

ΔΥΟ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ
ΣΤΟ ΣΟΦΙΣΤΗ ΑΝΤΙΦΩΝΤΑ

*«φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν
καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι»*

DK. B 44 B 2

α) Ἐπὶ τὴν προσωκρατικὴν κοσμολογίαν στὴν ἀνθρωπολογία τῶν
σοφιστῶν.

Ἡ ἐπικὴ παράδοσις καὶ οἱ κοσμολογικὲς ἀναζητήσεις τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων σὲ μιὰ εὐτυχή πρόσμιξιν μὲ τὴν ἰωνικὴ Ἐθνογραφία θὰ ὀδηγήσουν στὴ νέα ἀντίληψιν τοῦ ἀνθρώπου ὡς πολιτικοῦ ὄντος. Εἶναι χαρακτηριστικὸν ὅτι ἡ ἰωνικὴ Ἐθνογραφία θ' ἀνοίξει πρῶτη τὸ δρόμον γιὰ τὴ μεταξίωσιν τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ συγκρητισμὸν ποῦ θὰ προκύψῃ ἀπὸ τὰς ἐθνογραφικὰς ἐμπειρίας. Στὸ ἐξελικτικὸν αὐτὸ στάδιον ἀποφασιστικὴ σημασία γιὰ τὴ γένεσιν τῆς πόλεως¹ ἔχουν ἡ σπουδὴ τοῦ

1. Ἡ γένεσις τῆς πόλεως, ὡς ἔκφρασις τοῦ κοινωνικοῦ ἐνστικτοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὡς μορφή πολιτικῆς ζωῆς, δηλ. ὡς Κράτος, ἀπασχολεῖ τὴν ἔρευνα περισσότερον ἀπὸ ἐνάμιστον αἰῶνα, χωρὶς νὰ ὑπάρχῃ ἀκόμη ὁμοφωνία. Ὅπωςδὴποτε ἡ πόλις ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς μακροαἰωνῆς ἐξελικτικῆς διεργασίας. Ὁ ἀρχικὸς πυρήνας «πολιτικῆς» ζωῆς ἀνάγεται βέβαια στὸν 8/7ο αἰ. π.Χ. («ὀμηρικὴ» ἐποχὴ) ἢ διαμόρφωσὴ τῆς ὁμοῦς πρέπει νὰ ὀρισθῇ χρονικὰ ὀχι πρὶν ἀπὸ τὸ 600 καὶ οὔτε ἀργότερα ἀπὸ τὸ 500 π.Χ., ἐνῶ ἡ «τελειώσις» τῆς ἀμέσως μετὰ τὰ Μηδικὰ καὶ ὀχι γιὰ ὅλας τὰς ἑλληνικὰς πόλεις. Βλ. τὰς βασικὰς ἐργασίας : G. B u s o l t - H. S w o b o d a, Griechische Staatskunde H.d.A.W., IV, μέρος I-II, München 1920 - 22³ σ. 153 κσ. : Sinn und Ursprung der Polis (στὴ συνέχεια : Busolt - Swoboda). F. Tritsch, Die Stadtbildung des Altertums und die griechische Polis, Klio 22 (1929), σ. 1 κσ. H. B e r n e, Griechische Geschichte I, Freiburg 1939, σ. 134 κσ. : Die Schöpfung der griechischen Polis. G. G l o t z, La Cité grecque, Paris 1928, σ. 21 κσ. : V. E h r e n b e r g, The Greek State, Oxford 1960, σ. 28 - 39 : The Polis καὶ 37 κσ. : The Politeia. Ἐπίσης τὴν ἐργασίαν τοῦ Ehrenberg : Wann entstand die Polis? [ἀρχικὰ δημοσιευμένη στὸ HS 57 (1937) 147 - 159 (= Polis und Imperium, Zürich/Stuttgart 1965, σ. 83 - 97)] στὸ τόμον Zur griechischen Staatskunde (ἔκδ. Fr. Gschnitzer) W.d.F. 96, W.B. Darmstadt 1969, σ. 3 - 25. L. E. K i r s t e n, Die Entstehung der griechischen Stadt, Archäol. Anz. (1964), σ. 892 κσ.

κόσμου² και ή γνώση ξένων κοινωνικῶν μορφῶν με την Ἐθνογραφία³. Ἡ νέα ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κέρδους και τῆς θεωρίας θά βοηθήσει στη γένεση τῆς κοινωνικῆς συνείδησης· αὐτή τελικά θά καθορίσει και τή στάση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στην πολιτική κοινότητα : συμμετοχή στα δικαιώματα ἀλλά και στις εὐθύνες τοῦ πολίτου.

Οἱ κοινωνικές διεργασίες, πού προκαλοῦν τις αἰματηρές ἐμφύλιες ἐριδες, και οἱ καταστάσεις πού ἀπορρέουν ἀπό τις «ἐσωτερικές» αὐτές ἀναστατώσεις θά ἐνισχύσουν τὸ πολιτικὸ αἶσθημα και τή συνείδηση τῆς κοινωνικῆς εὐθύνης. Ἐξωτερικοὶ κίνδυνοι, πού ἀπειλήσαν τὴν ὑπόσταση τῆς διαμορφωμένης ἤδη πόλεως, θά ἀμβλύνουν ἀκόμη περισσότερο τις κοινωνικές ἀντιθέσεις και θά ἐμπεδώσουν ἕνα δημοκρατικότερο τρόπο πολιτικῆς ζωῆς. Μόνο μετὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἰσότητος μέσα στο χῶρο και στον κόσμο τῆς πόλεως ἢ με τὴν ἀποδυνάμωση και τὴν αἴρεση τελικά τοῦ θεσμοῦ τῆς πόλεως στη συνείδηση τῶν ἀνθρώπων, εἶναι νοητὴ ἡ σκέψη γιὰ τὴν ἰσότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Ὁ ἀνθρωπος εἶναι ἐτοιμος νὰ ἀναχθεῖ σὲ διανθρώπινα ἀνθρωπολογικά σχήματα, ὅταν ἔχει ἐκπληρώσει τὸν πρῶτο ὄρο τῆς πολιτικῆς του ζωῆς, δηλ. τὴν ἰσότητα ὄλων τῶν πολιτῶν μέσα στην πολιτικὴ κοινότητα⁴. Προϋπόθεση βέβαια τῆς ἰσότητος εἶναι ἡ ἀναγνώριση τῆς ὁμοιότητος ὄλων τῶν ἀνθρώπων, γιὰ τὴν φαίνεται ἀνέφικτη ἡ ἰσότητα ἀνόμοιων πραγμάτων⁵. Ἡ καθολικὴ ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἕννοια γένους (ζῶον) και εἶδους (ἀνθρωπος) χωρὶς φυλετικές ἢ κοινωνικές διακρίσεις εἶναι ἀπὸ τὰ βασικά ἀνθρωπολο-

2. Οἱ ἕννοιες ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τῆς «φύσεως», ὅπως ἰσότης (ἀρχικά τὸ ἀντίθετο στην πλεονεξία (Ἀρχύτ. Β 3), ἰσονομία τῶν δυνάμεων (ἀρχικά τὸ ἀντίθετο στη μοναρχία (Ἀλκμ. Β 4), ἰσοσθενής (Δημοκρ. Β2 84) και ἀρμονία ἐκ τῶν διαφερόντων (Ἡρακλ. Β 8), με τὴν ἐπίδραση κυρίως τῆς ἰωνικῆς Ἐθνογραφίας θά μεταλλάχουν στη σφαῖρα τῶν πολιτικῶν ἕννοιῶν. Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου, ὡς ἰσόρροπος ἔκφραση ἐνός ὄλου ἀπὸ δυνάμεις ἰσοσθενεῖς, θά προκύψει ἡ ἀντίληψη τῆς πόλεως ὡς ἐν και ὄλον. Βλ. R. H i r z e l, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, σ. 314 κσ.

3. Βλ. E h r e n b e r g, Greek State 7 κσ. Α. Ν τ ό κ α ς, Ὁ ἑλληνικὸς διαφωτισμὸς, Ἀθήνα 1961, σ. 68.

4. Πολιτικὴ κοινότητα γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψη εἶναι μόνο ἡ πόλις με τὴν αὐτάρκεια ἐνός τέλειου ὄργανισμοῦ, δηλ. ἐνός ὄλου. Ἀριστοτ., Πολ. Α1, 1252a6 και b28 - 29. Βλ. B u s o l t - S w o b o d a 1, 153 κσ. E. M e y e r, Einführung in die antike Staatskunde, W.B. Darmstadt 1968, σ. 68 κσ.

5. Ὅμοιος και ὁμοίωτης εἶναι ἀπὸ τις πρωταρχικές ἕννοιες τοῦ κόσμου, ὅπως εἶναι γνωστό. Ὅμοιος βέβαια δὲν σημαίνει «ἐντελῶς ἴδιος», ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸ πὸ ἀνήκει στο ἴδιο γένος ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς λογικῆς κατηγορίας, πὸ ἔχει δηλ. τὸ ἴδιο κύρος λογικά. Γι' αὐτὸ τὰ ὁμοία δὲν εἶναι ποτε ἴδια, ἀλλὰ ἀνόμοια, δηλ. καθένα μπορεῖ νὰ ἔχει μιὰ δική του αὐτονομία και ἰδιαιτερότητα (βλ. Ζήν. Α 13 : τὰ ἀπὸ ὁμοία και ἀνόμοια). Ἐπειδὴ ὁμοιος ἀνήκουν στην ἴδια λογικὴ κατηγορία

γικά προβλήματα της ελληνικής φιλοσοφίας, που ξμειναν στο περιθώριο της έρευνας⁶.

Ή πληρέστερη εξέταση τών πολιτιστικών φαινομένων σε συνάρτηση με την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα στόν 5ο αί. π. Χ. θα φωτίσει καθαρότερα τή στάση της παλαιάς Σοφιστικής στα κοινωνικά προβλήματα και τις ανθρωπολογικές θέσεις της. Στο τέλος του 6ου αί. έχουμε ήδη ένα όρισμένο τρόπο πολιτικής ζωής στους Έλληνες με τή μορφή της πόλεως. Ή άφύπνιση και ή ώρίμανση της πολιτικής συνείδησης διαγράφεται με τήν προσπάθεια μιās σταθερής γραπτής νομοθεσίας σ' αντίθεση με τήν αυθαιρετη άπονομή ή έρμηνεία του δικαίου από τούς κοινωνικά ίσχυρούς. Ή καταγραφή της πολιτικής συνείδησης όμως, μετά τή δυνατή έμπειρία και τή δοκιμασία της στα Μηδικά, θα γίνει πρώτα από τήν Ιστορία. Ή Ιστορική συνείδηση δηλ. δέν προηγήθηκε αλλά άκολούθησε τήν πολιτική και κοινωνική συνείδηση του ανθρώπου. Γι' αυτό ένώ έχουμε τó θεσμό της πόλεως διακριβωμένο όπωσδήποτε στο τέλος του 6ου αί., ή λέξη *βάρβαρος π.χ.*, σημαντική της διανθρώπινης συν-

του «συγγενούς», γι' αυτό μπορούν να συνυπάρχουν και συνδέονται με μιá φυσική *συγγένεια*: 'Ιππίας 86C1 (=Πρωταγ. 323c): *τό όμοιον τῷ όμοίῳ φύσει συγγενές*. Ή γνώμη αυτή του 'Ιππία είναι γιά τήν εποχή του κοινός τόπος. Ή έννοια του *όμοίου* γίνεται σαφέστερη, όταν τή μεταφέρουμε στην πολιτική φιλοσοφία: *όλοι οί πολίται είναι όμοιοι, από τήν άποψη της πολιτικής έλευθερίας, δηλ. της έννοιας του πολίτου, κανείς όμως δέν είναι ίδιος με τόν άλλον, είναι μόνο ίσοι (ισότιμοι)*. Γενικά γιά τήν έννοια του *όμοίου* και της *όμοιότητας*, βλ. C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1964.

6. Ή καλύτερη μελέτη γιά τήν έννοια της ένότητας του ανθρώπινου γένους στους Έλληνες, πιδό πολύ όμως ως φιλολογική τεκμηρίωση παρά ως φιλοσοφική έρμηνεία, έχει γραφεί από τόν H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965. Επίσης βλ. του Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, στο τόμο της Fondation Hardt, *Grecs et Barbares, Entre-tiens* 8 (1962), σ. 167 - 204, καθώς και όλες τις εργασίες του τόμου αυτού με τις διαφωτιστικές Discussion που ακολουθούν τις ανακοινώσεις και αναφέρονται λίγο-πολύ στο ίδιο θέμα. Βλ. ακόμη W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Proc. Brit. Acad. 19 (1933), σ. 123 - 166 και Alexander, *Cynics, and Stoics*, A. J. Ph. 60 (1939), σσ. 41 - 70. Ή δεύτερη εργασία του Tarn είναι άπάντηση στην εργασία του M. H. Fish, *Alexander and the Stoics*, A. J. Ph. 58 (1937), σσ. 59 - 82 και 129 - 151, που επέκρινε άδυστηρά τις άπόψεις της πρώτης εργασίας του Tarn. Κριτική και στις δυό εργασίες του Tarn άσκει ο Ph. Merlan, *Antiphon. Alexander the Great or Antiphon the Sophist?* Cl. Ph. 45 (1950), σ. 161 κσ. Ή διαμάχη συνεχίζεται με τις εργασίες του R. Gaevnitz, *Aristotle, Alexander and the Idea of Mankind*, Contemporary Review 205 (1964), σ. 543 - 48 και του C. G. Thomas, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Cl. J. 63 (1968), σ. 258 - 60.

είδησης, δὲν ἔχει ἀκόμη πολιτικό νόημα⁷. Δὲν ἐξαρκοῦσε προφανῶς ἡ πολιτικὴ συνείδηση, ἀσφαλῶς μὲ ρευστὸ ἀκόμη περιεχόμενο, ἔπρεπε νὰ ἀποκτήσει καὶ ἱστορικὴ προβολὴ γιὰ νὰ μπορέσει ὁ Ἕλληνας νὰ διακρίνει καὶ νὰ ἀποτιμήσει τὴ διαφορὰ ἢ τὴν ὁμοιότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ἢ καὶ τὸν ἴδιο τὸ ρόλο τοῦ ἀτόμου μέσα στὴν κοινότητα. Τὴν ἐξελικτικὴ πορεία ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ συνείδηση ὡς τὴν διανθρώπινη συνείδηση βοήθησε ἀποφασιστικὰ ἡ μακροχρόνια σύγκρουση τῶν Ἑλλήνων μὲ τοὺς Πέρσες μὲ τὴ νικηφόρα γιὰ τοὺς Ἕλληνες κατάληξή της. Στὴ διάρκειά αὐτῆς τῆς ὀδυνηρῆς δοκιμασίας γεννιέται καὶ σχηματίζεται ἡ ἱστορικὴ συνείδηση τῶν Ἑλλήνων⁸. Ὅσο θὰ ἀπαλλάσσεται ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν κηδεμονία τῶν θεῶν καὶ θὰ ἐπωμίζεται ὁ ἴδιος τὶς εὐθύνες γιὰ τὶς πράξεις του, δηλ. ὅσο ὠριμάζει μέσα του ἡ πολιτικὴ συνείδηση καὶ ἡ αἴσθησις τῆς ἐλευθερίας, τόσο καὶ ἡ συνείδησή του θὰ γίνεται τραγικὴ, ἀντινομικὴ. Ἡ πορεία τοῦ Ἕλληνα ἀπὸ τὸ μῦθο πρὸς τὸ λόγο ἦταν πολὺ ὀδυνηρὴ καὶ ἡ ἐλευθερία του, δηλαδή ὁ αὐτοορισμὸς καὶ ἡ κοινωνικὴ συνείδηση, ἀξίωσε ὑψηλὸ τίμημα⁹.

7. Στὸν Ἡράκλειτο (B 107) ἔχομε τὴν πρώτη μαρτυρία τῆς λέξης *βάρβαρος* στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, μὲ καθαρὰ γνωσιολογικό, δηλ. πολιτιστικό νόημα: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποιον ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων. Βάρβαροι ψυχαὶ χαρακτηρίζονται ὅσοι δὲν κατανοοῦν τὴ «γλῶσσα» τῶν αἰσθήσεων, ποὺ δὲν ἐννοοῦν δηλ. τὸ νόημα τοῦ κόσμου, ὅπως μᾶς ἀποκαλύπτεται ἀπὸ τὶς δυὸ σπουδαιότερες αἰσθήσεις, τὴν ὄραση καὶ τὴν ἀκοή. Ἡ λέξη διασώζει τὴν ἐννοιολογικὴ ἀπόχρωση ἀπὸ τὸ ὁμηρικὸ *βαρβαρόφωνος* (Ἰλ. Β. 107) : αὐτὸς ποὺ μιλάει μὴ ἀκατανόητη γλῶσσα (Baldry, Mankind 22 κσ.). Ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 5ου αἰ. π.Χ. ἡ λέξη *βάρβαρος* δὲν ἔχει πολιτικό νόημα, εἶναι μάλιστα περιεργό ὅτι ἡ λέξη δὲν μαρτυρεῖται σ' ὀλόκληρο τὸ γλωσσικό θησαυρὸ τῆς ἐπικῆς καὶ τῆς λυρικῆς ποίησης (ἡ λέξη ἀσφαλῶς ὑπῆρχε, αὐτὸ δείχνει τὸ ὁμηρικὸ σύνθετο ποὺ ἀναφέραμε). Μόνο ὅταν ἐμπεδώνεται ὁ θεσμὸς τῆς πόλεως καὶ δοκιμάζεται ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ ἱστορικὴ συνείδηση τοῦ Ἕλληνα, δηλ. μετὰ τὴν πρώτη φάση τῶν Μηδικῶν (500 - 470), ἡ λέξη *βάρβαρος* παίρνει πολιτικό νόημα. Βλ. J. J ü t h n e r, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1925, σ. VII κσ. Πρβλ. τὶς ἐργασίες τοῦ τόμου τῆς Fondation Hardt, ποὺ ἀναφέραμε, Grecs et Barbares, Entretiens 8 (1962) καὶ τελευταία τὴν ἐργασία τοῦ H. E. St i e r, Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens, Köln/Opladen 1970, σ. 27 κσ.*

8. Βλ. σχετικὰ τὴν ἐργασία τοῦ H. D i l l e r, Die Hellenen - Barbaren Antithese im Zeitalter der Perserkriege στὸν τόμο τῆς Fondation Hardt, Entretiens 8 (1962), σ. 59 κσ. Ξεχωριστὸ ἐνδιαφέρον ἔχει ἡ συζήτηση (Discussion) ποὺ ἀκολουθεῖ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ Diller καὶ ἰδιαίτερα οἱ εὐστοχες παρατηρήσεις τοῦ Baldry (σ. 69 κσ. καὶ 74). Πρβλ. ἐπίσης St i e r, 27 κσ.

9. Βλ. τὸ κλασικὸ ἔργο τοῦ W. N e s t l e, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1942² (ἀνατύπ. Aalen 1966), σ. 54 κσ. καὶ W. J a e g e r, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, τ. 1, Berlin 1959,⁴ σ.

Ἡ κρίση τοῦ κόσμου τῆς πόλεως καὶ ἡ ἀμφισβήτηση, πὺ συνοδεύει πάντοτε ἀναγκαστικά τοὺς ἠθικοὺς κλονισμοὺς μιᾶς κοινωνίας, γέννησε πολλαπλᾶ προβλήματα καὶ ἀλυσιδωτὲς ἀντιδράσεις. Ἡ Σοφιστικὴ στὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 5ου αἰ. ἀνοίγει τὸ διάλογο μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ προβλήματά του ὡς κοινωνικοῦ (πολιτικοῦ) ὄντος. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ ἀποτελεῖ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ἀναγεννητικὴ κίνηση σὲ σχέση μὲ τὴν κοσμολογικὴ πολυφωνία τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων. Κανένας σοφιστῆς ὅμως ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς δὲ φιλοδόξησε νὰ γίνεи κοινωνικὸς ἀναμορφωτῆς, πράγμα πὺ τοὺς ἀντιθέτει ἀμέσως μὲ τοὺς μεγάλους φιλοσόφους καὶ τὸν ἄμεσο διάδοχο τοῦ μεγάλου σοφιστῆ Γοργία, τὸν Ἴσοκράτη στὸν 4ο αἰῶνα, ὅταν ἡ ρητορικὴ γίνεται τῆς φιλοσοφίας ἀνταγωνιστικῆ. Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ ἐκφράζει περισσότερο τὸ σφιγμὸ καὶ τὴ διαμαρτυρία μιᾶς ἐποχῆς παρὰ ὀρισμένη φιλοσοφικὴ θέση. Αὐτὴ τὴν τελευταία θὰ τὴν ἐνσαρκώσει ὁ Σωκράτης καὶ θὰ τὴν καταγράψει ὁ Πλάτων μισὸν αἰῶνα ἀργότερα.

Τὴ βίαιη ἀποχαλίνωση τῶν παθῶν καὶ τὴν συνακόλουθη μεταξίωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, πὺ προκάλεσε ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος στὰ πρῶτα κιάλας χρόνια, ἀκολούθησε ἡ σύγχυση τῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ κλονισμὸς τῶν ἠθικῶν ἐρεισμάτων πὺ στήριζαν τὸν κόσμο τῆς πόλεως¹⁰. Οἱ σοφιστὲς εἶχαν ἤδη δημιουργήσει μιὰ πνευματικὴ κίνηση καὶ ἀσφαλῶς ἐπηρεάσαν ὡς ἓνα βαθμὸ τὸ πνευματικὸ κλίμα τῆς Ἀθήνας πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκρηξη τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου¹¹. Εἶναι ὅμως ἔξω ἀπὸ τὰ πράγματα ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ἡ Σοφιστικὴ εἶναι ὑπεύθυνη γιὰ τὴν ἠθικὴ καθίζηση καὶ τὴν ἀναξιοπιστία πὺ περιγράφει ὁ Θουκυδίδης. Ἀντίθετα ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ τοποθετεῖ γιὰ πρώτη φορὰ τὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου στὸ κέντρο τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ καὶ μάλιστα σὲ πολιτικὴ

206 κσ. (ἑλλ.ν. μετάφρ. Γ.Π.Βεργόπουλος, Παιδεία. Ἡ διαμόρφωση τοῦ Ἑλλ.ν. ἀνθρώπου, τ. 1. Ἀθήναι 1968, σ. 210 κσ.). Σ π. Κυριαζόπουλος, Τὸ γεγονός τῆς Φιλοσοφίας, Ἀθήναι 1969, σ. 115 κσ. καὶ 121 κσ.

10. Θουκ. 3, 82, 4 καὶ 3, 83, 1 : οὕτω πᾶσα ἰδέα κατέστη κακοτροπίας διὰ τὰς στάσεις τῶν Ἑλλ.νικῶν. Πρβλ. F. A l t h e i m, Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten, Klio 20 (1926), σ. 257-261, ἀπὸ τὴν ἀποψη πὺ ἐξετάζεται ἐδῶ, δηλ. τὸ πολιτικὸ «κλίμα», ὅπου ἐξῆσε ὁ Ἀντιφών. B a l d r y, Grecs et Barbares 88.

11. Σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση (Διογ. Λαέρτ. 7, 54) ὁ Πρωταγόρας, μὲ πρόσκληση τοῦ φίλου του Περικλῆ, ἔγραψε τοὺς νόμους τῶν Θουρίων, μιᾶς ἀποικίας πὺ ἐξυπηρετοῦσε τίς πολιτικὲς βλέψεις τῶν Ἀθηναίων στὴν Κ. Ἰταλία (442/1 π.Χ.). Βλ. τὴν ὄραια ἐργασία τοῦ A. M e n z e l, Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi, Hellenika. Gesammelte Kleine Schriften, Baden b. Wien 1928, σ. 66 - 68. Ν τ ὀ κ α ς, Διαφωτισμὸς 75.

βάση, με την πιδ πλατειά ξννοια του δρου που γνώριζε αὐτή ἡ ἐποχή¹². Δὲν περιόρισε τὸ ρόλο της σὲ μιὰ ἀπλή ἐπιδοκιμασία ἢ ἀποδοκιμασία τῶν κοινωνικῶν καταστάσεων, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ ὀπτική γωνία διαμετρικὰ ἀντίθετη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Σωκράτη κοίταξε καὶ ἀξιολόγησε τὶς πνευματικὲς ἀνάγκες μιᾶς πραγματικὰ νέας κοινωνίας, αὐτῆς ποὺ εἶχε διαμορφωθεῖ μετὰ τὰ Μηδικὰ σ' ὄλο τὸν ἑλληνικὸ κόσμο.

Ἡ θέση τῆς πνευματικῆς κληρονομίας μέσα στὴ γενικὴ προσπάθεια καὶ στὴν ἀφύπνιση τῶν νέων συνειδήσεων μπροστὰ σ' ἕναν κόσμο, ποὺ στηρίζε τὴν ἐπιβίωσή του στὴ συμβατικότητα τοῦ δικαίου καὶ τῶν ἄλλων κοινωνικῶν θεσμῶν του, ἀπαιτοῦσε ἀνάλογη ἐρμηνεία ἢ ριζικὴ ἀναθεώρηση. Τὸ πρῶτο γίνεται ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς, τὸ δεύτερο ἀπὸ τὸ Σωκράτη καὶ συνέχεια τὸν Πλάτωνα¹³. Ἡ προσπάθεια τῶν σοφιστῶν γιὰ τὸ μεταβολισμό τῆς πνευματικῆς παράδοσης στὰ νέα κοινωνικὰ δεδομένα δὲν θὰ γίνει βέβαια χωρὶς τὴν προσωπικὴ, δηλαδὴ τὴν ὑποκειμενικὴ θεώρηση καὶ ἀποτίμηση τῶν πραγμάτων. Κύριο χαρακτηριστικὸ καὶ ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας εἶναι ἡ σχετικότητα στὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα καὶ ἡ ἔξαρση τῆς ἀτομικῆς συνείδησης. Ἡ ὀρθολογιστικὴ καὶ ἡ κριτικὴ διάθεση, ποὺ διακρίνει τὸ λόγο τῶν σοφιστῶν, δὲν ἦταν κάτι νέο στὴν ὡς τότε πνευματικὴ ἱστορία τῶν Ἑλλήνων. Εἶχε δημιουργηθεῖ ἤδη στὸν 5ο αἰῶνα μιὰ παράδοση με τὴν κριτικὴ ποὺ ἕσκησαν οἱ προσωκρα-

12. Καὶ στοὺς μεγάλους ἀρχαίκοις φιλοσόφους βέβαια δὲν ἔλειψε τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ «ἠθικά» του προβλήματα, δηλ. στὴν πρώτη γραμμὴ γιὰ τὴν πολιτικὴ του ζωὴ, μολοντί οἱ ἀναζητήσεις τῶν φιλοσόφων αὐτῶν εἶναι βασικὰ κοσμολογικὲς. Ὁ Πρωταγόρας ὁμως πρῶτος ἔδωσε στὴν ἑλληνικὴ σκέψη καθαρὰ πολιτικὴ κατεύθυνση· δίκαια μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἔβαλε τὰ θεμέλια τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα. Στὸν Πρωταγόρα ἀνήκει ἡ τιμὴ ὅτι πρῶτος αὐτὸς ἐπισήμανε τὴν πολιτικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου (*Πρωταγ.* 322 b - e) καὶ προετοίμασε τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ θὰ ἐκφράσει ἐπιγραμματικὰ ὁ Ἀριστοτέλης σχεδὸν ἑκατὸ χρόνια ἀργότερα : ὁ ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν (*Πολ.* Α 2, 1253 α 2). Πρβλ. T. A. Sinclair, *A History of the Greek Political Thought*, London 1967, 2 σ. 65 κσ. (ἑλλην. μετάφρ., Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς πολιτικῆς σκέψεως, Ἀθήνα 1969, σ. 79). A. B a y o n a s, *L'art politique d'après Protagoras*, *Rev. Philos.* 157 (1967), σ. 43 - 58.

13. Ἡ θέση τοῦ Πλάτωνα εἶναι σαφὴς : κανεὶς ἀπὸ τοὺς πολιτικοὺς ἄνδρες τῆς Ἀθήνας, ποὺ ἔδρασαν στὸ παρελθόν, δὲν ἦταν ἀγαθὸς πολιτικός. Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς σημαίνει : τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαὶ καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα (*Γοργ.* 503 α). Στὸ διάλογο *Γοργίας* (503 c-d) ρητὰ ἀποδοκιμάζει τοὺς ἐξοχότερους πολιτικοὺς ἄνδρες τῆς Ἀθήνας : Θεμιστοκλῆ, Κίμων, Μιλτιάδη, Περικλῆ, με τὴν σειρά ποὺ τοὺς ἀναφέρει ὁ Καλλικλῆς στὸ πλατωνικὸ κείμενο (ἀσφαλῶς ἐσκεμμένα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα!). Ὁ Ἀριστοτέλης ἀκροουθεῖ τὸν Πλάτωνα : Ἡθ. *Νικ.* Α 12, 1102α 6 - 10 : βούλεται γὰρ (sc. ὁ ἀγαθὸς πολιτικός) τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους.

τικοί φιλόσοφοι όχι μόνο στη θεολογία της έπικής ποίησης αλλά και στις θέσεις άλλων φιλοσόφων¹⁴. Ὁ ὀρθολογισμὸς λοιπὸν εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ «ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ», ὅπως ὀνομάζουσαν στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τὴν ἀνθησι τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἀπὸ τὸν 6ο ὡς τὸν 5ο αἰῶνα π.Χ.¹⁵ Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὁμως ἡ ὀρθολογιστικὴ στάσι τῶν σοφιστῶν στὰ κοινωνικὰ προβλήματα τῆς πόλεως ἐνίσχυσε τὴν αὐτοσυνείδησι τοῦ ἀτόμου μέσα στὴν πολιτικὴ κοινότητα καὶ τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους, δηλαδὴ τὴ διανθρώπινη συνείδησι¹⁶.

Ὁ θεσμὸς τῆς πόλεως, ὕστερα ἀπὸ τὴν πρώτη φάσι τῶν Μηδικῶν πολέμων, παίρνει στὰ μάτια τοῦ πολίτου τὴ θεῖα ἐπικύρωσι καὶ προστασία. Κέντρο τῆς νέας πολιτικῆς ζωῆς ἀναδεικνύεται ἡ Ἀθήνα, ποῦ ἐνσαρκώνει τὸν ἀνανεωμένο τῶρα τρόπο ζωῆς, τὴ δημοκρατία. Ἡ πολεμικὴ ἀναμέτρησι Ἑλλήνων καὶ Περσῶν διαμόρφωσε ἀποφασιστικὰ τὴν

14. Ὁ Ἡράκλειτος π. χ. δὲν κρίνει μόνο τὴ «λαϊκὴ» θεολογία τῆς ἐπικής παράδοσις ἀλλὰ καὶ ὀνομαστικὰ τὸν Πυθαγόρα, τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Ἐκαταῖο (B 40, DK) βλ. E. N. Ροῦσσος Ἡράκλειτος. Τὰ ἀποσπάσματα, Ἀθήνα 1971 καὶ τὸ σχολιασμὸ ποῦ συνοδεύει τὸ ἀπόσπασμα, σ. 24 - 25.

15. Βλ. A. Ντόκας, Διαφωτισμὸς, 66 κσ. P. Gaw, The Enlightenment, Oxford 1967, σσ. 72 - 126. K. Γσάτσος, Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, Ἀθήνα 1970 2, σ. 52 κσ.

16. Μιὰ αἴσθησι ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους ἔχομε ἤδη στὴν μυθοπλαστικὴ ἐποχὴ τῶν Ἑλλήνων, δηλ. στὴν ἐπικὴ ποίηση ἀλλὰ καὶ στὴ λυρικὴ. βλ. τὴ φιλολογικὴ τεκμηρίωσι στὸν Baldry, Mankind 1 κσ. καὶ Grecs et Barbares 171 κσ. Μὲ τοὺς σοφιστῆς ἡ «κοινὴ» αὐτὴ αἴσθησι γίνεται πρόβλημα (στὴν κυριολεξία) ἀνθρωπολογικὸ. Στὸν Πρωταγόρα ἔχομε ἤδη μιὰ ἀσαφῆ, νομίζω, ἀναφορὰ στὸ πρόβλημα τῆς κοινότητας τοῦ ἀνθρώπου χωρὶς φυλετικὲς διακρίσεις στὸ γνωστὸ «πολιτικὸ μῦθο», ποῦ κατέγραψε ὁ Πλάτων στὸν «Πρωταγόρα» τοῦ (320 d - 322 d). βλ. D. Loenen, Protagoras and the Greek Community, Amsterdam 1940, σ. 73 κσ. Ρητὴ ἀρνησι ἡ ἀποδοκιμασία τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους (μέσα στὴν κοινωνία τῆς πόλεως ἢ ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους) δὲν βρίσκομε, νομίζω, στὸν Πρωταγόρα. Ἀντίθετα τὴ σκέψι τοῦ διακρίνει ἕνας ἀριστοκρατισμὸς - τὸ «διανθρώπινον» πνεῦμα ποῦ χαρακτηρίζει τὸν πολιτικὸ μῦθο στὸ ὁμόνυμο ἔργο τοῦ Πλάτωνα, δὲν σημαίνει τὴ διανθρώπινη συνείδησι τοῦ σοφιστῆ ἀλλὰ τὴ μυθοπλαστικὴ του ἰκανότητα, τὴν «τέχνη» του νὰ λέγει μύθους, γιὰ νὰ ἐπιδείξει τὴ θεϊκὴ δωρεὰ τῆς πολιτικῆς τέχνης στοὺς ἀνθρώπους. Σ' ὅλους ὁμως τοὺς ἀνθρώπους; Ὁ Ζεὺς βέβαια ἐπιθυμεῖ «ἐπὶ πάντας καὶ πάντες μετεχόντων» (322d), ὁ σοφιστῆς ὁμως ἐννοεῖ ἄλλοι τοὺς Ἀθηναίους ἢ τὸ πολὺ τοὺς Ἕλληνες ἐλεύθερους πολίτες, ὅπως ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ λίγο πιὸ μπροστὰ (319e : ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν (sc. τοῖς Ἀθηναίοις) οἱ σοφάτατοι καὶ ἀριστοὶ τῶν πολιτῶν κλπ.). Πρβλ. A. Μπαγιώνας, Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας, Ἀθηνᾶ 68 (1963), σ. 142 - 143 (ἀντίθετη ἀποψη). O. G i g o n, Studien zu Platons Protagoras, στὸν τιμητικὸ τόμο Phyllobolia γιὰ τὰ 60 χρόνια τοῦ P. von der Mühl, Basel 1946, σ. 97 κσ. X. Κορυζῆς, Αἱ πολιτικαὶ θεωρίαι τῶν σοφιστῶν, Ἀθήνα 1972, σ. 13 κσ.

πολιτική σκέψη τῶν Ἑλλήνων: δυνάμωσε ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος τὴν πολιτική συνείδηση τοῦ ἀτόμου καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο, συνέπεια τοῦ πολιτικοῦ αἰσθηματος, ἔκανε πρόβλημα ἀνθρωπολογικὸ καὶ πολιτικὸ τὴ διαφορά τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τοὺς βάρβάρους, γενικὰ ἀπὸ ὄσους δὲν εἶχαν πολιτικὴ ζωὴ ὀργανωμένη μὲ τὴ μορφή τῆς πόλεως¹⁷. Ἡ κοινὴ πίστη τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ἀνωτερότητα τῆς δικῆς τῶν μορφῆς πολιτικῆς ζωῆς στὴ σύγκρουση μὲ τοὺς βάρβάρους ἐνισχύθηκε, ἀφοῦ δοκιμάστηκε στὰ πεδία τῆς μάχης δυναμικά. Ἡ ἐλευθερία, τὸ πρῶτο ἀγαθὸ καὶ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τοῦ *πολίτου*, θεωρεῖται σχεδὸν κριτήριον ἀνθρωπολογικὸ καὶ ὁ *πολίτης* (δηλ. ὁ ἐλεύθερος) εἶναι τὸ μέτρο γιὰ τὴν ἀποτίμηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἔννοια τοῦ *πολίτου*, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν *ἰσονομία* καὶ τὴν *ἰσηγορία*, καταξίωσε καὶ ὄντολογικὰ τὸν ἀνθρώπο καὶ ἔγινε τελικὰ ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» ἀνάμεσα στοὺς Ἑλληνας καὶ στοὺς βάρβάρους¹⁸.

Ὡστόσο οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις μέσα στὸν «ὀργανισμό» τῆς πόλεως ἐξακολουθοῦν βέβαια νὰ ὑπάρχουν, ἀλλὰ ἡ ἀναγωγή τους στὴ συμβατικὴ καὶ δογματικὴ θεϊκὴ βούληση, δηλαδὴ σὲ μιὰ τάξη πραγμάτων εὐνοημένη ἀπὸ τοὺς θεοὺς, ἀμφισβητεῖται φανερὰ ἢ καταδικάζεται μὲ παρρησία. Ἡ *ἰσονομία* καὶ ἡ *ἰσηγορία* δὲν ἦταν παραχώρηση ἀλλὰ κατάκτηση κοινωνικὴ ἀπὸ τοὺς πολλοὺς καὶ ἀσφαλῶς περιοριστικὴ γιὰ τὰ προνόμια ἢ τὴ βούληση τῶν *ὀλίγων*¹⁹. Σχετικὰ λίγα χρόνια μετὰ τὰ Μηδικὰ, ἢ καλῶτερα στὴν ἐπιθετικὴ φάση τους γιὰ τοὺς Ἑλληνας, ὁ πρῶ-

17. Ὡς τοὺς Μηδικοὺς πολέμους, ὅπως εἶδαμε (σελ. 66 σημ. 7), ἡ λέξη *βάρβαρος* ἔχει μόνο πολιτιστικὸ περιεχόμενο. Ἡ μακροχρόνια αὐτὴ σύγκρουση ὁμως τῶν Ἑλλήνων μὲ ἓνα μεγάλο καὶ ἰκανότατο λαὸ μεταξίώνει καὶ τὴν ἔννοια *βάρβαρος*, τὴν φορτίζει δηλ. μὲ πολιτικὸ νόημα. Αὐτὸ βέβαια δὲν ἦταν τυχαῖο: μόνο ὅστερα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ ἀναμέτρηση καὶ τὴν ὀδυνηρὴ δοκιμασία τοῦ θεσμοῦ τῆς πόλεως μὲ τὴ μεγάλη περσικὴ μοναρχία ἐπακριβάνονται καὶ μεταστοιχειώνονται οἱ πολιτικὲς ἔννοιες *ἰσονομία*, *ἰσηγορία*, *νόμος*, *πόλις*, *πολίτης* καὶ διαμορφώνεται τελικὰ ἡ πολιτικὴ συνείδηση τῶν Ἑλλήνων. Ἡρόδ. 3, 80, 6. G r. V l a s t o s, Ἰσονομία Πολιτικὴ, AJP. 64 (1953), σ. 337-66 [=Isonomia, Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken, hrsg. von J. Mau u. E. - G. Schmidt, Berlin / Amsterdam 1971 (= Berlin 1963), σ. 2 κσ.] (στὴ συνέχεια: Isonomia). Πρβλ. H. D i l l e r, Hellenen - Barbaren, σ. 39 κσ. S t i e r, Hellenename, 27 - 29: Auswirkungen der Perserkriege. A. Ντόκα, Ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία, Ἀθήνα 1973, σ. 41 κσ.

18. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ξενοφῶν ὀνομάζει καὶ τὸν Κύρο τὸν νεώτερο δοῦλο, ἂν καὶ ἦταν ἀδελφὸς τοῦ Μ. βασιλέως: Κύρ. Ἀνάβ. 1, 9, 29. Πρβλ. καὶ 2, 5, 38.

19. Ἡ ἔννοια τῆς *δημοκρατίας* καὶ τοῦ *δήμου* στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἦταν συνυφασμένη μὲ τὴ νίκη τῶν οἰκονομικὰ ἀσθενεστέρων πολιτῶν, δηλ. μὲ τοὺς *πένητες*: Ξενοφ., Ἀπομν. 4, 2, 37: καὶ τί νομίζεις *δήμον* εἶναι; τοὺς *πένητας* τῶν *πολιτῶν* ἔγωγε. Πλάτων, Πολ. 557a: *δημοκρατία* δὴ, οἶμαι, γίγνεται ὅταν οἱ *πένητες*

τος κλονισμός της άριστοκρατικής κοινωνίας, που διαμόρφωσε ως τότε την πολιτική ζωή της 'Αθήνας, έγινε από τις τολμηρές μεταρρυθμίσεις του 'Εφιάλτη το 462 π.Χ.²⁰

β) Καταδίκη τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων.

'Η δημοκρατία με τις καινοτομίες του 'Εφιάλτη είναι βέβαιο ότι είχε άμβλύνει τις κοινωνικές αντιθέσεις μέσα στην 'Αθήνα ως ένα βαθμό, χωρίς όμως να τις εξαλείψει· ούσιαστικά ή βούληση τῶν πολλῶν βρισκόταν σ' ένα διαρκή ανταγωνισμό με την συντηρητική και άριστοκρατική ιδεολογία τῶν οικονομικά ισχυρότερων, παρά την ιδανική εικόνα που μᾶς ξέδωσε για τὸ ἀθηναϊκὸ πολίτευμα ὁ Θουκυδίδης²¹. 'Η εὐγένεια δὲν ἦταν βέβαια

νικήσαντες . . . Βλ. Busolt-Swoboda 1, 211 σημ. 4 και 215 σημ. 5. 'Η προκοπή της δημοκρατίας σήμαινε πάντοτε περιορισμό της προνομιακής διακυβέρνησης τῶν ὀλίγων (=τῶν πλουσίων και εὐγενῶν) και διεύρυνση τῶν δικαιωμάτων τῶν πολλῶν (= τοῦ δήμου ἢ τοῦ πλήθους) 'Αριστοτ., 'Αθην. Πολιτ. 20, 1-4 και 25, 1-3. Πρβλ. Tarkiainen, Die Athenische Demokratie, Stuttgart 1966, (γερμ. μετάφρ. τοῦ φινλανδ. πρωτοτ. ἀπὸ τὸν Öhquist), σ. 7-22 (ὄλη ἡ ιστορική προβληματική της δημοκρατίας στην ἀρχαία 'Ελλάδα και εἰδικὰ γιὰ τὴν ἀθηναϊκή δημοκρατία σ. 132 κσ. : διαμόρφωση, διεύρυνση και στερέωση της ἀθηναϊκής δημοκρατίας).

20. 'Αριστοτ., 'Αθην. Πολιτ. 25, 1 : "Ἐπειτα τῆς βουλῆς ... ἅπαντα περιετέλετο τὰ ἐπιθέτα, δι' ὧν ἦν ἡ τῆς πολιτείας φυλακή, και τὰ μὲν τοῖς πεντακοσίοις τὰ δὲ τῷ δήμῳ και τοῖς δικαστηρίοις ἀπέδωκε. Οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ 'Εφιάλτη, που έγιναν με τὴ συνδρομή τοῦ Θεμιστοκλή (συναίτιον γενομένου Θεμιστοκλέους, δ. π. 25, 3), προκάλεσαν τὸ ἄσπονδο μῖσος τῶν ἑταιρειῶν, μυστικῶν ὀργανώσεων τῶν ἀριστοκρατικῶν, που δὲν ἄργησαν νὰ τὸν δολοφονήσουν (ἀνηρέθη δὲ και ὁ 'Εφιάλτης δολοφονηθεῖς, δ. π. 25, 4). Πρβλ. και Διόδ. Σικ. XI 77, 6 : ἀλλὰ πικρὸς ἀναιρεθεὶς ἄδολον ἔσχε τὴν τοῦ βίου τελευτήν. Βλ. Tarkiainen 193. W. R. Connor, The New Politicians of Fifth-Century Athens, Princeton 1971, σ. 25 κσ. γιὰ τις πολιτικές «ἑταιρείες» (ὄπου και βιβλιογραφία) και σ. 56 εἰδικὰ γιὰ τὸν 'Εφιάλτη και τις μεταρρυθμίσεις του (δὲν μνημονεύει όμως στις πηγές του τὴν α' 'Αθην. Πολιτεία) τοῦ 'Αριστοτέλη).

21. 2, 37, 1 : και ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰεῖν δημοκρατία κέκληται. 'Η φράση ἐς πλείονας εἶναι ἐνδεικτική της μεγάλης συμμετοχῆς τῶν πολιτῶν στὰ κοινά. Οἱ θῆται (ἢ τὸ θητικόν) μόνο λίγο πρὶν ἀπὸ τὸν Πελοποννησιακὸ πόλεμο ἀπέκτησαν τὸ δικαίωμα νὰ ἐκλέγονται ἄρχοντες (γιὰ νὰ τὸ χάσουν μετὰ τὴ λήξη του), ἐνῶ εἶχαν δικαιώματα πολίτου, δηλ. μπορούσαν νὰ μετέχουν στην 'Εκκλησία τοῦ δήμου ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Σόλωνος, ὅπως δέχεται σήμερα ἡ ἔρευνα. 'Αλλὰ και στις περιπτώσεις αὐτὲς ἐξακολουθοῦσαν νὰ ὑπάρχουν περιορισμοὶ γιὰ τὴν ἀνάληψη διαφόρων ἀξιωμάτων. Βλ. Busolt-Swoboda 1, 220 κσ. Tarkiainen 157. 'Ο Tarkiainen βλέπει στὸν 'Επιτάφιο τοῦ Περικλή (=Θουκυδίδη), δικαιολογημένα νομίζω, μιὰ τάση ἐξιδανίκευσης της πολιτικῆς και κοινωνικῆς ζωῆς τῶν 'Αθηναίων. Πρβλ. Connor 89 σημ. 4.

ένα τοπικά περιορισμένο κοινωνικό πρόβλημα της κοινωνίας της Ἀθήνας. Οἱ κοινωνικοὶ ἀνταγωνισμοὶ καὶ οἱ αἱματηροὶ ἀγῶνες, ὅπως ἀφήνει νὰ διαφαίνονται ἡ ἀρχαϊκὴ ποίηση²², φανερώνουν τὶς κοινωνικὲς διαφοροποιήσεις καὶ τὶς πολιτικὲς ἀνακατατάξεις, ἀπὸ ὅπου τελικὰ διαμορφώθηκε ἡ ἔννοια τῆς *πόλεως* μὲ τὴ συλλογικὴ εὐθύνη καὶ τὴν κοινὴ βούληση. Εἶναι γνωστὸ πόσο βαθιὰ στὸ μυθικὸ παρελθὸν τῆς ἑλληνικῆς προϊστορίας προεκτείνονται ἀπὸ τὴν παράδοση οἱ καταβολὲς τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς ὄλων τῶν ἐξόχων ἀνδρῶν καὶ πόσο στενὰ συνδέονται μὲ τὴν «ἱστορία» τῆς φυλῆς²³. Γι' αὐτὸ ἡ ἄρνηση τῆς εὐγενείας καὶ ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ κριτηρίου τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς γιὰ τὴν κοινωνικὴ προβολὴ θὰ σημαίνει οὐσιαστικὰ τὴν καταδίκη μιᾶς πολιτικῆς φιλοσοφίας μὲ πολὺ βαθιὲς ρίζες καὶ μὲ ἱερότητα. Ὅταν ὅμως ἀναδειχθῆκαν, οἰκονομικὰ καὶ κοινωνικὰ, ἄνθρωποι ποὺ δὲν τοὺς ἔδεναν μὲ τὸ παρελθὸν δεσμοὶ εὐγενικῆς καταγωγῆς ἀλλὰ διέθεταν ἰσχυρὴ προσωπικότητα καὶ ἀναμφισβήτητες ἱκανότητες, δοκιμασμένους εἴτε στὶς πολεμικὲς συγκρούσεις (Θεμιστοκλῆς π.χ.) εἴτε στὶς ἐσωτερικὲς πολιτικὲς διαμάχες (ὁ Κλέων π.χ.), κλονίστηκε ὁ ἀρχαῖος «νόμος» τῆς *εὐγενείας*. Ἡ οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη βοήθησε ἀσφαλῶς καὶ τὴ μεγαλύτερη προβολὴ τῶν εὐγενῶν μέσα στὴν κοινότητα· ἡ κοινωνικὴ θέση τῶν πολιτῶν δὲν ἔπαυε ποτὲ νὰ εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν οἰκονομικὴ τους δύναμη²⁴. Ἡ *πόλις* ὥστόσο ἀπὸ τὴ φύση της, ὡς κοινότητα πολιτῶν ποὺ βιώνουν τὴν *ισονομία* καὶ τὴν *ισηγορία*, ἐπέτρεπε πάντοτε τὴν ἀνάδειξη νέων ἰσχυρῶν ἀτόμων. Δὲν ἦταν ἄλλωστε νοητὴ ὡς

22. *Θέογνις* 1, 53 - 60 (Lips.) *Ἡρόκλειτος* Β 29. Β 121 (DK).

23. π. χ. στὸν Πίνδαρο. Πρέπει ὅμως νὰ θυμίσουμε ὅτι οἱ εὐγενεῖς στὴν ποίηση τοῦ Πινδάρου δὲν συγκεντρώνουν τὸν ἔπαινο, ἐπειδὴ ἀνήκουν σὲ μιὰ ὀρισμένη κοινωνικὴ τάξη, ἀλλὰ γιὰ τὸ αὐστηρὸ ἦθος καὶ τὶς σωτήριες ὑπηρεσίες ποὺ προσφέρουν στὴν πόλη ποὺ κυβερνοῦν. *Πυθ.* X, 70 (Bowra). Βλ. E h r e n b e r g, *Polis* 7. J a e g e r, *Paideia* 1, 271 (ἑλλην. μετάφρ. 1, 244 κσ.).

24. Οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις τῶν πολιτῶν, ἤδη ἀπὸ τὴν ὀμηρικὴ ἐποχὴ, ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀνάλογες μὲ τὴν εὐγενικὴ καταγωγὴ τους καὶ ἀργότερα μὲ τὴν οἰκονομικὴ της δύναμη· οἱ κοινωνικοὶ αὐτοὶ φραγμοὶ ἔγιναν αἰτία κοινωνικῶν ταραχῶν στὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ καὶ ἐφθασαν ὡς τὸν 5ο αἰ. ἀκόμα καὶ στὴν Ἀθήνα. Ὅσοι εἶχαν πλοῦτο καὶ δύναμη εἶναι *βέλτιστοι, καλοὶ κἀγαθοί, ἐσθλοὶ, γενναῖοι, εὐγενεῖς, γνώριμοι, ἐπιεικεῖς, παχεῖς, χρηστοί, χαριέντες*. Ἀντίθετα οἱ ἄποροι (*δημόται ἢ δημοτικοί*) χαρακτηρίζονται *κακοί, χεῖρους, δειλοί, πονηροί*. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ τελευταῖοι ἀποτελοῦν κυρίως τὸν *δῆμον*, μὲ κάποια περιορισμένη σημασία, ἢ τοὺς πολλούς, Βλ. B u s o l t - S w o b o d a 1, 211 σημ. 4. O. R e v e r d i n, *Remarques sur la vie politique d' Athènes au V e siècle*, *Mus. Helv.* 2 (1945), σ. 210. Γιὰ τὴν ἀντίληψη τῶν ἀρχαίων οἱ χαρακτηρισμοὶ αὐτοὶ εἶναι φορεῖς καὶ τοῦ ἦθους ὄχι μόνο τῆς κοινωνικῆς θέσεως τῶν ἀνθρώπων, V l a s t o s, *Isonomia* 8 σημ. 1,

άφηρημένη πολιτική έννοια ούτε ως επικράτηση ή κυριαρχία προνομίων²⁵. Στην ώριμη εξελικτική της φάση θα σημάνει την καλύτερη «πράξη» του θεωρητικού πνεύματος στους Έλληνες. Την πλήρωση της ιδέας της καθολικής πολιτικότητας και σύγχρονα την τελείωση της πόλεως θα την ενσαρκώσει ή δημοκρατία, στην πράξη όμως δε θα γίνει ποτέ αυτό που επαγγέλλεται κυριολεκτικά²⁶. Η συμμετοχή των κατώτερων κοινωνικά τάξεων στους πολέμους και στην ικανοποίηση της φιλοδοξίας της δημοκρατίας των Αθηναίων διέυρνε τα όρια της ισότητας. Από το άλλο μέρος τα κηρύγματα των σοφιστών και συγκεκριμένα του Πρωταγόρα ότι η πολιτική τέχνη δεν είναι προνόμιο αλλά φυσική καταβολή, «κοινή σ' όλους τους ανθρώπους» θα κλονίσουν ακόμη περισσότερο το κύρος της ευγενείας²⁷. Έτσι με τη θεωρητική τους διδασκαλία οι σοφιστές βοηθούν στην πληρέστερη συνείδηση του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος και δημιουργούν τη φιλοσοφική ανθρωπολογία²⁸.

25. Πρβλ. V l a s t o s, Isonomia 7 κσ. E h r e n b e r g, Polis 9.

26. H i r z e l 306 κσ. V l a s t o s, Isonomia 8 κσ. T a r k i a i n e n 135.

27. Πρωταγ. 322d. Στην ερώτηση του Έρμη, πώς να καταλείψει την αιδώ και την δίκην, που συνιστούν την πολιτική τέχνη, αν δηλ. πρέπει να την κατέχουν μόνο λίγοι άνθρωποι, όπως συμβαίνει με τις άλλες «τέχνες», ή όλοι οι άνθρωποι, ο Ζεύς απάντησε : *ἐπὶ πάντας (sc. θες) καὶ πάντες μετεχόντων' οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὡσπερ ἄλλων τεχνῶν. Καὶ νόμον θες παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον τῆς πόλεως'* βλ. και 324c, 327a : *εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ιδιωτεύειν'* ή φράση αυτή άφορα, νομίζω, τους ελεύθερους πολίτες και όχι όλους τους ανθρώπους που κατοικοῦν μέσα στα τείχη της πόλεως, άνδρες, γυναίκες, τους μετοίκους και τους δούλους. C. E. P é r i p h a n a k i s, Les Sophistes et le droit, Athènes 1953, σ. 45. Πρβλ. Μπαγιώνας 142 σημ. 7, που πιστεύει ότι ο Πρωταγόρας έννοει και τις γυναίκες. Βλ. ακόμη V. E h r e n b e r g, Anfänge des griechischen Naturrechts, Archiv f. Geschichte der Philosophie 35 (1923), σ. 134 κσ. Η γνώμη του L a n a (Protagora, Torino 1950, σ. 28) ότι ή φράση του Πρωταγόρα για τη φυσική καταβολή της πολιτικής τέχνης προετοίμασε την αναγνώριση της ισότητας ανάμεσα στους ελεύθερους και τους δούλους, δε βλέπω πώς μπορεί να στηριχθεί· όπως οδήγησε κάτι τέτοιο ήταν εντελώς έξω από τις προθέσεις του σοφιστή. Ο Πρωταγόρας ήταν δάσκαλος της πολιτικής τέχνης και σκόπευε την προσέλευση μαθητών, εδλογο και την κατάργηση των κοινωνικών διακρίσεων όχι όμως της δουλείας. Βλ. την ανάλυση του πολιτιστικού αυτού μύθου στον O. G i g o n, Phyllobolia 124 - 129. Πρβλ. A. M e n z e l, Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie, Zeitschr. f. Politik 3 (1910), σ. 205 κσ.

28. Πραγματικά οι πρώτοι μεγάλοι σοφιστές και οι άλλοι νεώτεροι αλλά σύγχρονοί τους εκπρόσωποι της αρχαίας Σοφιστικής καταπατήθηκαν με τα «πρακτικά» προβλήματα του ανθρώπου στη νέα κοινωνία των πόλεων, όπως διαμορφώθηκε μετά τα Μηδικά. Πρωταγ. 318d - 319a : *ὅπως ἂν ἄριστα τῆν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατάτατος ἂν εἴη καὶ πρᾶτ-*

Τὸ πρόβλημα τῆς εὐγενείας, ἔμμεσα τῆς ἰσότητος τῶν πολιτῶν, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν καλὴ ἢ τὴν ταπεινὴ καταγωγή τους, τὸ ἔθεσε καὶ τὸ ἀντιμετώπισε «θεωρητικὰ», ὅσο ξέρομε, πρῶτος ὁ Ἀθηναῖος σοφιστὴς Ἀντιφῶν περίπου τὸ 420 π.Χ. μέσα στὸ ἔργο του «*Ἀλήθεια*» ἢ «*Περὶ ἀληθείας*»²⁹. Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου καὶ τὰ μεγάλα ἀποσπάσματά του, ποὺ ἔχουμε σήμερα ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τῶν παπύρων, δείχνουν ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν ἦταν μιὰ πολιτικὴ πραγματεία, ἀλλὰ δὲν ἦταν καὶ ἄσχετο μὲ τὰ πολιτικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς του³⁰. Τὸ ἔργο βρίσκεται μέσα στὴν παράδοση καὶ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς: ἐξετάζει γνωσιολογικὰ θέματα ἀλλὰ καὶ σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα. Ἄλλωστε κεντρικὸ θέμα τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς δὲν ἦταν ποτὲ ὁ κόσμος ἀλλὰ ἡ *πραξις* καὶ ὅταν πραγματεύθηκαν προβλήματα γνωσιολογικὰ πάλι εἶχαν στὸ νοῦ τους κοινωνικοὺς σκοποὺς, γιὰ αὐτὰ ἦταν τὰ γνήσια αἰτήματα τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, ὄχι μόνον στὴν Ἀθήνα ἀλλὰ καὶ γενικότερα στὸν ἑλληνικὸ κόσμο. Ἡ νέα κοινωνία, ποὺ ἀνδρώθηκε μετὰ τοὺς Μηδικοὺς πολέμους, μὲ τὴν αὐτοπεποίθηση τοῦ νικητῆ καὶ τὴν τόλμη ποὺ ἀντλοῦσε ἀπὸ τὴν πλατιὰ συμμετοχὴ τῆς στοὺς πολεμικοὺς ἀγῶνες, ἀπαιτεῖ ἀνάλογο μερίδιο καὶ στὴν πολιτικὴ ἰσότητα. Ἦταν ἄλλωστε μέσα στὴ φύση καὶ στὴ διαλεκτικὴ τῆς δημοκρατικῆς ζωῆς ἢ πάλι γιὰ τὴν ἀξιοκρατικὴ ἀποτίμηση τοῦ ἀτόμου.

τειν καὶ λέγειν. Πρβλ. *Γοργ.* 452d: ἄμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἄμα δὲ τοῦ ἄλλου ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω. Βλ. J a e g e r, *Paideia* 1, 371 (ἑλλην. μετάφρ., 1, 348 σσ.). N e s t l e, *Mythos* 249 σσ. J. M e w a l d t, *Kulturkampf der Sophisten*, Tübingen 1928, σ. 11 σσ. Ν τ ό κ α ς, *Διαφοτισμός* 66 σσ. (Ὁ Ἀντιφῶν ὁμοῦς ἀνήκει στὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὄχι στὴ νεώτερη, σ. 103).

29. Ἡ ἔρευνα σήμερα δέχεται ὡς χρόνον συγγραφῆς τοῦ ἔργου περ. τὸ 420 π.Χ. Βλ. F. H e i n i m a n n, *Nomos und Physis*, Basel 1945 (Ἀνατύπ. Basel 1965), σ. 141 - 142. Τὰ φιλολογικὰ προβλήματα τοῦ ἔργου βλ. ἐπίσης στὸ H e i n i m a n n, ὁ.π. 333 σσ. Πρβλ. τὸ ἄρθρο τοῦ J. S t e n z e l στὴν R. E. (1924) *Suppl.* IV, 33 σσ. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ταυτότητος τοῦ σοφιστῆ Ἀντιφῶνα μὲ τὸν ὁμώνυμο καὶ σύγχρονό του ρήτορα ἀπὸ τὸν Ραμνοῦντα τῆς Ἀττικῆς βλ. A. L e s k y, *Geschichte der griechischen Literatur*, München/Bern 1973, σ. 404 (ἑλλην. μετάφρ. Ἄγ. Τσοπανάκης Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 506). Τὸ πρόβλημα ἐξετάζεται μεθοδικότερα ἀπὸ τὸν H e i n i m a n n, ὁ.π. 134. Πρβλ. O. R e v e r d i n, *Crise spirituelle et evasion*, στὸν τόμο τῆς *Fondation Hardt: Grecs et Barbares*, *Entretiens* 8 (1962), σ. 91. Baldry, *Mankind* 43 - 44. Συγκεφαλαίωση καὶ κριτικὴ θεώρηση τῶν παλαιότερων ἀπόψεων καὶ βιβλιογραφικὴ πληρότητα βλ. στὸν W. K. C. G a u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, τ. 3, Cambridge 1969, σ. 285 - 86. S. L u r i a, *Antiphon der Sophist*, *Eos* (1963), σ. 63 - 7.

30. Βλ. H e i n i m a n n 133 σσ., ὅπου τὸ θέμα ἀντιμετωπίζεται εὐρύτερα μὲ πολὺ καλὴ τεκμηρίωση. Πρβλ. H. G o m p e r z, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig/Berlin 1912 (Ἀνατύπ. Darmstadt 1965), σ. 31 σσ. N e s t l e, *Mythos* 372 σσ.

Ἄφοῦ ὁ πολίτης εἶναι ἓνα *μόριον τοῦ ὄλου* γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψη τῆς *πόλεως*, εἶναι κατανοητὴ ἡ διεκδίκησή του γιὰ τὴν ἰσομερῆ συμμετοχὴ στὶς εὐθύνες καὶ στὰ δικαιώματα, δηλαδὴ στὴν ἰσορροπία τοῦ ὄλου³¹. Ἡ φωνὴ τοῦ Ἄντιφώντα εἶναι τὸ ἀπόηχο κοινωνικῶν ἀγώνων καὶ ἀντιθέσεων μέσα στὴ δημοκρατία τῆς Ἀθήνας καὶ πρέπει νὰ ἐκτιμηθεῖ στὸ εὐρὺ πλαίσιο τῆς θεωρίας *νόμω-φύσει* (ἢ *νόμος-φύσις*), ποῦ τόσο γοιμοποίησε τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα στὸν 5ο αἰώνα³². Σ' αὐτὸ τὸ σχῆμα ἐντάσσονται οὐσιαστικὰ οἱ θέσεις τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς ἀπέναντι στὰ κοινωνικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς τῶν. Τὸ πρῶτο πρόβλημα εἶναι τὸ δίκαιο, ἡ ἔννοια τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ νόμου. Ὅλα τὰ ἄλλα κοινωνικὰ θέματα ποῦ συνιστοῦν τὴ προβληματικὴ τῶν σοφιστῶν (κοινωνικὴ ἰσότητα, ὁμοιότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, *εὐγένεια* ἢ *δυσγένεια*, *συγγένεια* κλπ.) εἶναι στὴν πραγματικότητα «παρεκβάσεις» τῆς ἐννοίας τοῦ δικαίου.

Στὸ σοφιστὴ Ἄντιφώντα, τὸ μοναδικὸ ἐκπρόσωπο τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς ἀπὸ τὴν Ἀττικὴ, ἔχομε τὴν πρώτη καὶ ἐντονότερη ἐπικρίση τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μὲ τὴν ἀποδοκιμασίαν τῆς εὐγενείας³³. ... τοὺς *ἐκ*

31. Βασικὴ ἀντίληψη τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὸν κόσμον ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ ἀνθρώπινα ἔργα. Ἡ *πόλις* ἔχει τὴ συνοχὴ καὶ τὴ δομὴ τοῦ ὄλου, γι' αὐτὸ τὸ τέλος τῆς *πόλεως* καὶ τοῦ *πολίτου* συμπίπτουν, ἀλλὰ προέχει τὸ τέλος τῆς πρώτης (Ἀριστοτ. Ἡθ. Νικ. Α2, 1094b7) : ἀλλὰ *μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως... καὶ λαβεῖν καὶ σφάζειν*.

32. Γιὰ τὴν περίφημη αὐτὴ ἀντίθεση, τὴν καταγωγὴ τῆς καὶ τὰ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα ποῦ παρουσιάζει, ἰδιαίτερα γιὰ τὸν πνευματικὸ ὀρίζοντα τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς, βλ. H e i n i m a n n, 110 κσ. Τὰ κενὰ ποῦ ἄφησε τὸ βιβλίον τοῦ Heipmann, κυρίως στὴν καταγωγὴ τοῦ ἰδεολογικοῦ αὐτοῦ σχήματος ἀπὸ τὸν ἐμπειρικὸ κύκλο τῆς ἱποκρατικῆς ἱατρικῆς, κάλυψε ὁ M. P o h l e n z, *Nomos und Physis*, *Hermes* 81 (1953), σσ. 418 - 38. Ἡ τελευταία διερεύνηση τοῦ θέματος μὲ βιβλιογραφία καὶ διεξοδικὴ ἀνάλυση στὸν G a u t h r i e, *Greek Philosophy* 3, σσ. 55-134. Εἰδικὰ γιὰ τὸν Ἄντιφώντα καὶ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ σχῆμα *νόμω-φύσει*, σ. 100 καὶ 107 - 109. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ, ὅπως εἶναι γνωστὸ, συνδέθηκε προσφορότερα μὲ τὴν ἔννοια καὶ τὴ φύση τοῦ δικαίου. Βλ. E. W o l f, *Griechisches Rechtsdenken*, τ. 2, Frankfurt / M. 1952, σ. 10 καὶ I. B u r n e t, *Law and Nature in Greek Ethics (Essays and Adresses)* London 1929, σ. 27 κσ. *Altheim* 262 κσ. *Nestle*, *Mythos* 323. Βλ. ἀκόμα τὴν ἐξοχὴ ἀνάλυση τῶν δυὸ ἐννοιῶν (*νόμος-φύσις*) ἀπὸ τὸν E. R. D o d d s, *The Greeks and the Irrational (Suther Classical Lectures 25)*, Berkeley / Los Angeles 1963² (1952), σ. 182 κσ.

33. Βλ. Ἡ γνάμη (Μπαγιάνης 144), ὅτι ὁ Γοργίας ἀρνεῖται τὴν *εὐγένεια*, φαίνεται ὑπερβολικὴ. Ἡ εἰρωνεία του γιὰ τὰ πολιτικὰ ἦθη τῶν Λαρισαίων (Ἀριστοτ., *Πολ.* Γ2, 1275b 26-30) δὲν ἀναφέρεται ἄμεσα στὴν *εὐγένεια*, ἀλλὰ στοὺς περιεργούς θεσμούς τῶν Λαρισαίων, ποῦ ἀναγνώριζαν δικαιώματα πολίτου μόνο στοὺς ἀπογόνους τῶν ἐλευθέρων — γενικὸς κανὼνας σχεδὸν σ' ὅλες τὶς ἑλληνικὲς πόλεις. Τὸ δίκαιωμα τοῦ πολίτου δὲν ἦταν προνόμιο τῶν εὐγενῶν ἀλλὰ, στὸν 5ο αἰ. τουλάχιστον, εἶχε μεγάλη λαϊκὴ βάση. Γιὰ τὸν Ἄντιφώντα τὸ πρόβλημα εἶναι

καλῶν πατέρων ἐπαιδούμεθά τε καὶ σεβόμεθα, τοὺς δὲ ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου ὄντας οὔτε ἐπαιδούμεθα οὔτε σεβόμεθα. Ἐν τούτῳ δὲ πρὸς ἀλλήλους βεβαρωμέθα...³⁴. Μὲ τὴν καταδίκη τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων ὁ σοφιστὴς δὲν ἀντιμετωπίζει μιὰ «θεωρία» ἀλλὰ μιὰ κοινωνικὴ κατάσταση στὸ πολιτικὸ «σῶμα» τῆς Ἀθήνας, ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν ἔννοια τῆς πολιτικῆς ἰσότητος³⁵. Ὁ πάπυρος, ποὺ διέσωσε τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τοῦ Ἀντιφώντα, εἶναι σὲ τέτοια ἔκταση καταστραμμένος, ποὺ δὲ μπορούμε νὰ εικά-

συγκεκριμένο : κατακρίνει τὶς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς πολίτες, δηλ. πρεσβεύει τὴν κοινωνικὴ ἰσότητα ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους πολίτες καὶ ὄχι ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους καὶ τοὺς δούλους· ἡ διακήρυξη τοῦ σοφιστῆ αὐτοῦ εἶναι βασικὸ κήρυγμα κοινωνικῆς ἀξιοκρατίας καὶ κοινωνικῆς ἰσότητος.

34. B44 B2. Bl. R e v e r d i n, Grecs et Barbares 90. M. U n t e r s t e i n e r - A. B a t t e g a z z o r e, Sofisti. Testimonianze e Frammenti, τ. 4. Firenze. Testimonianze, Bari 1954, σ. 93 κσ. M. T i m p a r a n o - C a n d i n i, I Sofist. Frammenti e Testimonianze, Bari 1954, σ. 157. Ἐνα ἀπὸ τὰ πρῶμα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, (*Περὶ Ἐθγενείας*), ποὺ ἔφθασε ὡς ἐμᾶς ἀποσπασματικὰ καὶ τὸ χρονολογοῦμε σήμερα γύρω στὸ 350 π.Χ., φανερώνει ὅτι ἡ εὐγένεια ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι κοινωνικὸ πρόβλημα ἐπίκαιρο καὶ στὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. Πρβλ. *Πλουτάρχ. Περὶ Ἐθγεν.* 12. Bl. W o l f 2, 88.

35. Ὁ Ἀντιφῶν ἐκφράζει ἓνα ὀξὺ κοινωνικὸ πρόβλημα τῆς ἐποχῆς του καὶ ὄχι μιὰ «προσωπικὴ γνώμη», ὅπως πιστεύει ὁ U. v. W i l a m o w i t z [*Lesefrüchte*, *Hermes* 62 (1927) 289 = *Kleine Schriften. Lesefrüchte und Verwandtes*, Berlin 1962, σ. 443 - 444] καὶ ὁ J. S t e n z e l [*R. E. Suppl. IV* (1924)] 38. Τὸ ἔργο του «*Περὶ ἀληθείας*» ἢ «*Ἀλήθεια*», ὅταν τοποθετηθεῖ σωστὰ στὴν ἱστορικὴ στιγμή ποὺ γράφτηκε, δηλ. περ. στὸ 420 π.Χ., τότε θὰ ἀποκτήσει τὶς διαστάσεις τῆς κοινωνικῆς του σημασίας. Αὐτὸ φαίνεται ἄλλωστε ἀπὸ τὴ γενικότερη ἀπήχηση ποὺ εἶχαν τὰ κοινωνικὰ αὐτὰ κηρύγματα στὴν Ἀθήνα, ὅπως μαρτυροῦν ἀντίστοιχες γνώμες τοῦ Εὐριπίδη καὶ ἡ πολεμικὴ τοῦ Ἀριστοφάνη. Ἐνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν τραγωδία τοῦ Εὐριπίδη «*Ἀλέξανδρος*» (χρόνος διδασκαλίας τοῦ ἔργου περ. 415 π. Χ.) εἶναι ἐνδεικτικὸ :

Ὅμοιαν χθῶν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄσιν.

Ἴδιον οὐδὲν ἐσχόμεν· μία δὲ γονὰ

τὸ τ' εὐγενὲς καὶ τὸ δυσγενές·

νόμῳ δὲ γᾶθρον αὐτὸ κραίνει χρόνος.

Τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετόν.

(Ἀπόσπ. 52 Nauck² - Snell, 1964).

Πρβλ. Ἀριστοφ., *Νεφ.* 1076 κσ. Ἡ ἀνοδος τοῦ βυρσοδέψη Κλέωνα εἶναι μιὰ μόνο ἀπόδειξη γιὰ τὶς κοινωνικὲς ἀνακατατάξεις ποὺ ἐπέβαλλαν οἱ ἀνάγκες τοῦ πολέμου. Εἰδικὰ τὴν ἐπίδραση αὐτῶν τῶν κοινωνικῶν «συνθημάτων» τοῦ Ἀντιφώντα στὸν Εὐριπίδη ἐρεῦνησε πειστικὰ ὁ S. L u r i a, *Noch einmal über Antiphon in Euripides' Alexandros*, *Hermes* 64 (1929), σ. 494. Πρβλ. W. N e s t l e, *Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901 (Ἀνατόπ. Aalen 1969), σ. 325. Ντόκας, *Διαφωτισμὸς* 102. B a l d r y, *Mankind* 174.

σομε ποιές σκέψεις ακριβώς είχαν προηγηθεί από το παράθεμα αυτό. Μπορούμε όμως με βεβαιότητα να δεχθούμε ότι η γνώμη αυτή του 'Αθηναίου σοφιστή έναντίον των κοινωνικών διακρίσεων έχει άμεση σχέση και εκπορεύεται από τη γνωστή θεωρία του για το φυσικό δίκαιο, εντάσσεται δηλαδή στη θεωρία *νόμω-φύσει*. Οί κοινωνικές διακρίσεις, που στηρίζονται στην καλή καταγωγή, για τον 'Αντιφώντα είναι άσφαλώς *τά των νόμων επίθετα*, αντίθετες δηλαδή στο δίκαιο που άπορρέει όχι από τη νομοτέλεια του φυσικού γίνεσθαι αλλά από την σχετική και άμφιβολη κρίση των ανθρώπων (B 44 A1: *τά με των νόμων όμολογηθέντα — τά δέ τής φύσεως φύντα*)³⁶.

Ο 'Αντιφών χαρακτηρίζει ως έκβαρβάρωση (*βεβαρβαρώμεθα*: έχομε γίνει σαν τους βαρβάρους, έχομε έκβαρβαρωθεί)³⁷, δηλαδή ως έσχατη άπαιδευσία την άποδοχή των διακρίσεων σε *εύγενείς* και *δυσγενείς*. Στην εποχή του, όπως άλλωστε σ' όλο τον άρχαίο κόσμο, ήταν αυτονόητη και καθιερωμένη από την κοινωνική τάξη ή προνομιακή μεταχείριση και ή διακριτική συμπεριφορά άπέναντι στους ανθρώπους που διέθεταν τίτλους καλής καταγωγής. Οί κοινωνικές διακρίσεις, που βασίζονται στην *εύγένεια* και την κληρονομημένη οικονομική δύναμη (*έκ καλών πατέρων — έκ καλού οίκου*), εύνοούν την έλλειψη προσωπικής άξιας και εκτρέφουν άσφαλώς ανθρώπους άνελεύθερους, άφου ό σεβασμός και ή εκτίμησή μας άνταποκρίνονται σε μιá συμβατική και φαινομενική «άξια» (*διά δόξαν ή νόμω*) και όχι σε μιá πραγματική προσωπική ίκανότητα ή άρετή (*δι' άλήθειαν ή φύσει*)³⁸. Όταν ή προσωπική ίκανότητα και το έργο τής άτομικής προσπάθειας δέν άναγνωρίζονται, αλλά ό άνθρωπος άποτιμάται με κριτήριο την καλή ή ταπεινή καταγωγή, τότε ή πολιτική ισότητα, βασικό χαρα-

36. Πρβλ. *Δημόκρ.* A 166 (DK.). *Άρχέλ.* A2 (DK.). Βλ. C. E. P é r i p h a n a k i s, *La Philosophie social d'Achélaos d'Athéues*, Athènes 1951, σ. 5. Βλ. V. E h r e n b e r g, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921 ('Ανατόπ. Darmstadt 1966), σ. 126 W o l f 2, 91 κσ.

37. Το ρήμα *βαρβαροῦσθαι*, που μαρτυρείται από τον 5ο αί. και όπωσδήποτε μετά το 460 π.Χ. (*Σοφοκλ.*, *Άντιγ.* 1002, *Εδρ.*. *Όρέστ.* 485), είναι ένδεικτικό των κοινωνικών αντίλήψεων τής νέας κοινωνίας, όπως διαμορφώθηκε μετά τα Μηδικά: οί βαρβαροί συμβολίζουν το χοντροκομμένο και άπαιδευτο άνθρωπο, τον κατάλληλο τελικά για δούλο, σ' αντίθεση βέβαια με την έννοια του έλεύθερου πολίτη, που προϋποθέτει σωστή άγωγή και λεπτή κοινωνική αίσθηση. Βλ. *Άριστοφ.*, *Νεφ.* 492. Πρβλ. U n t e r s t e i n e r, *Sofisti* 4, 93, W o l f 2, 89.

38. B44 A2: *ού γάρ διά δόξαν βλέπτεται, αλλά δι' άλήθειαν*, σχετικά με την τιμωρία και τη βλάβη από την καταστρατήγηση *των τη φύσει ξυμφύτων*, δηλ. του δικαίου που δέν στηρίζεται στην κοινωνική σύμβαση αλλά είναι *ανάγκη φύσεως*. Πρβλ. και B44 A1, 25 - 30. Βλ. W o l f 2, 91 κσ.

κτηριστικό και «όρισμός ουσίας» της δημοκρατίας³⁹, φαίνεται πανάκεια.

Στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ὁ Ἀντιφῶν κατακρίνει ρητὰ τὴν ἀντιδημοκρατική κληρονομία μέσα στὴν Ἀθήνα, ποὺ ἔρχεται σὲ φανερὴ ἀντίθεση μετὰ τὴν ἰσότητα καὶ τὴν δημοκρατία⁴⁰. Ἡ ἰσότητα, ὅπως εἶναι γνωστὸ, στὸν 5ο αἰῶνα ἦταν ἤδη μιὰ ἔννοια μετὰ μεγάλη παράδοση στὴν ἐρμηνεία τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν κοσμολογία τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων. Τὸ νόημά της συνοψίζεται στὴν ἀντίθεση τῶν στοιχείων, ποὺ ὀδηγοῦν τελικὰ στὴν ἔννοια τῆς *ἐκ διαφερόντων ἁρμονίας*. Ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ κόσμου ἡ ἔννοια μεταφέρεται στὶς μορφές κοινωνικῆς ζωῆς, δηλαδὴ στὸν κόσμον τῆς πόλεως. Στὸν Ἡρόδοτο (4, 36) ἔχομε τὴν πρώτη χρήση τῆς ἰσότητος ὡς πολιτικῆς ἔννοιαι, στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ Ἀσία καὶ ἡ Εὐρώπη ἀποτελοῦν μιὰ ἰσότητα, ἀσφαλῶς ἐπίδραση τῆς ἰωνικῆς κοσμολογίας⁴¹. Ὡς πολιτικὴ ὁμοῦ ἔννοια ἡ ἰσότητα ὅσο καὶ ἂν ἀπλώθηκε σὲ εὐρύτερα κοινωνικὰ στρώματα, κυρίως μετὰ τὰ Μηδικὰ καὶ ἰδιαίτερα στὴν Ἀθήνα ἀλλὰ καὶ σ' ἄλλες ἐλληνικὲς πόλεις, ἔμεινε ὡστόσο πάντοτε πιὸ πολὺ ἐπιδίωξη παρὰ πράξις⁴². Στὴν Ἀττικὴ βέβαια ἡ ἔννοια αὐτὴ ὡς πολιτικὴ πράξις ἔχει μιὰ ξεχωριστὴ παράδοση, ποὺ οἱ ρίζες της πηγαίνουν πίσω τουλάχιστον ὡς τις μεταρρυθμίσεις τοῦ Κλεισθένη. Ἡ πόλις διαμόρφωσε καὶ ἔπλασε τὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου ὡς *πολίτου*, κοινωνικὰ ἀρτιωμένου καὶ σύγχρονα ἐλεύθερου ὄντος. Ἡ ἔννοια ἀνθρώπος (ἄχι ἡ ἰδέα ἀνθρώπος) εἶναι συνυφασμένη μετὰ τὴν πολιτικὴ κοινότητα. Ὁ ἀνθρώπος εἶναι πρωταρχικὰ *φύσει πολιτικὸν ζῶον*⁴³, δὲν μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ ἀκραιωμένος οὔτε μόνος, δηλαδὴ ἔξω ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινότητα, οὔτε ὡς μάζα ἀπρόσωπη, ὅπου δηλαδὴ ὁ ἴδιος δὲν *μετέχει κρίσεως καὶ ἀρχῆς*⁴⁴. Καὶ στὶς δυὸ αὐτὲς περιπτώσεις δὲν εἶναι πολίτης ἄρα οὔτε ἐλεύθερος. Μὲ τὸ ἀπλὸ αὐτὸ σχῆμα ἡ πόλις ἀρτίωσε τὸν ἀνθρώπο : μέλος τῆς πολιτικῆς κοινότητος καὶ σύγ-

39. Πλάτ., *Νόμ.* 757 c - d. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Δ 4, 1291b 34 : *εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστα ἔστιν ἐν δημοκρατία, καθάπερ ὑπολαμβάνουσι τινες, καὶ ἰσότητος, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα*. Πρβλ. Ζ 2, 1317a 40 κσ. Πλούταρχ., *Δίων* 37 *ὡς ἐλευθερίας ἔρχην οὖσαν τὴν ἰσότητα*, ἐπηηρεασμένος ἀσφαλῶς ὁ Δίων ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ τοῦ πρότυπο, τὸν Πλάτωνα. Βλ. T a r k i a i n e n 136.

40. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Δ4, 1291b 30 : *δημοκρατία μὲν οὖν ἐστὶ... ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον*. Α7, 1255b 2. Βλ. V l a s t o s, *Isonomia* 7 σημ. 7. Εἰδικὰ γιὰ τὴν τολμηρὴ γνώμη τοῦ Ἀντιφώντα : G a u t h r i e 3, 285 : *expresses extreme democratic sentiments*,

41. Πρβλ. σελ. 64 σημ. 5.

42. Βλ. H i r z e l, 308 κσ., 314 κσ.

43. *Πολιτ.* Α 2, 1253 a 2. Κοινωνία γίνεται ἀπὸ τὴν ἰκανότητα τῶν ἀνθρώπων νὰ ὀρίζουν τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἀδικο, δηλ. ἀπὸ τὴ συνειδηση τῆς δικαιοσύνης ποὺ ἐκφράζεται μετὰ τὴ γλώσσα.

44. Ἀριστοτ., *Πολιτ.* Γ 1, 1275 a 22 - 23.

χρονα ἐλεύθερος, ὑπακούει καὶ ρυθμίζει ὀλόκληρη τὴ ζωὴ του σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς κοινότητος καὶ ἡ ἐλευθερία δὲν νοεῖται ἔξω ἀπὸ αὐτὴν, εἶναι δηλαδὴ ἔννοια καθαρὰ πολιτικὴ, χωρὶς ἴχνος μεταφυσικῆς, ὅπως τὴ φόρτισε ἡ μετακλασικὴ ἀρχαιότητα καὶ ἡ νεότερη φιλοσοφία⁴⁵. Ὁ πολίτης εἶναι τόσο ἐλεύθερος ὅσο ἀποφάσιζε ὁ ἴδιος νὰ εἶναι, ἡ ἐλευθερία του εἶναι τελικὰ αὐτοορισμὸς καὶ αὐτοσυνείδηση τοῦ («πρακτικοῦ») χώρου, ὅπου μποροῦσε καὶ ἐπέτρεπε στὸν ἑαυτὸ του νὰ «πράξει»⁴⁶.

Μὲ τὰ κριτήρια αὐτὰ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ σκεφθοῦν οἱ Ἕλληνες γιὰ ἰσότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Ἡ πόλις ἀνύψωσε τὴν ἔννοια ἀνθρώπος ἀλλὰ τὴν περιόρισε μέσα στὰ τεῖχη τῆς. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ἐπηρέασε καὶ διαμόρφωσε ὅλη τὴν κλασικὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων. Ὅταν ἀποδυναμώνεται ἡ πόλις, ὡς πολιτικὸς καὶ θρησκευτικὸς θεσμὸς, τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα θὰ προσαρμοστεῖ στὰ νέα σύνορα τοῦ κόσμου καὶ θὰ ἐκφραστεῖ μὲ ἕνα ἄλλο τρόπο, ὄχι πάντως τὸν κλασικὸ τοῦ 5ου ἢ τοῦ 4ου αἰῶνα. Γι' αὐτὸ ὕστερα ἀπὸ ἐνάμισυ σχεδὸν αἶώνα μετὰ τὸν Ἀντιφώντα, στὶς ἀρχὲς τοῦ 3ου αἰῶνα, πρῶτοι οἱ Στωικοί, μὲ ξένες φυσικὲς καταβολὲς καὶ ξένοι ἀπὸ τὸν «κόσμο» τῆς πόλεως, μέσα σ' ἕνα γενικὸ κλίμα συμφιλίωσης, θὰ διακηρύξουν τὴν πολιτικὴ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, δηλαδὴ ὄλων τῶν λαῶν⁴⁷. Τοὺς εἶχε προλάβει ὁμως ἡ πολιτικὴ πράξις μὲ τὸ Μ. Ἀλέξαν-

45. Ἡ ἀρχικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἀναφερόταν στὴ «σωματικὴ» ἐλευθερία, στὸ ἀντίθετο δηλ. τῆς δουλείας (δουλοσύνη), σήμαινε τὴν ἔλλειψη κάθε δικαίωματος καὶ γι' αὐτὸν ποῦ ἦταν ἢ γινόταν δούλος καὶ γιὰ τοὺς ἀπογόνους του, σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο τῶν περισσοτέρων ἐλληνικῶν πόλεων. Ἀπὸ τίς ἀρχὲς τοῦ 5ου αἰ. π.Χ. ἡ ἔννοια ἀποκτᾶ πολιτικὸ περιεχόμενο, γίνεται δηλ. κριτήριον πολιτικῆς πράξεως. Βλ. H. S t r a s b u r g e r, Der Einzelne und die Gemeinschaft, στὸν τόμο: Zur griechischen Staatskunde (ἔκδ. Fr. Gschnitzer), W. B. Darmstadt 1969, σ. 112. Στὸν ἴδιο τόμο βλ. καὶ τὴν ἐξοχὴ ἐργασία του H. S c h a e f f e r, Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum, 140 σ. M. P o h l e n z, Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, Heidelberg 1955, σ. 8 σ., 21 σ., 39 σ. D. N e s t l e, Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament, Tübingen 1966. Ὁραία ἐρμηνεία τοῦ νοήματος τῆς «ἐλληνικῆς» ἐλευθερίας βλ. στὸν I. Θ. K a κ ρ ι δ ῆ, Φῶς Ἑλληνικόν, Ἀθήνα 1963, σ. 39 σ. καὶ ἰδιαίτερα σσ. 47-50. Διεξοδικὴ ἐρμηνεία καὶ ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν ἐλευθερία, ἐλεύθερος, δούλος κλπ. ἔδωσε τώρα ὁ O l o f G i g o n, Der Begriff der Freiheit in der Antike, Gymn. 8 (1973), σσ. 8-56.

46. G i g o n, Freiheit 8.

47. Ὅταν οἱ Στωικοὶ κηρύσσουν τὴν ἰσότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων (3ος αἰ. π.Χ.), ἡ ἔννοια αὐτὴ δὲν εἶχε πραγματωθεῖ μέσα στὶς ἐλληνικὲς πόλεις. Ἀντίθετα μάλιστα, οἱ συνεχεῖς ἐπεμβάσεις τῶν Μακεδόνων στὰ «ἐσωτερικά» τῶν πόλεων καὶ ἡ γενικὴ κάμψη στὸν αἶώνα αὐτὸν τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος ἀποδυνάμωσαν τὸν πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ πυρῆνα τῆς ἀρχαίας ζωῆς καὶ μαζὶ μ' αὐτὸ καὶ τίς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητος. Ἐνα ἀπὸ τὰ δύο ἔπρεπε νὰ συμβεῖ : ἢ

δρο⁴⁸. Το μέλημα του ανθρώπου στον 5ο αιώνα είναι η πολιτική ισότητα μέσα στην ίδια την πολιτική κοινότητα, ή περιφρούρηση της δημοκρατίας και η καταπολέμηση της κοινωνικής συμβατικότητας σ' όλες τις μορφές της.— Μέσα στην Αθήνα, όπου η δημοκρατία βρήκε την καλύτερη πραγμάτωσή της, υπάρχουν τόσοι κοινωνικοί φραγμοί και ανισότητες κοινωνικές, αποτέλεσμα της κοινωνικής δυσπραγίας ή της δυσγενείας, που ξαναμέρος από τους πολίτες, εκτός βέβαια από τους χιλιάδες μέτοικους, ήταν άμετοχοι «κρίσεως και αρχής»⁴⁹.

γ) Διανθρώπινη συνείδηση - καταδίκη τῶν φυλετικῶν διακρίσεων.

Ὁ Ἐυριπίδης καὶ ἀργότερα ὁ Λυκόφρων ἐκφράζουν συγκεκριμένα κοινωνικά προβλήματα μετὰ τὴν καταδίκη τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς⁵⁰. Ἡ καταξίωση τῶν φυσικῶν ἰκανοτήτων τοῦ ἀτόμου μέσα σὲ

νά τελειωθεί ἡ ἰσότητα μέσα στὴν ἀρχαία πόλη ἢ νά διαβρωθεῖ ὁ θεσμός της ἀπὸ ἐσωτερικὲς κυρίως αἰτίες καὶ τελικὰ νά ἀτονήσει ἡ πολιτικὴ ἀδιαλλαξία. Μετὰ ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα ἤρθε τὸ δεύτερο ἐνδεχόμενο. Μέσα στὸ γενικὸ κλίμα τῆς συμφιλώσεως τῶν λαῶν (τῶν ἐλευθέρων ἀπὸ κάθε λαὸ ὄχι ὄλων τῶν ἀνθρώπων!), ποὺ κήρυξε ὁ Μ. Ἀλέξανδρος στὸ «οἰκουμενικὸ» κράτος του καὶ ἀργότερα ἀποδέχθηκαν καὶ οἱ Διάδοχοι μετὰ ἐμφανῆ πολιτικὴ σκοπιμότητα, ἡ ἰδέα τῆς ἰσότητος ἔγινε πολιτικὴ πράξη. Οἱ Στωικοὶ διέγνωσαν σωστά καὶ ἐπικύρωσαν μιὰ πραγματικότητα καὶ ἔτσι ἡ φιλοσοφία ἀκόμη μιὰ φορὰ δὲν προηγήθηκε ἀλλὰ ἀκολούθησε τὴν ἐποχὴ της. Diller 111.

48. Βλ. W. W. Tarn, Alexander, Cynics, and the Stoics, 41. Ὁ Tarn πιστεύει ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τοὺς Κυνικοὺς μετὰ τὴν μεσολάβηση τοῦ Ὀνησίκριτου, ποὺ τὸν συνάδευε στὴν ἐκστρατεία του ὡς τὴν Ἰνδία. Γιὰ τὸ νόημα, τὴ σημασία καὶ τὸν ὄρον *κοσμοπολίτης* (*Διογ. Λαέρτ.* VI, 63) στοὺς Κυνικοὺς, βλ. στὴν ἴδια ἐργασία σελ. 43 κσ. Πρβλ. Merlan, 161 καὶ 166 κσ. Πρόσφατα μιὰ συγκροτημένη καὶ γενικὴ θεώρηση τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τῶν Κυνικῶν ἔγινε ἀπὸ τὸν Α. Μπαγιών, Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν, Ἀθήναι 1970.

49. Ἀριστοτ., Ἀθην. Πολ. 26,2. Βλ. Busolt-Swoboda 2, 888 σημ. 6 : οἱ ζευγίται ἀπέκτησαν τὸ δικαίωμα νά ἐκλέγονται ἄρχοντες τὸ 458/7 π.Χ., ἐνῶ οἱ θῆτες τὶς παραμονὲς τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου. Γιὰ τοὺς περιορισμοὺς καὶ τὴν ἰδιοτυπία τῆς δημοκρατίας τῶν Ἀθηναίων στὸ ἴδιο κλασικὸ ἔργο σελ. 418 κσ. καὶ 424 κσ.

50. Οἱ θέσεις τοῦ Εὐριπίδη εἶναι λίγο-πολὺ γνωστές, μολονότι μᾶς λείπει μιὰ συστηματικὴ ἐρμηνεία τῶν κοινωνικῶν ἀντιλήψεων τοῦ τραγικοῦ στὸ σύνολο ἔργο του παράλληλα καὶ σὲ συνάρτηση μετὰ τὶς κοινωνικὲς ἀναστατώσεις καὶ τῶν κλονισμῶν τῆς ἀθηναϊκῆς ἡγεμονίας. Ἡ παλιὰ ἐργασία τοῦ W. Nestle (Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901 καὶ ἀνατύπ. Aalen 1969), ἂν καὶ ἐξακολουθεῖ νά εἶναι χρήσιμη στὴν ἐρευνα, παρουσιάζει κενά. Πρβλ. Luria (Hermes, 1929) 492. Ὁ Luria πιστεύει, σωστά, ὅτι ὁ

μιὰ κοινωνία πού διακηρύσσει τὴν *ἰσονομία* καὶ τὴν *ἰσηγορία* ἀποτελεῖ τὸ εὐλογο συμπέρασμα ἀπὸ τὴ θέση αὐτή. Ὁ κλονισμὸς τῶν παραδομένων ἀξιών μὲ τὸ περίβλημα τῆς κοινωνικῆς συμβατικότητας καὶ ἡ ἐπίδρασή του στὴ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης πρέπει νὰ μελετηθοῦν καὶ νὰ συσχετισθοῦν μὲ τὴν ἔνταση καὶ τὸ πάθος, πού εἶχε ἐκθρέψει ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος. Ἡ ἄνοδος καὶ ἡ ἀνάδειξη προσώπων μὲ ταπεινὴ ἢ ἄσημη καταγωγή, ἡ μεγαλύτερη σὲ ἀριθμὸ καὶ εὐρύτερη σὲ ἔκταση συμμετοχὴ τῶν θητῶν στὰ κοινά, ἀποτέλεσμα σταθερῆς ἀνάγκης τοῦ πολέμου ἀλλὰ καὶ μέτρο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση κοινωνικῶν ταραχῶν, καθὼς καὶ ὁ ἀφανισμὸς ἢ ἡ ἀνικανότητα πολλῶν ἀπὸ τὴ τάξη τῶν εὐγενῶν κλόνισαν καὶ ἀμφισβήτησαν τὶς ἐγγυήσεις τῆς εὐγενικῆς καταγωγῆς⁵¹. Ἡ ἀριστοκρατικὴ κοινωνία τῆς *φυῆς* εἶναι ἀνίκανη νὰ ἐμποδίσει τὴν ἐμφάνιση καὶ νὰ δαμάσει τὴν ἐνεργητικὴ παρουσία τῶν νέων δυνάμεων, πού ἐκκόλαψαν ἡ δημοκρατία καὶ οἱ ἐγγενεῖς φιλοδοξίες της. Ὁ Ἀντιφῶν, οὐσιαστικὸς ἀντίπαλος στὸ ἰδεῶδες τοῦ ἀριστοκρατικοῦ νόμου τῆς *φυῆς* καὶ τῆς αὐτοχθονίας, ἀντιμάχεται τὴν εὐγενικὴ καταγωγή καὶ κηρύσσει ἔμμεσα τὸ νόμο τῶν ἰκανοτήτων καὶ τῆς κοινωνικῆς ἀξιοκρατίας⁵².

Ἀντίθετα στὸ δεῦτερο σκέλος τοῦ ἀποσπάσματος (B 44 B 2, 40-35) στόχος τοῦ σοφιστῆ εἶναι ἡ ὁμοιότητα (*ὁμοίως πεφύκαμεν... εἶναι*), ἔννοια ἐπαναστατικὴ γιὰ τὸν 5ο αἰῶνα καὶ ὄχι ἡ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων,

Εὐριπίδης εἶναι ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Ἀντιφώντα (zurückgreift, 495) εἰδικὰ στὴν ἄρνηση τῆς *εὐγενείας*. Τὸ γνωστὸ ἀπόσπασμα τοῦ σοφιστῆ Ἀλκιδάμαντα (*ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποιήκε*, = Ἀριστοτ. *Ρητ.* A13. 1373b 17), πού ἐξῆσε στὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ., ἀπῆχέ τὴν συμπαραστάση τοῦ σοφιστῆ στοὺς Μεσσηνίους μετὰ τὴν ἦττα τοὺς ἀπὸ τοὺς Λακεδαιμονίους (360 π.Χ.). Βλ. G a u t h r i e 3, 311. M e r l a n 161, S. L u r i a, Ἀγλωττία, *Aegyptus* 5 (1924), σ. 326 κσ. W i l a m o w i t z, *Lesefrüchte* 288 κσ. B r. S n e l l, *Hermes Einzelschr.* 45, σ. 39 κσ. T i m p a r a n o - C a r d i n i, 157 σημ. 1. Μ π α γ ἰ ὠ ν α ς, Σοφισταὶ καὶ Δουλεῖα 143.

51. Ἀριστοτ., Ἀθην. Πολ. 26, 1: *τῆς γὰρ στρατείας γυνομένης ἐν τε τοῖς τότε χρόνοις* (δηλ. μετὰ τὸ 460 π.Χ.) *ἐκ καταλόγου καὶ στρατηγῶν ἐφισταμένων ἀπίρων μὲν τοῦ πολεμεῖν τιμωμένων δὲ διὰ τὰς πατρικὰς δόξας, αἰεὶ συνέβαιεν τῶν ἐξιόντων ἀνὰ δισχιλίους ἢ τρισχιλίους ἀπόλλυσθαι, ὥστε ἀναλίσκεσθαι τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ τοῦ δήμου καὶ τῶν εὐπόρων*. Τὶς μεγαλύτερες ἀπώλειες εἶχαν ἀσφαλῶς οἱ εὐγενεῖς (*ἐπιεικεῖς*), ὄχι τόσο γιὰ τὴν ἦταν λίγοι ἀλλὰ ἐπειδὴ προμοχοῦσαν ἀπὸ φιλοτιμία.

52. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ἀντιφῶν ὡς πρῶτο ἀγαθὸ στὴν κλίμακα τῶν ἀρετῶν δέχεται τὴν *παίδευση* (*Περὶ Ὁμον.*) B60: *πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδεύσεις*. Ἐνδιαφέρον ἔχει καὶ ἡ συνέχεια τοῦ ἴδιου ἀποσπάσματος μὲ μιὰ ὀραία παρομοίωση: ὅταν κανεῖς καλλιεργήσει σ' ἕνα νέο σῶμα τὴ σωστὴ παιδεία, τότε αὐτὸ ζεῖ καὶ ἀνθίζει σ' ὅλη τὴ ζωὴ του καὶ δὲν μπορεῖ νὰ τὸ καταστρέψει οὔτε ἡ πλημύρα οὔτε ἡ ἀναβροχιά! Πρβλ., Ν τ ὀ κ α ς, Διαφωτισμὸς 86.

δηλαδή όλων των ανθρώπων⁵³. Στόν Ἀντιφώντα βρίσκουμε τὴν πρώτη σαφή διατύπωσή της. Ἡ ἰσότητα όλων των ανθρώπων εἶναι ἀδιανόητη γιὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ καὶ ἔξω ἐντελῶς ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου ὡς πολιτικοῦ ὄντος. Οἱ Ἕλληνες συνέλαβαν τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου μόνο σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, δηλαδή τοῦ πολίτου. Ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου καθαρῆ δὲν ἀπασχόλησε ποτὲ τὴν κλασικὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, ἀνήκει σὲ μιὰ πνευματικὴ σφαῖρα διαμετρικὰ ἀντίθετη μὲ τὴν ἑλληνικὴ, δηλαδή στὴ χριστιανικὴ φιλοσοφία. Γιὰ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη «μετράει» ὁ πολίτης, ὄχι αὐτὸς ποὺ ἔχει ἀνθρώπινη μορφή, ἀλλὰ ὁ ἐλεύθερος, ὁ «δημιουργός» καὶ τὸ «δημιούργημα» μιᾶς συγκεκριμένης μορφῆς πολιτικῆς ζωῆς, τῆς πόλεως. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη αὐτὴ οἱ βάρβαροι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄνθρωποι ἀκεραιωμένοι, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν εἶναι πολῖται, δηλαδή ἐλεύθεροι. Γι' αὐτὸ ἡ ἔννοια τῆς ὁμοιότητος όλων των ἀνθρώπων συνιστᾷ τὸ πρῶτο θετικὸ βῆμα γιὰ τὴ συνείδηση τῆς ἐνότητας καὶ ἀργότερα καὶ τῆς ἰσότητος όλων των ἀνθρώπων. Ἡ πρώτη, ἡ ἐνότητα, εἶναι ἔννοια ἀνθρωπολογικῆ, ἡ δευτέρη, ἡ ἰσότητα, εἶναι πολιτικῆ. Θὰ ἦταν ἀκατανόητο, τὴ στιγμὴ ποὺ μέσα στὴν κοινότητα τῆς πόλεως οἱ ἄνθρωποι ἀγωνίζονται νὰ πραγματώσουν τὴν ἰσότητα ἀνάμεσά τους, νὰ πάσχισαν γιὰ τὴν πανανθρώπινη ἰσότητα.

Ἡ συνείδηση τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους χωρὶς νὰ εἶναι νέα — σὰν πρόβλημα βέβαια δὲν εἶχε διατυπωθεῖ ποτὲ πρὶν ἀπὸ τὸν 5ο αἰῶνα⁵⁴ — προβάλλεται τώρα ἀπὸ τὴν ἱατρικὴ καὶ τὴ Σοφιστικὴ μὲ τόλμη καὶ παρρησία, χαρακτηριστικῆ ἀκριβῶς όλων των πνευματικῶν συλλήψεων αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα. Εἶχε ὀπωσδήποτε προηγηθεῖ ἡ γνώμη τῶν Ἰπ-

53. Βλ. Β γ. S n e l l, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1952³, σ. 334. Διαφωτιστικὸ καὶ σημαντικὸ γιὰ τὴν ἔννοια ἀνθρώπος στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία εἶναι ὅλο τὸ 16. Κεφ. τοῦ ἴδιου βιβλίου (σελ. 333 - 352) : Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen. Πρβλ. Μ. M ü h l, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928, σ. 35 κσ.

54. Ἡ ἐπικὴ καὶ ἡ λυρικὴ ἑλληνικὴ ποίηση ἔχουν ἐντονη τὴν αἴσθηση τῆς κοινότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει στὸ μῦθο. Στὴν ὁμηρικὴ ποίηση ἔχομε βέβαια σαφεῖς κοινωνικὲς διακρίσεις (P o h l e n z, Freiheit 7 : ἡ δουλεία εἶναι κοινωνικὸς θεσμός!), ἀλλὰ δὲν συναντοῦμε τίς σχηματικὲς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς «Ἕλληνες» καὶ στοὺς βαρβάρους: τὰ ἑλληνικὰ φύλα ἄλλωστε δὲν ἔχουν ἀκόμα κοινὸ ὄνομα. Ἡ ἔννοια ἀνθρώπος ἔχει μιὰ ἐνότητα διανθρώπινη, ποὺ φαίνεται σ' αὐτὴ τὴν ἴδια τὴ λέξη καὶ στοὺς ὄρους πολιτισμοῦ, ὅπως τέχνη, λόγος κλπ. Βλ. Β a l d r y, Mankind 8 κσ., 14 κσ. καὶ Grecs et Barbares 174, ὅπου οἱ ἀναφορῆς στὰ κείμενα καὶ ἡ φιλολογικὴ τεκμηρίωση. D i l l e r, Grecs et Barbares 69 (καὶ ἡ συζήτηση ποὺ ἀκολουθεῖ). Η. S c h w a b l, Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen, στὸν τόμο : Grecs et Barbares τῆς Fondation Hardt, Entretiens 8 (1962), σ. 51.

ποκρατικῶν γιὰ τὴν κοινότητα ὄλων τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ τὶς διαφορῆς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, καὶ εἶναι γνωστὴ ἢ «αιτιολογία» τους⁵⁵. Πιστεύω ὅτι ὁ Ἄθηναῖος σοφιστὴς Ἄντιφῶν, ὁ μοναδικὸς ἐκπρόσωπος τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς ἀπὸ τὴν Ἄττικὴ, συνεχίζει τὶς ἱπποκρατικὲς ἰδέες καὶ δίνει σ' αὐτὲς διάσταση πολιτικὴ μὲ τὴν ἔμμεση ἀρνηση τῆς δουλείας: *ἐπει φύσει πάντες πάντα ὁμοίως πεφυκ^αμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνας εἶναι. σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαί^{ων} πᾶσιν ἀνθρώποις π^ορίσαι τε κατ^ὰ ταῦτα δυνα^{τὰ} πᾶσι, καὶ ἐν ἑκάστῳ τούτοις οὔτε β^αρβαρος ἀφώρισ^{ται} ὁ ἡμῶν οὐδὲ οὔτε Ἕλληνας ἀναπνεύμεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ὅσοι πάντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας καὶ ἐσθίμεν χ^ερσὶν ὅσοι πάντες?...*⁵⁶.

Τὸ ἀπόσπασμα εἶναι ἄμεση συνέχεια τοῦ πρώτου σκέλους, ὅπου ἀποδοκιμάζονται οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις μὲ τὴν ἐντονη καταδικὴ τῆς εὐγε-

55. Ἡ ἱπποκρατικὴ ἱατρικὴ εἶναι ἡ μεγάλη ἀποκάλυψη τοῦ πνεύματος στὸν 5ο αἰ. π.Χ. καὶ ἡ ἐπίδρασή της εἶναι ἐκδηλῆ σ' ὅλη τὴν πνευματικὴ «ἐκφραση» τοῦ 5ου καὶ τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. (Πλάτων, Ἄριστοτέλης). Γιὰ τὸ θέμα ποῦ ἐξετάζουμε ἐδῶ βασικὸ εἶναι κυρίως τὸ ἔργο *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τάτων* (κεφ. 12, 14, 16 καὶ 24), ποῦ χρονολογεῖται ἀπὸ τὴν ἔρευνα γύρω στὰ 440 π.Χ. Οἱ ἱπποκρατικοὶ ἔξικινούσαν ἀπὸ τὴ μελέτῃ τῶν ἐπιδράσεων τοῦ κλίματος (αἱ ἀραι αἰτίαι, κεφ. 16) στὴ σωματικὴ διάπλαση καὶ στὴ διαμόρφωση τοῦ ψυχικοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου (ἐκπλήξεις τῆς γνώμης - μεταστάσεις ἰσχυρὰ τοῦ σώματος, κεφ. 16). Ἀλλὰ δὲν σταματοῦσαν ἐκεῖ· παρατήρησαν ἀκόμα ὅτι οἱ ἀνθρώποι δὲν διαπλάσσονται μόνο ἀπὸ τὶς κλιματολογικὲς συνθήκες ἢ τὴν ἰδιομορφία τοῦ ἐδάφους (φύσις, ἀραι), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ γενικὸ πολιτικὸ καὶ πολιτιστικὸ «κλίμα» (νόμος) ὅπου ζοῦν (καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ, κεφ. 14). Βλ. B a l d r y, Mankind σσ. 47 - 51. R e v e r d i n 90. G a u t h r i e 3, 161.

56. B 44 B 10 - 35. Βλ. G a u t h r i e 3, σσ. 24, 107 - 112 : φύσις καὶ νόμος εἰδικὰ στὸν Ἄντιφῶντα, σ. 156 : ὁ Ἄντιφῶν ἀρνητὴς τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα σὲ Ἕλληνας καὶ βαρβάρους καὶ συνεπῶς τῆς φύσει δουλείας. B a l d r y, Mankind 43 - 44. U n t e r s t e i n e r, I Sofisti 4, σ. 95. T i m p a n o - C a r d i n i 158. L u r i a (Hermes 1929) 494 κσ. W i l a m o w i t z, Lesefrüchte 288. M e r l a n 163 κσ. Ὁ Merlan (σ. 164) ἐννοεῖ ἰσότητα (Equality), ἐνῶ ὁ Ἄντιφῶν μιλάει μόνο γιὰ ὁμοιότητα (ὁμοίους εἶναι). Ἀντίθετα ὁ Untersteiner (δ. π. 92) νομίζει, ὀρθά, ὅτι ἡ γνώμη αὐτῆ τοῦ Ἄθηναίου σοφιστῆ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἰσονομίας καὶ τῆς ἰσότητας μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ἀθήνας, ὅχι διανθρώπινα. Ὁ Heinemann 133 - 1 δίνει μιὰ ἰδιότυπη ἐρμηνεία στὸ ἀπόσπασμα αὐτό, ποῦ δὲ μὲ βρίσκει σύμφωνο· ἡ σκέψη τοῦ Ἄντιφῶντα δὲν εἶναι τόσο ἀπλοϊκὴ καὶ δὲν ἐκφράζει ἀπροσωπικῶς θέσεις, ἀλλὰ κοινωνικὰ αἰτήματα τοῦ καιροῦ του. Ἀπὸ μιὰ ἄλλη πλευρὰ ὅμως ἡ ἔρευνα τοῦ Heinemann στὸ συγκεκριμένο αὐτὸ σημεῖο εἶναι πολὺτιμη : κάνει μιὰ ἀντιπαραβολὴ τοῦ Ἄντιφῶντα μὲ τὸν Εὐριπίδη καὶ τὸν Ἄριστοφάνη, σχετικὰ μὲ τὴ θεωρία νόμου - φύσει. Δὲν πρόκειται ὅμως γιὰ τὴν ἰσότητα, ἀλλὰ γιὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων. Πρβλ. R e v e r d i n 90. Στὴν ἐκόμην σελ. 91 ὁ Reverdin δὲν ἔχει διαχωρίσει ἀκόμη τὸν Ἄθηναῖο σοφιστὴ Ἄντιφῶντα ἀπὸ τὸν ὁμῶ-

νείας. Ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς συντακτικῆς συνοχῆς τοῦ λόγου (ἐπεὶ...) εἰσάγει τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ πρώτου σκέλους, ἔρχεται δηλαδὴ νὰ τεκμηριώσῃ τὴν ἀποδοκιμασία τῆς εὐγενείας καὶ τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι στὴν πραγματικότητα (φύσει = τῇ ἀληθείᾳ)⁵⁷ καὶ ἔξω ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς προκαταλήψεις εἶναι ὅμοιοι⁵⁸. Ἔχομε δηλαδὴ μίᾳ πρώτῃ σαφῆ μαρτυρία γιὰ τὴ διανθρώπινη συνείδηση στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία⁵⁸. Ἡ θέση αὐτὴ εἶναι πραγματικὰ μιὰ ἐπαναστατικὴ ὁμολογία γιὰ τὴν κοινωνία τοῦ 5ου αἰῶνα, ὅπου τὸ ἐθνικὸ αἶσθημα ἔχει μιὰ ἔξαρση ἀνάλογη μὲ τὴ δυναμικὴ παρουσία τῶν Ἑλλήνων σ' ὀλόκληρη τὴ Μεσόγειο. Εἶχε προηγηθεῖ βέβαια στὸν αἰῶνα αὐτὸν ἡ ἀποκαλυπτικὴ

νόμο του καὶ συμπατριώτη του (=Ραμνούσιο) ρήτορα. Βλ. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 2 Darmstadt 1963⁷, σ. 1328. Altheim 266. J. S. Morrison, The «Truth» of Antiphon, Phron. 8 (1963), σ. 44 κσ. Ὁ Morrison προσπαθεῖ ν' ἀποδείξει, χωρὶς πειστικότητα, τὴν ταυτότητα τῶν δυὸ ὁμώνυμων συγγραφέων, τοῦ σοφιστῆ καὶ τοῦ ρήτορα. Ἀπάντηση στὴν ἐργασία τοῦ Morrison δίνει ὁ S. Luria, Antiphon der Sophist, Eos (1963), σ. 63 - 7.

57. Βλ. Heinemann σσ. 136 - 139, ὅπου γίνεται ἡ διερεύνηση τῶν ὄρων φύσις καὶ νόμος στὸν Ἀντιφῶντα καὶ σ' ὄλη τὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ. Εἰδικὰ σελ. 139 : φύσει = τῇ ἀληθείᾳ, Altheim 262 κσ.

58. Ἡ γνώμη τοῦ Stenzel (δ. π. 38) ὅτι στὸ ἀπόσπασμα B 44 B 10-35 εἶναι φανερὴ ἡ ἐξάρτηση τοῦ Ἀντιφῶντα ἀπὸ τὸν Ἰππία (Abhängigkeit des A. von Hippias) δὲν φαίνεται πολὺ πειστικὴ. Οἱ δυὸ σοφιστὲς εἶναι σύγχρονοι ἢ περίπου συνομήλικοι· ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἀντιφῶν μπορεῖ νὰ ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τὴν εὐστροφία καὶ τὴν πολυμέρεια τοῦ Ἡλείου σοφιστῆ φαίνεται πραγματικὰ πιθανή. Στὸ σημεῖο ὅμως ποῦ μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ ὁ Ἀντιφῶν προχώρησε πρὸς πέρα ἀπὸ τὸν Ἰππία. Στὸ γνωστὸ διαλλακτικὸ ρόλο ποῦ ἀναλαμβάνει ὁ Ἰππίας στὸν «Πρωταγόρα» τοῦ Πλάτωνα (337 C) δὲν κάνει καμιά διάκριση οὔτε ἀναφορὰ σὲ Ἕλληνες καὶ βαρβάρους, ἀλλὰ μιλάει γιὰ τὴν ὁμοιότητα ἢ τὴ συγγένεια μόνο αὐτῶν ποῦ βρίσκονταν ἐκεῖνη τὴ στιγμή στὸ ἀρχοντικὸ τοῦ Καλλία (ἃ ἄνδρες οἱ παρόντες) καὶ ἐνοεῖ ἀσφαλῶς τοὺς ἐλεύθερους (συγγενεῖς, οἰκείους καὶ πολίτας) καὶ ὄχι ὅλους ὄσους βρίσκονταν ἐκεῖ, δηλ. καὶ τοὺς δούλους. Θὰ μπορούσαμε ἀκόμα νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Ἀντιφῶν ἔγραψε τὸ ἔργο του «Περὶ ἀληθείας» περ. τὸ 420 π. Χ. (Heinemann 141 - 42), ἀκριβῶς τὴ χρονιὰ ποῦ ὁ Ἰππίας ἐφθανε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἀθῆνα, μολοντὸ τὸ «θέμα» τοῦ «Πρωταγόρα» ἀνάγεται, σύμφωνα μὲ τὴν ἔρευνα (Baldry, Mankind 39), στὸ 433 π.Χ. Ὡστε μιὰ ἄμεση ἐξάρτηση τοῦ Ἀθηναίου ἀπὸ τὸν Ἡλεῖο σοφιστῆ στὸ σημεῖο αὐτὸ δύσκολα μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ. Ἀντίθετα ὁ Ἀντιφῶν εἶναι φανερὰ καὶ βαθιὰ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν ἰπποκρατικὴ ἱατρικὴ (Heinemann, 135). Ἡ φράση : ἀναπνεόμεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας εἶναι μετάπλαση γνωστοῦ ἰπποκρατικοῦ. Πρβλ. Πλάτων, Πολ. 470 C : τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκείον εἶναι καὶ συγγενές, τὸ δὲ βαρβαρικῶ ὄθειόν τε καὶ ἀλλότριον. Ἰσοκρ., Πανηγ. 184· ἐπὶ τοῦς καὶ φύσει πολεμίους καὶ πατρικοὺς ἐχθρούς. Βλ. Guthrie 3, 162. Fish 143.

γνώση τῆς ἱατρικῆς, πού ἀντίκρουσε τὸν ἀνθρώπο σάν ὀλότητα, ἀνθρωπολογικά ὅμως αὐτὴ πρώτη προσδιόρισε τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους καὶ τελικὰ «αἰτιολόγησε» (*αἱ ὄραι αἴτια*) τὴν ὑπεροχὴ τῶν Ἑλλήνων, καὶ μάλιστα μόνο τοῦ εὐρωπαϊκοῦ χώρου, ἀπέναντι στοὺς μὴ Ἑλληνες⁵⁹. Ἀκόμη ἦταν γνωστός ὁ φιλοβαρβαρισμὸς τοῦ Ἡροδότου (καὶ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν τοῦ συμπατριώτη του Ἐκαταίου). Ὡστόσο στὸν Ἡρόδοτο ἡ ἀπόδειξις τοῦ ἀνταγωνισμοῦ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων δὲν ἄφηνε καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι οἱ πρῶτοι εἶναι ἀνώτεροι, ὄχι ὅμως ἀνθρωπολογικά, ἀλλὰ μόνο χάρη στὴν ἀνώτερη μορφή πολιτικῆς ζωῆς πού ἔχουν θεσπίσει οἱ ἴδιοι χωρὶς κανένα ἐξαναγκασμό. Πρῶτη φορὰ ἄλλωστε στὸ ἔργο του, δηλαδὴ σ' ἓνα ἱστορικὸ κείμενο ἡ λέξις *βάρβαρος* ἔχει καθαρὰ πολιτικὸ νόημα· τὰ *θωμαστὰ ἔργα* εἶναι μοιρασμένα στοὺς Ἑλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους. Ἀπὸ τὴν ἐπικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἰωνικὴ ἐθνογραφικὴ παράδοση ἡ ἱστορία κληρονόμησε καὶ τὴν ἐνιαία συνείδηση τοῦ κόσμου, τὴν ἐννοια τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Ἡ σκέψη τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ ἔχει τὴ συστηματικότητά τῶν ἐπιχειρημάτων ὅλων τῶν ἐκπροσώπων τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς. Ἡ ὁμοιότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων, Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, στηρίζεται σὲ κοινὰ χαρακτηριστικὰ γένους καὶ εἴδους. *Σκοπεῖν δὲ παρέχει*:

1. Στὶς ἀνάγκες πού ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (*τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων πᾶσιν ἀνθρώποις*) καὶ χαρακτηρίζουν τὸν ἀνθρώπο ὡς γένος⁶⁰.

2. Στὴ δυνατότητα νὰ ἱκανοποιηθῶναι τὶς ἀνάγκες αὐτές, κοινὴ ἐπίσης σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (*πορίσαι τε κατὰ ταῦτὰ δυνατὰ πᾶσι*), πού ἀναφέρεται στὴν ἐννοια εἴδους.

Ὅσα ἔχουν τὸ χαρακτῆρα τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητος (τροφή, δίψα κλπ.) ἀναφέρονται ἀσφαλῶς στὴ βιολογικὴ σύσταση τῶν ἀνθρώπων, χαρακτηρίζουν τὸν ἀνθρώπο ὡς γένος (ζῷο) καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξουν ἐξαιρέσεις. Ἡ δυνατότητα ὅμως γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ξεχωρίζει τὸν ἀνθρώπο πιά ἀπὸ τὴν ἐννοια τοῦ γένους, ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ζῷα,

59. *Περὶ ἀέθ.* ὑδάτ. τόμ. 16.

60. Μιὰ πρώτη σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ἀνθρώπο καὶ στὰ ἄλλα ζῷα, ὡς ἐννοίες γένους καὶ εἴδους, βρίσκουμε στὸν Ἀλκμαίωνα τὸν Κροτωνιάτη (6ος αἰ. π.Χ.), σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση (*Θεόφρ., Περὶ αἰσθήσ.* 25), Β 1α: *Ἀνθρώπων γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, σὺ ξυνίησι δέ.* Ὡστόσο καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀλκμαίωνα ἔχομε στὴν ἐπικὴ ποίηση μιὰ «αἰσθησι» τῆς διαφορᾶς ἀνθρώπου καὶ ζῶου. Πρβλ. Ἀναξαρ., Β 21 b, ὅπου γίνεται ἐπίσης μιὰ σύγκριση ἀνάμεσα στὰ ζῷα (—θηρία) καὶ στὸν ἀνθρώπο. Ἡ θέση αὐτὴ στὴν ἐποχὴ τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς (δεύτερο μισὸ τοῦ 5ου αἰ. π.Χ.) εἶναι ἤδη «τόπος». Ἀντιφ. Β 48: *Ἀνθρώπος... πάντων θηρίων θεϊδέστατον γενέσθαι.* Βλ. B a l d r y, *Mankind* 12 καὶ 28, H e i n i m a η η 146-7,

και τὸν χαρακτηρίζει ὡς εἶδος (ἄνθρωπος). Ἡ «τέχνη» εἶναι τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ εἶδους, τῆς δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου γενικὰ νὰ πορίζεται τὰ ἀναγκαῖα, καὶ ἀκριβῶς αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ ἀπαιτεῖ μιὰ ὀρισμένη γνωστικὴ βαθμίδα. Ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου ὄχι νὰ ἐξευρίσκει ἀλλὰ νὰ κατασκευάζει τὰ ἀναγκαῖα εἶναι ἀπόδειξις ἑνὸς ἰδιαίτερου φυσικοῦ προικισμοῦ, τοῦ λόγου, ποὺ εἶναι ἀκριβῶς καὶ ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἄλλα ζῶα⁶¹, ἀλλὰ καὶ τὸ κύριον χαρακτηριστικὸ τῆς κοινῆς φύσεως, τῆς ὁμοιότητας τῶν ἀνθρώπων — τῆ διάκριση αὐτὴ ὅμως δὲν τὴν κάνει ὁ Ἄντιφῶν. Στὴν πραγματικότητα, λοιπόν, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἕνας ἀφορισμὸς Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, γιατί τοὺς συνδέουν ὡς ἀνθρώπους κοινὰ χαρακτηριστικὰ γένους καὶ εἶδους (καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὔτε βάρβαρος ἀφώρισται [δ] ἡμῶν οὔδεις οὔτε Ἑλλην. . .⁶³

Σὰν ἐπεξήγηση μόνο μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ ἡ ἐπόμενη φράση στὸ κείμενο : ἀναπνέομέν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἀπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς εἴνας καὶ ἐσθίομεν χερσὶν ἀπαντες⁶³. Ἡ πρώτη πρόταση ἀναφέρεται πάλι στὴν ἔννοια γένους, εἶναι βιολογικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ζώου γενικὰ, ἀντίθετα ἡ δευτέρα χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος, γιατί μόνο αὐτὸς

61. Στὸν Ἀριστοτέλη τελικὰ γίνεται ἡ ταξινόμηση καὶ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ τὴν ἀκωχη τῆς γνωστικῆς ἱκανότητας (*Μεταφ.* Α1, 980a 27 - 981b 10) καὶ τοῦ κοινωνικοῦ ἐνστίκτου (*Πολιτ.* Α2, 1253a 9 κσ.).

62. DK. 44 B2, 23 - 27 : Μὲ τὴ φράση αὐτὴ ὁ Ἄντιφῶν ἀποδοκιμάζει καὶ τίς φυλετικὲς διακρίσεις· στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα (στὴν ἀρχὴ) καταδίκασε τίς κοινωνικὲς διακρίσεις. Βλ. Β a l d r y, Mankind 175. Στὸ ἴδιο ἰδεολογικὸ «κλίμα» κινεῖται καὶ ὁ Θουκυδίδης (1, 22, 4) ἐπηρασμένος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τὴν ἱπποκρατικὴ ἰατρικὴ. Μὲ τὴν τολμηρὴ αὐτὴ «θέση» τοῦ Ἄντιφῶντα πιστεύω ὅτι ἀνοίγεται πραγματικὰ ἕνα νέο κεφάλαιο στὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία. Στὸν 4ο αἰῶνα οἱ ἀπολήξεις τῆς ἀνθρωπολογικῆς αὐτῆς θεωρίας ἐκφράζονται μὲ δύο ἀντίθετα ἰδεολογικὰ ρεύματα : ἀπὸ τὴν ἔμμονὴ στὴν πολιτιστικὴ περισσότερο παρὰ στὴ φυλετικὴ διάκριση Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων (Ἰσοκράτης, Πλάτων) καὶ ἀπὸ τὰ ἀσαφῆ κοινωνικὰ ἀκηρόγματα τῶν Κυνικῶν. Ἄντιθετα οἱ ποιητὲς τῆς Νέας Κωμῳδίας ἔχουν μιὰ πῶ καθαρὴ καὶ θετικὴ σκέψη, π. χ. ὁ Δίφιλος ἢ ὁ Μένανδρος : ἡ φύσις μία πάντων (Ἀπόσκ. 475. Körtz). Στὸν 3ο αἰῶνα οἱ Στωικοὶ κατακρίνουν μὲ παρρησία πᾶς τοὺς κοινωνικοὺς καὶ φυλετικοὺς φραγμοὺς (SVF I 98 καὶ II 645, v. Arpim), ὄσπου ἡ Νέα Στωὰ θὰ φθάσει στὴν ὑπερβολή, μὲ τὴ γνώμη ὅτι ὀφείλομε σχεδὸν τὰ πάντα στοὺς βαρβάρους καὶ ὅτι οἱ Ἕλληνες τελικὰ «διεφθειραν» τοὺς βαρβάρους, ποὺ ἦταν ἀστεῖοι (—πολιτισμένοι) : Στράβ. I, 4, 9. Βλ. τὴν φιλολογικὴ τεκμηρίωση στὸν Β a l d r y, Mankind 178 - 192.

63. DK. Β 44 Β 2 : Ἡ ἐνότητα τῶν ἀνθρώπων βασίζεται ἀσφαλῶς σὲ ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ, δηλ. στὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα τῆς ἱπποκρατικῆς ἰατρικῆς, ἀπὸ τὴν ὁποία εἶναι ἐπηρασμένος ὁ Ἄντιφῶν, Διεξοδικὰ γι' αὐτὸ βλ. Β a l d r y, Mankind 47 κσ.,

μπορεί νὰ χρησιμοποιήσει τὰ χέρια του καὶ γιὰ τὸ φαγητό, ὡς ὄργανα⁶⁴.

Τὸ κείμενο, ὅπως τὸ διέσωσε ὁ πάπυρος, δὲν μᾶς δίνει τὴ συνέχεια τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Ἀντιφώντα. Τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ προβάλλει ὁ Ἀθηναῖος σοφιστῆς στηρίζονται βέβαια σὲ ἐξωτερικὰ γνωρίσματα τῶν ἀνθρώπων· κανένα ἀπὸ τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἶδος δὲν ἀναφέρει γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἔννοια τῆς ὁμοιότητας ὄλων τῶν ἀνθρώπων, γιὰ νὰ στηρίξῃ τελικὰ τὴν πολιτικὴ ἰσότητα. Ὡστόσο αὐτὸ ἀρκεῖ νὰ ἐνισχύσῃ τὴ γνώμη ὅτι ὁ σοφιστῆς δὲν εἶχε τὴν πρόθεση νὰ κηρύξῃ τὴν πολιτικὴ ἰσότητα Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ἀλλὰ νὰ τονίσῃ τὴν ὁμοιότητα φύσει ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Ἄν δεχθούμε ὅμως ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴδιοι, τότε εἶναι εὐκόλο νὰ ζητήσουμε τίς πολιτικὲς ἢ τίς πολιτιστικὲς διαφορὲς ποὺ τοὺς χωρίζουν, ποὺ ἀσφαλῶς καὶ τότε ὑπῆρχαν καὶ δὲ φαίνεται νὰ τίς ἀγνοοῦσε ὁ Ἀντιφών⁶⁵. Οἱ διαφορὲς αὐτὲς δὲν εἶναι ἀνθρωπολογικὲς ἀλλὰ κοινωνικὲς δηλαδὴ συμβατικὲς (νόμῳ). Οἱ Ἕλληνες εἶναι διαφορετικοὶ ἀπὸ τοὺς βαρβάρους καὶ πολιτιστικὰ καὶ πολιτικά, αὐτὸ ἦταν μιὰ ἀναντίρρητη πραγματικότητα, δὲν ἦταν ὅμως ἀνῶτερο ἀνθρωπολογικὰ (φύσει) ἀπὸ τοὺς βαρβάρους⁶⁶.

Ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ ὕφους καὶ τοῦ λεκτικοῦ καὶ ἀπὸ τὴν ἰδεολογικὴ θέση, ποὺ ἐκφράζεται μὲ ἀρκετὴ καθαρότητα στὸ ἀπόσπασμα αὐτό, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ στὸ σύνολό τους ἐντάσσονται μέσα στὸ εὐρὸ πλαίσιο τῆς θεωρίας νόμῳ-φύσει.

64. Ἀριστοτ., *Περὶ Ζῴων μορ.* Δ10, 687a 8 : αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσι. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει τὴ γνώμη τοῦ Ἀναξαγόρα (DK A 102 : διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον τῶν ζῴων ἀνθρώπων), γιὰ νὰ τὴν ἀνασκευάσῃ μὲ τὸ «λογικὸ» ἐπιχείρημα ὅτι ἡ φύση ἐμπιστεύεται τὰ σπουδαιότερα πράγματα σὲ δυνάμεις ἰκανὲς νὰ τὰ διαφυλάξουν, γι' αὐτὸ σ' ἐκεῖνο τὸ ζῶο ποὺ ἔχει κάτι μεγαλύτερο καὶ σπουδαιότερο προσθέτει καὶ κάτι μικρότερο, ἔτσι ποὺ νὰ διασφαλίζεται καλύτερα ἡ ὑπαρξὴ τοῦ σημαντικοῦ. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸ συλλογισμό αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι (δὲν ἔγινε) φρονιμώτατον τῶν ζῴων, ἐπειδὴ ἔχει χέρια, ἀλλὰ ἀντίθετα : διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἔχει χεῖρας, δηλ. τὰ χέρια δὲν εἶναι, τὸ αἷτιο τῆς φρόνησός του ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα. Πρβλ. δ. π. α 20 : ἡ δὲ χεῖρ δοκεῖ εἶναι οὐχ ἔν ὄργανον ἀλλὰ πολλὰ· ἔστι γὰρ ὡσπερ εἶ ὄργανον πρὸ ὄργάνων.

65. DK B 44 A1. Ἡ σκέψη τοῦ Ἀντιφώντα εἶναι προσανατολισμένη πρὸς τὴν κατεῦθυνση τῆς πόλεως καὶ τοῦ πολίτου, ὅπως εἶναι κοινὸ φυσικὸ γιὰ τὴν ἐποχὴ του. Τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης π. χ. δὲν τὴν ἐξετάζει καθαυτὴν ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μὲ τὴν πόλιν : δικαιοσύνη οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ πόλει νόμιμα ... μὴ παραβαίνειν. Πρβλ. *Περὶ ἀέρ. ὁδάτ. τόπ.*, 12. P o h l e n z, Freiheit 36.

66. Ἡ θέση αὐτὴ βέβαια δὲν ἀντιπροσωπεύει τὴ στάση ὄλων τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς. Ὁ Κριτίας, ὁ Καλλικλῆς καὶ ὁ Πῶλος ὑποστήριξαν μὲ ἀδιαλλαξία τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον), δηλ. τὴ φύσει δουλεία· ἡ ἀνομοιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ πολιτικὴ ἀνισότητα εἶναι γι' αὐτοὺς φυσικὸς νόμος.

Ἐκὸμη ἡ δομὴ ὀλόκληρου τοῦ ἔργου «Περὶ ἀληθείας» (Φυσική, Ἀνθρωπολογία καὶ Ἠθική) φανερώνει ὅτι δὲν ἀναφέρεται στὴν ἀθηναϊκὴ κοινωνία εἰδικά, μὲ τοὺς δημοκρατικοὺς θεσμοὺς τῆς, ἀλλὰ γενικότερα στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία τοῦ καιροῦ του. Εἶναι καὶ αὐτὸ χαρακτηριστικὸ τῆς νοοτροπίας τῶν μεγάλων σοφιστῶν: ἀπευθύνονται σ' ὄλους τοὺς Ἑλληνας καὶ σ' ὄλους τοὺς ἀνθρώπους (στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀσφαλῶς συνεχίζουν τὴν παράδοση τῆς ἐπικῆς καὶ λυρικῆς ποίησης). Τὸ κήρυγμά τους ἔχει στόχο τὸν «κώδικα ἠθικῶν ἀξιών» τῆς πόλεως⁶⁷, δηλαδὴ τῆς κοινωνίας τῶν αὐτοχθόνων, ποὺ ὀχυρώθηκε πίσω ἀπὸ τὴν προεξοφλημένη συγκατάθεση τῶν θεῶν γιὰ τίς δικές τῆς ἀποφάσεις.

Στὸ δεῦτερο αὐτὸ σκέλος ἡ γνώμη τοῦ σοφιστῆ παίρνει μεγαλύτερες διαστάσεις καὶ ἐπεκτείνεται στὸ γενικὸ πρόβλημα ἀνθρώπος, γίνεται ἀνθρωπολογικὴ ἀφοῦ ἡ ἀρχὴ τῆς εἶχε καθαρὰ κοινωνικὰ αἷτια, τίς κοινωνικὲς διακρίσεις μέσα στὴν δημοκρατικὴ Ἀθήνα. Στὸ κείμενο δὲν ἔχομε καμιὰ σαφὴ ἔνδειξη ὅτι στὴν καταδίκη τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων περιλαμβάνεται καὶ ἡ δουλεία. Στὸ πρῶτο μέρος ὁ Ἀντιφῶν καταδικάζει τὴν πολιτικὴ ἀνισότητα ἀνάμεσα στοὺς ἐλεύθερους πολίτες ἢ καλύτερα τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας καὶ ὄχι τὴν ἀνισότητα ἀνάμεσα σὲ ἐλεύθερους καὶ δούλους.

Οὔτε στὰ πλαίσια τῆς πόλεως οὔτε γενικότερα μὲ τὴ διακήρυξη τῆς ὀμοιότητος Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἀναφέρεται στὴ δουλεία. Σ' αὐτὸ τὸ δεῦτερο σκέλος τῆς γνώμης του ὀμως ἔμμεσα μποροῦμε νὰ διακριβῶσομε τὴν ἀρνητικὴ θέση τοῦ Ἀντιφῶντα στὸ πρόβλημα τῆς δουλείας, ἐπειδὴ ἡ ἔννοια *βάρβαρος* ἦταν συνυφασμένη γενικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ δούλου⁶⁸.

67. Αὐτὸ εἶναι φανερὸ ἀπὸ τὴν ἀντίθεση τῶν μεγάλων σοφιστῶν σὲ θεμελιακοὺς θεσμοὺς καὶ θέσεις τοῦ κόσμου τῆς πόλεως: 1. Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀρετῆς: Ὁ Πρωταγόρας διακηρύσσει ὅτι ἡ ἀρετὴ *διδασκόν* *τε* καὶ *ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεται* (Πρωταγ. 323 c), ἀντίθετα δηλ. μὲ τὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη (δ. π. 320 b: *ὄχι ἡροσθμαὶ διδασκόν εἶναι ἀρετῆ*) καὶ τοῦ Πινδάρου τὴν πίστη στὴ *φυσὴ* (Νεμ. 1, 25, 7, 54. Ὀλυμπ. 2, 86. Βωγρα). 2. Ἀπὸ τὴν εἰρωνεία τοῦ Γοργία γιὰ τὴν ἀδιαλλαξία τῆς αὐτοχθονίας καὶ τῆς γνησιότητος τοῦ θεσμοῦ τῆς πολιτοποίησης, ποὺ εἶχε γενικὸ κύρος στὴν ἀρχαία πόλη. Ἀριστοτ., Πολιτ. Γ2, 1275 b 26-30, ὅπου εἰρωνεύεται τοὺς *λαριστοποιούς* (καὶ ἡ λέξις εἶναι δικὸς του νεολογισμός!). 3. Ἀπὸ τὴ θέση τοῦ Ἀντιφῶντα ποὺ ἐξετάζομε ἐδῶ: Β 44 Β 2, 1-35. Πρὸβλ. τὴν ἀντίδραση τοῦ Ἀριστοφάνη, Βάτρ. 947-52. Ἀπὸ τίς πανελλήνιες διακηρύξεις τοῦ Ἰππία (Πρωταγ. 337 c-d): ὄλοι οἱ Ἑλληνας παραδέχονταν τὴ φυλετικὴ τους *συγγένεια*, στὴν πολιτικὴ πράξις ὀμως ἦταν πρόσκομμα ἀξεπέραστο καὶ δὲν δίσταζαν νὰ ἐξανδραποδίζουν καὶ *συγγενεῖς* τῶν!

68. Γενικὴ ἀντίληψη στὴν ἀρχαιότητα. Βλ. στὸ ἔργο τοῦ J. V o g t, Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, Wiesbaden 1965, σ. 3 κσ., ὅπου καὶ βιβλιογραφία. Ἐπίσης Μ π α γ ι ὠ ν α ς 146.

Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τῆ «φιλελεύθερη» γενικὰ στάση τῆς παλαιᾶς Σοφιστικῆς στὸ πρόβλημα τῆς δουλείας, ἀντίθετα δηλαδὴ στὴν ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ 5ου αἰώνα⁶⁹. Ἡ ἐρμηνεία ἀκόμη καὶ ἡ θεμελίωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ὅπως γίνεται ἀπὸ τὸν Ἀντιφώντα στὸ ἴδιο ἔργο του «Περὶ ἀληθείας» ἀποτελεῖ θετικὸ στοιχεῖο καὶ ἐνισχύει τὴν ἄποψη ὅτι καὶ ἡ καταδίκη τῆς δουλείας ἦταν μέσα στίς προθέσεις τοῦ Ἀθηναίου σοφιστῆ⁷⁰.

Ὡστόσο ἡ γνώμη ὅτι ἡ διακήρυξη τῆς ὁμοιότητας Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς καταδίκης τῆς δουλείας ἀπὸ τὸν Ἀντιφώντα, εἶναι βέβαια μόνο ἓνα ἔμμεσο ἐπιχείρημα, ἀφοῦ ἡ ὁμοιότητα δὲν ἐμπόδιζε τὴ δούλωση ἑνὸς ἀνθρώπου, ἀκόμη καὶ Ἑλλήνων ἀπὸ Ἑλληνες⁷¹. Στὴν ἐποχὴ τοῦ σοφιστῆ, στὴ διάρκεια δηλαδὴ τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου ὁ ἐξανδραποδισμὸς Ἑλλήνων δὲν ἦταν ἄγνωστος. Μὲ ἐπιφύλαξη λοιπὸν μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἄρνηση τῶν κοινωνικῶν διακρίσεων μέσα στὴν πόλη ἢ κυρίως τὸ ἐπιχείρημα τῆς ὁμοιότητας ὄλων τῶν ἀνθρώπων σημαίνει καὶ ἄρνηση τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα σὲ ἐλευθέρους καὶ δούλους, ἐπειδὴ οἱ δοῦλοι ἦταν συνήθως βάρβαροι.

Ἐπειτα ἡ διακήρυξη τῆς ὁμοιότητας Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων οὐσιαστικὰ σημαίνει καὶ ἄρνηση τῶν διακρίσεων ἀνάμεσα στοὺς Ἑλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους. Αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία εἶναι, νομίζω, μέσα στίς προθέσεις τοῦ σοφιστῆ. Ἔτσι τὸ ἀνθρωπολογικὸ πρόβλημα στὸν Ἀντιφώντα παρουσιάζει δύο μορφές: τῆς ἰσότητος τῶν πολιτῶν (ὄχι ὄλων τῶν ἀνθρώπων) μέσα στὴν ἴδια πολιτικὴ κοινότητα, ἐπίμαχο πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ πρόβλημα ὄλων τῶν Ἑλληνικῶν πολιτειῶν, καὶ δεύτερο τῆς ὁμοιότητος ὄλων τῶν ἀνθρώπων ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν φυλετικὴ καταγωγή, δηλαδὴ τὸ πρόβλημα Ἑλληνες-βάρβαροι, ὅπου μόνο ἔμμεσα θὰ μπορούσαμε νὰ ἀναφέρομε καὶ τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας. Ἡ ἰδέα τῆς ἰσότητος ὄλων τῶν ἀνθρώπων προϋποθέτει μιὰ μεγάλη διαδικασία ὀριμότητος πολιτικῶν ἰδεῶν καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα τὴν παραδοχὴ τῆς ὁμοιότητος ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Μόνο ὅταν γίνει κοινὴ συνείδηση ὅτι ὄλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι φύσει ὁμοιοί, δηλαδὴ τὴν ἀναγωγή τοῦ ἀνθρώπου σὲ μιὰ κοινὴ ἔννοια γένους καὶ

69. Βλ. Μπαγιῶνας 137 κσ.

70. A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, 405 (Ἑλλ. μετὰφρ. 508). Vogt 10-12. Μπαγιῶνας 145-46. Gigon, Freiheit 8 κσ.

71. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ στάση τοῦ Σωκράτη στὸν «Μένωνα» (82 b): γιὰ νὰ «ἐπιδείξει» στὸ νεαρὸ Μένωνα τὴ θεωρίαν τῆς ἀγαμνήσεως, ζητεῖ νὰ τοῦ παραχωρήσει ἀπὸ τὴν ἀκολουθία του ἓναν δοῦλο γιὰ νὰ πειραματισθεῖ (στὸ κείμενο: ἀκολούθῳν, πρόκειται ὅμως γιὰ δούλους): ἀφοῦ τοῦ παραχωρεῖται, ρωτᾷ τὸν Μένωνα: Ἑλλην μὲν ἔστι καὶ ἑλληνίζει; Καθόλου δὲν τὸν ἐνοχλεῖ ὅτι ἓνας Ἑλληνας μπορεῖ νὰ εἶναι δοῦλος!

είδους χωρίς τις κοινωνικές προκαταλήψεις (*νόμω*), τότε μπορούμε να σταθμίσομε τούς λόγους, γιατί δέν είναι ίσοι, δηλαδή κοινωνικά ισότιμοι. Τό σεβασμό ή τήν περιφρόνησή μας δέ θα τήν εξαρτήσομε από τήν καλή ή κακή καταγωγή τών πολιτῶν, οὔτε από τήν οἰκονομική τους δύναμη, ἀλλά ἀπό τήν ἰκανότητά τους νά ἐμπνεύσουν τό σεβασμό ή νά προκαλέσουν τήν περιφρόνησή μας. Ἡ γνώμη λοιπόν τοῦ Ἀντιφώντα εἶναι βασική πολιτική διακήρυξη καί ἀποβλέπει στήν ἀξιοκρατική κοινωνία. Ὅπως ὄλες οἱ πολιτικές πράξεις ἔχει συγκεκριμένο στόχο : τή δομή καί τή διάρθρωση τῆς κοινωνίας στήν Ἀθήνα τοῦ 5ου αἰώνα.

Ὁ λόγος καί ἀντίλογος αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, δηλαδή ἡ διαλεκτική τοῦ ἥθους καί τοῦ πάθους διαφαίνονται μέσα στά ἀποσπάσματα τῶν πρώτων μεγάλων σοφιστῶν (στά γνήσια καί στήν πλατωνική προσωπογραφία τῶν σοφιστῶν), στό δράμα (στό λόγο τοῦ Εὐριπίδη καί στόν ἀντίλογο τοῦ Ἀριστοφάνη) καί στό ἔργο τοῦ Θουκυδίδη. Ὁ «κλονισμός τῶν θεῶν καί τῶν ἀνθρωπίνων» (Εὐριπίδης) ἀπηχεῖ καθαρά τήν αὐτοσυνείδηση τοῦ ἀνθρώπου στό δεύτερο μισό τοῦ 5ου αἰώνα, δηλαδή ἓνα πρωταρχικό πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας. Τά προβλήματα αὐτά φαίνονται ἐντοπισμένα μέσα στήν ἀθηναϊκή κοινωνία τοῦ 5ου αἰώνα, «ἀρισμένα» ἀπό τήν ἄποψη τοῦ τόπου καί τοῦ χρόνου, προβάλλουν σάν ἀναφορές στίς μεταλλαγές καί τίς κοινωνικές διαπλέξεις πού δημιούργησε ἡ δημοκρατία μέσα στήν Ἀθήνα. Ἡ Ἀττική ὅμως ἦταν τότε τό κέντρο μιᾶς εὐρύτερης πνευματικῆς ἀνάπλασης σ' ὀλόκληρο τόν ἑλληνικό κόσμο, συγκέντρωνε τό σφρίγος ἀλλά καί τή διαμαρτυρία μιᾶς ἐποχῆς. Ὁ λόγος τῶν σοφιστῶν ὀρθοτομεῖ κοινωνικές καταστάσεις ὄχι τοπικά περιορισμένες ἀλλά κοινωνικές πληγές μιᾶς ὀλόκληρης ἐποχῆς, ἔχει συνεπῶς καθολικό χαρακτήρα καί θέτει γνήσια φιλοσοφικά ἐρωτήματα. Τά ρήγματα ἄλλωστε στό τεῖχος τῆς πολιτικῆς παράδοσης εἶχαν προκληθεῖ προτοῦ πατήσουν τήν ἀττική γῆ οἱ πῶτοι σοφιστές· αὐτοὶ ἀπλῶς μεταφέρουν στήν Ἀττική καί στόν ἀνθρώπο τήν τολμηρή σκέψη τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων τοῦ «κόσμου», γι' αὐτό ἡ σκέψη τους εἶναι ἀνθρωπολογική καί ἀνθρωποκεντρική.