυρ λάμπειν)²⁰.

Τέλος, η ενόραση της συνέχειας των όντων εκφράζεται, στον Ιππία, με την υιοθέτηση της μεγάλης εμπεδοκλείας αρχής της «ομοίωσης». Η αναγωγή σε αυτή την αρχή συμβαίνει σε ένα χωρίο με ανθρωπολογικό περιεχόμενο, αλλά αναμφίβολα αυτή είχε τόσο στον Ιππία, όσο και στον Εμπεδοκλή, μία κοσμολογική σημασία: «Το όμοιο, πράγματι, είναι από τη φύση του συγγενές στο όμοιο»²¹, είναι η φράση που βάζει στο στόμα του Ιππία ο Πλάτων και η λέξη «συγγενές» που χρησιμοποιεί παραπέμπει στην εμπεδοκλεία «συγγένεια του πράγματος»²². Η ομοιότητα συνενώνει τα όντα και συνέχει το σύμπαν αλλά η «ομοίωση» είναι, επίσης, μία γνωσιολογική αρχή: η γνώση, τόσο η νοητική όσο και η φυσική, είναι μία συνάντηση και μόνον επειδή το σύμπαν είναι συνεχές, μπορούμε να γνωρίζουμε. Η αληθινή γνώση, λοιπόν, κατ' εικόνα και ομοίωση του κόσμου, θα είναι ένα όλο· ο εγκυκλοπαιδισμός είναι για τον επιστήμονα καθήκον και διόλου ματαιοδοξία. Ο επιστημονικός λόγος πλέκει για το πνεύμα έναν ιστό που είναι αυτός του κόσμου· θα είναι, επομένως, λόγος ολοποιητικός και η ολοποίησή του δεν θα συνίσταται στη σκυθρωπή επανάληψη μιας πραγματικότητας αναγόμενης στο ίδιο, αλλά στη δύ-

19. Ό.π., σ. 202· βλ. και τη συνέχεια της ανάλυσής του, σ. 203.

20. Δισσοί Λόγοι, IX, § 4-5.

21. Απόσπ., C 1, Untersteiner, στ. 4-5.

22. DK, 31 B 109.

ναμη να κάνεις ορατή την περιπλοκότητα και να ενσωματώνεις χωρίς να εξαφανίζεις την άπειρη ποικιλοτροπία χάρη στην οποία το πραγματικό εμφανίζεται πάντοτε νέο. Ο ίδιος ο Ιππίας μας κάνει μία σύνοψη της μεθόδου του στην αρχή ενός λόγου του, όταν δηλώνει:

Τα προβλήματα αυτά απασχόλησαν, ίσως, άλλα τον Ορφέα, άλλα τον Μουσαίο, σε συντομία τον ένα κατ' αυτόν τον τρόπο και τον άλλο, με άλλον τρόπο· άλλα τον Ησίοδο, άλλα τον Όμηρο και άλλα, ποιητές διαφορετικών εποχών, άλλα τα έργα των ιστορικών είτε Ελλήνων είτε βαρβάρων. Εγώ, με τη σύνθεση των πιο σημαντικών και ομοιογενών αυτών στοιχείων, θα κάνω έναν λόγο καινούργιο και ποικιλότροπο²³.

Ως μη επαναληπτική ανάμνηση, ως διαφοροποιητική ολοκλήρωση που ανανεώνει επαναλαμβάνοντας και που περιπλέκει εξηγώντας, η γνώση κατά τον Ιππία εμφανίζεται χρωματισμένη λες από μπαρόκ ύφος. Λόγω του εγκυκλοπαιδισμού του, της αρχής συνέχειάς του, της έννοιας του περίπλοκου και της τέχνης του να καθρεπτίζει το πολλαπλό μέσα στο ένα, τούτος ο σοφιστής προαναγγέλλει κάπως, σε όλα αυτά τα σημεία, τον Leibniz. Από την άλλη, ως φιλομαθής και πολυ-ειδήμων, είναι ο ιδανικός διανοούμενος της σύγχρονης επιστήμης, που αναζητεί τη διεπιστημονικότητα.

Η γνώση για τον Ιππία αναπαριστά πιστά τη δομή της πραγματικότητας. Έτσι, επαναφέρει, συνειδητά αντιτιθέμενος στον Πρωταγόρα και ιδίως στον Γοργία, τον οντολογικό ρεαλισμό και την επιστημολογική αισιοδοξία που, συχνά άδικα, αμφισβητούν την ύπαρξή τους στο σοφιστικό κίνημα: ο επιστήμων είναι ικανός να «γνωρίσει τη φύση των πραγμάτων»²⁴ και, συνεπώς, «να γνωρίσει την αλή-

23. Απόσπ., Β 6.

24. Απόσπ., C 1, 7 Untersteiner: «τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι».

θεια των πραγμάτων»²⁵ γιατί μπορεί να συλλάβει «τη φύση του παντός»²⁶. Η ορθολογικότητα επανευρίσκει με τον Ιππία ένα θεμέλιο· με αυτόν τον τρόπο, λέει ο Dupréel, ο Ιππίας εμφανίζεται ως «προάγγελος του αριστοτελισμού»²⁷.

III. Φύση και νόμος

Η ανθρωπολογία του Ιππία είναι προέκταση της θεωρίας του περί φύσης. Εγκαθιδρύει μία αυστηρή αντίθεση μεταξύ φύσης και νόμου, υπέρ της πρώτης, ενώ το θετικό δίκαιο τίθεται σκληρά υπό αίρεση.

Η διαπίστωση ότι ο νόμος δεν είναι σε θέση να επιβάλλει την αληθινή δικαιοσύνη είναι, κατ' αρχάς, για τον Ιππία, η έκφραση με εννοιολογικούς όρους της βίαιης κρίσης που ταράσσει την ελληνική κοινωνία στα τέλη του 5ου και αρχές του 4ου αι. Ο Edmond Lévy ανέλυσε με λεπτομέρεια αυτή την αθηναϊκή «ιδεολογική κρίση» που σχετίζεται με την ήττα του 404²⁸. Ο πόλεμος έδειξε πως οι θεοί δεν υπερασπίζονται τους δίκαιους, αφού τους κτυπούν το ίδιο και, μάλιστα, περισσότερο απ' όσο τους άλλους²⁹. Εκφράζονται τότε αμφιβολίες σχετικά με την ιδέα της θείας πρόνοιας, στον Ευριπίδη μάλιστα με ξεκάθαρο τρόπο. Η υποχώρηση της πίστης στην πρόνοια παρασύρει και την πίστη στις παραδοσιακές αξίες, μεταξύ των οποίων ήταν κύρια η δικαιοσύνη: οι αξίες αυτές, λέει ο E. Lévy «περιορίζονται σε καλά ονόματα»³⁰. Από την άλλη, οι πολιτικές διχόνοιες, οι εσωτερικές της πολιτείας αντιπαραθέσεις μεταξύ δημοκρα-

25. Δισσ. Λόγ., VIII, § 1: «ἀλάθεια τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι».

26. Ο.π., ίδια έκφραση και στην § 2.

27. Ο.π., σ. 213. Βλ., επίσης, στην ίδια κατεύθυνση, σ. 211.

28. *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Παρίσι, 1976.

29. Ο.π., σσ. 83, 85-87.

30. Η έκφραση είναι του Θουκυδίδη, V, 89 (ό.π., σ. 96). Ο Ed. Lévy, ωστόσο, δεν αναφέρεται στον Ιππία αλλά στον Αντιφώντα.

τικών και ολιγαρχικών και η διαδοχική ανάληψη της εξουσίας από τους μεν και τους δε δείχνουν ξεκάθαρα ότι οι νόμοι που προτάσσουν είναι μεταμφιεσμένη έκφραση των κομματικών συμφερόντων τους. Ο νόμος χάνει την ιερότητά του· χάνει την ουδετερότητα του δικαίου³¹· είναι ένα προσωπείο της εξουσίας και η υπακοή στο νόμο δεν είναι πλέον αρκετή για να ορίσει τη δικαιοσύνη. Τέλος, γνωρίζουμε ότι ο Ιππίας είναι ένας εκ των ιδρυτών της εθνολογίας· ως πρέσβης και μετακινούμενος δάσκαλος, ήλθε σε επαφή με πολλά διαφορετικά θετικά δίκαια και αντιλήφθηκε τις ασυμφωνίες και αντιφάσεις τους. Κανείς περισσότερο από αυτόν δεν θα μπορούσε να έχει το αίσθημα της σχετικότητας ως προς αυτό που οι διαφορετικές κουλτούρες αποκαλούν το «καλό» και το «δίκαιο».

Γι' αυτό ο Ιππίας εκθρονίζει το νόμο και τον αποκαλεί «τύραννο των ανθρώπων»³². Χρησιμοποιεί εδώ ηθελημένα τη λέξη «τύραννος» που διέκρινε από τη λέξη «βασιλεύς»³³. αντιπαρατίθεται έτσι στον Πίνδαρο που εξυμνούσε τον «νόμο βασιλέα»³⁴, έκφραση της δικαιοσύνης, ενώ για τον Ιππία αυτή δεν είναι παρά εκδήλωση μίας παρά φύση βίας. Πράγματι, αν ο νόμος είναι τύραννος, ποιόν τυραννάει; Ο Ιππίας απαντά: «τη φύση»³⁵. Η έννοια της φύσης είναι αμφίσημη και έτσι πρέπει να δώσουμε μεγάλη προσοχή στο ακριβές περιεχόμενο που της αποδίδει ο Ιππίας. Ως «φύση» ο Ιππίας δεν εννοεί το βασίλειο της βίας και των καθαρών σχέσεων εξουσίας, όπως κάνει ο Καλλικλής στον πλατωνικό *Γοργία* μιλώντας περί «δικαίου κατά τη φύση»· αντίθετα, η φύση παίζει ρόλο καθολικού ηθικού κανόνα που υπερβαίνει τη μερικότητα του νόμου. Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*, όπου βλέπουμε τον Ιππία να θέτει εαυτόν δι-

31. Βλ. επίσης E. Lévy, σ. 95, που παραπέμπει στην *Αθηναίων Πολιτεία* του γέρου ολιγαρχικού (ψευδο-Ξενοφών).

32. Απόσπ., C 1, *Πρωταγ.*, 337 c 5: «τύραννος τῶν ἀνθρώπων».

33. Απόσπ., B 9.

34. Απόσπ. 169 Schroeder.

35. «Συχνά βιάζει τη φύση» (C 1, 1.6).

αιτητή μεταξύ του Πρωταγόρα και του Σωκράτη, αρχίζει επικαλούμενος την αδελφοσύνη που, στα μάτια του, συνδέει όλους τους εκεί παρόντες ανθρώπους: «Εγώ νομίζω ότι είστε όλοι από την ίδια γέννα, συγγενείς και συμπολίτες από τη φύση σας και όχι από το νόμο»³⁶. Υπάρχει επομένως μία αυθόρμητη καλή προαίρεση του ανθρώπου προς τους ομοίους του και, ίσως σκεπτόμενος τον Ιππία, ο Αριστοτέλης θα δηλώσει στα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι όποιος ταξίδευσε γνωρίζει πόση συμπάθεια έχει ο άνθρωπος για τον άνθρωπο. Μέσω ενός παράδοξου που θα ξανασυναντήσουμε στον Rousseau, η φύση, στα μάτια του Ιππία, εγκαθιδρύει την κοινωνικότητα που καταστρέφει η ίδια η κοινωνία: οι μικρές και κλειστές κοινωνικές ομάδες ταράσσονται από τη συγκοφαντία, ενώ η φύση διδάσκει την αμοιβαία φιλικότητα. Και εδώ, καταδεικνύεται η ανεπάρκεια των νόμων που δεν καταδικάζουν τον συγκοφάντη όπως τον κλέπτη: πράγματι, οι συγκοφάντες «κλέπτουν τη φιλία που είναι ένα αγαθό μεταξύ των αρίστων»³⁷. Η φύση, μακράν του να είναι μία σχολή αγριότητας, είναι για τον Ιππία, κατά τον J.-C. Fraïsse, «η αρχή κάθε καλής συνεννόησης»³⁸. Με το ίδιο πνεύμα, ο Ιππίας στιγματίζει επίσης το φθόνο αν και αναγνωρίζει ότι μία από τις δύο μορφές του είναι δίκαιη³⁹: αυτή η επιφύλαξη εξηγείται με πολιτικούς όρους: το δημοκρατικό πνεύμα που στοχεύει σε μία αυστηρή ισότητα των πολιτών δεν επιτρέπει σε ένα άτομο να υψωθεί πολύ πάνω από τους άλλους. Η δημοκρατία, συντασσόμενη με την αρχή της ομοιότητας, ανακαλύπτει ότι έχει φυσική θεμελίωση. Η συγκινησιακή ζωή παίζει έναν σημαντικό ρόλο στις

36. Ο.π., στ. 3-4.

37. Απόσπ., Β 17.

38. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Παρίσι, 1974, σ. 98. Βλ. επίσης τη σ. 88, όπου ο συγγραφέας καταδεικνύει πως, στον Αντιφώντα και τον Ιππία, η έννοια της «φιλίας» αναπτύσσεται με έναν «ορθολογισμό που ζητεί να ανακαλύψει τα θεμέλια της συγγένειας μεταξύ όλων των ανθρώπων».

39. Απόσπ., Β 16.

αναλύσεις του Ιππία: είναι η εκδήλωση της ανθρώπινης φύσης που μπορεί να θεμελιώσει μία αγαθή κοινωνία. Ο Auguste Bill αντιπαραθέτει, από αυτή την άποψη, τον Αντιφώντα στον Ιππία: για τον πρώτο, θεμέλιο της ανθρώπινης κοινότητας είναι η ταυτότητα των αναγκών· για τον δεύτερο, αυτό βρίσκεται στις συγκινησιακές σχέσεις⁴⁰.

Είναι όμως σχετικά προς το πρόβλημα της δικαιοσύνης που εμφανίζεται πιο ξεκάθαρα ο κανονιστικός ρόλος της φύσης. Στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, ο Σωκράτης διαλέγεται με τον Ιππία γι' αυτό το πρόβλημα· πρέπει να δούμε, όπως έδειξε ο Durréel, ότι το βάθος του διαλόγου προέρχεται από τη θεωρία του Ιππία έστω και αν είναι ο Σωκράτης που την εκθέτει⁴¹. Εκκινούμε από τον ορισμό του θετικού δικαίου· οι νόμοι του είναι, λέει ο Ιππίας, «αυτοί που θέσπισαν οι πολίτες, αφού συμφώνησαν τι πρέπει να γίνει και τι να αποφευχθεί»⁴². Γι' αυτό οι νόμοι είναι εύπλαστοι προς κάθε κατεύθυνση· υπολείπονται σε σταθερότητα και καθολικότητα· μπροστά στην αστάθειά τους, ποιος μπορεί να σκεφθεί ότι οι νόμοι είναι μία «σοβαρή υπόθεση»⁴³; Αυτή η αντίδραση είναι καταστροφική. Πράγματι, χωρίς υπακοή στους νόμους δεν υπάρχει «ομόνοια» ούτε στις πόλεις ούτε στις οικογένειες (§ 16)· οι δημόσιες υποθέσεις όπως και οι ιδιωτικές βρίσκονται σε κίνδυνο⁴⁴. Όμως, το θετικό δίκαιο δεν είναι, ευτυχώς, η μόνη έκφραση της νομιμότητας. Υπάρχουν επίσης αυτοί που ονομάζο-

40. *La morale et la loi dans la philosophie antique*. Παρίσι, 1928, σ. 61-2· αναφέρεται στο Untersteiner, *I Sofisti*, II, σ. 131.

41. *Ο.π.*, σ. 218. Το χωρίο του Ξενοφώντα στο IV, 4, § 5 κ.ε.· το απόσπ. Α 14 διακόπτεται στο τέλος της § 7 στο DK· όμως, οι πιο ενδιαφέρουσες πληροφορίες για τη θεωρία του Ιππία περιέχονται στις επόμενες παραγράφους, από την 8 έως την 25· αυτές παραδίδονται στην έκδ. Untersteiner, *TF*, III, σσ. 60-75, στην οποία και παραπέμπουμε.

42. § 13, 1. 226-227.

43. § 14, 1. 236: «σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι».

44. Ξαναβρίσκουμε αυτή την, αγαπητή στον Ιππία, διάκριση στο *Ιππίας μειζων* του Πλάτωνα, 281 d.

νται από τους Έλληνες «άγραφοι νόμοι» (§ 19), τους οποίους επικαλείται η Αντιγόνη ενάντια στον Κρέοντα και που σήμερα ονομάζουμε φυσικό δίκαιο. Στον διάλογο του Ξενοφώντος, είναι ο Σωκράτης που τους επικαλείται, αλλά ο Ιππίας θα τους ορίσει πολύ καλά και θα επικροτήσει με θέρμη τον Σωκράτη· αυτό είναι το «καινούργιο» που είχε να προτείνει ο Ιππίας (§ 6) περί δικαιοσύνης⁴⁵. Οι άγραφοι νόμοι είναι έγκυροι σε όλες τις χώρες· αυτό που τους αφαιρεί τη μερικότητα και τη σχετικότητα τους είναι πως δεν προέρχονται από τους ανθρώπους. Αλλά τότε από που προέρχονται; Από τους θεούς απαντά ο Σωκράτης του Ξενοφώντα αλλά έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι ο Ιππίας θα απαντούσε: από τη φύση. Πράγματι, τα παραδείγματα που δίνονται για να περιγραφούν οι άγραφοι νόμοι είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας και, λόγω της διαφθοράς που προκαλείται (§ 20), η καταδίκη της αχαριστίας, επειδή ο αχάριστος δεν μπορεί να έχει αληθείς φίλους και μισείται από τους ευεργέτες του (§ 24). Ο κοινός παρανομαστής αυτών των παραδειγμάτων είναι η φυσική τιμωρία: πρόκειται επομένως για μία εμμενή δικαιοσύνη, που συμφιλιώνει δικαίκο κανόνα και αποτελεσματικότητα, επειδή «οι νόμοι από μόνοι τους ενέχουν τιμωρίες για όποιον τους παραβαίνει»⁴⁶. Εδώ έγκειται η υπεροχή των άγραφων νόμων επί των νομικών κωδίκων: δεν μπορούμε να τους παραβιάσουμε ατιμώρητα· είναι ομοφώνως σεβαστοί, παντού και πάντοτε.

Η δικαιοσύνη, επομένως, είναι έργο του φυσικού δικαίου· αυτή η έννοια πρέπει να γίνει εδώ αντιληπτή με τη σημασία που δίνει ο Αριστοτέλης στο «φυσικόν δίκαιο» του και όχι όπως στη φιλοσοφία του Hobbes ή του Spinoza. Ο Ιππίας συμφιλιώνει τη φύση και την ηθική· η απόρριψη του πολιτικού νόμου προτάσσεται στο όνομα ενός μεγαλύτερου

45. Βλ. ως προς αυτό, εκτός από τον Dupréel που αναφέραμε ανωτ., τον Adolfo Levi που παραθέτει ο Untersteiner, *TF*, III, σ. 69 σημ.

46. § 24, I. 338-340.

και διευρυμένου, πιο αυστηρού επίσης. Η επίκληση της φύσης –επανερχόμαστε σε αυτήν– δεν έχει στον Ιππία ως αποτέλεσμα την ανοχή της ανομίας: ο *Ανώνυμος Ιαμβλίκου*, που ο Untersteiner αποδίδει στον Ιππία, εμμένει στο αίτημα νομιμότητας. Ας δούμε ένα παράδειγμα που αναφέρεται εκεί: ο φυσικός νόμος που θέτει την αμοιβαία εξάρτηση των ανθρώπων απαιτεί τη νομιμότητα ως συνθήκη της οικονομικής αλληλεγγύης⁴⁷. Η δικαιοσύνη, λοιπόν, συνίσταται στην υπακοή στους νόμους, τους άγραφους, της φύσης· έτσι, ο «νόμος» υπερβαίνεται και μαζί του το στενό πλαίσιο της πόλης που τον γέννησε. Η θεωρία του Ιππία περί φυσικού δικαίου οδηγεί στον κοσμοπολιτισμό που ταιριάζει απόλυτα στον εγκυκλοπαιδισμό του σοφιστή. Ο Ιππίας αποκαλούσε την Ασία και την Ευρώπη, αμφοτέρως «κόρες του Ωκεανού» (B 8) θέτοντας έτσι μία ομοιότητα μεταξύ των δύο ηπειρών που συνήθως αντιπαρέθεταν ως σύμβολο της διαφοράς μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων⁴⁸. Με τον κοσμοπολιτισμό αυτό, ο Ιππίας αντιτίθεται προκαταβολικά σε ό,τι ο Untersteiner αποκαλεί «απάνθρωπο εθνικισμό» του Πλάτωνα⁴⁹: προαναγγέλλει τη στωική φιλάνθρωπια και, κατά μία έννοια, τη χριστιανική «καθολικότητα». Μας θυμίζει την απάντηση του Eudore προς τον Cymodocée, στον Chateaubriand, όταν ο Eudore καλύπτει με ένα πανωφόρι κάποιον δούλο που έλαχε στον δρόμο του· ο Cymodocée του λέει: «Σίγουρα τον πέρασες για κάποιον θεό. – Όχι, απαντά ο Eudore, τον πέρασα για άνθρωπο»⁵⁰.

Αν ο κοσμοπολιτισμός ωθείται από την ιδέα ότι οι ανθρώπινες ομάδες οφείλουν να ενσωματώνουν και όχι να

47. A 7, § 2. Βλ. § 8 ως αντίθεση.

48. Υπό αυτή την προοπτική, θα μπορούσαμε να συγκρίνουμε τον Ιππία με τον Αντισθένη που «έδειχνε πως ο πόνος είναι αγαθό με το παράδειγμα των ενάρτων Ηρακλή και Κύρου, φέροντας έτσι παραδείγματα τόσο από τους Έλληνες όσο και από τους Βαρβάρους» (Διογένης Λαέρτιος, VI, 2).

49. *I Sofisti*, II, σ. 131.

50. *Les martyrs*, βιβλ. 1.

αποκλείουν, αντιλαμβανόμαστε γιατί ο Ιππίας, από πολιτική άποψη, ήταν ευνοϊκός προς το δημοκρατικό καθεστώς. Δεν δέχεται πάντως το υπόδειγμα του πολιτικού συστήματος των Αθηνών ως έχει· θεωρεί τον εαυτό του αναμορφωτή της δημοκρατίας. Πράγματι, είχε διαμαρτυρηθεί εναντίον του συστήματος πρόσβασης στα αξιώματα που μπορούσε να δίνει προσωρινά εξουσία σε ανίκανους· ένα τέτοιο σύστημα είναι δημαγωγικό⁵¹ και παράλογο: γιατί να μην παίζει ο κιθαρωδός φλάουτο και ο φλαουτίστας κιθάρα⁵²; Ωστόσο, ο Ιππίας απέχει πολύ από τον Σωκράτη που καταδικάζει αμφότερα, τη δημοκρατική κλήρωση και τη δημοκρατία· ο Ιππίας καταδικάζει τον κλήρο επειδή, θα πει, «εγώ κρίνω πως δεν είναι διόλου δημοκρατικός»⁵³. Οι οπαδοί της ανάθεσης αξιωμάτων με κλήρο είναι αντικειμενικοί εχθροί της δημοκρατίας· «υπάρχουν πράγματι στις πόλεις άνθρωποι που είναι εχθροί του λαού»· αν ένας τυφλός κληρός τους επιλέξει αυτοί «θα καταστρέψουν τη κυβέρνηση του δήμου»⁵⁴. Η νοσηιαρχία λοιπόν του Ιππία υποστηρίζει μια φωτισμένη δημοκρατία, στερώντας έτσι στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα το καλύτερο επιχειρημά τους εναντίον της δημοκρατίας. Ως καθολικός άνθρωπος, έμπειρος σε όλες τις τέχνες (Α 12), ο Ιππίας δείχνει ότι η γνώση πρακτικών επαγγελμάτων δεν βλάπτει απαραίτητα τις γενικές πνευματικές γνώσεις ούτε την πολυμάθεια· αναιρεί έτσι εκ των προτέρων το πλατωνικό επιχειρημα κατά το οποίο οι τεχνίτες, κλεισμένοι στην ειδικότητα της τέχνης τους, δεν μπορούν με έγκυρο τρόπο να κρίνουν τις υποθέσεις της πολιτείας, λόγω έλλειψης γνώσεων για το πιο διευρυμένο πεδίο της πολιτικής.

Ολοκληρώνοντας, βλέπουμε ότι ο Ιππίας δεν ήταν διόλου ο επιπόλαιος και επιφανειακός γενικολόγος που θεωρούσαν κάποτε· ευρύ και συστηματικό πνεύμα, αναπτύσσει μία

51. *Δισσ. Λογ.*, VII, § 1.

52. *Ο.π.*, § 4.

53. *Ο.π.*, § 5.

54. *Ο.π.*

θεωρία της οποίας δυστυχώς, λόγω των ολίγων αποσπασμάτων που έχουν διασωθεί, δεν μπορούμε να διακρίνουμε τις ανοικτές προοπτικές και την πρωτοτυπία της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII ΑΝΤΙΦΩΝ

I. Η ταυτότητα και τα έργα

Πολλοί σχολιαστές των σοφιστών, ανάμεσα στους οποίους οι πιο διακεκριμένοι, όπως οι Luria, Bignone και Untersteiner, πρότειναν τη διάκριση, με βάση τον γραμματικό της αρχαιότητας Δίδυμο, δύο Αντιφώντων. Από τη μία, ο Αντιφών του Ραμνούντος, ρήτορας, λογογράφος και πολιτικός άνδρας και, από την άλλη, ο Αντιφών ο Σοφιστής, τα αποσπάσματα από το έργο του οποίου παρουσιάζονται στη συλλογή των Diels και Kranz¹ και του Untersteiner², χωρίς να συνοδεύονται από τους λόγους και τις τετραλογίες που αποδίδονται στον ρήτορα. Είναι ιδίως λόγω του αποσπάσματος Β 44 που γίνεται αναγκαία η διάκριση δύο Αντιφώντων· πράγματι, αυτό το κείμενο αποκαλύπτει ένα οπαδό της ισότητας που θεμελιώνει την ανθρωπινή κοινότητα στη βάση της καθολικότητας των αναγκών, ενώ ο ρήτορας ήταν οπαδός της αριστοκρατίας και συνδεόταν πολιτικά με την ολιγαρχία των τετρακοσίων, οπότε και αναδείχθηκε ένας εκ των πλέον ακραίων αντιπάλων της δημοκρατίας·

1. *Die fragmente der Vorsokratiker*, Ζυρίχη-Βερολίνο, 1964, τόμ. 2, κεφ. 87, σσ. 334-370.

2. *Sofisti*, Φλωρεντία, 1967, τεύχ. 4, σσ. 3-211.

επίσης, κατά την πτώση των τετρακοσίων, κατηγορήθηκε για συνωμοσία με τη Σπάρτη και καταδικάστηκε σε θάνατο.

Η ερμηνεία όμως, του αποσπ. Β 44 στηριζόταν, κατά ένα μέρος, στην ανασύσταση από τον Wilamowitz ενός πολύ αποσπασματικού τμήματος του κειμένου που είχε διασωθεί από τον πάπυρο της Οξυρρύγχου. Ωστόσο, αυτή η ανασύσταση που έγινε δεκτή από τους Diels-Kranz και τον Untersteiner τέθηκε υπό αίρεση από την Maria Serena Funghi η οποία, βασιζόμενη στην ανακάλυψη ενός νέου παπύρου, εξέδωσε διαφορετικά το κείμενο που γίνεται έτσι αντιληπτό κάτω από ένα νέο φως. Δεν μπορούμε εδώ να μπορούμε στις λεπτομέρειες της φιλολογικής αυτής συζήτησης· να πούμε μόνον ότι στα μάτια κάποιων μελετητών, όπως οι H.C. Avery, M. Isnardi-Parente και F.D. Caizzi, η παράδοση περί πολιτικής διάστασης μεταξύ του ρήτορα και του σοφιστή δεν είναι πλέον έγκυρη και επομένως τίποτε δεν εμποδίζει μία ταύτιση των δύο. Το ζήτημα αυτής της ταύτισης είναι μεγάλο καθώς όσα γνωρίζουμε για την πολιτική προσωπικότητα του ρήτορα δεν μπορεί παρά να βαρύνουν σημαντικά την ερμηνεία του αποσπ. Β 44· πρέπει λοιπόν να αποφύγουμε τον ερμηνευτικό φαύλο κύκλο που θα μας οδηγούσε να ερμηνεύσουμε το Β 44 εκκινώντας από την ταύτιση του ρήτορα και του σοφιστή. Λόγω προβλήματος χώρου, θα περιοριστούμε στην εξέταση των αποσπασμάτων που παραδοσιακά αποδίδονται στον Αντιφώντα τον σοφιστή, ή, αν προτιμάτε, στη σοφιστική και όχι τη ρητορική διάσταση των αποσπασμάτων του.

Το κύριο έργο του Αντιφώντα είναι μία πραγματεία που φέρει τον τίτλο *Αλήθεια* σε δύο βιβλία· μέρος της ήταν τα σημαντικά αποσπάσματα του οξυρρύγγειου παπύρου. Του αποδίδεται επίσης ένα *Περί ομονοίας*, σε ύφος μάλλον γνωμικό, και ένας *Πολιτικός*, από το οποίο δεν διασώζεται σχεδόν τίποτε. Σε αυτά οφείλουμε να προσθέσουμε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον έργο, με αντικείμενο, θα λέγαμε σήμερα, ψυχολογικό, επιλεγόμενο *Περί κρίσεως ονειρών* (=Περί ερ-

μηνείας των ονειρών). Αμφισβητήθηκε κατά πόσο ο ονειροκρίτης Αντιφών ήταν ο ίδιος με τον σοφιστή· το επιχείρημα ήταν πως δεν γίνεται να αρνείται κανείς την πρόνοια, όπως το κάνει ο σοφιστής³, και να επιδίδεται στην μαντεία μέσω των ονειρών· αλλά ο Untersteiner αναίρεσε την ένσταση δείχνοντας πως ο χαρακτήρας της αντιφώντειας ερμηνείας των ονειρών δεν είναι θρησκευτικός αλλά επιστημονικός και ορθολογικός⁴.

II. Οι μορφές και το φόντο τους

Μία μαρτυρία του Αριστοτέλη, στο Β' βιβλίο της *Φυσικής ακροάσεως* (B 15), μας θέτει εξ αρχής στον πυρήνα του αντιφώντειου στοχασμού. Γνωρίζουμε ότι για τον Αριστοτέλη τα αισθητά όντα είναι σύνθετα από ύλη και μορφή και ότι εντός του συνθέτου, η μορφή παίζει τον βασικό ρόλο, αφού είναι αυτή που προσδίδει την ουσία. Η κατάφαση της οντολογικής υπεροχής της ουσίας είναι αποφασιστικής σημασίας για τη μοίρα της δυτικής μεταφυσικής· ο Αντιφών όμως, απέδιδε αυτή την υπεροχή όχι στη μορφή, αλλά σε αυτό που ο Αριστοτέλης ονόμαζε ύλη· αυτή συνιστά την ουσία και τη φύση των όντων. Ο Αντιφών δεν χρησιμοποιεί, όπως ο Αριστοτέλης, τον όρο «ύλη» αλλά μία έννοια που φαίνεται να του ανήκει: αυτή του «αρρhythμιστου». Είναι το «αρρhythμιστον» που συνιστά τη βαθιά φύση των όντων, την πραγματικότητά τους. Το πρώτο πρόβλημα που οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε είναι κατ' αρχάς η κατανόηση και μετάφραση με ορθό τρόπο αυτής της έννοιας. Το «αρρhythμιστον» σημαίνει αυτό που υπολείπεται ρυθμού⁵ ή,

3. Απόσπ., B 12.

4. *I Sof.*, II, σσ. 80-82 και σ. 107, υποσημ. 206.

5. Αν επιμέναμε στο «υπολείπεται» θα υποθετούσαμε τη σκοπιά του Αριστοτέλη, ο οποίος αξιώνει τη μορφή και για τον οποίο η απουσία μορφής είναι μία έλλειψη. Αλλά για τον Αντιφώντα, συμβαίνει το αντίθετο.

μάλλον, που έχει απελευθερωθεί από κάθε ρυθμό. Αν η παρατήρηση αυτή δεν μας διαφωτίζει διόλου αυτό συμβαίνει επειδή σήμερα δίνουμε διαφορετική εντελώς σημασία στη λέξη «ρυθμός» από εκείνη που είχε ο όρος για τους προσωκρατικούς. Αν ο δικός μας ρυθμός παραπέμπει μάλλον στη μουσική, δηλαδή στην ακουστική αίσθηση, ο «ρυθμός» αναφέρεται αντίθετα στην οπτική εμπειρία των μορφών. Η επιστροφή στο αρχικό νόημα του «ρυθμού» επιτυγχάνεται χάρη στην ετυμολογική έρευνα. Υπό την επίδραση της μουσικής σημασίας του όρου, οι γραμματικοί τον ετυμολογούσαν από το ρήμα «ρειν» που σημαίνει «ρέω». Ο Jaeger υπήρξε ένας από τους πρώτους που αμφισβήτησε την κλασική αυτή ετυμολογία⁶, αναλύοντας μία σειρά χρήσεων του «ρυθμός» ή «ρυσμός» όπου τα συμφραζόμενα δείχνουν ότι η λέξη δεν έχει καμία σχέση με το «ρέω» αλλά μάλλον με το αντίθετό του, δηλαδή τη στάση ανάμεσα σε όρια που περικλείουν μία διάταξη⁷. Ο Αριστοτέλης μας πληροφορεί ότι οι ατομικοί φιλόσοφοι χρησιμοποιούσαν τη λέξη «ρυθμός» για να εννοήσουν το περίγραμμα των ατόμων και ο ίδιος πρότεινε τον όρο «σχήμα» ως ισοδύναμό του⁸. Ο E. Benveniste αφιέρωσε ένα άρθρο στην έννοια του ρυθμού κατά την γλωσσική έκφρασή του («La notion de rythme dans son expression linguistique»)⁹ όπου απαριθμεί τις εμφανίσεις του όρου «ρυθμός» και των παραγώγων του «από τις απαρχές έως την αττική περίοδο» συμπεραίνοντας πως «το

6. *Paideia*, γαλλ. μτφρ., I, σ. 517, σημ. 53.

7. Ο Jaeger αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στον Αρχίλοχο: «Μάθε πως ο ρυθμός περικλείει τον άνθρωπο» (67 a 7, Diehl) και τον Αισχύλο, *Προμηθεύς δεσμώτης*, στ. 241 κ.ε.· βλ. *Paideia*, I, σ. 162. Οι Le Bas και Fix, από την πλευρά τους, προτείνουν ως μετάφραση του «ὄδ' ἔρρυθμισμαί» του στίχου 241 ως: «δείτε πως με συνέταξε» (Παρίσι, 1867, σ. 126, σημ. 25 της μετάφρασής τους).

8. *Μ.τ.φ.*, I, 4, 985 b 16' βλ., επίσης, *Φυσ.*, VII, 3, 245 b 10.

9. Αναδημ. στο: *Problèmes de linguistique générale*, I, Παρίσι, Gallimard/Tel, κεφ. 27, σσ. 327-335.

σταθερό νόημα του όρου είναι: διακρίνουσα μορφή, αναλογική μορφή, διάταξη»¹⁰. Ο Benveniste προσθέτει ότι ο Αριστοτέλης, με βάση τον όρο «ρυθμός», «έπλασε τον όρο «αρρυθμιστος», δηλαδή αυτό που δεν ανάγεται σε μία μορφή, το ανοργάνωτο (*Μ.τ.φ.*, 1014 b 24)»¹¹. Υποστηρίζω ότι δεν είναι ο Αριστοτέλης που επινόησε το «αρρυθμιστον» αλλά μάλλον ο Αντιφών, όπως φαίνεται και στο απόσπασμα της *Φυσικής* (II, 1, 139 a 9 κ.ε.π.) όπου αντικείμενο πραγματεύσεως γίνεται το πρόβλημα του *Είναι* της φύσης. Ο ρυθμός επομένως μεταφράζεται ως μοντέλο, τρόπος, ή, ακόμη, δομή, οργάνωση· είναι πολύ συγγενής προς μία άλλη αντιφώντεια έννοια, τη «διάθεση», τη διάταξη¹². Το «αρρυθμιστον» είναι, για να επαναλάβουμε μία διατύπωση του Heidegger, το «ελεύθερο δομής»¹³, ή ακόμη το «θεμέλιο» με την έννοια που του δίνει ο Schelling (*Grund*).

Σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, μπορούμε να στραφούμε στο απόσπασμα Β 15, κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη:

Κάποιοι νομίζουν πως η φύση και η ουσία των όντων που υπάρχουν κατά φύση είναι το πρώτο συστατικό του

10. Σ. 332. Πρέπει να σημειώσουμε πως ο Benveniste δεν θέτει όπως ο Jaeger υπό αίρεση την ετυμολογία της λέξης από το «ῥεῖν» αλλά, αναλύοντας τις μεταβολές της σημασίας της, θεωρεί ότι ο Πλάτων είναι ο εισηγητής του σύγχρονου νοήματός της (σσ. 333-335). Για μία κριτική του Benveniste, βλ. Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Παρίσι, Minuit, 1977, σ. 190.

11. *Ο.π.*, σ. 232.

12. Πρβ. Β 14, 24 a 63. Το νόημα αυτού του τελευταίου αποσπάσματος έχει πολύ συζητηθεί· ο Untersteiner το ερμηνεύει με τον ακόλουθο τρόπο: «Αλλά αυτοί που γνωρίζουν την τάξη του σύμπαντος μπορούν να ακούσουν (τον νόμο της αρμονίας)» (*TF*, IV, 151).

13. «Τι είναι και πως ορίζεται η φύσις» (=Ce qu'est et comment se détermine la physis), στο: *Questions*, II, Παρίσι, Gallimard, 1968, μτφρ. F. Fédier, σ. 219. Προτιμούμε αυτή την έκφραση παρά την «έλλειψη δομής» για τους λόγους που αναφέρθηκαν ανωτέρω.

καθενός, το καθεαυτό ελεύθερο δομής· για παράδειγμα, η φύση του κρεββατιού είναι το ξύλο, του αγάλματος ο ορείχαλκος. Η απόδειξη είναι, δηλώνει ο Αντιφών, πως αν κανείς έθαβε ένα κρεββάτι και η αποσύνθεση είχε τη δύναμη να κάνει να φυτρώσει βλαστός, δεν θα έβγαινε κρεββάτι αλλά ξύλο: το ένα υπάρχει κατά συμβεβηκός, είναι η διάταξη που εξαρτάται από το νόμο¹⁴ της κατασκευής, ενώ είναι ουσία ό,τι υπάρχει συνεχώς υφιστάμενο αυτές τις μορφές.

Κατ' ουσίαν, στο απόσπασμα υπάρχει λιγότερο η αντίθεση μεταξύ τεχνητής κατασκευής και φύσης και περισσότερο μεταξύ μορφής και βάθους (ρυθμός/αρρύθμιστον). Αυτό θα διέλυε το παράδοξο που επεσήμανε ο Ross¹⁵, δηλαδή εκείνο του παραδείγματος των τεχνητών αντικειμένων που εμφανίζονται να παριστούν την ουσία των όντων που υπάρχουν εκ φύσεως: το παιχνίδι μεταξύ ρυθμού και αρρύθμιστον λαμβάνει χώρα τόσο στην κατασκευή («τέχνη») όσο και στη φύση, υπό τη στενή έννοια· ο κύριος σκοπός του Αντιφώντα, στο παράδειγμα του κρεββατιού που θάβεται, δεν είναι τόσο να δείξει την υπεροχή της φύσης επί της τέχνης όσο την υπερίσχυση του αρρύθμιστον (του ελεύθερου δομής, του βάθους) επί του ρυθμού (της δομής, της μορφής). Το παράδειγμα ενός τεχνητού αντικειμένου είναι ιδανικό για την περίπτωση, επειδή στην τέχνη η μορφή είναι ακόμη πιο αδύναμη και πρόσκαιρη απ' ό,τι στη φύση.

Η θέση του Αντιφώντα, επομένως, είναι πως το πιο θεμελιώδες σε ένα όν, η βαθιά φύση του, είναι αυτό που πρωταρχικά το συνιστά, η στοιχειώδης ύλη του απ' όπου όλα τα άλλα προέρχονται μέσω διαφόρων μεταλλαγών. Αυτή η

14. Η έκφραση εδώ «κατά νόμον» καταδεικνύει την πιθανότητα εφαρμογής του παιχνιδιού μεταξύ μορφής και αμορφίας στον πολιτικό στοχασμό του Αντιφώντα, όπως αυτός εμφανίζεται στο απόσπ. Β 44. Ο νόμος είναι από την πλευρά του τεχνητού και επομένως του μη θεμελιακού· κοσμολογία και πολιτική γίνονται αντικείμενο στοχασμού για τον Αντιφώντα εκκινώντας από το ίδιο εννοιολογικό σχήμα.

15. *Aristotle's Physics*, Οξφόρδη, 1936, σ. 502.

στοιχειώδης ύλη, από την οποία γίνονται τα πάντα, στον Αριστοτέλη φέρει το όνομα «πρώτη ύλη»: ο Αντιφών δεν την αποκαλεί ακόμη ύλη αλλά «αρρύθμιστον», «ελεύθερο δομής». Όλες οι μορφές του κόσμου δεν είναι παρά οι διάφορες μεταλλαγές (ρυθμοί) που αυτό ενδύεται· τις ενδύεται μόνον επειδή δεν δεσμεύεται σε καμμία· επιδίδεται στο παιχνίδι των μορφών αλλά γρήγορα επιστρέφει στον εαυτό του. Είναι εντελώς παθητικό και υφίσταται τις μορφοποιήσεις του ρυθμού, αλλά μόνο επιφανειακά· ως βάθος είναι απολύτως άμορφο, με την πλήρη έννοια του όρου, δηλαδή αντιστέκεται στη μορφή. Το βάθος επιστρέφει στο βάθος, αποσύρεται στον εαυτό του και απελευθερώνεται έτσι από τη δομή, η οποία, αφού δεν δομεί πλέον τίποτε, καταστρέφεται. Η πραγματικότητα λοιπόν είναι αυτό το υπόβαθρο, το απελεύθερο δομής: όπως τα σύννεφα που παίρνουν τη μία και την άλλη μορφή, οι ιδιαίτερες μορφές είναι αδύναμες και αλλάζουν εύκολα σε μία άλλη μορφή. Αυτό επιχείρησε να δείξει ο Αντιφών με την λύση που πρότεινε για τον τετραγωνισμό του κύκλου¹⁶· η πραγματοποίηση της

16. Ιδού η Αρχή αυτής της ευθυγράμμισης που αποδίδεται στον Αντιφώντα από τον Αριστοτέλη, όπως περιγράφεται στον Σιμπλίκιο (απόσπ. Β 13). Έστω κύκλος και ένα τετράγωνο ΑΒΓΔ εγγεγραμμένο στον κύκλο. Έστω η κάθετος στην ευθεία ΑΒ και η τομή της Ε με την περίμετρο. Ενώνουμε το ΑΕ και το ΕΒ. Το ίδιο κάνουμε και για τις άλλες πλευρές του τετραγώνου· αποκτούμε έτσι ένα οκτάγωνο εγγεγραμμένο στον κύκλο. Κάνουμε το ίδιο και για τις πλευρές του οκταγώνου, κατόπιν το ίδιο με το νέο πολύγωνο που έχουμε, κ.ο.κ., μέχρι την τελική εξάντληση των δυνατοτήτων.

Αυτή η μέθοδος, ενίσταται ο Αριστοτέλης, είναι εξωγεωμετρική, επειδή γεωμετρικώς δεν επιτυγχάνεται η πλήρης εξάντληση των δυνατοτήτων· υπό αυτή την έννοια, δεν χρήζει αναίρεσης αφού είναι αφ' εαυτής εκτός επιστήμης.

Η εν λόγω απόδειξη, ωστόσο, δεν αξίζει την περιφρόνηση που της επιφυλάσσει ο Αριστοτέλης επειδή, ίσως, εγκαταλείπει το πεδίο των κλασικών μαθηματικών με σκοπό να το διευρύνει. Υπό αυτή την έννοια, προλέγει τον απειροτικό λογισμό. Πράγματι, ο Lazare Carnot βα-

ευθυγράμμισης της καμπύλης καταδεικνύει αληθινά την πι-

οίζεται στην αντιφώντεια απόδειξη για να καταδείξει τη *Μεταφυσική του απειροστικού λογισμού*. Ας ακολουθήσουμε τη συλλογιστική του.

Έστω ένας κύκλος με ακτίνα R : έστω ένα εγγεγραμμένο πολύγωνο με αριθμό πλευρών όσο υψηλό επιθυμούμε. CH είναι η κάθετος που φέρεται από το κέντρο επί μίας πλευράς του πολυγώνου, P η περίμετρος του πολυγώνου και S η επιφάνειά του. Έχουμε τον τύπο:

$$S = P \times \frac{1}{2} CH.$$

Έστω x η άπειρα ελάχιστη ποσότητα που υπολείπεται στην περίμετρο του πολυγώνου για να εξισωθεί με εκείνη του κύκλου: έστω y το άπειρα ελάχιστο μήκος για να εξισωθεί με το R .

Η επιφάνεια του πολυγώνου είναι τότε: $S = (P + x) \times \left(\frac{1}{2} CH + y\right)$.

Όμως το x και y αντιπροσωπεύουν το απειροστικό σφάλμα που ηβλημένα εισάγεται ώστε να πραγματοποιηθούμε τον κύκλο ως πολύγωνο με αριθμό πλευρών άπειρα αυξανόμενο. Η Αρχή του λογισμού συνίσταται επομένως στην αποδοχή ενός ελάχιστου σφάλματος που τείνει προς το 0. Αλλά η πρακτική του λογισμού μας επιτρέπει να περιορίσουμε αυτό το ελάχιστο ώσπου να το κάνουμε και στην πραγματικότητα μηδέν. Ο Lazare Carnot γράφει: «Η υπόθεση με την οποία ξεκινήσαμε, ότι όσο ελάχιστο και αν είναι το σφάλμα ωστόσο παραμένει, είναι λανθασμένη επειδή υπάρχει τρόπος να επανορθώσουμε το σφάλμα με το να αγνοήσουμε κατά τον λογισμό την απειροστική ποσότητα την οποία είχαμε υπολογίσει. Η αγνόηση των ποσοτήτων αυτού του μεγέθους είναι όχι μονάχα επιτρεπτή σε παρόμοιες περιπτώσεις, αλλά επιβάλλεται κιόλας: είναι ο μόνος τρόπος για να εκθέσουμε ακριβώς τους όρους του προβλήματος. Το σημείο που καταδεικνύει ότι η επανόρθωση έλαβε χώρα είναι η απουσία στις τελικές ισοότητες αυτών των ποσοτήτων».

Έτσι, στον τύπο $S = (P + x) \times \left(\frac{1}{2} CH + y\right)$, κάνω ωσάν x και y να μην υπάρχουν δηλαδή σαν να μη λείπουν. Αν δεν λείπουν, τότε μπορώ να εξισώσω το P με το $2\pi R$ και το CH με το R και να τα αντικαταστήσω, ώστε να έχουμε:

$$S = 2\pi R \times \frac{1}{2} R;$$

Και αυτό δίνει: $S = \pi R \times R$, ώστε:

$$S = \pi R^2$$

Έτσι, έχουμε τον ακριβή τύπο της επιφάνειας του κύκλου.

θανότητα του περάσματος από τη μία γεωμετρική μορφή στην άλλη, μορφές των οποίων η μόνη πραγματικότητα είναι η ομογένεια του χώρου μέσα στον οποίο απορροφούνται. Το θεμελιακό είναι, λοιπόν, το βάθος και πρέπει να αποφεύγουμε να το ονομάζουμε με όρους έλλειψης, όπως η πλατωνικο-αριστοτελική παράδοση έχει μία ακατανίκητη τάση να κάνει. Η παθητικότητα είναι ελευθερία επειδή είναι πλήρης και με την ίδια κίνηση που παραδίνεται στη δομή, απελευθερώνεται κιόλας από αυτή. Το αρρhythμιστον είναι θετικό επειδή αναιρεί κάθε ιδιαιτερότητα, κάθε καθορισμό· ο Αντιφών θα μπορούσε να είχε πει, όπως ο Spinoza αργότερα, «ο καθορισμός είναι άρνηση»¹⁷. Το απελεύθερο δομής είναι, λοιπόν, μία καθολικότητα: απέναντι στην πενία της ιδιαιτερότητας συνιστά όλο τον πλούτο του κόσμου· είναι η αποθήκη απ' όπου εφοδιάζονται οι «ρυθμοί» για να οργανώσουν ο,τιδήποτε μορφοποιείται και μεταλλάσσεται, δηλαδή προελαύνει στην ομορφιά.

Δεν πρέπει λοιπόν να ξεχνούμε ότι «χωρίς τα εφόδιά της (η φύση) θα είχε άσχημα οργανώσει πολλά ωραία όντα»¹⁸. Το αρρhythμιστον είναι «αποθήκη» λοιπόν με τη διπλή έννοια του όρου: του χώρου όπου αποθηκεύονται τα πράγματα ώστε να ανασύρονται και του κλειστού, σκοτεινού, απόκρυφου και άτακτου χώρου που αρνείται να λάβει μορφή· κάθε ρυθμός για τον Αντιφώντα επομένως δεν είναι παρά μορφικότητα. Το ακαθόριστο λαμβάνει εδώ μία θετική σημασία, που ο κυρίαρχος ελληνισμός, αυτός των φιλοσόφων της ουσίας, δεν μας είχε προετοιμάσει να αποδεχθούμε. Γι' αυτό οι σχολιαστές δεν διέκριναν ότι το υπονοούμενο θέμα του αποσπάσματος Β 10 ήταν, χωρίς αμφιβολία, το αρρhythμιστον και όχι ο «θεός» ή το ελεατικό Είναι¹⁹. Στο

17. Επιστολή, 50: «determinatio negatio est».

18. Απόσπ., Β 14.

19. Ο Untersteiner, που συνήθως είναι τόσο διεισδυτικός, υπονοεί και αυτός τον «θεό» (TF, IV, σ. 43, σημείωση). Επιπλέον, η ερμηνεία του εδώ του όρου «άπειρος» με τη διπλή έννοιά του «άνευ πέρατος» και του

Α' βιβλίο της *Αλήθειας* και, αναμφίβολα αφού αποκάλυψε το μυστήριο του «ελεύθερου δομής», ο Αντιφών προσέθετε: «Γι' αυτό δεν έχει τίποτε ανάγκη και δεν λαμβάνει τίποτε επιπλέον αλλά είναι ακαθόριστο (*άπειρος*) και χωρίς έλλειψη»²⁰. Η έννοια του απείρου που δανείζεται από τον Αναξίμανδρο, μέσα σε ένα πλαίσιο που αυτός ο τελευταίος δεν θα αποκήρυσσε, αναφέρεται ξεκάθαρα στο «αρρυθμιστον», του οποίου είναι σχεδόν το ισοδύναμο· αντίθετα, οι θεοί του πολυθεϊσμού, των οποίων το όνομα σημαίνει τα «θεατά», αντιπροσωπεύουν μάλλον τον υπέρτατο καθορισμό. Το ελεύθερο δομής είναι αντάρκες και δεν δανείζεται τίποτε από αλλού, επειδή όλα δανείζονται από αυτό. Έτσι, νικάται κατά κράτος το προνόμιο του ολοκληρωμένου· είναι το ανολοκλήρωτο που συνάδει, για τον Αντιφώντα, με την αντάρχεια. Αυτή η ασυνήθιστη συνεπαγωγή επανευρίσκεται, στις μέρες μας, στον πολωνό συγγραφέα Gombrowicz: ο άνθρωπος δεν ωθείται από τη δίψα του απολύτου, έχει έναν στόχο «πιο μυστικό αναμφίβολα και, κατά κάποιο τρόπο, παράνομο: την ανάγκη του για το ανολοκλήρωτο..., το ατελές..., για τη νεότητα»²¹. Το εκπληκτικό είναι πως η νεότητα δεν χαρακτηρίζεται κατά τον Gombrowicz από μία ψυχολογική σκοπιά αλλά της προσδίδεται, κατά κάποιον τρόπο, μία κοσμολογική σημασία· η νεότητα «της οποίας η ανεπάρκεια, το ανολοκλήρωτο, μεταμορφώνεται σε στοιχειακή δύναμη»²². Μπορούμε να δούμε μία παρόμοια ανάληψη στον Proust, όταν αυτός φωτίζει την ποίηση που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «αρρυθμική» της νεαρής κοπέλας με τα λουλούδια: «η εφηβεία προηγείται της ολοκλη-

«χωρίς πείρα» μου φαίνεται ότι εκβιάζει με μοναδικό τρόπο το κείμενο (*I Sofisti*, II, σ. 58). Ο K. Goebel υποθέτει ότι το αντικείμενο του αποσπάσματος είναι ο κόσμος (βλ. Untersteiner, *ό.π.*, II, σσ. 85-86, σημ. 10).

20. Απόσπ., Β 10.

21. *La pornographie*, Παρίσι, 1960, σ. 7. Βλ., επίσης, στη σ. 11, την ανάλυση του *Ferdydurke* του πρώτου μυθιστορήματος του Γκόμπροβιτς.

22. *Ο.π.*, σ. 82· βλ., επίσης, σ. 158.

ρωτικής σταθερότητας και από εδώ προέρχεται το αίσθημα ανανέωσης που αισθανόμαστε μπροστά στις νεαρές κοπέλες λόγω του θεάματος των μορφών που αλλάζουν αδιάκοπα, που παίζουν σε μία ασταθή αντίθεση, το οποίο μας κάνει να σκεφθούμε την αδιάκοπη αναδημιουργία των βασικών στοιχείων της φύσης»²³.

Το «αρρhythμιστον» είναι, λοιπόν, θα λέγαμε, η νεότητα της φύσης. Πράγματι, η αυτάρκεια του «ελεύθερου δομής» έχει ως συνέπεια την απόσυρσή του από τον χρόνο: αν τίποτε δεν του προστίθεται, μένει ταυτόσημο με τον εαυτό του, δηλαδή αναλλοίωτο, διάφορο προς τις πολλές «μεταλλαγές» (*ρυθμοί*) που ενδύεται και οι οποίες υπάρχουν μόνο διαδοχικά και δεν είναι παρά μεταβατικές συσπειρώσεις. Το αρρhythμιστον είναι σταθερό και μόνιμο, αδιάφθορο και αθάνατο· ως υπόβαθρο είναι εκτός χρόνου και, αντίστροφα, ο χρόνος, που είναι πέρασμα, δεν μπορεί να είναι υπόβαθρο. Γι' αυτό ο χρόνος δεν είναι πραγματικός παρά μόνο για το πεπερασμένο ον που μετράται από τον χρόνο και από το ιδιαίτερο άτομο που τον αναστοχάται, επειδή αυτό το άτομο γεννάται και πεθαίνει. Το απόσπασμα Β 9 περιγράφει αυτή την απόσυρση από τον χρόνο του αρρhythμιστον που είναι υπόβαθρο (*υπόστασιν*): «ο χρόνος είναι σκέψη και μέτρο, όχι υπόβαθρο»²⁴. Σε αυτή την ατμόσφαιρα αχρονικότητας οφείλουμε να κατανοήσουμε τη νεότητα ως «ελεύθερη δομής»: είναι νέο στο μέτρο, που εκφεύγεται στο γήρας και τον θάνατο, είναι παντοτινό. Κερί²⁵ που απεκδύεται όλων των ιχνών του, αποσυρόμενο από αυτά, άφθαρτο επειδή είναι το ίδιο η φθορά. Ο «ρυθμός» έχει

23. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard, La Pléiade, τόμ. I, σ. 906.

24. Δεν αποδίδουμε το «υπόστασις» ως έχει για να αποφύγουμε τη σύγχυση με τον αντίστοιχο όρο του Πλωτίνου και κάθε σύγκριση με την αριστοτελική ουσιοκρατία.

25. Αναφορά στο περίφημο παράδειγμα με το κερί του Καρτέσιου (Σ.τ.Μ.).

αντίθετη τύχη. Ο Ronsard είναι αντιφώντειος, χωρίς να το γνωρίζει, όταν γράφει: «Η ύλη παραμένει και η μορφή χάνεται». Η αλλαγή με αυτή την έννοια, σημειώνει ο Nicolas Grimaldi, εκλαμβάνεται ως μεταμόρφωση. Στην εμπειρία, όπως αυτή καθορίζεται από την κλασική μεταφυσική, «είναι η υλικότητα των πραγμάτων που αλλάζει και η μορφική σειρά της διαδοχής τους που παραμένει. Αλλά, στη μεταμόρφωση, η ύλη παραμένει και οι μορφές αλλάζουν»²⁶. Η συνέπεια της απόδοσης του καθεστώτος της πραγματικότητας στο «αρρυθμιστον» είναι για τις ιδιαίτερες συσπειρώσεις που ενδύεται, δηλαδή για όλα τα όντα, η απόδοση του καθεστώτος της προσωρινότητας και του επειγόντος του θανάτου. Το άτομο, στο οποίο υπολείπεται η οντολογική σταθερότητα, είναι από την ουσία του, ένα Είναι προς θάνατο· από εδώ προέρχεται και ο παθητικός χαρακτήρας κάθε ατομικού πεπρωμένου το οποίο φέρει εντός του τη διάλυση ως την πιο βέβαιη υπόσχεση για το μέλλον και διαρκεί για να δείξει την προσωρινότητά του, που αναδύεται στον ήλιο μόλις όσο διαρκεί ένα πρωινό. Έτσι, ο θάνατος είναι παρών και στα αποσπάσματα του Αντιφώντα· το Β 50, ό,τι πιο δυνατό μας έχει κληροδοτήσει ο ελληνικός πολιτισμός, λέει για την προσωρινότητα του ανθρώπου:

Είναι αγρύπνια μιας μέρας η ζωή, και η διάρκεια της ύπαρξης όσο μία μόνο ημέρα: υψώνοντας τα μάτια στο φως, αφήνουμε στη σειρά τους άλλους που μας ακολουθούν.

Ο άνθρωπος επαγρυπνεί την ημέρα και, ως ον της ημέρας, είναι επίσης ον της μίας ημέρας. Αλλά, η τραγική λέξη του αποσπάσματος είναι αναμφίβολα η λέξη «άλλοι» (ετέροις): οι μορφές που δεν έχουν καμμία οντολογική συνοχή διαλύονται ανεπίστρεπτα. Ο Αντιφών αρνείται στο άτομο την παρηγοριά των αιώνιων επιστροφών χάρη στις οποίες,

26. *Aliénation et liberté*, Παρίσι, 1972, σ. 46.

κατά τον Αριστοτέλη, ο πατέρας επανέρχεται, από την άποψη του είδους, στον γιό του με μία συνωνυμική επιστροφή. Στον Αντιφώντα, ο αντικαταστάτης είναι πράγματι ένας άλλος και όχι ένα άλλο εγώ. Το απελεύθερον δομής είναι πάντοτε το ίδιο αλλά δεν ενδύεται ποτέ ένα ίδιο προσώπειο· καμμία μορφή (*ρρυθμός*) δεν εμμένει στην ύπαρξη και καμμία δεν επανέρχεται, κάτι που θα ήταν ένας τρόπος εμμονής στην ύπαρξη. Επομένως, για το άτομο, κάθε σημείο του χρόνου είναι ένα σημείο μη-επιστροφής και η στάση που συνεπάγεται αυτό ως προς τη ζωή είναι διπλή: η ζωή είναι κακιά και αδύναμη, αφού έχει μικρή διάρκεια και μεγάλους πόνους (B 51), δηλαδή εν συντομία δεν είναι σχεδόν τίποτε· αλλά, επειδή ακριβώς δεν είναι σχεδόν τίποτε, είναι πολύτιμη, όπως μία δεκάρα είναι θησαυρός για τον πτωχό. Η ζωή δεν είναι τίποτε, αλλά αυτό το τίποτε είναι τα πάντα. Δεν πρέπει λοιπόν να περνούμε τη ζωή μας προετοιμάζοντας μία άλλη ζωή που δεν υπάρχει και που μας αφαιρεί τον χρόνο της παρούσας ζωής (B 53 a). Ο θάνατος δεν είναι όπως στο θέατρο αντικείμενο διασκέδασης, αφού στη συνέχεια ο ίδιος ηθοποιός επανέρχεται με έναν νέο ρόλο· ο θάνατος δίνει για τα καλά στη ζωή μία απόλυτη σοβαρότητα. Η ζωή δεν είναι παιχνίδι· ο Αντιφών το δηλώνει σε ένα άλλο κρίσιμο απόσπασμα: «Δεν γίνεται, όπως στα ζάρια, να παίξεις δυο φορές τη ζωή»²⁷. Οι παιγνιώδεις συλλήψεις της ζωής συνδέονται με την ιδέα της επανάληψης· γι' αυτές ο θάνατος είναι ένα φαινόμενο και η αληθινή ζωή είναι αλλού. Για τον Αντιφώντα, η πραγματική ζωή είναι η δική μας· είμαστε αθεράπευτα ατομικότητες, περαστικές συσπειρώσεις που δεν διατηρούν πέρα από τον τάφο τη μορφή τους και, επομένως, δεν επανέρχονται ποτέ. Αυτή η σοβαρότητα της ύπαρξης θέτει με οξύ τρόπο το ζήτημα της ατομικής ευτυχίας· ευτυχία στο εσωτερικό της πολιτείας και προσωπική ευτυχία.

27. Απόσπ., B 52.

III. Ο παρά φύση νόμος

Η ευτυχία του ανθρώπου απειλείται από το νόμο, του οποίου όλη η ενέργεια συνίσταται στην καταπίεση των τάσεων της φύσης. Για να το δείξει αυτό, ο Αντιφών αρχίζει αποκηρύσσοντας την παραδοσιακή ιδέα που ορίζει τη δικαιοσύνη από μία σκοπιά καθαρά δικαιοσύνη και τυπική, σαν υπακοή στους νόμους της πολιτείας, της οποίας είμαστε πολίτες. Στην πραγματικότητα, αυτό σημαίνει την αντιμεοιβή του πιο ικανού να κοροϊδεύει το νόμο, κάτι που είναι παράλογο:

Η δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους της πολιτείας της οποίας είσαι πολίτης. Ένας άνθρωπος λοιπόν θα εφαρμόζει τη δικαιοσύνη όσο περισσότερο τον συμφέρει, αν ενώπιον μαρτύρων εγκωμιάζει τους νόμους, αλλά μόνος και χωρίς μάρτυρες, εφαρμόζει τις τάσεις της φύσης²⁸.

Η βασιλεία του νόμου έχει ως συνέπεια την ενθάρρυνση της υποκρισίας και της απόκρυψης. Αλλά, γιατί αυτός που δημοσίως εγκωμιάζει τόσο έντονα τις προσταγές του νόμου, τις προδίδει ιδιωτικώς; Επειδή ο νόμος καταπιέζει τη φύση, αρχίζοντας από εκείνη των εγκωμιαστών του. Ο Αντιφών επιδίδεται σε μία συστηματική αντιπαράθεση φύσης και νόμου, μία διαπάλη, όπου και οι δύο χαρακτηρίζονται από ζεύγη αντιθετικών εννοιών. Όπως στην κοσμολογία του Αντιφώντα, το αρρύθμιστον αντιπροσώπευε το πραγματικό και το βάθος, ο ρυθμός το επιφανειακό και το φαινομενικό, η φύση αντιπροσωπεύει στην ανθρωπολογία την εσώτερη αναγκαιότητα και την αλήθεια και ο νόμος την τυχαία εξωτερικότητα και το συμβατικό. Αυτό καταδεικνύεται στη συνέχεια του αποσπάσματος Β 44 α:

28. Απόστ., Β 44 α στήλη Ι, 1, 7 κ.ε.

Πράγματι, οι προσταγές του νόμου είναι πλεοναστικές, αυτές της φύσης είναι αναγκαίες. Αυτές των νόμων που προέρχονται από μία σύμβαση δεν είναι φυσικές ενώ εκείνες της φύσης είναι φυσικές και δεν προέρχονται από μία σύμβαση.

Ο παραβάτης των προσταγών του νόμου, λοιπόν, αν περάσει απαρατήρητος από εκείνους που θέσπισαν τη σύμβαση, γλιτώνει από τη ντροπή και την καταδίκη· αν τον δουν, δεν γλιτώνει. Αλλά, όσον αφορά στις προσταγές του νόμου, αν κανείς τις εκβιάσει πάνω από το δυνατό, και αν ακόμη περάσει απαρατήρητος απ' όλους τους ανθρώπους, το κακό δεν είναι λιγότερο, και αν όλοι τον δουν, δεν είναι μεγαλύτερο. Γιατί το σφάλμα δεν υφίσταται στη γνώμη αλλά στην αλήθεια²⁹.

Οι προσταγές της φύσης είναι θεμελιωμένες, εκείνες του νόμου όχι, απ' όπου και η φύση της πρώτης και η αδυναμία του δεύτερου. Το Είναι του νόμου συνίσταται από γνώμη, επομένως δεν είναι τίποτε· εκείνο της φύσης υπάρχει ανεξάρτητα της ιδέας που έχουν γι' αυτό και επομένως ανήκει στην αλήθεια. Μία συμβατική ομοφωνία δεν μπορεί να υπερνικήσει αυτό που είναι παντοτινό, το τυχαίο αυτό που είναι αναγκαίο, το ευκόλως εξαπατούμενο εκείνο που δεν συγχωρεί. Όμως, παρόλη τη δυσαναλογία των δυνάμεων, ο νόμος τολμά να αντιπαρατεθεί στη φύση· έτσι μάλιστα, αυτο-καθορίζεται: «Τα περισσότερα από τα θεσπίσματα, δίκαια κατά τον νόμο, τίθενται για να αντιμαχήσουν τη φύση»³⁰. Έτσι, ο νόμος πετά το προσωπίο και αποκαλύπτει το αληθινό του σχέδιο: αυτό που στοχεύει είναι να απαγορεύσει, αυτό που επιθυμεί είναι να καταπιέσει, αυτό που ζητεί να κάνει είναι να πονέσει· μέσω του νόμου, «υποφέρουμε περισσότερο ενώ θα μπορούσαμε να υποφέρουμε λιγότερο, απολαμβάνουμε λιγότερο ενώ θα μπορούσαμε να

29. Ό.π., στ. I, 1, 23 έως στ. II, 1, 25.

30. Ό.π., στ. II, 1, 26-30.

απολαύσουμε περισσότερο, πονούμε βάρβαρα ενώ θα μπορούσαμε να μην πονέσουμε καθόλου»³¹. Όμως, η καταπιεστική μάχη είναι χαμένη εκ των προτέρων για το νόμο, υπό τον όρο να μην υποκριθούμε ότι πιστεύουμε πως θα νικήσει· γι' αυτό ο Αντιφών αντικαθιστά τις αυστηρές έννοιες της ηρωικής ηθικής με εκείνες, τις πιο ανάλαφρες, της νέας ηθικής: το χρήσιμο, η ζωή, η ελευθερία, η χαρά:

Να ξεις, πράγματι, έχει να κάνει με τη φύση, το ίδιο και να πεθαίνεις, και η ζωή των ανθρώπων έχει να κάνει με το ωφέλιμο και ο θάνατός τους με το βλαβερό.

Όμως, σε ό,τι αφορά στα ωφέλιμα, οι θεσπισμένες από το νόμο προσταγές είναι εμπόδια στη φύση· αυτές που προέρχονται από τη φύση απελευθερώνουν. Γι' αυτό ό,τι προξενεί πόνο δεν είναι, τουλάχιστον αν συλλογιζόμαστε ορθά, ωφέλιμο για τη φύση περισσότερο απ' ό,τι προξενεί τη χαρά. Γι' αυτό, ό,τι θλίβει (τα λυπούντα) δεν είναι σε τίποτε πιο ωφέλιμο απ' ό,τι χαροποιεί»³².

Να υπενθυμίσουμε ότι οι προσταγές της φύσης χαρακτηρίζονται από τον Αντιφώντα ως «αναγκαιές»· εδώ συνδέονται με την ελευθερία· το αντιφώντιο παράδοξο είναι η εγκαθίδρυση μίας στενής σχέσης μεταξύ φυσικής αναγκαιότητας και ελευθερίας. Για τον άνθρωπο, ελευθερία είναι να μπορεί να υπακούει στις αναγκαιότητες της φύσης, να καταφάσκει στη φύση· η αντίθεση προς τη φύση δεν σημαίνει ν' απελευθερώνεσαι από αυτήν αλλά απλά να υποφέρεεις. Οι καταπιεστικοί νόμοι είναι ανώφελοι και μάλιστα επιβλαβείς γιατί προξενούν πόνο, δηλαδή, τελικώς, τον θάνατο. Πρέπει να φυσικοποιήσουμε το νόμο ώστε να αντικαταστήσουμε τον πόνο με τη χαρά, το θάνατο με τη ζωή. Ο άνθρωπος καταπονείται από μία νομοθετική μανία που τον καταδιώκει έως τις ελάχιστες λεπτομέρειες της ζωής του,

31. Ο.π., στ. V, 1, 18-24.

32. Ο.π., στ. III, 1, 25 έως IV, 1, 18.

τον σφικτοδένει, τον φιμώνει και τον τυφλώνει· υποκύπτει κάτω από τα ταμπού που βαραινούν το σώμα και το πνεύμα του:

Νομοθετήσανε πράγματι για τα μάτια, τα πράγματα που πρέπει να βλέπουν και εκείνα που δεν πρέπει. Και για τα αυτιά, τα πράγματα που πρέπει να ακούνε και εκείνα που δεν πρέπει. Και για τη γλώσσα, τα πράγματα που πρέπει να λέει και εκείνα που δεν πρέπει. Και για τα χέρια, τα πράγματα που πρέπει να κάνουν και εκείνα που δεν πρέπει. Και για τα πόδια, τα μέρη που πρέπει να πηγαίνουν και εκείνα που δεν πρέπει. Και για τον νου, τι πρέπει να επιθυμεί και τι δεν πρέπει να επιθυμεί³³.

Θα θέλαμε, ωστόσο, να γνωρίζουμε τι ακριβώς επικαλύπτει αυτή η λαμπρή αντιφώντεια απολογία της φύσης. Ζητεί άραγε μία όλο ορμή απελευθέρωση των ενστίκτων, που δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί παρά μόνο με μία έκρηξη εγωισμού και βίας; Αυτό είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Πλάτων με το πρόσωπο του Καλλικλή στον διάλογό του *Γοργίας*. Αν σκεφθούμε κάτι τέτοιο όμως θα παρεξηγήσαμε εντελώς τις πραγματικές προθέσεις του Αντιφώντα. Ένα από τα βασικά συγγράμματά του μάλιστα φέρει τον τίτλο *Περί ομονομίας* και, όπως η φιλία κατά τον Ιππία, η ομόνοια για τον Αντιφώντα έχει φυσική θεμελίωση³⁴. Η φύση, να θυμηθούμε, αποτελεί το πεδίο της ανα-

33. Β 44 α στ. ΙΙ, 1, 30 έως στ. ΙΙΙ, 1, 18. Να σημειώσουμε ότι το βάθος του πνεύματος για τον Αντιφώντα είναι η επιθυμία· είναι λοιπόν στενή η σχέση μεταξύ της πολιτικής φιλοσοφίας του και των διδαγμάτων της ψυχολογίας του του βάθους.

34. Δεν χρειάζεται να αναρωτηθούμε κατά πόσο η αντιφώντεια ομόνοια εφαρμόζεται είτε στο κοινωνικό *consensus* είτε στην εσωτερική αρμονία: δεδομένης της στενής σχέσης μεταξύ της ψυχολογίας του Αντιφώντα και της πολιτικής σκέψης του, εφαρμόζεται βέβαια και στις δύο (βλ. Β 44 α, το απόσπασμα του *Ιάμβλιχου*· να σημειώσουμε ότι το απόσπασμα του *Ξενοφώντα* δεν πρέπει να αποδίδεται στον Αντιφώντα αλλά στον Ιππία· βλ. Untersteiner, *TF*, ΙV, σ. 111, σημ.).

γκαιότητας· όμως, η φιλία είναι μία αναγκαιότητα: «Οι νέες φιλίες είναι αναγκαίες αλλά οι παλαιές ακόμη πιο αναγκαίες»³⁵. Ο Αντιφών, από την άλλη, διείδε πως τα μέλη μίας φυσικής οικογένειας μιμούνται το ένα το άλλο και αυτή η ομοιότητα, η οποία γεννά την ομόνοια, χαρακτηρίζεται από αυτόν ως αναγκαία: «Όποιος ζει το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας με κάποιον κατ' ανάγκην του ομοιάζει τελικώς στον χαρακτήρα»³⁶. Επιθυμία της φύσης, λοιπόν, είναι η ομοφωνία και για να αποφευχθεί κάθε απομάκρυνση του ατόμου και κάθε διάσπαση της κοινωνικής αρμονίας, ο Αντιφών θεωρεί ότι μπορεί να στηριχθεί επάνω στη γνώση. Η εσφαλμένη κατανόηση της φύσης των πραγμάτων αποκλείει τους ανθρώπους, τον ένα από τον άλλο, και τους εμποδίζει να ομοφωνήσουν· «αλλά, όταν γνωρίζουν την οργάνωση (διάθεσις) [της φύσης] τότε ακούν»³⁷. Οφείλουμε, λοιπόν, να διαδώσουμε τη γνώση μεταξύ όλων των ανθρώπων, ώστε να πραγματοποιήσουμε την ομόνοια. Η αναφορά στη φύση χρησιμεύει επίσης στον Αντιφώντα για να θεμελιώσει την ανθρωπινή καθολικότητα στη βάση της κοινότητας των αναγκών: οι ζωτικές ανάγκες επίσης ανήκουν στην τάξη του αναγκαίου. Από αυτή τη σκοπιά, οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και δεν χρειάζεται να κάνουμε διάκριση μεταξύ ευγενών και λαϊκών ή, ακόμη, μεταξύ Βαρβάρων και Ελλήνων. Η φύση διδάσκει τον κοσμοπολιτισμό και προσκαλεί στην υπέρβαση του στενού πλαισίου των μικρών πόλεων του ελληνικού κόσμου και των κοινωνικών ιεραρχιών της:

Αυτοί που κατάγονται από σπουδαίους προγόνους, τους σεβόμαστε και τους τιμούμε, αλλά αυτοί που δεν είναι από

35. Απόσπ., Β 64.

36. Απόσπ., Β 62.

37. Απόσπ., Β 63. Ακολουθούμε εδώ την ερμηνεία του Untersteiner, *I Sofisti*, II, σ. 103, σημ. 170, για τον οποίο η «διάθεσις» έχει το ίδιο νόημα όπως στην Αλήθεια, δηλαδή εκείνο της «διακοσμήσεως» (οργάνωση του κόσμου· βλ. Β 24 a).

μία λαμπρή οικογένεια, ούτε τους σεβόμαστε ούτε τους τιμούμε. Ως προς αυτό συμπεριφερόμαστε ο ένας προς τον άλλο σαν βάρβαροι, αφού από τη φύση μας έχουμε όλοι γεννηθεί ίδιοι σε όλα, είτε βάρβαροι είτε έλληνες. Αρμόζει να προσέχουμε τις φυσικές αλήθειες που είναι αναγκαίες σε όλους τους ανθρώπους (...). Πράγματι, όλοι αναπνέουμε από το στόμα και τα ρουθούνια και όλοι τρώμε με τα χέρια³⁸.

IV. Η ερμηνεία των ονείρων και η θεραπεία των θλίψεων

Είδαμε ότι στις πολιτικές αναλύσεις του ο Αντιφών βεβαιώνει πως το πνεύμα είναι επιθυμία· είδαμε επίσης να εμφανίζεται η έννοια της «λύπης», η οποία προκαλείται από τους καταπιεστικούς νόμους. Όμως, αυτή η ίδια έννοια μεσολαβεί και σε ένα πρωτότυπο εγχείρημα του Αντιφώντα, την τέχνη αφαίρεσης των θλίψεων, «τέχνη αλυπίας», η οποία με τη σειρά της συνδέεται με το θέμα της ομόνοιας, εφόσον η ομόνοια χαρακτηρίζει επίσης «την ενότητα πνεύματος του κάθε ατόμου με τον εαυτό του»³⁹. Το λίγο που γνωρίζουμε γι' αυτή την τέχνη, μας επιτρέπει οπωσδήποτε να υποθέσουμε πως επρόκειτο για μία θεραπευτική μέθοδο, ήδη επιστημονική, που θυμίζει κάπως τον φροϋδισμό⁴⁰. Συνδέεται επίσης με την ονειροκριτική δραστηριότητα του Αντιφώντα. Θα αναφερθούμε κατ' αρχάς στα αποσπάσματα που φαίνονται να δικαιολογούν μία προ-ψυχαναλυτική έμπνευση της αντιφώντειας ερμηνείας των ονείρων και της

38. Απόσπ., Β 44 b, στ. I, 1, 35 έως II, 1, 35. Η αρχή αυτού του αποσπάσματος μετά την αποκατάσταση της M.S. Funghi, έχει ως εξής: «... τους γνωρίζουμε και τους τιμούμε· αλλά εκείνους από αυτούς που ζουν μακριά, δεν τους γνωρίζουμε ούτε τους τιμούμε, κ.λπ.»

39. Απόσπ., Β 44 a, Ιάμβλιχος. Η έλληνική ομόνοιας, αντίθετα, τον θέτει «σε πόλεμο με τον εαυτό του» (ό.π.).

40. Η σύγκριση έγινε ήδη από τον J.-P. Dupont, ό.π., σσ. 161-2, σημ.

τέχνης αλυπίας, την οποία θα ερευνήσουμε σε δεύτερο χρόνο.

Ο Αντιφών διείδε όλη τη σημασία των ψυχικών αιτιών της ασθένειας· αναγγέλλει ξεκάθαρα την Αρχή αυτού που σήμερα θα ονομάζαμε ψυχοσωματική ιατρική: «Για όλους τους ανθρώπους, πράγματι, η σκέψη κυβερνάει το σώμα όσον αφορά στην υγεία και την ασθένεια»⁴¹. Γνωρίζει αυτός ότι τα ψυχολογικά συμπτώματα έχουν μία σημασία και ότι, για παράδειγμα, η ασθένεια μπορεί να αποτελεί ένα καταφύγιο: «η ασθένεια είναι μία γιορτή για τους σκνηρούς»⁴². Η ψυχολογία του Αντιφώντα όφειλε να είναι μία δυναμική ψυχολογία που αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο διχασμένο από εσωτερικές δυνάμεις που αντιμάχονται και τις οποίες πρέπει να εξισορροπήσει: η σοφία δεν είναι μία κατάσταση αταραξίας, αλλά η μάχη εναντίον μιας αντίθετης αρχής: «το ελαίσχυντο και το κακό, αυτός που δεν τα επιθύμησε ούτε τα άγγιξε δεν είναι σοφός: τίποτε δεν συγκρίνεται με αυτά για να επικρατήσεις επάνω τους και να δείχθεις ο ίδιος συγκροτημένος»⁴³. Τέλος, μία παρατήρηση περί των κινδύνων της άμεσης ικανοποίησης των επιθυμιών αφήνει να προωωνισθούμε τη φροϋδική διάκριση μεταξύ Αρχής της ηδονής και Αρχής της πραγματικότητας⁴⁴.

Όμως η σχέση με τον Freud γίνεται στενότερη όταν ενσχύψουμε στη αντιφώντεια μέθοδο ερμηνείας των ονείρων⁴⁵. Κατά την Αρχαιότητα, η μαντική διαιρούταν σε *divinatio naturalis* και *divinatio artificiosa*⁴⁶. Η ερμηνεία που

41. Απόσπ., Β 2.

42. Απόσπ., Β 57.

43. Απόσπ., Β 59.

44. Απόσπ., Β 58, τέλος.

45. Γνωρίζουμε ότι ο ίδιος ο Freud επέμενε στην ονειροκριτική των Αρχαίων. Να υπενθυμίσουμε με την ευκαιρία το βιβλίο του Αρτεμίδωρου, *Ονειροκριτικά*, (που μεταφράστηκε στα γαλλικά από τον Α.-J. Festugière, Παρίσι, 1975).

46. Βλ. Untersteiner, *I Sof.*, II, σ. 81.

εφαρμόζει ο Αντιφών ανήκει στη δεύτερη κατηγορία⁴⁷. Η φυσική μαντική συνίσταται στη σκέψη ότι, αν ονειρευόμαστε ένα ευτυχισμένο γεγονός, το όνειρο είναι οίωνός της ευτυχίας που στέλνει ο θεός και αντίστροφα. Η μαντική που προέρχεται από μία τέχνη, «επιστημονική» λέει ο Untersteiner, δίνει το δικαίωμα, με μία πιο εκλεπτυσμένη ερμηνεία, να ερμηνεύσουμε ως ευνοϊκό οίωνό ένα καταστροφικό όνειρο και αντίστροφα. Ας αναφερθούμε σε κάποια παραδείγματα που αναφέρει ο Κικέρων. Ένας αθλητής ετοιμάζεται για μία αρματοδρομία στους Ολυμπιακούς: ονειρεύεται πως οδηγεί ένα τέθριππο άρμα. Πάει να δει έναν μάντη που εφαρμόζει τη φυσική ερμηνεία και ο οποίος του προλέγει τη νίκη· αργότερα, πηγαίνει στον Αντιφώντα, ο οποίος εξασκεί την επιστημονική ερμηνεία και ο οποίος βλέπει στο όνειρο έναν οίωνό ήττας: «δεν καταλαβαίνεις ότι τέσσερις τρέχουν μπροστά από σένα;»⁴⁸. Ένας άλλος αρματοδρόμος είδε τον εαυτό του ως αετό· ο πρώτος μάντης τον δίνει νικητή· ο Αντιφών τον δίνει ηττημένο: «αγροίκε, του λέει, δεν καταλαβαίνεις ότι έχεις ηττηθεί; Πράγματι, αυτό το πουλί, επειδή τρέχει και κυνηγάει τα άλλα, είναι πάντοτε το τελευταίο»⁴⁹. Βλέπουμε με αυτά τα παραδείγματα ότι ο Αντιφών φαίνεται να γνωρίζει την ύπαρξη αυτού που ο Freud ονομάζει μετατροπή των επιθυμιών και εργασία του ονείρου· οπωσδήποτε, είχε κάνει ξεκάθαρα τη διάκριση μεταξύ του έκδηλου και του υπολανθάνοντος περιεχομένου του ονείρου. Αυτό που κάνει εντύπωση στην αντιφώντεια πρακτική της ερμηνείας είναι η ορθολογική στόχευση, που τη διακρίνει από τη μαντική της εποχής του. Δεν αιτιολογεί τη μαντική με τη θεία έμπνευση ή την

47. Αλόσπ., Β 79, μαρτυρία του Κικέρωνος.

48. Αλόσπ., Β 80.

49. Ο.π. Ο Untersteiner δίνει και τη συνέχεια του αποσπάσματος του Κικέρωνα, το οποίο δεν ανευρίσκεται στο *DK* και το οποίο περιέχει ένα τρίτο παράδειγμα, όπου ο Αντιφών ερμηνεύει το όνειρο μίας εγκύου γυναίκας. Βλ. *TF*, IV, σσ. 160-1.

έκσταση αλλά την ορίζει ως «εκδήλωση του σοφού ανθρώπου»⁵⁰.

Αλλά, ο Αντιφών δεν είναι μόνον ονειροκρίτης· υπήρξε επίσης αυτό που σήμερα ονομάζουμε ψυχίατρος και επιχειρεί να αναπτύξει μία «τέχνη αλυπίας». Πολύ λίγες πληροφορίες έχουμε περί αυτής της τέχνης που φαίνεται να ήταν μια ψυχοθεραπεία: ο Αντιφών θεωρούσε τον εαυτό του ικανό να «θεραπεύει με τον λόγο» (Α 6) τους ανθρώπους που ένιωθαν θλίψη· έτσι, γαλήνευε τους ασθενείς «μόλις μάθαινε τα αίτια» (ό.π.) της μελαγχολίας τους. Το κείμενο της μαρτυρίας είναι διφορούμενο: δεν γνωρίζουμε κατά πόσο ο λόγος, τη θεραπευτική δύναμη του οποίου μεταχειριζόταν, ήταν ο λόγος του ασθενή ή του ιατρού, αν επρόκειτο δηλαδή για μία ανάλυση ή για μία παραμυθία· δεν γνωρίζουμε επίσης αν ως αίτια εννοούνται οι συνειδητοί λόγοι που δίνει ο ασθενής για την κατάστασή του ή τα αίτια που ανακαλύπτονται από μία υπόθεση του ιατρού. Δεδομένου ότι ο Αντιφών, όπως είδαμε, ήταν ικανός να διακρίνει μεταξύ έκδηλου και υπολανθάνοντος περιεχομένου του ονείρου, μπορούμε να σκεφθούμε ότι οι «πληροφορίες» για τις οποίες κάνει λόγο η μαρτυρία ήταν αποτέλεσμα μίας ενεργούς έρευνας του ιατρού που ζητούσε να διακρίνει τα υπολανθάνοντα αίτια της διαταραχής. Όσο για τον «λόγο», νιώθουμε τον πειρασμό να συσχετίσουμε την αντιφώντεια καθαρή με την τραγωδία και, ιδιαίτερα, με την *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή όπου η Κλυταιμήμετρα «τρομαγμένη από ένα όνειρο, το διηγείται μόλις σηκώθηκε ο ήλιος· ήταν, λέει ο σχολιαστής, συνήθειο των Αρχαίων, για να αποφεύγουν την πραγματοποίηση των ονείρων»⁵¹. Ο «λόγος» λοιπόν εννοεί το λόγο του ασθενούς. Οπωσδήποτε, ό,τι γνωρίζουμε για τη σοφιστική εμπιστοσύνη προς την επικλητική δύναμη του λό-

50. Απόσπ., Α 9.

51. Louis Ménard, *Du polythéisme antique*, σ. 257.

52. Η μαρτυρία του Φιλόστρατου μας οδηγεί προς αυτή τη διαπίστωση: συσχετίζει αυτός τη δύναμη πειθούς του Αντιφώντα με τη μέθοδο του για την ψυχολογική ίαση (απόσπ. Α 6).

γου⁵² και, ιδίως, για την αντιφώντεια έρευνα περί γλώσσας, μπορεί να νομιμοποιήσει και μία αντίστροφη ερμηνεία. Ένα από τα πρωτότυπα χαρακτηριστικά του Αντιφώντος είναι το εγχειρημά του περί αναθεμελίωσης της γλώσσας: εκφράζει τις περισσότερες από τις βασικές έννοιές του με επινοημένες λέξεις, σε γενικές γραμμές μέσω σύνθεσης: έτσι η α-λυπία είναι όρος που εφεύρε ο Αντιφών⁵³, το ίδιο, καταπώς φαίνεται, και το «αρρύθμιστον». Διαφορετικά, ο Αντιφών μεταχειρίζεται τις λέξεις διαστρέφοντας το νόημά τους: αυτή η ιδιορρυθμία του λεξιλογίου του έκανε εντύπωση στους Αρχαίους, που σημείωσαν πολλές τέτοιες περιπτώσεις στα έργα του⁵⁴. οι σύγχρονοί του τον είχαν ονομάσει μάλιστα εξαιτίας αυτού «λογομάγειρο»⁵⁵. Γιατί αυτή η πρακτική νεολογισμών, αυτή η αναδόμηση της γλώσσας; Ο Αντιφών επιμένει πολύ στη συμβατική πλευρά των ονομάτων που οφείλουν να διαλύονται μπροστά στην πραγματικότητα ή, τουλάχιστον, να την αναπαριστούν όσο πιο στενά γίνεται:

Είναι παράλογο, πράγματι, να σκέπτεται κανείς ότι τα ορατά πράγματα γεννώνται από τα ονόματα· επιπλέον, είναι αδύνατο. Πράγματι, τα ονόματα είναι το αποτέλεσμα μίας συνθήκης, ενώ τα ορατά δεν είναι προϊόντα συνθήκης αλλά γεννήματα της φυσικής ανάπτυξης⁵⁶.

Όπως όμως είδαμε για την πολιτική σκέψη του, ο Αντιφών θέλει να καταστρέψει τη σύμβαση και να κάνει τόπο στη φύση· επίσης, θέλει να αποσυναρμολογήσει τη συμβατική γλώσσα και, δίνοντας καθαρότερη σημασία στις λέξεις της ομάδας, να δώσει διέξοδο σε ό,τι είναι να ειπωθεί. Η νέα γλώσσα πρέπει να μπορεί να εκφράσει τη φύση, το έν-

53. Όπως παρατηρεί ο Untersteiner, *TF*, IV, 29 σημ.

54. Βλ. απόσπ., Β 4, 6, 7, 8, 11, 16, 17, 18, 22, 24 α, κλπ.

55. Απόσπ., Α 1.

56. Απόσπ., Β 1, τέλος.

στικτο, ξεφεύγοντας από τις κοινοτοπίες, τα στερεότυπα, τις έτοιμες φράσεις. Η συμβατική γλώσσα είναι εκείνη όλου του κόσμου· δεν μπορεί να δώσει μορφή στο ατομικό δράμα της ψυχολογικής ταραχής και ασθένειας. Η καθαρή έτσι συναντά την ποίηση, τη μόνη ικανή να εκφράσει τη φύση σε όλο της το βάθος.

Από όλους τους σοφιστές, ο Αντιφών είναι ίσως ο μεγαλύτερος. Μία βαθιά ενότητα έμπνευσης διέπει τα αποσπάσματα που μας διασώζονται· σε όλα τα μεγάλα πεδία των αναλύσεών του, βρίσκουμε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μία σκέψη της θεμελίωσης, της ισχύος της θεμελίωσης. Η μορφή των φυσικών όντων τείνει να δώσει έκφραση και να σταθεροποιήσει το γόνιμο χάος του «αρρυθμισμού», αλλά αυτό, αδιάκοπα, επανευρίσκει την ελευθερία του να δομεί. Οι νόμοι τείνουν να χαλιναγωγούν τις φυσικές κινήσεις, αλλά αυτές, υπογείως, κάνουν να διαρραγεί η αρματωσιά του νόμου. Οι λέξεις επιθυμούν να αντισταθούν στην αισθητηριακή πραγματικότητα ώστε να αποφασίζουν πως υπάρχει μόνον ό,τι αυτές ονομάζουν, όμως αυτή κατορθώνει να σχίζει τον λεκτικό ιστό που την περισφίγγει και να αποδιαρθρώνει τη γλώσσα, ώστε να φτιάξει μία άλλη. Αυτό είναι το μυστικό του φυσικού βίου, του πολιτικού βίου, του ατομικού βίου, μία ατέρμονη διαπάλη μεταξύ της επιφάνειας και του βήθους⁵⁷.

57. Παραπέμπω ως συμπλήρωμα αυτού του κεφαλαίου στη μελέτη μου, «Cosmologie et politique chez Antiphon», στο *La parole archaïque*, Παρίσι, 1999, σσ. 40-55.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

ΚΡΙΤΙΑΣ

I. Ο βίος και τα έργα

Ο βίος του Κριτία μας δείχνει ότι ήταν περισσότερο άνθρωπος της δράσης παρά θεωρητικός. Γεννημένος περίπου το 455, ανήκει σε μία ευγενή οικογένεια με έκδηλες ολιγαρχικές τάσεις, αφού ο πατέρας του ανήκει στους Τετρακοσίους¹ κατηγορείται και ο ίδιος κατά την υπόθεση των Ερμοκοπιδών² το 415· φυλακίζεται και κατόπιν ελευθερώνεται χάρη στον Ανδοκίδη³. Φαίνεται ότι δεν στιγματίστηκε από την τυραννία των Τετρακοσίων και η πολιτική τακτική του εμφανίζεται παρόμοια με άλλων νέων ευγενών που παίζουν το παιχνίδι της δημοκρατίας κολακεύοντας τον λαό και καθοδηγώντας την ψηφοφορία με τη γοητεία των λόγων τους. Έτσι, ζητάει τη βεβήλωση των λειψάνων

1. Βλ. Untersteiner, *I Sofisti*, II, σ. 179.

2. Είναι αυτοί που μαζί με τον Αλκιβιάδη κατέστρεψαν τις ερμαϊκές στήλες στους δρόμους των Αθηνών την παραμονή της Σικελικής εκστρατείας για να τρομοκρατήσουν τον λαό (Σ.τ.Μ.).

3. Απόσπ., Α 5.

4. Απόσπ., Α 7.

5. Απόσπ., Β 5.

του Φρύνιχου, οπαδού της ολιγαρχίας⁴, και επιτυγχάνει την επιστροφή του Αλκιβιάδη⁵. Ο Untersteiner υποθέτει πως αργότερα παρασύρθηκε από την πτώση του τελευταίου· βρίσκεται καταδικασμένος σε εξορία στη Θεσσαλία⁶. Ποια ήταν η δράση του στη Θεσσαλία; Έχουμε δύο αντιφατικές μαρτυρίες, αυτήν του Ξενοφώντα και εκείνη του Φιλόστρατου. Σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, ο Κριτίας «έκανε τις ολιγαρχίες τους ακόμη πιο σκληρές»⁷, σύμφωνα με τον Θηραμένη, στον οποίο παραπέμπει ο Ξενοφών, ο Κριτίας στη Θεσσαλία «συνέστησε μία δημοκρατία»⁸. Ο Untersteiner υποθέτει στην αρχή μία διάσταση μεταξύ Κριτία και των θεσσαλών ολιγαρχών και κατόπιν ερμηνεύει τη μεταστροφή του λόγω των εσωτερικών αντιφάσεων του χαρακτήρα του⁹. Μου φαίνεται πολύ πιο λογικό να απορρίψουμε τη μαρτυρία του Θηραμένη, την οποία άλλωστε ο Ξενοφών δεν υιοθετεί ξεκάθαρα. Ο Θηραμένης άλλωστε κατηγορήθηκε από τον Κριτία ότι επιθυμούσε να προδώσει την ολιγαρχία· ο λόγος του επομένως είναι λόγος υπεράσπισης του εαυτού του και δεν ενδιαφέρεται για την αντικειμενικότητα: θέλει να πείσει ότι είναι ο Κριτίας και όχι ο ίδιος που πρέπει να υποπτεύονται για συμπάθεια προς τη δημοκρατία. Η καταδίκη του Θηραμένη δείχνει καλά, άλλωστε, ότι αυτές οι κατηγορίες φαίνονταν χωρίς βάση στους υπόλοιπους τριάκοντα.

Η νίκη της Σπάρτης επί των Αθηνών το 404 οριστικοποιεί την πτώση της δημοκρατίας. Ο Κριτίας που είναι, όπως οι περισσότεροι ολιγαρχικοί, φιλο-λακεδαιμόνιος και που θα συντάξει μία πολύ εγκωμιαστική *Πολιτεία Λακεδαιμονίων*¹⁰, επιστρέφει στην Αθήνα για να εγκαθιδρύσει μία ολιγαρχική κυβέρνηση. Αυτή η κυβέρνηση θα μετατραπεί, στην πραγματικότητα, πολύ γρήγορα σε μία συντροφική τυραννία, αυτή των Τριάκοντα η οποία, παρόλη την

6. *Ο.π.*, II, σ. 180.

7. *Απόσπ.*, A 1.

8. *Απόσπ.*, A 10.

9. *Ο.π.*, II, σ. 181.

10. *Απόσπ.*, B 6 και B 32-37.

υποστήριξη του Σπαρτιάτη Λύσανδρου, δεν θα διαρκέσει πάνω από λίγους μήνες. Ο Κριτίας κατηγορείται ως ένας από τους πιο άγριους ολιγαρχικούς και καταδικάζεται για εγκλήματα. Κατ' αρχάς, έχει επιτύχει την καταδίκη σε θάνατο του Θηραμένη, όπως είδαμε, έναν εκ των τριάκοντα, ο οποίος προωθούσε μία πιο μετριοπαθή πολιτική¹¹. Ύστερα, με τον Χαρικλή και τον Χαριμίδη, εξαφανίζει με τη βία τους αντιπάλους του ολιγαρχικού καθεστώτος, κάνοντας να βασιλεύσει μία πραγματική τρομοκρατία η οποία, όπως σημειώνει ο Karl Popper, «προξένησε περισσότερα θύματα σε οκτώ μήνες απ' όσο ο πελοποννησιακός πόλεμος σε δέκα χρόνια»¹². Επίσης, σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, κατέστρεψε τα Μακρά τείχη που συνέδεαν την Αθήνα με το λιμάνι του Πειραιά και ήταν ένα από τα σύμβολα της εμπορικής δύναμης της δημοκρατίας και της ναυτικής ισχύος της¹³.

Αλλά η αντίσταση των δημοκρατών οργανώθηκε και ενισχύθηκε από τη φρίκη που προξένησαν οι σφαγές. Ο Θρασύβουλος συγκέντρωσε τους πολεμιστές του στη Φυλή και επιτέθηκε στον Πειραιά. Στη διάρκεια των μαχών, σκοτώθηκε ο Κριτίας, το 403, λίγο πριν από την ανατροπή του ολιγαρχικού καθεστώτος και την παλινόρθωση της δημοκρατίας.

Από τα έργα του Κριτία δεν διασώζονται παρά μόνον περίπου πενήντα αποσπάσματα, άνισης σπουδαιότητας, σε πεζό και ποιητικό λόγο. Σε ποιητικό λόγο, τα σημαντικότερα έργα του Κριτία ήταν *Ελεγείαι*, μία *Πολιτεία Λακεδαιμονίων* και, κατόπιν, τρεις τραγωδίες: *Τέννης*, *Ραδάμανθυς*, *Πειρίθους*, καθώς και ένα σατυρικό δράμα: *Σίσυφος*, το οποίο εσφαλμένα απέδιδαν στον Ευριπίδη.

11. Βλ. Ξενοφών, *Ελληνικά*, II, 3, 56.

12. *The Open Society and its Enemies*, γαλλ. μτφρ., σ. 157. Ο Popper αριθμεί (σημ. 48, σ. 251) αυτές τις εκτελέσεις σε «περίπου 1500, δηλαδή περίπου σε 8% του συνόλου των πολιτών που είχαν επιζήσει του πολέμου».

13. Απόσπ., Α 1.

Σε πεζό λόγο, δεν διασώζονται οι Πρόλογοι των πολιτικών λόγων του, το *Αθηναίων πολιτεία* και το *Θεσσαλών πολιτεία*, αλλά έχουν διασωθεί αποσπάσματα από το *Πολιτεία Λακεδαιμονίων*, διαφορετικό έργο από το ομώνυμο ποιητικό του. Αποδίδεται, επίσης, στον Κριτία, η *Αθηναίων πολιτεία* του γέρου ολιγαρχικού, όμως το έργο δεν είναι δικό του περισσότερο απ' όσο είναι του Ξενοφώντα. Με τα έργα αυτά περί πολιτειών σε πεζό λόγο, ο Κριτίας φαίνεται να προαναγγέλλει τις παρόμοιες έρευνες του Αριστοτέλη και της σχολής του. Ο Κριτίας έγραψε επίσης, πρώτος αυτός, υποστηρίζει ο Untersteiner¹⁴, *Αφορισμούς*, καθώς και *Διαλόγους* και μία χαμένη πλέον πραγματεία *Περί φύσεως του έρωτος* ή *περί αρετών*.

II. Η ανθρωπολογία

Το κλειδί του στοχασμού του Κριτία βρίσκεται, ίσως, στο απόσπασμα που φαίνεται σε πολλές μελετητές ως παράδοξο: «Οι καλοί είναι τέτοιοι περισσότερο από εξάσκηση παρά από τη φύση τους»¹⁵. Θεωρείται γενικώς, με βάση τον Πίνδαρο, ότι ένας αριστοκράτης δεν μπορεί παρά να κάνει την αρετή να εξαρτάται από τη φύση, δηλαδή από τη γέννηση. Μου φαίνεται, αντίθετα, ότι σε αυτό το απόσπασμα, ο Κριτίας απαντά στον Αντιφώντα, για τον οποίο η φύση διδάσκει την ισότητα των ανθρώπων¹⁶: αν οι άνθρωποι είναι ίσοι από τη φύση τους, διαφέρουν εξαιρετικά κατά την παιδεία τους. Αυτό που διακρίνει τον αριστοκράτη είναι η μακρά και επίπονη παιδευτική μόρφωση που του επιβάλλουν και που επιβάλλει ο ίδιος στον εαυτό του. Αυτή η θέση προσανατολίζει τη σκέψη του Κριτία προς μία βουλησιαρχία, που θα επιβεβαιώνει τη γνωσιολογία του. Ο Κριτίας χαράσσει ένα ξεκάθαρο διαχωριστικό όριο μεταξύ αι-

14. Ο.π., II, σ. 185.

15. Απόσπ., Β 9: «ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί».

16. Απόσπ., Β 44 b στήλη II.

σθάνεσθαι και γνωρίζειν· γι' αυτόν τον σκοπό αντιπαραθέτει τη σκέψη (γνώμη) –η οποία γνωρίζει– προς τις διάφορες σωματικές δυνάμεις –που αισθάνονται¹⁷. Η σκέψη και οι αισθήσεις αντιπαρατίθενται όπως η ενότητα και η πολλαπλότητα¹⁸. Ένα άλλο απόσπασμα μας επιτρέπει να συνδέσουμε το πρώτο ζητούμενο της άσκησης με τη θεωρία της σκέψης:

Αν εσύ ο ίδιος ασκείσαι ώστε να έχεις διεισδυτική σκέψη, τότε θα υποστείς λόγω αυτών τη μικρότερη βλάβη¹⁹.

Η έκφραση «λόγω αυτών» (υπ' αυτών) σημαίνει εδώ, κατά πάσα πιθανότητα, τις αισθήσεις: έτσι, με την άσκηση η γνώμη (=γνώση) γίνεται πιο ισχυρή και πιο ατσαλένια και, επομένως, πιο ικανή να κυριαρχήσει στις πολλές προκλήσεις των αισθήσεων. Η διάκριση αυτή μεταξύ σκέψης και αισθήσεων δεν παραπέμπει στην υστερότερη διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος, επειδή για τον Κριτία, όπως παραδίδει ο Αριστοτέλης, η ψυχή είναι ουσιαστικά δύναμη του αισθάνεσθαι· όμως, καθώς η αίσθηση παράγεται χάρη στο αίμα, κατά συνέπεια η ψυχή είναι αίμα²⁰. Η ψυχή, ζωτική δύναμη, είναι λοιπόν μη διακριτή από το σώμα. Η εν λόγω θεωρία περί ψυχής-αίματος δεν είναι αρκετή για να ταξινομήσουμε την ανθρωπολογία αυτήν ως υλισμό, επειδή, υπεράνω της ψυχής και διαφορετική από αυτήν, βρίσκεται η γνώμη.

Ο Untersteiner προτείνει να συνδέσουμε τη γνώμη με τον τρόπο, δηλαδή τον «χαρακτήρα» που είναι «η απτή έκφανση» της πρώτης²¹. Η θεωρία περί χαρακτήρα εμφανίζεται

17. *Αφορισμοί*, Β 39: «... ούτε αυτό που αντιλαμβάνεται το σώμα ούτε αυτό που συλλαμβάνει η σκέψη».

18. *Διάλογοι*, Β 40: «άντιδιαρρών ταῖς αἰσθήσεσι τὴν γνώμην» = «διακρίνοντας τις αισθήσεις από τη σκέψη».

19. *Απόσι.*, Β 40.

20. *Περί ψυχῆς*, Α, 2, 405 b 5· Α 23.

21. *I Sofisti*, II, σ. 204.

λοιπόν στον Κριτία ως σημείο σύνδεσης της ιδέας του περι ανθρώπου και των πολιτικών αντιλήψεών του· αυτή εξηγεί την λατρεία του για τη Σπάρτη και τη φιλοπόλεμη μόρφωσή του, τα ήθη και την πολιτεία του.

III. Ο πολιτικός στοχασμός

Ο Αντιφών αντιπαρέθετε την αδυναμία του νόμου προς την ισχύ της φύσης. Ο Κριτίας που, όπως είδαμε, εξυμνεί την προσπάθεια αυτόβουλης άσκησης σε βάρος του φυσικού αυθορμητισμού, αντιπαραθέτει την ευθραυστότητα του νόμου, ο οποίος στρέφεται καταπώς θέλουμε χάρη στη ρητορική, προς τον χαρακτήρα ο οποίος, όταν υπάρχει σε κάποιον, είναι ακλόνητος. Ένα απόσπασμα από το έργο Πειριίθους καταφάσκει ξεκάθαρα αυτή την ιδέα:

Ένας ευγενής χαρακτήρας είναι πιο στέρεος από το νόμο·

Αυτόν, πράγματι, κανένας ρήτορας δεν θα κατόρθωνε ποτέ να τον αντιστρέψει,

Ενώ εκείνον (=τον νόμο), μπορεί να τον κακομεταχειριστεί συχνά,

Κλονίζοντάς τον από το βάθος έως την κορυφή με τους λόγους²².

Πρέπει να αντιληφθούμε ότι ο νόμος εδώ αφορά στον δημοκρατικό νόμο, αυτόν που προέρχεται από τις συζητήσεις στην αγορά και που ψηφίζεται από τον λαό. Το ανωτέρω απόσπασμα εμπεριέχει επομένως μία πολιτική διάσταση και μία επικριτική σημασία· θυμίζει τις επιθέσεις του Σωκράτη –του οποίου τη διδασκαλία παρακολούθουσε ο Κριτίας– ενάντια στην ψήφιση κυβέρνησης με την καταμέτρηση κουνιών²³: η αβεβαιότητα του νόμου εκφράζει την έλλει-

22. Αδόπ., Β 22.

23. Βλ. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, Ι, 2, 9.

ψη χαρακτήρα της μάζας, που λυγίζει προς κάθε κατεύθυνση.

Ο χαρακτήρας (τρόπος), αν δεν γίνεται να χαρακτηρίζει τη μάζα, είναι ίδιον του ατόμου, του ανώτερου ανθρώπου που βρίσκεται υπεράνω των νόμων και που, έτσι, δεν δέχεται άλλο νόμο από αυτόν που υπαγορεύει ο ίδιος στον εαυτό του. Ο Α. Battegazzore φθάνει να πει ότι «στο στόμα του Κριτία, οι παραπάνω σίχοι αντιπροσωπεύουν την ανοικτή διακήρυξη της δικτατορίας του 403»²⁴. Σημαίνει αυτό πως ο Κριτίας υπονοεί πως η ανθρωπότητα επιστρέφει σε ό,τι θα λέγαμε φυσική κατάσταση; Καθόλου: ο νόμος είναι απαραίτητος στην κοινωνία²⁵, αλλά εκείνος ο νόμος που επιβάλλεται από τον αριστοκράτη του οποίου ο αλύγιστος χαρακτήρας εγγυάται τη σταθερότητα του νόμου.

Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε τέλος την αντισοφιστική διάσταση αυτού του αποσπάσματος του *Πειρίθου* ο Κριτίας αμφισβητεί έμμεσα την ιδέα, που κήρυξε ο Γοργίας, περί παντοδυναμίας του ομιλούμενου λόγου: η ρητορική γοητεία του δεν έχει καμμία δύναμη απέναντι στον φωτισμένο χαρακτήρα του ευγενούς ανθρώπου· η έκφραση αριστείας του τρόπου είναι να γνωρίζεις να αντιστέκεσαι σ' αυτόν τον λόγο. Οι ρητορικοί ευτελισμοί είναι καλοί μόνο για τον λαό²⁶.

Η κριτική του νόμου συνεχίζεται στο περίφημο απόσπασμα από τον *Σίσυφο*, όπου ο Κριτίας αναλύει την πονηρία της θρησκείας, η οποία επινόησε τους θεούς ώστε να επιτύχει από τον κάθε άνθρωπο την αυτο-καταπίεσή του. Το εκπληκτικό αυτό απόσπασμα εμφανίζεται ως απάντηση στην αντιφώντεια ανάλυση της αξίας, αντίστοιχα, της φύσης και του νόμου²⁷. Ο Αντιφών διακήρυξε χωρίς περιστροφές την ανωτερότητα της φύσης, της οποίας οι επιτα-

24. Ο.π., τεύχ. IV, σ. 301, σημείωση.

25. Βλ. την αρχή του αποσπάσματος Β 25.

26. Απόσπ., Βλ. Β 52.

27. Απόσπ., Β 44 α.

γές είναι αναγκαίες, επί του νόμου, του οποίου οι προταγές είναι κατά συνθήκη. Ο Κριτίας καταδεικνύει με εκλεπτυσμένο τρόπο ότι, ως προς αυτό, η κοινωνική ζωή δεν θα ήταν δυνατή, αφού ο νόμος δεν μπορεί να παρακολουθεί τον κάθε πολίτη, την κάθε στιγμή, και άλλωστε οι κακοί «ενεργούν κρυφά»²⁸. Όμως, πρέπει να καθυποτάξουμε την ανθρώπινη ύβρη²⁹. Ο Κριτίας ανακαλύπτει έτσι πως ο νόμος είναι πιο ισχυρός απ' όσο το φανταζόταν ο Αντιφών και ότι μπορεί να δαμάσει τη φύση· πράγματι, μία μέρα

*Ένας γνώστης και σοφός κατά τη σκέψη
επινόησε για τους θνητούς τον φόβο των θεών³⁰.*

Ενώπιον της θεϊκής παντογνωσίας, ο άνθρωπος στέκεται πάντοτε γυμνός: δεν υπάρχει μέρος να κρυφτεί· όσο φοβάται τους θεούς, ο κακός συγκρατεί την αδικία του. Βέβαια, δεν μπορούμε ακόμη να μιλούμε για εσωτερίκευση υπό τη φροϋδική έννοια του όρου· ο μυθικός λόγος τοποθετεί το θεϊκό δαιμόνιο, κατά κάποιον τρόπο, εκτός του ανθρώπου, αφού ακούει και βλέπει³¹, αλλά υπάρχει ήδη, με τη μεσολάβηση του αισθήματος του φόβου³², μία εσωτερίκευση του νόμου, η οποία προσδίδει στην ανάλυση του Κριτία έναν πολύ μοντέρνο τόνο.

Αυτή η τοποθέτηση, ξεκάθαρη κατά τα φαινόμενα, θέτει, ωστόσο, τουλάχιστον δύο προβλήματα, αυτό της φύσης της θρησκείας και εκείνο της ταυτότητας του εφευρέτη των θεών.

Το κείμενο του Κριτία αναφέρεται επανειλημμένα ως αντιπροσωπευτικό της έκφρασης αθεΐας στην Αρχαιότητα· βέβαια, αυτό εκφράζει έναν απόλυτο σκεπτικισμό ως προς

28. Απόσπ., Β 25, στίχος 11.

29. Ο.π., στ. 7.

30. Ο.π., στ. 12-13.

31. Ο.π., στ. 17-18.

32. Ο.π., στ. 37.

την πραγματική ύπαρξη των θεών³³. Οπωσδήποτε, δεν μπορούμε να πούμε ότι καταδικάζει με καταληκτικό τρόπο τη θρησκεία, μη βλέποντας σε αυτήν παρά το όπιο του λαού, όπως έκανε ο Μαρξ· υπογραμμίζει αντίθετα την κοινωνική ανάγκη για μία πίστη στους θεούς και τις ευεργετικές συνέπειές της³⁴. Οι θεοί είναι ένας μύθος αλλά ένας χρήσιμος μύθος, και με αυτή τη θεματική ο Κριτίας προαναγγέλλει τον Nietzsche. Η θρησκεία, λοιπόν, εκθρονίζεται και ταυτόχρονα εγκωμιάζεται· ως θεραπεινίδα της πολιτικής, αν και άνευ θρησκευτικού καθαρά περιεχομένου, είναι αναγκαία.

Αλλά, ποιος είναι ο εφευρέτης των θεών; Κάποιος σοφιστής, αναμφίβολα, αφού αυτός παραδίδει «το πιο γλυκό μάθημα» (στ. 25) και, έτσι, πείθει (στ. 41) χωρίς να επιβάλλει τίποτε, «αποκρύπτοντας την αλήθεια με ένα ψευδή λόγο» (στ. 26)· γι' αυτό, δικαίως συνέκριναν αυτό το απόσπασμα με τη θεωρία του Γοργία³⁵. Αλλά, οι ιστορικοί σοφιστές, χρησιμοποίησαν άραγε το ταλέντο τους για να ξυπνήσουν ή να αναστήσουν την πίστη στους θεούς; Ο Πρωταγόρας, οπωσδήποτε, κήρυσσε τον αγνωστικισμό³⁶, ο Πρόδικος, αναμφίβολα ο πιο θρησκευόμενος νους των σοφιστών, συνέλαβε θεούς που επινοούν όχι που επινοούνται. Ο εφευρέτης των θεών χρησιμοποιεί λοιπόν τη σοφιστική τεχνική, αλλά ο ίδιος είναι, μάλλον, πολιτικός, κοντινός στο ιδανικό του Κριτία, αφού κατέχει την περίφημη γνώμη (στ. 12).

Το εν λόγω κείμενο, λοιπόν, δεν είναι διόλου αντιφατικό· αν φαίνεται ότι μιλάει και υπέρ και κατά της θρησκείας, αυτό συμβαίνει επειδή υιοθετεί άλλοτε τη σκοπιά του λαού και άλλοτε τη σκοπιά του ηγέτη, επειδή ο σοφιστής

33. Μπορούμε να συσχετίσουμε την αθεΐα που εκφράζεται εδώ με την εμπλοκή του Κριτία στον ακρωτηριασμό των Ερμών.

34. Στ. 40.

35. J.-P. Dumont, *ό.π.*, σ. 212, σημ. 3.

36. Απόσπ., Β 4.

οφείλει να πείσει τον λαό για την ύπαρξη των θεών και τον ηγέτη να μη δίνει πίστη σε αυτούς.

Ο στοχασμός του Κριτία μου φαίνεται, τελικώς, λιγότερο διαποτισμένος με αντιφάσεις απ' όσο λέγεται³⁷. Η αριστοκρατική τάση της σκέψης του συμβαδίζει με την ολιγαρχική δέσμευση στη ζωή του. Σίγουρα ο Κριτίας φαίνεται ότι κηρύσσει μία αντι-λογική άποψη για το πραγματικό όταν δηλώνει: «Στους άρρενες, η πιο ωραία πλευρά τους είναι η θηλυκή· στις γυναίκες, αντίθετα, το αντίστροφο»³⁸. Αλλά το χωρίο αυτό δεν καταφάσκει άμεσα τη ριζική δυαδικότητα του Είναι· υπονοεί μάλλον, απ' όσα γνωρίζουμε για τον Κριτία, την ιδέα μίας κυριαρχίας: το ωραίο είναι ο άνδρας που κυριαρχεί επί των γυναικείων χαρακτηριστικών του και η γυναίκα επί των αρσενικών χαρακτηριστικών, όπως είναι ωραία η κυριαρχία των αισθήσεων από τη σκέψη και η κυριαρχία των κακών από τους καλούς, δηλαδή (σύμφωνα με τον Κριτία), των ολιγαρχικών επί του λαού. Χωρίς ένταση δεν υπάρχει ωραίο αλλά ένα άχαρο μείγμα. Πρόκειται, βέβαια, για μία σκέψη της αντίφασης, αλλά μίας αντίφασης, που σταθεροποιείται, υπό την ίδια έννοια, χάρη στη νίκη ενός εκ των αντιθέτων –νίκη που, όπως δείχνει το απόσπασμα περί Σπαρτιατών και Ειλώτων³⁹, καταφάσκει συνεχώς από μία αδιάκοπη εγρήγορση.

37. O Untersteiner, για παράδειγμα, *I Sofisti*, II, σ. 208.

38. Αλόσπ., Β 48.

39. Αλόσπ., Β 37.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ποικιλία των θεωριών των οποίων την ανασύσταση επιχειρήσαμε εδώ, η ξεκάθαρη πρωτοτυπία τους, δεν μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε ένα μοναδικό σύστημα σκέψης με το όνομα «σοφιστική» που θα αντιπαρατίθετο στη «φιλοσοφία». Δεν μπορούμε με επιστημονικό τρόπο να πραγματοποιήσουμε το αμάλγαμα του Πρωταγόρα και του Γοργία, του Πρόδικου και του Θρασύμαχου, του Ιππία και του Αντιφώντα, ώστε να καταλήξουμε σε μία ουσία της σοφιστικής, αφού οι ιστορικοί Σοφιστές πολύ συχνά αντιπαρατέθηκαν μεταξύ τους στο θεωρητικό επίπεδο.

Η ενότητα του σοφιστικού κινήματος είναι μάλλον μία εξωτερική ενότητα που χαράσσει ένα είδος κοινωνικής θέσης: οι Σοφιστές θέλουν να είναι παιδαγωγοί και επιστήμονες που ανταλλάσσουν τις υπηρεσίες τους έναντι αμοιβής άμεσα καταβαλλόμενης από τον αποδέκτη των υπηρεσιών τους. Από θεωρητική άποψη, η σοφιστική δεν συνιστά ένα είδος· μπορούμε άρα να την αντιπαραθέσουμε με μονοδιάστατο τρόπο προς μία φιλοσοφία, την οποία επίσης θα αντιλαμβανόμαστε μονοδιάστατα; Αυτή η συνολική αντιπαραθέση στην ουσία δεν είναι τέτοια παρά μόνο σε ό,τι αφορά στην πλατωνική φιλοσοφία και έγκυρη μόνο γι' αυτήν· οι θέσεις όμως, του Πλάτωνα δεν είναι διόλου αυτές ενός ανεξάρτητου ιστορικού της φιλοσοφίας.

Οφείλουμε, λοιπόν, όπως και με τους Προσωκρατικούς, να εξετάζουμε τους Σοφιστές έναν προς έναν και να τους εντάσσουμε σε μία καθαυτό ιστορία της φιλοσοφίας. Πολ- λές θέσεις τους άλλωστε επαναλαμβάνονται από μεταγενέ- στερους φιλοσόφους και σκέπτομαι ότι έδειξα επαρκώς πως οι στοχαστικές προσπάθειές τους δεν μας επιτρέπουν να τους κατατάξουμε ως καθαρούς τσαρλατάνους, κατα- σκευαστές και εμπόρους εξαπατήσεων⁴⁰. Δεν μπορούμε να τους περάσουμε για δασκάλους του ανορθολογισμού, αν και οι θεωρήσεις τους είναι συχνά διαφορετικές από εκεί- νες της πλατωνικο-αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Αναμφίβολα, είναι χάρη σε μία πιο διευρυμένη και κατα- νοητική αντίληψη της ορθολογικότητας που η σύγχρονη φι- λοσοφία ανέσυρε τους Σοφιστές από το περιθώριο, όπου είχαν καταδικασθεί. Ο Αριστοτέλης ψέγει τον Όμηρο επει- δή είπε ότι ο Έκτωρ, πεσμένος από ένα κτύπημα που δέ- χθηκε, καθώς κειτόταν «συλλογιζόταν αλλιώς»⁴¹. Ο Αρι- στοτέλης δεν θέλει να δει σε αυτό το «αλλοφρονείν» παρά ένα «παραφρονείν», δηλαδή τίποτε άλλο μέσα στη σκέψη από μία σκέψη παράλογη, μια μη σκέψη. Αλλά, η ιδέα αυτή μίας απόλυτης σκέψης είναι ουσιαδώς ελληνική; Το παρά- δειγμα του Όμηρου⁴² φαίνεται ότι αποδεικνύει το αντίθετο: μία ομηρική σκέψη θα δεχόταν τις σοφιστικές αντιλήψεις περί ενός ορθολογισμού, διαφορετικού από τον πλατωνι- κο-αριστοτελικό ορθολογισμό, όχι ως παρα-λογισμό ή πα- ρά-νοια. Ο Αντισθένης θεωρούσε ότι δεν μπορούμε να μην πούμε τίποτε, αλλά απλώς να πούμε κάτι άλλο από το απαιτούμενο· ακόμη και αν ο ελληνισμός των Σοφιστών λέ- ει άλλο από τους μετα-σωκρατικούς φιλοσόφους, ο λόγος

40. Βλ. Πλάτων, *Σοφιστής*, 231 d.

41. «Αλλοφρονέοντα», *Μ.τ.φ.*, Δ, 5, 1009 b 28 κ. επ. Στην πραγμα- τικότητα, ο Όμηρος δεν μιλά για τον Έκτορα αλλά για τον Ευρύαλο (*Ιλ.*, κτ, 698).

42. Παράδειγμα που ακολουθεί ο Δημόκριτος· βλ. *Περί ψυχής*, I, 2, 404 a 29.

του δεν είναι το μηδέν, δεν είναι ο ανήσυχος περιπλανώμενος του μη –Είναι που θα μας παρέσυρε μακριά από την αλήθεια. Ο ελληνισμός δεν είναι μονολιθικός, τον διαπερνούν αντίθετα ρεύματα και η διάσωση ορισμένων κειμένων και η καταστροφή άλλων συνέβαλαν ώστε να μας δοθεί μία εικόνα που ευνοεί εκείνη την άποψη σε βάρος μίας άλλης. Αρμόζει, λοιπόν, να διορθώσουμε την προοπτική μας ξαναδίνοντας τον λόγο, όσο αυτό είναι δυνατόν, στις φωνές που ψιθυρίζουν μέσα από γραπτά που είναι τραγικά αποσπασματικά. Έτσι, μπορεί να επιχειρηθεί μία εξισορρόπηση της ερμηνείας του ελληνικού στοχασμού, ένα εγχείρημα που η υπομονετική εργασία της σύγχρονης φιλολογίας και φιλοσοφίας κατέστησε ενίοτε περισσότερο πιθανό. Αυτή η εργασία δεν έχει ολοκληρωθεί, έτσι που δεν θα ήταν υπερβολικό μάλιστα να λεχθεί: η Ελλάδα είναι ακόμη μακριά!