

JACQUELINE
de ROMILLY

της Γαλλικής Ακαδημίας

Ο ΝΟΜΟΣ
ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ



από τις απαρχές στον Αριστοτέλη



JACQUELINE
de ROMILLY

της Γαλλικής Ακαδημίας

Ο ΝΟΜΟΣ
ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ
από τις απαρχές στον Αριστοτέλη

ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΥΝ
η Μπάμπη Αθανασίου
και
η Κατερίνα Μηλιαρέση

ΠΡΟΛΟΓΟΣ
Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης
της Ακαδημίας Αθηνών



ΑΘΗΝΑ 1995

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Δύσκολο όσο και τιμητικό είναι το εγχείρημα να προλογίζει κανείς ένα σύγγραμμα της διαπρεπούς Γαλλίδας ελληνίστριας *Jacqueline de Romilly* που έχει αφιερώσει τη ζωή της στη μελέτη της ελληνικής αρχαιότητας. Το βιβλίο της «Ο νόμος στην ελληνική σκέψη» παρουσιάζει ενδιαφέρον όχι μόνο για τους φιλόλογους και για τους ιστορικούς, αλλά και για τους πολιτιολόγους και τους νομικούς. Έτσι επέτρεψα στον εαυτό μου να επιχειρήσω την επισήμανση ορισμένων συναφών ζητημάτων που πραγματεύεται με θαυμαστή αρμοδιότητα η σοφή ελληνίστρια αποκαλύπτοντας τις ελληνικές ρίζες πολλών θεωριών της πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας αλλά και της νομικής θεωρίας των νεότερων χρόνων μέχρι και της εποχής μας.

Ο νόμος, ως κανόνας ρυθμιστικός της συμπεριφοράς των ανθρώπων που συμβιώνουν στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού εμφανίζεται υπό ποικίλες μορφές. Την εκκόλασή του, την εξέλιξη και την προοδευτική ανάπτυξή του στην ελληνική αρχαιότητα, κατά τα τέλη του 5ου και τις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα, μελετά μεθοδικά και διεισδυτικά η συγγραφέας σε όλα τα πολιτισμικά επίπεδα, μέσα από τα κλασικά κείμενα ιστορικών και συγγραφέων (*Ηροδότου, Θουκυδίδη, Ξενοφώντα*), τραγωδών (*Αισχύλου, Σοφοκλή, Ευρυπίδη*), ρητόρων (*Δημοσθένη, Ισοκράτη*), φιλοσόφων (*Πλάτωνα, Αριστοτέλη*), σοφιστών (*Πρωταγόρα, Αντιφώντα*) και άλλων, παράλληλα δε στον πολιτικό βίο.

Ως προς την έννοια και τη σημασία του νόμου η εισφορά της αρχαίας ελληνικής σκέψης, αλλά και της πολιτικής πράξης, υπήρξε καίρια σε δύο ιδίως επίπεδα: ο νόμος, ως κανόνας συμπεριφοράς, αφ' ενός μεν θετικοποιήθηκε και εξανθρωπίστηκε - αποδεσμεύθηκε από μεταφυσικές, θεϊκές και οιονεί εξ αποκαλύψεως καταβολές - αφ' ετέρου δε επέφερε την αποπροσωποποίηση της εξουσίας στον βαθμό που δεν ήταν πλέον προϊόν αυθαίρετης βούλησης ορισμένων προσώπων («διογενών» βασιλέων ή «σοφών» τυράννων), αλλά συμβατική έκφραση της συναίνεσης των συμβιούντων ανθρώπων, δηλαδή του αυτοκαθορισμού τους. Πρόκειται ουσιαστικά για μία από τις πρώτες εκφάνσεις της δημοκρατικής αρχής.

Καίριας σημασίας υπήρξε η μετάβαση από τους άγραφους κανόνες δικαίου στον γραπτό νόμο. Σε τούτο συνέβαλε η χρήση του αλφαβήτου, το οποίο - όπως παρατηρεί η *J. de Romilly* - «φοινικικής προέλευσης, τροποποίησαν οι Έλληνες για να εισαγάγουν τα φωνήεντα, και το χρησιμοποιούν ακόμη σήμερα». Τον συντηρητικής υφής «άγραφο νόμο», είτε ως προϊόν θείας βούλησης είτε ως εθιμικό κανόνα ή παραδοσιακή συνήθεια (έθος), αντικατέστησε ο δημοκρατικής υφής γραπτός νόμος που ψηφίζεται από τους πολίτες. Έτσι ο γραπτός, ο κατά κυριολεξία νόμος λειτούργησε ως μέσον πολιτικής χειραφέτησης και συνδέθηκε με την εγκαθίδρυση και την ανάπτυξη της δημοκρατίας. Οι σχέσεις μεταξύ αγράφου δικαίου (εθίμου) και γραπτού δικαίου (νόμου), και ειδικότερα το θέμα της υπεροχής του ενός ή του άλλου, δηλαδή της ικανότητας εκάτερου να καταργεί τις ρυθμίσεις του άλλου, έχουν αποτελέσει αντικείμενο θεωρητικών διαμαχών μεταξύ των νομικών. Τελικά όμως, στις κοινωνίες της εποχής μας, η κατίσχυση του γραπτού επί του αγράφου δικαίου δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί.

Παράλληλα όμως γίνεται λόγος για ένα άγραφο «φύσει δίκαιο» που υπέρκειται - προϊσχύει, υπερισχύει και κατισχύει - του γραπτού «νόμου δικαίου» ή «θέσει δικαίου». Εάν, κατά *Σοφοκλή*, το «φυσικό δίκαιο» ταυτιζόταν με το «θείο δίκαιο» - τα «άγραπτα κασφαλή θεών νόμιμα» (*Αντιγόνη*, στ. 453 επ.) - στον *Αριστοτέλη* εμφανίζεται ως ορθολογική η διάκριση του δικαίου σε «φυσικόν» - «το πανταχού την αυτήν έχον δύναμιν» - και σε «νομικόν» (θετικό) που ισχύει

εκάστοτε «κατά συνθήκην» (Ηθικά Νικομάχεια E, 1134 b επ.)¹. Όμως το «κατά συνθήκην» ισχύουν δίκαιο είναι εξ ορισμού «σχετικό». Την σχετικότητα και συμβατικότητα του είχε επισημάνει ήδη ο Αρχέλαος (δάσκαλος του Σωκράτη): «το δίκαιον και το αισχρόν ου φύσει αλλά νόμω».

Με την ένταση των κοινωνικών ανταγωνισμών στην αρχαία Αθήνα η διάκριση και η αντιπαράθεση μεταξύ «φύσει» και «νόμω» δικαίου προσλαμβάνει πολιτικό περιεχόμενο και εμφανίζεται ως «κρίση του νόμου» όταν οι σοφιστές, σύμφωνα με τον πρωταγόρειο σχετικισμό («πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος»), αρχίζουν να επικρίνουν το ισχύον «νόμιμο» δίκαιο σαν αντίθετο προς τη φύση (Πλάτωνος Πρωταγόρας 337 ο.). Όμως η αντιμετώπιση των ισχυόντων νόμων με σκεπτικισμό και η εντεύθεν σχετικοποίηση της κανονιστικής σημασίας τους λειτουργεί διαλεκτικά: δεν απολήγει μόνο στην άρνηση αποδοχής ή και εφαρμογής τους, αλλά τείνει και στην ανοχή και στον σεβασμό των αλλοτρίων νόμων. Τούτο δεόντως επισημαίνεται από την συγγραφέα.

Χαρακτηριστικός για την έννοια του νόμου είναι ο γνωστός στίχος του Πινδάρου - αρκεί να αναγνωσθεί και ερμηνευθεί όχι αποκομμένος στο «νόμος ο πάντων βασιλεύς, θνατών τε και αθανάτων», αλλά ολόκληρος: «άγει δικαίων το βιαιότατον νπερτάτα χειρί». Έτσι ο καταναγκασμός εμφανίζεται συνυφασμένος με τον νόμο εν γένει, δηλαδή, με τον κανόνα δικαίου. Είναι άξιο ιδιαίτερης μνείας το γεγονός ότι το ζήτημά του καταναγκασμού, ως βασικού γνωρίσματος των νομικών κανόνων, απασχόλησε την αρχαία ελληνική σκέψη. Κατά Πλάτωνα «εξόν δυοίν χρήσθαι προς τας νομοθεσίας, πειθοί και βία» (Νόμοι, 722 b), «ζυναρμόττειν τους πολιτας πειθοί τε και ανάγκη» (Πολιτεία, 519 β). Πολλά έχουν γραφεί έκτοτε για τον καταναγκαστικό χαρακτήρα των νομικών κανόνων, και παλαιότερα, ιδίως μετά την Αναγέννηση, αλλά και μέχρις επ' εσχάτων, στην πολιτική φιλοσοφία και στη γενική θεωρία του δικαίου. Χωρίς το στοιχείο του καταναγκασμού καθίσταται πάντως ατελέσφορη η πρωταρχική επιδίωξη των κανόνων του δικαίου, η οποία έγκειται στην επιβολή και διατήρηση της τάξης, δηλαδή στην εξασφάλιση της ειρηνικής συμβίωσης μέσα σε ορισμένη κοινωνία. Υπ' αυτήν την έννοια ο νόμος συνυφαίνεται με την Εξουσία και αποτελεί μία συστηματική έκφραση της οργανωμένης κρατικής βίας.²

Στην αρχαία ελληνική σκέψη, με την πάροδο του χρόνου, αμφισβητήσιμη καθίσταται η αξία των νόμων, ιδίως όταν υποτίθεται ότι υπάρχει αντίθεση ανάμεσα στον νόμο και στη «φύση». Το δίκαιο δεν θεωρείται ως αξία απόλυτη, κατά το μέτρο που ταυτίζεται με το νόμιμο. Την ταύτιση αυτήν είχε κάνει και ο Σωκράτης: «φημί γαρ εγώ το νόμιμον δίκαιον είναι» (Ξενοφώντος, Απομνημονεύματα IV, 4, 12-13, 18). Και κατά τον Αριστοτέλη «πάντα τα νόμιμα εστίν πως δίκαια» (Ηθικά Νικομάχεια, E. 1129 b, 22), «ο γαρ νόμος δίκαιόν τι» (Πολιτικά, A. 1255a, 26). Παρόμοιες αντιλήψεις φαίνεται να έχουν διαχρονικό χαρακτήρα. Καλλιεργείται άλλωστε από τους εκάστοτε κρατούντες αυτή η εκδοχή ώστε να διευκολύνεται η συμμόρφωση των υπηκόων τους προς τους θεσπιζόμενους νομικούς κανόνες. Έτσι, περνώντας από το Βυζάντιο («βουλόμενος ο νομοθέτης δείξει ως ουδέν άλλο νόμος ή δικαιοσύνη, και ως η δικαιοσύνη νόμος εστίν εις ταυτόν», Βασιλικά, 2.1.10, σχόλ. 2) οι αντιλήψεις αυτές εκφράσθηκαν αργότερα με το αξίωμα «*jus est quod jussum est*» και έφθασαν μέχρι των ημερών μας, χρησιμοποιήθηκαν δε καταλλήλως³.

¹ Για το θέμα του «φυσικού δικαίου» βλ. Αρ. Μάνεση Συνταγματικό Δίκαιο 1, 1980, σελ. 34 επ. και την εκεί βιβλιογραφία, επίσης του ίδιου. Κριτικές σκέψεις για την έννοια και τη σημασία του δικαίου, in «Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο», 1980, σελ. 365 επ.

² Βλ. οχετικά με το όλο θέμα Αρ. Μάνεση, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 21 επ., του ίδιου, Κριτικές σκέψεις, ό.π., σελ. 372 επ.

³ Βλ. Μάνεση, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 45 επ., και τις εκεί παραπομπές, του ίδιου, Κριτικές σκέψεις, ό.π., σελ. 394 επ.

Την ανάθεση ανάμεσα στη «φύση» και στον νόμο, σε συνάρτηση και με το στοιχείο του καταναγκασμού -το οποίο όμως, ως συνυφασμένο με τον νόμο, ερμηνεύθηκε πολλαπλώς-, ανήγαγαν σε καίριο ηθικοπολιτικό ζήτημα οι σοφιστές, αμφισβητώντας τους τεθειμένους νόμους. Άλλοι μιν, όπως ο Ιππίας (Πλάτωνος Πρωταγόρας 337 c-d) επικρίνουν τον νόμο ως «τύραννο των ανθρώπων», επειδή αντιπαράτασει στη «φύσει συγγένειά» τους τη βία: «πολλά παρά την φύσιν βιάζεται». Άλλοι δε, θεωρώντας τη βία ως στοιχείο του κατά Πίνδαρον «φυσικού νόμου», συνάγουν εντεύθεν το «δίκαιο του ισχυρότερου», όπως ο Θρασύμαχος, εντονότερα δε και κυνικότερα ο Καλλικλής.

Τις θέσεις των σοφιστών για την έννοια και τη σημασία του νόμου μελετά διεξοδικά η συγγραφέας. Δίνει δε ιδιαίτερη έμφαση στην άποψη που είχε διατυπώσει ο σοφιστής Αντιφών, υποστηρίζοντας ότι εκ φύσεως όλοι οι άνθρωποι είναι όμοιοι χωρίς διακρίσεις μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, και ότι η δικαιοσύνη συνίσταται στη μη παραβίαση των «νομίμων», τα οποία, ως προϊόν «συνθήκης», έχουν γίνει αποδεκτά. Προδρομικές θέσεις υπέρ της λεγόμενης «αρχής της ισότητας» βρίσκονται και στον Ισοκράτη (Πανηγυρικός, λ'), ο οποίος, μιλώντας για τους μετοίκους, παρατηρεί ότι ενώ σύμφωνα με τη φύση, ως άνθρωποι, θα έπρεπε να είναι πολίτες, δεν έχουν κατά νόμον πολιτικά δικαιώματα («φύσει πολίτας όντας, νόμω της πολιτείας αποστερείσθαι»). Κατά δε τον Αλκιδάμαντα «ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκε».

Διάχυτος είναι στις θέσεις των σοφιστών ο σχετικισμός του Πρωταγόρα. Ο ίδιος όμως τον αμβλύνει, στο ηθικό επίπεδο, εφ' όσον θεωρεί ότι για τη συντήρηση της πολιτείας είναι χρήσιμη η τήρηση ορισμένων κανόνων ρυθμιστικών της κοινωνικής συμβίωσης, και τέτοιοι είναι οι νόμοι.

Πρωθώντας τον πρωταγόρειο σχετικισμό ο σοφιστής Θρασύμαχος έχει επισημάνει κατά τρόπο προδρομικό, σε σχέση με ορισμένες πολιτικές και κοινωνιολογικές θεωρίες της εποχής μας, ότι «εν απάσαις ταις πόλεσι ταυτόν είναι δίκαιον το της καθεστηκυίας αρχής συμφέρον», επειδή δε η καθεστηκυία αρχή διαθέτει τη δύναμη «είναι το δίκαιον ουκ άλλο ή το του κρείττονος συμφέρον» (Πλάτωνος Πολιτεία, α, 338 c, 338 e, 339 a). Πρόκειται για μία ρεαλιστική διαπίστωση - όπως σωστά παραδέχεται και η συγγραφέας - προϊόν κριτικών παρατηρήσεων της κοινωνικής πραγματικότητας, επαληθευμένη από την ιστορία.

Την αμφισβήτηση των κειμένων νόμων οδηγεί στο έπακρον ο Καλλικλής. Η Jacqueline de Romilly υποστηρίζει ότι δεν ήταν υπαρκτό πρόσωπο, δηλαδή ένας σοφιστής των άκρων, αλλά ότι ο Πλάτων τον «εφεύρε» ως συμβολικό φορέα ορισμένων απόψεων τις οποίες ήθελε να αντικρούσει. Όπως και αν έχει το ζήτημα, ο Καλλικλής, ξεκινώντας από τον εξ ορισμού αυθαίρετο, κατά τους σοφιστές, χαρακτήρα του νόμου και επικαλούμενος την αντίθεση, ανάμεσα στον νόμο (που τον θεωρεί έργο των πολλών και αδυνάτων) και στη φύση (όπου κυριαρχούν οι δυνατοί και ικανοί επί των αδυνάτων και ανικάνων), αμφισβητεί και επικρίνει και αυτός την δεδομένη έννομη τάξη. Ακόμη περισσότερο: εκθειάζει ανοιχτά την ανταρσία εναντίον του αντίθετου προς τη φύση νόμου και, θεωρώντας ότι η βία είναι «ίδιον» της φύσης, απολήγει στην υποστήριξη του «δικαίου του ισχυροτέρου» (Πλάτωνος Πολιτεία 482 e, 483 b).

Θα περάσουν εκατοντάδες χρόνια ώσπου οι θέσεις του Καλλικλή θα συναντήσουν τις θεωρίες του Hobbes για τη «φυσική κατάσταση» και για τον Leviathan, καθώς και, αργότερα, θα εκφραστούν με τον «Υπεράνθρωπο» του Nietzsche. Ελληνικές λοιπόν και τούτων οι καταβολές.

Η αντιπαράθεση νόμου και φύσης και η ανάδειξη της σχετικότητας του νόμου, με επακόλουθο την αμφισβήτηση ή και την περιφρόνησή του, ήταν μιν έργο των σοφιστών αλλά δεν περιορίσθηκε στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας. Η διδασκαλία και η επιχειρηματολογία τους χρησιμοποιήθηκαν στην πολιτική πράξη.

Η «κρίση του νόμου» συνδυάστηκε με μία γενικότερη κρίση, πολιτική, κοινωνική, ηθική. Είναι πάντως κρίμα ότι η διδασκαλία των σοφιστών, που αμφισβήτησαν την κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής τους, τονίζοντας τη σχετικότητα των αξιών της και αντιτάσσοντας τον «άνθρωπο» στον (συμβατικό) «πολίτη», δεν έχει περισωθεί παρά μόνον αποσπασματικά (Πρωταγόρας, Αντιφών) ή από πηγές πολέμιες προς τις απόψεις τους.

Διάχυτη είναι η επίδραση και η επιβεβαίωση της διδασκαλίας των σοφιστών στον πολιτικό βίο της εποχής τους. Ο Θουκυδίδης αναφέρει, βάσει ιστορικών δεδομένων, την σε πολλές περιπτώσεις κυριαρχία της δύναμης στις σχέσεις μεταξύ των πόλεων-κρατών της αρχαιότητας. Χαρακτηριστική περίπτωση ο μνημονευόμενος από αυτόν (Ιστορία Α, 85 επ. 105) συγκλονιστικός διάλογος μεταξύ Αθηναίων και Μηλιών, στον οποίο οι πρώτοι χρησιμοποιούν επιχειρήματα και φρασεολογία όμοια με του Καλλικλή, ώστε «προς τους κρείσσονας πολλώ μη ανθίστασθαι». Διότι «το τε θειον δόξη, το ανθρώπειόν τε σαφώς δια πάντός υπό φύσεως αναγκαίας, ου αν κρατή, άρχειν». Μιλώντας εν προκειμένω για «ιμπεριαλισμό» των Αθηναίων, η Jacqueline de Romilly, θέλει να δείξει, με την αναδρομική χρήση του όρου τούτου της εποχής μας, τη διαχρονικότητα της κυριαρχίας των ισχυρών και της βίας που χαρακτηρίζει τις διακρατικές σχέσεις. Αξίζει όμως να σημειώσω εδώ μία κριτική παρατήρηση του Θουκυδίδη, δια στόματος Ερμοκράτη του Συρακοσίου, που την θεωρώ ως έμμεση παらいένση προς τους πολίτες να μη διαπράττουν ένα «συντρέχον πταίσμα»: «ου τοις άρχειν βουλομένοις μέμφομαι, αλλά τοις υπακούειν ετοιμότεροις ούσι» (Ιστορία, Α. 61,5).

Στον αντίποδα των θέσεων των σοφιστών βρίσκεται η θεωρητική υπεράσπιση του νόμου. Αυτή, σε μία πρώτη φάση, δεν επιχειρείται με την επίκληση μιας ηθικής ή άλλης απόλυτης ιδέας, αλλά για πρακτικούς λόγους συμφέροντος: υπό την πίεση της ανάγκης για αποφυγή της αταξίας-ανομίας, ο νόμος αποτελεί μία χρήσιμη «συνθήκη». Τέτοια υπήρξε βασικά η θέση τον Σωκράτη, όπως την περιγράφει ο Πλάτων στον «Κρίτωνα» και ο Ξενοφών στην «Απολογία Σωκράτους». Ο Σωκράτης αρνήθηκε να διαφύγει και προτίμησε να πεθάνει, πίνοντας το κώνειο, από σεβασμό προς τον νόμο: για να μη παραβεί τον νόμο - έστω και άδικο - τον θεσπισμένο από την πολιτεία. Πάντως η συμμόρφωση του Σωκράτη προς τις επιταγές του νόμου δεν φαίνεται να γίνεται εν όψει και δυνάμει κάποιας υπερβατικής ιδέας περί δικαιοσύνης. Γίνεται για λόγους συμφέροντος τόσο της πόλεως όσο και των πολιτών, συμφέροντος που εξυπηρετείται με την τήρηση των θεσπισμένων γραπτών νόμων, οι οποίοι, ως « συνομολογηθέντες», πρέπει να δεσμεύουν τους πολίτες. Τον συμβατικό τούτον χαρακτήρα του νόμου, που ισχύει «κατά συνθήκην» σύμφωνα με τη διδασκαλία των σοφιστών, παραδέχεται ο Σωκράτης -όπως αργότερα και ο Αριστοτέλης¹-, αλλά συνάγει εξ αυτού, γι αυτόν ακριβώς τον λόγο, την υποχρέωση των πολιτών να συμμορφώνονται προς τις επιταγές του και να μην τον παραβιάζουν. Έτσι ο νόμος αποτελεί την συστηματική έκφραση όχι μόνο της «οργανωμένης κρατικής βίας», κατά τα ήδη λεχθέντα², αλλά και της «οργανωμένης κοινωνικής συναίνεσης».

Ερευνώντας την έννοια και τη σημασία του νόμου στην αρχαία ελληνική σκέψη η Jacqueline de Romilly αναφέρεται επανειλημμένα και στους μεγάλους ρήτορες της εποχής. Έτσι, από έναν όχι πολύ γνωστό λόγο του Δημοσθένη, τον κατά Μειδίου, σημειώνει ότι ο νόμος δεν νοείται μόνον ως συνεπαγόμενος μία συνεχώς ανανεούμενη ατομική δέσμευση του πολίτη, αλλά ως συλλογικά δεσμευτικό συμβόλαιο που εγγυάται στους πολίτες την ασφάλεια και την ελευθερία τους. Καθώς δε ο Δημοσθένης θεωρεί τη δημοκρατική πολιτεία ως το κατ' εξοχήν πολιτεύμα των νόμων, εμφανίζεται ως πρόδρομος της γνωστής θέσης του Montesquieu ότι «la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent» (Esprit des lois, βιβλ. XI, κεφ. III) και υποστηρίζει πάντως ότι ενώ στη φύση ο βίος είναι «άτακτος», ο νόμος εξαλείφει την αταξία και επιβάλλει την τάξη.

¹ Βλ. ανωτέρω σελ. 8.

² Βλ. ανωτέρω σελ.1.9.

Από τα προλεχθέντα καταφαίνεται ότι ο συμβατικός χαρακτήρας της έννομης τάξης, δηλαδή ως «συνθήκης» ή «συμβολαίου», έχει τις ρίζες του στην αρχαία ελληνική σκέψη, υλοποιούμενος με την καθημερινή άμεση συμμετοχή των πολιτών στα κοινά. Θα περάσουν αιώνες έως ότου αναζωογονηθεί η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, αυτή τη φορά ως θεμέλιου της ίδρυσης της πολιτικής κοινωνίας, ιδίως από τον Hobbes, τον Locke και τον Rousseau. Με αυτά τα δεδομένα η περιφρόνηση των νόμων υποδηλώνει εχθρότητα προς τη δημοκρατία. Και η συγγραφέας σημειώνει ότι η σύνδεση της έννοιας του νόμου, ως ευνομίας, με τη δημοκρατία έγινε για πρώτη φορά από τους Έλληνες του τέλους του 5ου αιώνα π.Χ.

Την υπεράσπιση των νόμων ανέλαβε, με τη σειρά του, ο Πλάτων συνδέοντάς τους με την ιδέα της δικαιοσύνης. Όπως παρατηρεί η Jacqueline de Romilly, η κριτική των σοφιστών δεν έτεινε στην υποτίμηση του νόμου σε σχέση με τη δικαιοσύνη - όπως συνέβαινε στον Αισχύλο με την αντιπαράθεση Κρέοντα και Αντιγόνης - αλλά στην υποτίμηση ταυτόχρονα τόσο του νόμου όσο και της δικαιοσύνης, δηλαδή του νόμου ως έκφρασης της δικαιοσύνης. Ο Πλάτων στον «Γοργία» και στην «Πολιτεία» υπερασπίζεται την ιδέα της δικαιοσύνης καθ' εαυτήν, άσχετα από τους νόμους, τη διατύπωσή τους και τις κυρώσεις τους.

Ως προς τους νόμους όμως η διδασκαλία του Πλάτωνα πέρασε από δύο φάσεις. Στον «Πολιτικό» εμφανίζεται να υποτιμά και αυτός τη σημασία των νόμων, όταν υποστηρίζει ότι έναντι των νόμων κατισχύει η θέληση των λεγομένων «βασιλικών ανδρών» που άρχουν «κατ' επιστήμην» στην «ορθή» πολιτεία: «Το δ' άριστον ου τους νόμους εστίν ισχύειν, αλλ' άνδρα τον μετά φρονήσεως βασιλικόν» (Πολιτικός, 294 α), ο οποίος δικαιούται να άρχει «εάν τε κατά νόμους, εάν τε άνευ νόμων..., και εκόντων ή ακόντων» (αυτ. 293 c) «καν πείσας καν μη πείσας... ή κατά γράμματα ή παρά γράμματα» (αυτ. 296 d) και «παρά τα γεγραμμένα αναγκάζει δραν» (296 b)¹. Γι αυτούς τους «βασιλικούς άνδρες» ο Αριστοτέλης θα παρατηρήσει ότι «κατά δε των τοιούτων ουκ έστι νόμος, αυτοί γαρ εισί νόμος» (Πολιτικά, 1284 a 13-14).

Τη σημασία των νόμων αναβαθμίζει όμως ο Πλάτων στους «Νόμους» του. Όταν η «βασιλική επιστήμη» δεν είναι τέλεια, όταν δεν υπάρχει φιλόσοφος βασιλεύων ή βασιλεύς φιλοσοφών, ο νόμος καθίσταται αναγκαίος ως υποκατάστατο. Τότε «νόμους ανθρώποις αναγκαίον τίθεσθαι και ζην κατά νόμους» (874 e). Δυσπιστώντας δε ήδη ηρος τους άρχοντες, τονίζει ότι «αιρετέον τάξιν τε και νόμον» (875 d).

Ολοκληρώνοντας την έρευνά της για την έννοια και τη σημασία του νόμου στις διάφορες εκφάνσεις της ελληνικής σκέψης, η Jacqueline de Romilly, με επιλεγμένες αναφορές στον Θουκυδίδη, εν όψει και των θεσμών της αθηναϊκής δημοκρατίας, προβάλλει ορισμένα θεωρητικά και θεσμικά επιτεύγματα της ελληνικής αρχαιότητας, στα οποία έχουν τις καταβολές τους θεωρίες και θεσμοί της εποχής μας. Ενδεικτικά αναφέρω: την υπεροχή του νόμου, ως έκφρασης της λαϊκής κυριαρχίας, και τη διάκριση μεταξύ νόμων και ψηφισμάτων τη γενικότητα και αφαιρετικότητα του νόμου' τη σταθερότητα των νομοθετικών ρυθμίσεων, η οποία εγγυάται τη βεβαιότητα και την ασφάλεια του δικαίου, παράλληλα όμως και τη δυνατότητα του «κινείν» διαδικασίες για την προοδευτική αλλαγή τους' την κυρωτική-κατασταλτική αλλά και την παιδευτική-παιδαγωγική λειτουργία του νόμου: την ποινή όχι ως ανταπόδοση-εκδίκηση για το παρελθόν, αλλά εν όψει του μέλλοντος.

Εάν στα ανωτέρω προσθέσουμε και όσα ήδη προαναφέρθηκαν, όπως π.χ. το καταναγκαστικό στοιχείο του νόμου, την ταύτιση δικαίου και νομίμου, τον συμβατικό χαρακτήρα του νόμου, την κατ' αρχήν παραδοχή της ισότητας των πολιτών, ιδίως ως «ισηγορίας» κ.α., καθίσταται ανάγλυφη η συμβολή της ελληνικής σκέψης στη διαμόρφωση πολλών θεωριών και θεσμών της εποχής μας, των οποίων και αποτέλεσε το αρχικό κλασικό πρότυπο.

¹ Βλ. σχετικά Αρ. Μάνεση, Περί «βασιλικών ανδρών», in Συνταγματική Θεωρία και Πράξη», 1980, σελ. 493 επ.

Ανάγλυφη όμως προβάλλει επίσης από το παρόν σύγγραμμα η σπουδαία συμβολή της Jacqueline de Romilly στην αναζήτηση και στην ανάδειξη των στοιχείων που συνθέτουν την εισφορά της αρχαίας ελληνικής σκέψης στη διαμόρφωση της έννοιας και στην εξέλιξη της σημασίας του νόμου. Η συγγραφέας επισημαίνει ότι η πολιτική επιστήμη και η πολιτική φιλοσοφία θεμελιώθηκαν από τους Έλληνες. Και παρατηρεί ότι η μελέτη του νόμου στην αρχαία Ελλάδα δεν έγινε από νομικούς, όπως στη Ρώμη, αλλά από φιλοσόφους. Το ίδιο όμως συνέβη και με το παρόν σύγγραμμα που είναι προϊόν της σοφίας της Jacqueline de Romilly. Και ο σύγχρονος Έλληνας νομικός, που έχει ασχοληθεί κάπως με τα συναφή θέματα, θεωρεί χρέος του να εξάρει την ευρύτητα και την ποιότητα -πέραν των άλλων- και των νομικών γνώσεων της μεγάλης Γαλλίδας ελληνίστριας.

Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι Έλληνες, εραστές πάντοτε της ανεξαρτησίας διακήρυσσαν συνεχώς με υπερηφάνεια την υπακοή στους νόμους. Είναι γεγονός ότι δεν αναζητούσαν με κανένα τρόπο να καθορίσουν τα δικαιώματα και τις ελευθερίες, σε σχέση με την πόλη στην οποία ανήκαν και με την οποία είχαν ταυτισθεί. Το μόνο που ζητούσαν ήταν να διοικείται η πόλη αυτή, από έναν δικό της κανόνα και όχι από έναν άνθρωπο. Έτσι ο νόμος υπήρξε το στήριγμα και η εγγύηση όλης της πολιτικής τους ζωής. Και τον χρησιμοποιούσαν ως μέσον για να αντιτάσσονται, τόσο στην αναρχία της πρωτόγονης ζωής όσο και στην υποταγή των λαών, που, σαν τους Πέρσες, υπόκεινταν στην αυθαιρεσία ενός ηγεμόνα.

Αλλά ο νόμος, για τον οποίο ήταν τόσο υπερήφανοι, ασκούσε αυτό το ρόλο στα μάτια τους, μόνο επειδή ήταν έργο τους και αντλούσε την ισχύ του από μία αρχική συναίνεση. Με άλλα λόγια, ο νόμος δεν είχε κανέναν είδους εγγυητή τον οποίον μπορούσε να επικαλεστεί: ο ελληνικός νόμος δεν ήταν, όπως για παράδειγμα ο εβραϊκός, νόμος εξ αποκαλύψεως. Δημιουργήθηκε από τις ανθρώπινες συναινέσεις και από τα έθιμα. Και οι Έλληνες δεν το αγνοούσαν.

Η διπλή αυτή συγκυρία θα προκαλέσει γύρω από τον νόμο σκέψεις, διαμάχες, επιθέσεις και δικαιώσεις: έτσι εξηγείται κατά μέγα μέρος ο αριθμός και η σημασία των ελληνικών κειμένων των σχετικών με τον νόμο. Επί πλέον, η σκέψη παρακινήθηκε από το γεγονός ότι στην Αθήνα του 5ου αιώνα, με την άνθηση του κριτικού στοχασμού και την επίδραση των σοφιστών, όλες οι αξίες και όλες οι έννοιες αναλύθηκαν, καθορίστηκαν και αμφισβητήθηκαν με απaráμιλλο διανοητικό ενθουσιασμό. Από την κίνηση αυτή, όλες οι ιδέες βγήκαν πιο καθαρές και καλύτερα τοποθετημένες: η ιδέα του νόμου δεν αποτελεί εξαίρεση και η κρίση που γνώρισε, συνετέλεσε κατά πολύ να καθοριστούν τα όριά του.

Η κρίση αυτή, που είναι κεφαλαιώδης, τόσο για την ιστορία της ελληνικής πόλης, όσο και για την ιστορία των πολιτικών θεωριών γενικότερα, αποτελεί το θέμα τούτου του έργου. Και μόνο η διατύπωση αυτού του θέματος επιτρέπει να διαγράψουμε τα όρια και το πνεύμα του.

Κατ' αρχήν, δεν αποτελεί μελέτη νομικού χαρακτήρα. Δεν εξετάζει τους νόμους αλλά τον νόμο. Και οι Έλληνες ήταν αρκετά φιλόσοφοι ώστε να μην εμπλέξουν την ανάλυση της φύσης, των θεμελίων και το ρόλο του νόμου, με προβλήματα ηθικής και μεταφυσικής.

Ολόκληρο το βιβλίο επικεντρώνεται στον πολιτικό νόμο, στον νόμο της πόλης. Και αυτή την πόλη πράγματι αμφισβήτησαν και υπερασπίστηκαν, κατά τον 5ο αιώνα, όχι τον κοινωνικό ούτε τον ηθικό νόμο. Παρόμοιες έννοιες δεν θα συναντήσουμε εδώ, παρά με δευτερεύοντα και σύντομο τρόπο, στο μέτρο που οι γραπτοί νόμοι διακρίνονται και εμπνέονται από αυτές. Και τούτο συνιστά τον διαφορετικό προσανατολισμό αυτού του βιβλίου, από τις προηγούμενες μελέτες που είναι αφιερωμένες στην έννοια του νόμου στην Ελλάδα¹.

Το βιβλίο, περιορισμένο στην ανάλυση της ελληνικής σκέψης που σχετίζεται με τους νόμους της πόλης, προσπαθεί αντίστοιχα να παρακολουθεί βήμα προς βήμα την εξέλιξή της.

Δύο γνωρίσματα φαίνεται να χαρακτηρίζουν πράγματι την ελληνική σκέψη της κλασικής εποχής.

Το πρώτο είναι ότι η ελληνική σκέψη διαπλάθεται, κατά κάποιο τρόπο, από κοινού. Η άμεση και σε βάθος συμμετοχή στη ζωή της πόλης προϋποθέτει και δημιουργεί μία στενή σχέση ανάμεσα στα άτομα. Ταυτόχρονα, είτε κατά τη διάρκεια υπαίθριων συζητήσεων και

¹ Αυτή η διαφορά στον προσανατολισμό ισχύει κυρίως στη σύνθεση του Gigante, όπως και στις διάφορες μελέτες τις σχετικές με τους άγραφους νόμους. Κατάλογος με τα πιο σημαντικά έργα, στη βιβλιογραφία.

συγκεντρώσεων είτε μέσα από το θέατρο και τις αγορεύσεις, οι ιδέες κυκλοφορούν και ανταλλάσσονται συνεχώς. Το αποτέλεσμα είναι ότι τα έργα όλων των συγγραφέων, είτε πρόκειται για ιστορικούς ή τραγικούς ποιητές, φιλοσόφους ή ρήτορες, αντανakλούν την πορεία ενός κοινού στοχασμού. Στην Ελλάδα δεν υφίσταται η εξειδίκευση των διαφόρων τομέων και η ανάπτυξη των ιδεών περνάει από όλους τους δρόμους της σκέψης. Έτσι, εδώ θα βρούμε δίπλα σε συγγραφείς, όπως οι προσωκρατικοί ή ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, κείμενα του Ηρόδοτου και του Θουκυδίδη, του Ευριπίδη ή του Αριστοφάνη, του Ανδοκίδη ή του Δημοσθένη.

Άλλωστε, η συλλογικότητα της σκέψης προσδίδει ένα δεύτερο χαρακτηριστικό: την αδιάλειπτη συνοχή. Ο στενός δεσμός που υπήρχε ανάμεσα στην αφηρημένη σκέψη και την πολιτική εμπειρία, εξασφάλιζε στην πρώτη τη συνέχεια της δεύτερης. Και στην πόλη τα θέματα συζητούνται εκτενώς, έτσι ώστε να υπάρχει πάντοτε ένας τουλάχιστον συγγραφέας για να επαναφέρει το ζήτημα, να προβάλλει μια καινούργια ιδέα, να την ακολουθήσει και να την προσδιορίζει. Παρά την απώλεια τόσων έργων, η συνέχεια αυτή μένει ακόμα ευανάγνωστη.

Έτσι, σε ό,τι αφορά τον πολιτικό νόμο, αναγνωρίζουμε χωρίς δυσκολία τις μεγάλες γραμμές μιας εξέλιξης, όπου διαγράφεται μια αληθινή πνευματική περιπέτεια. Μετά την απλοϊκή περηφάνεια που συνόδευσε την ανακάλυψη του νόμου και των προνομίων του, βλέπουμε να προβάλλει η ανακάλυψη μιας σειράς δυσκολιών: αποκαλύπτονται όλες κατά τη διάρκεια του 5ου αιώνα. Και παρατηρείται μια διαδοχική αύξηση της κρισιμότητάς τους, αφού κορυφώνονται σε μια ηθική κρίση που συμπίπτει με την κρίση της πόλης και την καταστροφή της αθηναϊκής ηγεμονίας. Οι δυσκολίες αυτές περιέχονται από το 2ο ως το 5ο κεφάλαιο του βιβλίου. Αλλά ήδη, από τον 5ο αιώνα, διατυπώνονται απόπειρες απάντησης και δικαίωσης. Η επιφανέστερη από αυτές είναι ο λόγος του Σωκράτη, τη στιγμή του θανάτου του - κατά τον Πλάτωνα - δηλαδή στο μεταίχμιο του 5ου και 4ου αιώνα. Αναπτύσσεται στο 6ο κεφάλαιο και σημειώνει μία καμπή. Πράγματι, η απάντηση αυτή, όπως εκφράζεται στον Κρίτωνα, είναι μέσα στο πλαίσιο των ιδεών της πόλης. Αντίθετα, στη διάρκεια του 4ου αιώνα, η πόλη, αποδυναμωμένη πια, δεν επικεντρώνει φυσικά το γενικό ενδιαφέρον. Και η υπεράσπιση του νόμου, που, από ένα είδος αντίδρασης, γίνεται όλο και πιο συστηματική, από μία επιθυμία μεταρρύθμισης της πόλης - άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο σε βάθος - ανάλογα με τους συγγραφείς. Τα κείμενα, τα σχετικά με την υπεράσπιση, εκτίθενται στα κεφάλαια 7 ως 11. Το τελευταίο αφιερώνεται στον Πλάτωνα, με τον οποίον οι νόμοι ξαναβρίσκουν ενισχυμένη όλη την πρώτη τους μεγαλοπρέπεια, στο μέτρο που γίνονται έκφραση της επιστήμης του καλού και στο μέτρο που είναι οι ιδανικοί νόμοι ενός Κράτους επίσης ιδανικού.

Μία πνευματική περιπέτεια με σαφές περίγραμμα, με την κρίση και την ανόρθωσή της, εγγράφεται λοιπόν στη σειρά των μαρτυριών. Και γι' αυτό αποπειραθήκαμε εδώ να ανακατασκευάσουμε τους σταθμούς της, με τη μεγαλύτερη δυνατή πιστότητα.

Αυτό προκάλεσε δύο ιδιαιτερότητες στη μέθοδο που ακολουθήσαμε.

Η πρώτη είναι η πληθώρα των παραθεμάτων. Για ν' αναπτυχθεί αυτό το εγχείρημα στον αναγνώστη με πραγματικά αντικειμενική μορφή, προείχε, πράγματι, ν' αφήσουμε να μιλήσουν τα κείμενα το ένα μετά το άλλο: οι ίδιες οι λεπτομέρειες στον τρόπο έκφρασης συντελούν, ώστε να καθορισθούν τα δεδομένα των προβλημάτων, που παρουσιάζονταν τότε και τα οποία δεν θα θέταμε σήμερα με τους ίδιους ακριβώς όρους. Επί πλέον, με την προσέγγιση του ενός κειμένου με το άλλο, προσδίδουν μια ακρίβεια, που μόνο αυτή θα μπορούσε να τα κάνει πειστικά. Οι προσεγγίσεις αυτές είναι το ουσιώδες. Και καθώς το βιβλίο απευθύνεται σε δύο κατηγορίες αναγνωστών, αφού προτίθεται να φωτίσει - για τους ελληνοιστές - την εμβέλεια ορισμένων έργων, αλλά επίσης να φέρει στην επιφάνεια - για τους μη ειδικούς -

τις απαρχές ορισμένων δοξασιών, που σχετίζονται με την πολιτική φιλοσοφία¹, φαίνεται προτιμότερο να περιοριστούν, όσο είναι δυνατόν, τα σχόλια που συνοδεύουν τα κείμενα. Για να μην δυσκολέψουμε τους μη ελληνιστές αναγνώστες, παραθέσαμε τα κείμενα καθώς και τις αρχαιοελληνικές λέξεις, μεταφρασμένες, εκτός από όσες περιέχονται στις σημειώσεις. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι τεχνικές αναφορές περιορίστηκαν στις εντελώς αναγκαίες. Αντίστοιχα, όμως, οι αναφορές στα σύγχρονα κείμενα, που θα επέτρεπαν να προβληθούν επιρροές ή συγγένειες, παραθέτονται σε συντομία: έτσι σκεφτήκαμε ότι το πρόδηλο αυτών των συγγενειών θα επιβαλλόταν εντονότερα, από όσο θα προέκυπτε από την απλή ανάγνωση των μαρτυριών.

Αφήσαμε λοιπόν να μιλήσουν τα κείμενα. Αρκεστήκαμε να τα ταξινομήσουμε όσο είναι δυνατόν στη χρονολογική τους σειρά. Πρέπει όμως να παραδεχτούμε ότι ένας τέτοιος σχεδιασμός παρουσιάζει πολλές δυσκολίες. Χωρίς ν' αναφερθούμε στην αβεβαιότητα για μεγάλο αριθμό χρονολογιών, είναι προφανές ότι πρέπει να αποδεχτούμε συχνά πολλές επικαλύψεις: η καθαρότητα της έκθεσης απαιτούσε να παρακολουθήσουμε ένα επιχείρημα ως το τέλος της ιστορίας του ή ακόμα τη γειτνίαση, που προβάλλει καλύτερα τις διανοητικές συγγένειες. Η καθαρότητα της γραμμής απαίτησε συχνά, παρά τα χρονολογικά δεδομένα, να χρησιμοποιήσουμε ένα είδος επιχειρήματος πριν από ένα άλλο, τις πολιτικές δικαιώσεις πριν από τις φιλοσοφικές, τον Δημοσθένη πριν από τον Πλάτωνα. Οι ηθελημένες αυτές παρεκκλίσεις αναπληρώνονται γενικά από τις χρονολογικές ενδείξεις.

Υπάρχει όμως και κάτι σοβαρότερο. Πράγματι, αυτή η χρονολογική σειρά, έστω και αν υποθέσουμε ότι υπήρξε πιο ακριβής από όσο σήμερα την αναγνωρίζουμε, μπορεί, ως κάποιο μέτρο, να γίνει παραπλανητική και απατηλή. Διότι τελικά δεν είναι, παρά η χρονολογική σειρά των διασωθέντων έργων. Μας επιτρέπεται, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι ορισμένα από τα χαμένα έργα είχαν μία έννοια τελείως διαφορετική, από εκείνη που τους αποδίδουμε και ότι πολλά από αυτά δεν θα μπορούσαν να ενταχθούν στην χρονολογική σειρά, που ακολουθούμε εδώ, χωρίς να την μεταβάλουν. Αυτός είναι ο πρώτος κίνδυνος που αναγκαζόμαστε να παραδεχτούμε. Ίσως επίσης τα διασωθέντα έργα να επαναλαμβάνουν στην πραγματικότητα προγενέστερες ιδέες: έτσι συμβαίνει, για παράδειγμα, με την ορφική παράδοση, της οποίας συναντάμε εδώ μόνο κάποιους απόηχους, ώστε να διατρέχουμε επίσης τον κίνδυνο να μειωθεί στο ελάχιστο η σημασία της. Ο κίνδυνος όμως αυτός είναι λιγότερο σοβαρός: γιατί δεν είναι διόλου βέβαιο ότι οι αρχαίες παραδόσεις είχαν το ίδιο ακριβώς νόημα που τους απέδωσαν όσοι ανέτρεξαν αργότερα σε αυτές, αναζητώντας λύσεις σε νεώτερα προβλήματα. Όσον αφορά τις διασωθείσες μαρτυρίες, η επιστροφή σε παλαιότερες ιδέες δεν εκφράζει μειωμένη πεποίθηση, αλλά μια πρώτη ανακάλυψη.

Βασιστήκαμε λοιπόν στη συνοχή των αποτελεσμάτων που αποκτήθηκαν και στον αριθμό των κειμένων που χρησιμοποιήθηκαν, για να εξασφαλίσουμε μια συνολική πιθανότητα στην εξέλιξη που περιγράφουμε - χωρίς όμως να ξεχνάμε ότι η εξέλιξη αυτή δεν μπορεί να είναι παρά γενική και κατά προσέγγιση. Ελπίσαμε επίσης ότι αυτή η πορεία εξέλιξης, αν και ασαφής στο περίγραμμά της, θα έφερνε τουλάχιστον, καινούργιο φως στη μελέτη κάθε μαρτυρίας και θα πλούτιζε το νόημα με τη σύγκριση.

Εξ άλλου, πρόκειται - και είναι η βασική επιβεβαίωση αυτής της μεθόδου χρονολόγησης - για μία κρίση αρκετά περιορισμένη μέσα στο χρόνο, αφού κράτησε μόνο δύο αιώνες, και οι δύο αυτοί αιώνες είναι οι πιο πλούσιοι σε έργα γνωστά και σχετικά μεταξύ τους.

Αυτός ήταν επίσης ένας από τους λόγους για να θέσουμε ένα όριο στη μελέτη μας. Δεν ήταν δύσκολο να προσδιορίσουμε το σημείο της αφετηρίας της: η ύπαρξη των γραπτών

¹ Οφείλω να ευχαριστήσω εδώ τον Raymond Polin, ο οποίος, ως ειδικός της πολιτικής φιλοσοφίας, ενδιαφέρθηκε από την αρχή για την πρόθεσή μου, με ενθάρρυνε να την προχωρήσω και, κατά τη διάρκεια πολλών συζητήσεων, με βοήθησε να καθορίσω ορισμένες προοπτικές.

νόμων στην Ελλάδα δεν ήταν τόσο αρχαία ώστε να μην μπορούμε να ανατρέξουμε στις απαρχές τους - τουλάχιστον στις γνωστές απαρχές. Αντίθετα, θα μπορούσαμε ασφαλώς να προχωρήσουμε πολύ μακρύτερα στο χρόνο, αφού η σκέψη πάνω στο νόμο δεν τελειώνει ποτέ. Τίποτα σε ένα τέτοιο πεδίο δεν καταλήγει σε συμπέρασμα ούτε περατώνεται. Ο Πλάτων, για ορισμένους, δεν είναι παρά μία αρχή, όπως και για άλλους ο Αριστοτέλης. Αλλά μαζί με την ανεξαρτησία και την ακτινοβολία της Αθήνας, έμελλε να λήξει η εποχή αυτή του συλλογικού, διαλεκτικού και συνεχούς στοχασμού. Όλα όσα δημιούργησε με την ελληνική σκέψη αυτή η εκτενής και γεμάτη πάθος ανταλλαγή εξαφανίζονται. Ο ρυθμός αλλάζει. Και, παρ' ότι συνεχίζεται η διανοητική αναζήτηση, μπορούμε να πούμε ότι η πνευματική περιπέτεια τελειώνει. Παραδίδει στους επόμενους αιώνες τη συγκομιδή της σε προβλήματα και ανακαλύψεις, γλώσσα επικοινωνίας για τη σκέψη. Η μετέπειτα χρήση της αποτελεί μια άλλη ιστορία¹.

¹ Οι αναλύσεις που περιέχονται στο βιβλίο αυτό είναι κατά μέγα μέρος ο καρπός μιας διδασκαλίας στο Παρίσι, στο σεμινάριό μου για την ιστορία των ηθικών και πολιτικών ιδεών στην κλασική Ελλάδα. Μερικές από αυτές διευκρινίστηκαν σε διαλέξεις και σεμινάρια εκτός Γαλλίας - ιδιαίτερα στην Ecole Normale Supérieure της Πίζας, όπου συνάντησα βοήθεια, για την οποίαν διατηρώ ζωνχή ευγνωμοσύνη.

Η ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ

Ίσως φαίνεται περίεργο να μιλάμε για τη γέννηση των νόμων σαν ανακάλυψη, όπου μπορούμε να την αποδώσουμε σε κάποιο συγκεκριμένο λαό και σε συγκεκριμένη χρονολογία. Γιατί, a priori, κάθε ομάδα ανθρώπων, όποια κι αν είναι, δεν μπορεί να επιβιώσει παρά μόνο αν τα μέλη της υπακούουν σε ορισμένο αριθμό κανόνων που διέπουν τη συμπεριφορά τους. Και όσα γνωρίζουμε για την αρχαία Ελλάδα λαμπρύνουν αυτό το αξίωμα. Πρέπει επίσης να γνωρίζουμε τη φύση αυτών των κανόνων.



Μπορεί να είναι θρησκευτικοί: στην περίπτωση αυτή συνδέονται συχνά με θεϊκούς χρησμούς και μεταδίδονται με ιερατική παράδοση.

Μπορεί να είναι και οικογενειακοί: έτσι ο E. Benveniste (στο *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, σ.103) προσδιορίζει την έννοια Θέμις¹ της ομηρικής εποχής λέγοντας: «Στο έπος, με τη λέξη θέμις εννοούμε τις προδιαγραφές που ορίζουν τα δικαιώματα και τα καθήκοντα του καθενός υπό την εξουσία που ασκεί ο αρχηγός του γένους, είτε στην καθημερινή ζωή μέσα στο οικιακό περιβάλλον, είτε στις εξαιρετικές περιπτώσεις: συμμαχία, γάμος, μάχη». Τέτοιοι κανόνες μπορούν επίσης να ισχύουν στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών οικογενειών και στις σχέσεις με το μονάρχη: στην περίπτωση αυτή αποκτούν ήδη πολιτική σημασία. Και όμως οι κανόνες αυτοί δεν είναι καθόλου νόμοι. Καθώς δεν έχουν συχνά άλλο λόγο ύπαρξης, εκτός από τη σιωπηρή παραδοχή εκείνων που τους τηρούν, οι κανόνες δεν έχουν την αξίωση να είναι έγκυροι, για ένα Κράτος στο σύνολό του, ούτε γνωστοί σε όλους, ούτε κυρίαρχοι από μόνοι τους.

Η αρχαία Ελλάδα παρουσιάζει όμως το μοναδικό πλεονέκτημα να μας καθιστά θεατές στη μεταλλαγή των κανόνων αυτού του είδους, σε πραγματικούς νόμους: παρακολουθούμε στα γεγονότα, στο λεξιλόγιο, τη γένεση μιας έννοιας στην οποία θα στηριχτεί αργότερα ολόκληρος ο δυτικός πολιτισμός μας.

Η ομηρική εποχή δεν γνώριζε νόμους: γνώριζε μόνο τους κανόνες που αναφέραμε προηγουμένως. Η εξουσία βρίσκεται στα χέρια των βασιλέων.

Η κοινωνία είναι φεουδαρχική. Η δικαιοσύνη αποδίδεται μέσα στην οικογένεια ή με αντίλογο και διαιτησία. Αν και, χωρίς αμφιβολία, η κατάσταση αυτή εξελίχτηκε ικανοποιητικά από τη Μυκηναϊκή Εποχή ως τις αρχές του 8ου αιώνα (πιθανή χρονολογική τοποθέτηση του Ομήρου), η εξέλιξη αυτή βαρύνει λιγότερο σε σχέση με τις μεγάλες αλλαγές που θα γνωρίσουν οι δύο επόμενοι αιώνες.

Από την αρχή του 8ου αιώνα βλέπουμε να οργανώνονται οι πόλεις: η εξάπλωση των αποικιών μας δίνει τη μαρτυρία.

Δυστυχώς δεν έχουμε επαρκείς πληροφορίες για την ίδρυση αυτών των πόλεων. Είναι όμως αναμφισβήτητο ότι μια τέτοια γέννηση χρειάστηκε να συνοδευτεί από μία πρώτη κοινή εφαρμογή των εθίμων και από μία πρώτη συναίνεση για το ρόλο που αντιστοιχεί στον καθένα. Είναι εκείνο που συνειδητοποίησε ο Πλάτων όταν, με την εξιδανικευμένη μεθόδό του, επικαλείται, στο 3ο βιβλίο των *Νόμων* (681 be), τον τρόπο με τον οποίον οι αντιπρόσωποι εξετάζουν τα έθιμα των διαφόρων ομάδων, ώστε να διακρίνουν όσα αξίζουν να διατηρηθούν στο όνομα του κοινού συμφέροντος.

¹ Ελληνικά στο γαλλικό κείμενο, όπως και όλες οι λέξεις οι οποίες σημειώνονται εφεξής με πλάγια στοιχεία. Με πλάγια και οι τίτλοι των έργων.

Κυρίως όμως στις πόλεις αυτές συμβαίνει να εξαφανίζεται γρήγορα το μοναρχικό καθεστώς. Τη θέση του καταλαμβάνουν αριστοκρατικά καθεστώτα και τότε έγινε δυνατή η δημιουργία μιας πραγματικής πολιτικής ζωής. Αυτή η συμμετοχή στην εξουσία απαιτούσε φυσικά την επεξεργασία κοινών κανόνων, που θα καθόριζαν τα δικαιώματα και τις αρμοδιότητες του καθενός. Ο νόμος εμφανίζεται λοιπόν όταν, με τη μία ή την άλλη μορφή, οι πολίτες αποκτούν πρόσβαση στην πολιτική ζωή.

Την ίδια όμως εποχή, μία κεφαλαιώδης εφεύρεση πρόκειται να διευκολύνει την επεξεργασία αυτών των κοινών κανόνων: η εφεύρεση αυτή ήταν η γραφή.

Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται ακριβώς για εφεύρεση. Οι Έλληνες της Μυκηναϊκής Εποχής είχαν χρησιμοποιήσει τη συλλαβική γραφή που διαβάζουμε τελευταία στις πινακίδες, στις οποίες έχει διατηρηθεί. Αλλά αυτή η γραφή χάθηκε στο ναυάγιο του μυκηναϊκού πολιτισμού με την άφιξη νέων πληθυσμών. Αργότερα έμελλε ν' αντικατασταθεί από το αλφάβητο το οποίον οι Έλληνες χρησιμοποιούν και σήμερα. Οι πρώτες γνωστές μαρτυρίες για τη χρήση αυτού του αλφάβητου ανάγονται στα μέσα του 8ου αιώνα. Η γραφή λοιπόν θα απέβαινε πολύ σύντομα, μέσον πολιτικής χειραφέτησης: με τη γραφή γινόταν, μια για πάντα και για τη χρήση όλων, εύκολος ο καθορισμός των κανόνων, που αντιστοιχούσαν ως τότε μόνο σε αόριστες παραδόσεις υποκείμενες, είτε στο απόκρυφο, είτε σε αυθαίρετες ερμηνείες. Ο πολιτικός νόμος δεν μπόρεσε ν' αποκτήσει υπόσταση, παρά μόνο από την ημέρα που καταχωρήθηκε σε γραπτό κείμενο.

Και εδώ ακόμα ο Πλάτων μπορεί να χρησιμεύσει ως μαρτυρία, καθώς στο 3ο βιβλίο των Νόμων δεν παραλείπει να επιμένει στο ρόλο που έπαιξε η γραφή. Στην αρχή, λέει, οι άνθρωποι δεν είχαν διόλου νόμους. Και εξηγεί: «Εκείνη την εποχή δεν είχαν ανάγκη από νομοθέτες και οι νόμοι δεν αποτελούσαν γενικό φαινόμενο. Οι άνθρωποι που ζούσαν τότε δεν ήξεραν να γράφουν αλλά όλοι ζούσαν σύμφωνα με τα έθιμα και τους πατροπαράδοτους νόμους, όπως θα λέγαμε σήμερα» (680 α)¹. Και ο Ευριπίδης, υμνώντας στις Ικέτιδες την αθηναϊκή δημοκρατία, είναι εξ ίσου σαφής όταν υπογραμμίζει στο στίχο 432: «Όταν όμως οι νόμοι είναι γραμμένοι, φτωχός και πλούσιος στέκουν πάντοτε ίσοι!»².

Πράγματι, η πολιτική χειραφέτηση, που υποβοήθησε το σχηματισμό των πόλεων, και η διάδοση της γραφής, που έδωσε στους κανόνες υπόσταση αντικειμενική και κοινή για όλους, δημιούργησαν πολύ γρήγορα ένα νομοθετικό έργο. Στο σημείο αυτό η παράδοση δεν είναι απόλυτα δέδαιη και πολλοί θρύλοι εμπλέκονται σε πολλά νέα πολιτικά δόγματα. Ωστόσο, η Ελλάδα διατηρούσε την ανάμνηση μιας σειράς από μεγάλους «νομοθέτες» που έδωσαν σε διάφορες πόλεις σύνταγμα. Επιφανέστερος είναι εκείνος για τον οποίο γνωρίζουμε τα λιγότερα, δηλαδή ο Λυκούργος που συνέταξε τη νομοθεσία της Σπάρτης. Οπωσδήποτε, η μεγάλη «ρήτρα» της Σπάρτης, δηλαδή ο συνταγματικός νόμος της πόλης, φαίνεται να ανάγεται στα μέσα του 8ου αιώνα. Και άλλοι νομοθέτες έμειναν ονομαστοί στην Ελλάδα, όπως ο Ζάλευκος, νομοθέτης των Λοκρών, ο οποίος τοποθετείται στο 660 περίπου και ο Χαρώνδας ο νομοθέτης της Κατάνης γύρω στο 630. Υπήρξε στην Ελλάδα ένα γενικό κίνημα. Και οι πόλεις που δεν διέθεταν αρμόδιο πρόσωπο καλούσαν από αλλού κάποιον, για να θεσπίσει νόμους. Η Θήβα π.χ. φαίνεται ότι κάλεσε τον Κορίνθιο Φιλόλαο³. Όσο για την Αθήνα, η παράδοση

¹ Πλάτων, *Νόμοι*, μετ. Γ. Κουσουρέλος., «Κάκτος». Από την αυτή μετάφραση και τα παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.)

² Ευριπίδης, *Ικέτιδες*, μετ. Τάσος Ρούσος, «Κάκτος». (Σ.μ.).
Βλ. επόμενες σελίδες 29-30.

³ Η τάση αυτή, ιδιαίτερα χαρακτηριστική στους Έλληνες, η οποία τους ώθησε να διατυπώσουν το γρηγορότερο γραπτώς τους κανόνες ενός σαφούς δικαίου, εξηγεί το εύλογο ερώτημα, αν είχαν εφαρμόσει ποτέ εθιμικό δίκαιο. (Βλ. π.χ. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt*, II, σ. 573, και Hirzel, *Themis...*, ο. 359).

αναφέρει ότι γνώρισε διαδοχικά δύο νομοθέτες: τον Δράκοντα, έναν ευγενή Αθηναίο στο τέλος του 7ου αιώνα, και τον Σόλωνα, τον περιφημότερο όλων, που έζησε στις αρχές του 6ου αιώνα και εγκαινιάζει την κλασική εποχή, που έμελλε να γίνει η εποχή της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Με την εμφάνιση της δημοκρατίας, ο νόμος παίρνει στην Αθήνα το νόημα που θα αποτελέσει πρωτοτυπία στην ελληνική σκέψη. Περισσότερο από κάποιες γενικές αρχές, καθορισμένες στο όνομα μιας θεϊκής αποκάλυψης, κυρίως τους απλούς πρακτικούς κανόνες, που ορίζουν ποινές για ορισμένα αδικήματα, οι νόμοι στο δημοκρατικό πολίτευμα, θα ρυθμίσουν με γενική συναίνεση, τις διάφορες όψεις της κοινής ζωής. Το κόρος τους θα αντικαταστήσει την ατομική ή την ομαδική κυριαρχία, που από τότε θεωρείται ύβρις.

Ο νόμος αντιτάσσεται στην αυθαιρεσία.

Και εδώ εμφανίζεται η σχετική αδυναμία του Σόλωνα. Διότι, αφού στην πατρίδα του έπαιξε το ρόλο του διαιτητή μεταξύ φτωχών και πλουσίων και πρόσφερε μια σειρά νόμους, χαραγμένους σε ξύλο, δεν έδωσε στον εαυτό του την ικανοποίηση ότι πεθαίνοντας άφηνε την Αθήνα σε έννομη τάξη: ένα χρόνο πριν από το θάνατο του Σόλωνα και παρ' όλες τις προσπάθειές του, ο Πεισίστρατος κατέλαβε την εξουσία στην Αθήνα, που γνώρισε και αυτή την τυραννία ύστερα από πολλές ελληνικές πόλεις. Οι Αθηναίοι θα γίνουν πάλι υπεύθυνοι της πολιτικής ζωής τους, μετά την ανατροπή της τυραννίας και με έναν καινούργιο νομοθέτη, σαφώς δημοκρατικότερο από τον Σόλωνα. Το σύνταγμα που καθιέρωσε ο Κλεισθένης διέλυσε το πλαίσιο με τις οικογενειακές κάστες, κατήργησε την εξουσία των μεγάλων οικογενειών και διαχωρίζοντας το λαό της Αθήνας σε φυλές, εγκαθίδρυσε το σύνταγμα με το οποίο θα κυβερνηθεί η κλασική Αθήνα: με τη Βουλή των Πεντακοσίων και τη Συνέλευση του Δήμου. Από τότε ο νόμος, θεμέλιο και αποτέλεσμα της δημοκρατίας, γίνεται πολιτικός νόμος, γίνεται ο νόμος.

Αυτό επιβεβαιώνει η εξέταση του λεξιλογίου. Γιατί η λέξη νόμος αρχίζει να εφαρμόζεται στον πολιτικό τομέα από εκείνη την εποχή.

Αρχικά δεν υπήρχε βέβαια καμιά λέξη που να υποδηλώνει κάτι, του οποίου την ύπαρξη κανείς δεν είχε προβλέψει. Και όμως η λέξη νόμος υπήρχε. Και αν δεν συναντάται στον Όμηρο¹ συναντάται σύντομα στη συνέχεια (στους, Ησίοδο, Αρχίλογο, Θέογνι, Αλκαίο κ.α...). Μέσα όμως από τις ποικίλες έννοιές του² δεν προκύπτει καμιά έννοια πολιτική. Μπορεί να εφαρμοστεί στο τραγούδι και στη μουσική ή ακόμα να υποδηλώνει μια ιεροτελεστία, μερικές φορές κάποια συνήθεια, άλλοτε ένα ηθικό αξίωμα. Συνδέεται προφανώς με τη ρίζα της λέξης νέμω που σημαίνει μοιράζω (αν και η σημασιολογική σχέση με το νέμω μερικές φορές καθορίζεται δύσκολα) και γενικά υποδεικνύει κάθε είδους κανόνα σε όλους τους τομείς.

Εξ άλλου, όταν άρχισαν να συντάσσουν τους νόμους δεν κατέφυγαν στη λέξη νόμος. Ο συνταγματικός νόμος της Σπάρτης ονομάζεται ρήτρα και η λέξη συνδέεται με το ρήμα λέγω. Επρόκειτο για σχέση εντιμότητας (όπως στην Οδύσεια, ξ, 393, όπου η λέξη προσδιορίζει μια συμφωνία) ή για ένα λόγο ιερό³; Δεν έχει και τόση σημασία αφού η χρήση αυτή δεν

¹ Στη ραψωδία, α της Οδύσειας, στ. 3, «πολλών δ' ανθρώπων ίδεν άστεα και νόον έγνω», ο Ζηνόδοτος διάβαζε νόμον αντί νόον. Πολλοί μελετητές, όπως ο Wilamowitz και ο Hirzel, υπερασπίστηκαν τη λέξη νόμον, αλλά η μοναδικότητα αυτή δεν επιβεβαιώνεται (Ehrenberg) και σήμερα έχει σχεδόν απορριφθεί.

² Ο Ostwald διακρίνει 13!

³ Πιθανόν να υπάρχει εδώ η ιδέα ενός κελεύσματος: ο Σιμωνίδης, όπως αναφέρει ο Ηρόδοτος (βιβλίο 7, 28), έλεγε ότι οι Σπαρτιάτες πέθαιναν «τοις κείνων ρήμασι πειθόμενοι» και φαίνεται ότι υπάρχει απήχηση στους δύο όρους.

συναντάται αλλού. Στην Αθήνα, το όνομα που δόθηκε αρχικά στους νόμους ήταν η λέξη θεσμός, λέξη που παράγεται από το ρήμα τίθημι - θέτω¹. Και το πέρασμα από τη λέξη θεσμός στη λέξη νόμος είναι από τα πιο αποκαλυπτικά.

Πράγματι, η λέξη Θεσμός (που υπάρχει ήδη στον Όμηρο), χρησιμοποιείται για τους νόμους του Δράκοντα. Και ο ίδιος ο Σόλων αποκαλεί τους δικούς του νόμους θεσμούς. Στο περίφημο απόσπασμα 24, όταν δηλώνει υπερήφανα ότι συνέταξε νόμους ίσους και για τον καλό και για τον κακό (στίχοι 18-20), χρησιμοποιεί τη λέξη θεσμοί. Προκύπτει το ερώτημα αν μεταχειρίζεται τη λέξη νόμος στο ίδιο ποίημα όταν, στους στίχους 15-16, λέει: «αυτό το κατόρθωσα με τη δύναμη του νόμου ενώνοντας τον καταναγκασμό και τη δικαιοσύνη». Ο πάπυρος του κειμένου του Αριστοτέλη (στον οποίο περιέχεται το κείμενο αυτό) λέει πράγματι: κράτει νόμου (με τη δύναμη του νόμου). Αντίθετα, τα χειρόγραφα του Πλούταρχου και του Αίλιου Αριστείδη² λένε *κράτει homou* (με τη δύναμη του ανθρώπου) και πρέπει να εννοηθεί: «αυτό το πραγματοποίησα με το κύρος μου ενώνοντας σε ένα τον καταναγκασμό και τη δικαιοσύνη». Οι εκδότες και οι σχολιαστές αμφιβάλλουν³. Μας είναι αρκετό να αναγνωρίσουμε ότι, ακόμα και αν το κείμενο είχε εδώ τη λέξη, νόμου, η έννοια δεν θα ήταν ακόμα εντελώς πολιτική: Θα υποδήλωνε, με μια ηθική και αφηρημένη μορφή, την ολοκάθαρη ιδέα ενός κανόνα, μιας τάξης που εισάγεται στη ζωή του ανθρώπου.

Ο Σόλων δεν χρησιμοποιεί τη λέξη νόμος με την έννοια του νόμου μιας πόλης. Αν και ορίζει την τάξη που επικρατεί έτσι ως *ενομία*, είναι φανερό ότι δεν πρέπει να συνδεθεί η λέξη αυτή με τον νόμο⁴.

Αντίθετα, εκ των υστέρων, οι θεσμοί αυτοί θα φέρουν το όνομα νόμοι με την έννοια που έχουν ήδη στον Ηρόδοτο.

Από τότε χρονολογείται η νέα χρήση, και πού υπάρχει το πρώτο αποδεικτικό στοιχείο της; Η αναζήτηση είναι διασκεδαστική και η επιβεβαίωση δύσκολη. Συναντώνται χρήσεις όπου η λέξη είναι δυνατόν να υποδηλώνει νόμους, πιθανότερο όμως είναι να υπονοεί τα τρέχοντα έθιμα σε διάφορες χώρες (όπως στον Αρχίλοχο, απ. 230 Bude) ή ακόμα τρόπους ζωής (όπως στον Θέογνι, 290), δηλαδή κανόνες αρχής (στο αυτό 54). Αργότερα, προς τις αρχές του 5ου αιώνα, πληθαίνουν τα αβέβαια παραδείγματα. Στο 2ο Πύθειον του Πίνδαρου (στ. 86), γύρω στο 475, η λέξη νόμος υποδηλώνει ένα είδος συντάγματος (μοναρχικό, δημοκρατικό, αριστοκρατικό). Στο πρώτο (στ. 62), το 470, τίθεται το ερώτημα αν πρόκειται για νόμους με την ακριβή έννοια της λέξης ή για μία τάξη πραγμάτων που ερμηνεύεται στα έθιμα. Η έννοια της νομοθεσίας γενικά επιβεβαιώνεται ήδη από τότε σε δύο ωραία αποσπάσματα του Ηράκλειτου. Το ένα λέει ότι όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι αντλούν τη δύναμή τους από ένα θείο νόμο (απ. 114)⁵, και το άλλο ότι οι πολίτες οφείλουν να μάχονται για τους

¹ Από αυτό επίσης παράγεται η λέξη θέμις που σημαίνει δικαιοσύνη στην αρχική και θεία μορφή της. Ο E. Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, σ. 102-103) υπενθυμίζει τη σχέση της λέξης θέμις με τη λέξη θεμέλιο και επιμένει ότι η λέξη σημαίνει το οικογενειακό δίκαιο σε αντίθεση με τη λέξη δίκη, που είναι το δίκαιο μεταξύ των οικογενειών της φυλής.

² Αίλιος Αριστείδης. Ρήτορας από την Μυσία (126-189 μ.Χ.). Σπούδασε σοφιστική στην Πέργαμο και στην Αθήνα με δάσκαλο τον Ηρώδη τον Αττικό. (Σ.μ.)

³ Στους υπερασπιστές της λέξης, νόμου πρέπει ν' αναφέρουμε τον Stier (σ. 230) και τον Gigante (σ. 32), οι οποίοι επιμένουν στην υψηλή έννοια που δόθηκε τότε στη λέξη νόμος, που προσδιορίζει ένα ηθικό και θρησκευτικό ιδεώδες. Στους υπερασπιστές της λέξης homou είναι οι Ehrenberg (σ. 116) και Heinimann.

⁴ Η λέξη *ενομία* προέρχεται από το ρήμα *εν νέμεσθαι* δηλαδή, με την ευρύτερη έννοια, να διοικείσαι καλά. Αυτό επισήμαναν ο Hirzel και ο Ehrenberg, ύστερα ο Stier και τέλος μελέτησε λεπτομερώς το θέμα ο Martin Ostwald σ. 62-137. Κατά τον M. Gigante, η λέξη υποδηλώνει την πολιτική αντανάκλαση ενός θείου νόμου.

⁵ Κατά τον M. Ostwald, σ. 27, πρόκειται για ήθη.

νόμους τους, όσο και για τα οχυρά τους (απ. 44). Τα παραδείγματα αυτά, ακόμα αβέβαια¹, διατυπώνονται όλα έξω από τον αθηναϊκό χώρο - όπως οι τρεις επιγραφές που ανακάλυψε ο M. Ostwald, όπου χρησιμοποιείται η λέξη νόμος για να υποδηλώσει νόμους (μεταξύ 465 και 455)². Αντίθετα, υπάρχουν πολλά παραδείγματα στον Αισχύλο που, χωρίς να είναι καθοριστικά (γιατί αποκλείεται στη δική του σκηνική πραγματικότητα η ιδέα των γραπτών νόμων) αναφέρονται σαφέστατα στην εξοικείωση με τον γραπτό νόμο στον κόσμο που ζει ο ποιητής. Η πρώτη ασφαλής μαρτυρία του νόμου με πολιτική έννοια, - κατά τον M. Ostwald - βρίσκεται στις Ικέτιδες, που ο μελετητής χρονολογεί με σωστή προσέγγιση μεταξύ 464-463. Είναι οι στίχοι 387-391: «Αν του Αίγυπτου οι γιοί σ' εξουσιάζουν σύμφωνα με της χώρας σου τους νόμους, οι συγγενείς σας λέγοντας πως είναι οι πιο στενοί, σ' αυτούς ποιος θα θελήσει ν' αντισταθεί; γιατί εσύ βέβαια πρέπει να φέρεις αποδείξεις πως δεν έχουν αυτοί απάνω σου καμιά εξουσία αν της πατρίδας σου έτσι οι νόμοι ορίζουν»³. Είναι πιθανόν να πρόκειται για κάποιο έθιμο, αλλά το ύφος υπονοεί την εξοικείωση με νομοθετικά κείμενα. Εξ άλλου, η ατμόσφαιρα δικαστικής κρίσης δίνει βαρύτητα στα δύο εδάφια των Ευμενίδων, όπου ο Αισχύλος γράφει, το 458, ότι ο «νόμος» απαγορεύει στο δολοφόνο να μιλήσει πριν εξαγιστεί (448) ή ότι κάποιος άνθρωπος είναι «κατά τον νόμο» ικέτης της προστασίας του Απόλλωνα (576). Φυσικά εδώ πρόκειται για έθιμα θρησκευτικά. Ο αντίλογος όμως φαίνεται να μιμείται τις δικαστικές αγορεύσεις της εποχής. Και το γεγονός ότι τα παραδείγματα γίνονται όλο και περισσότερα⁴ δείχνει ότι η συνήθεια να ανατρέχουν στον νόμο ήταν βαθιά ριζωμένη εκείνη την εποχή.

Μπορούμε λοιπόν να χρονολογήσουμε με βεβαιότητα την καινούργια χρήση από το τέλος του 6ου ή την αρχή του 5ου αιώνα. Και επειδή η λέξη θεσμός εξαφανίζεται διά μιας την ίδια εποχή⁵, επιτρέπεται να σκεφτούμε ότι η ξαφνική επικράτηση της λέξης νόμος συνδέεται με την έλευση της δημοκρατίας. Είναι προφανές ότι αυτή η χρήση αρχίζει μία δεδομένη στιγμή, μεταξύ Πεισίστρατου και Περικλή. Θα ήταν ελκυστικό να σκεφτούμε ότι σχετίζεται με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη. Η υπόθεση αυτή, που παρουσιάζουν σημαντικοί ελληνοιστές⁶, υποστηρίχτηκε με σθένος στο πρόσφατο βιβλίο του Ostwald *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Κατ' αυτόν, η λέξη νόμος μαζί με τη λέξη ισονομία εισήχθησαν στην αθηναϊκή πολιτική ζωή με τον Κλεισθένη, το 507-506.

Η λέξη αυτή δεν πρόκειται να φύγει ποτέ πια. Και είναι αξιοσημείωτη η διαπίστωση ότι αυτή η λεκτική αλλαγή εκφράζεται περίλαμπρα στους ίδιους όρους που υποδηλώνουν ορισμένους δικαστικούς άρχοντες. Από τα μέσα του 7ου αιώνα υπήρχε στην Αθήνα το συμβούλιο των έξι «θεσμοθετών», επιφορτισμένων να μεταγράψουν τα θέσμινα και να τα διατηρήσουν για την εκδίκαση των διαφορών. Το συμβούλιο αυτό επέζησε και ο Αριστοτέλης περιγράφει το ρόλο του κατά τον 4ο αιώνα. Όταν όμως, προς το τέλος του 5ου αιώνα, οι μετριοπαθείς πήραν την εξουσία στην Αθήνα και αποφάσισαν να προβούν σε αναθεώρηση των νόμων, συγκρότησαν ένα καινούργιο συμβούλιο, το συμβούλιο των «νομοθετών». Η αντίθεση αντανάκλα την ανανέωση του λεξιλογίου που εκείνη την εποχή ήταν ριζωμένο στα ήθη.

Ίσως η διαφορά της αξίας των δύο λέξεων αποδίδει αυτή την αλλαγή. Για τον M. Ostwald, η λέξη θεσμός υπονοεί ότι ο νόμος έχει καθιερωθεί από ένα νομοθέτη που είναι πάνω

¹ Ο Ostwald έχει επιφυλάξεις αλλά ο Heinemann, σ. 71, είναι λιγότερο αυστηρός.

² Ostwald; σ. 43-47.

³ *Ικέτιδες*, μετ. Ε. Χατζηανέστη, «Ι. Ζαχαρόπουλος» (Σ.μ.)

⁴ Μπορούμε ν' αναφέρουμε τους «καινούργιους νόμους» ή τους «δικούς ίου νόμους» με τους οποίους ο νεαρός Δίας «διαφεντεύει» στον Προμηθέα, 158 και 415.

⁵ Η λέξη χάνεται το 450.

⁶ Hirzel, Schroeder, Heinemann.

και ξεχωριστά από τους άλλους. Η διάβαση από το θεσμό στον νόμο σημειώνεται τη στιγμή που απορρίπτεται η έννοια των νόμων οι οποίοι επιβάλλονταν εκ των έξω¹.

Σε κάθε περίπτωση, είναι αναμφισβήτητο ότι η αλλαγή αυτή ανταποκρίνεται στην επιθυμία να σηματοδοτηθεί η είσοδος σε μία καινούργια εποχή πιο εκσυγχρονισμένη και πιο θετική. Και δεν είναι απερισκεψία να υποθέσουμε ότι ο θρίαμβος της νεαρής αθηναϊκής δημοκρατίας, επί της περσικής εισβολής, συνέβαλε στην εδραίωση του νέου λεξιλογίου και των νέων ιδεών. Πράγματι, οι Έλληνες υπήρξαν λίγο ή πολύ φιλελεύθεροι, και αν το σύνταγμα τους ήταν ολιγαρχικό είτε δημοκρατικό, ενώνονταν στην αντίθεση κατά του βαρβαρικού δεσποτισμού. Έτσι ώστε το μίσος τους κατά της τυραννίας ενισχύθηκε από μία πολιτιστική αντίθεση, προς την οποία μέχρι τότε δεν είχαν ιδιαίτερη ευαισθησία.

Ο νόμος - και ακριβέστερα ο γραπτός νόμος - έγινε τότε το ίδιο το σύμβολο αυτής της διπλής αντίθεσης: ενσάρκωνε για τους Έλληνες τον αγώνα κατά της τυραννίας και το δημοκρατικό ιδεώδες, αλλά και τον αγώνα κατά των βαρβάρων και το ιδεώδες μιας εξευγενισμένης ζωής.

Αυτές οι δύο αντιθέσεις ερμηνεύονται ταυτόχρονα σε ένα περίφημο απόσπασμα του Ηρόδοτου.

Ήδη πριν από τον Ηρόδοτο, στους Πέρσες του Αισχύλου, μια τραγωδία που παίχτηκε οκτώ μόνο χρόνια μετά τη Σαλαμίνα, η αντίθεση μεταξύ της ελληνικής ελευθερίας και της περσικής υποδούλωσης ήταν σαφής. Όσον αφορά τους Αθηναίους, ο κορυφαίος εκπλήσσει τη σύζυγο του Δαρείου όταν εκείνη τον ερωτά: «Ποιός ο αρχηγός που διαφεντεύει το στρατό τους;». Και εκείνος της δίνει την υπερήφανη απάντηση: «Δεν είναι δούλοι μήδε υπήκοοι σε κανένα» (241-242)². Ο Αισχύλος όμως δεν μιλούσε ακόμα για τον νόμο. Αντίθετα, ο Ηρόδοτος επαναλαμβάνει την ίδια αντίθεση στην Ιστορία του δίνοντας ως κλειδί την έννοια του νόμου: στο 7ο βιβλίο του, ο Δαρείος εκπλήσσεται (όπως και η γυναίκα του στους Πέρσες) όταν αναλογίζεται ότι οι Έλληνες (στην περίπτωση αυτή οι Σπαρτιάτες, όχι οι Αθηναίοι) ενδέχεται να τολμήσουν να στραφούν εναντίον του: «Πώς είναι δυνατόν να αντισταθούν εις τόσον πολυάριθμον στρατόν, εάν βέβαια είναι όλοι τους εξ ίσου ελεύθεροι και δεν εξουσιάζονται από ένα μόνον;»³ Και αποσαφηνίζοντας τη σκέψη του παρατηρεί: «Εάν δηλαδή είναι υπό την εξουσίαν ενός μόνον προσώπου, όπως συνηθίζομεν ημείς, τότε φοβούμενοι τον ένα αυτόν είναι δυνατόν να φανούν γενναίοι και παρά το φυσικόν τους και αναγκαζόμενοι από την μάστιγα είναι δυνατόν να βαδίσουν κατά πολυαριθμοτέρου εχθρού, έστω και αν είναι αυτοί ολιγότεροι. Αν όμως αφεθούν ελεύθεροι, ούτε το πρώτον ούτε το δεύτερον θα κάνουν». Σε αυτή την έκπληξη του βαρβάρου, ο Δημάρατος απαντά με τον νόμο: «Διότι αν και είναι ελεύθεροι, εν τούτοις δεν είναι εις όλα ελεύθεροι. Από πάνω τους δηλαδή στέκει ένας κύριος, ο νόμος, και αυτόν τον φοβούνται πολύ περισσότερο ακόμα απ' ό,τι φοβούνται σένα οι δικοί σου. Και φυσικά κάνουν ό,τι προστάζει εκείνος. Και τους προστάζει πάντοτε το ίδιο, δεν τους επιτρέπει δηλαδή να φύγουν από το πεδίο της μάχης, οσοιδήποτε και αν είναι οι

¹ Για τον Hirzel (Θέμις..), η διαφορά βρίσκεται στην εξάπλωση: ο θεσμός είναι το θεμελιώδες αξίωμα των διαφόρων νόμων ή πρακτικών εθίμων. Ο θεσμός γίνεται νόμος όταν ο κανόνας γίνεται συνήθεια.

² Την αντίθεση αυτή θα ερμηνεύσουν πολλά νεώτερα κείμενα με ακόμα περισσότερη έντασή. Έτσι, στην Ελένη,, ο Ευριπίδης γράφει: «Οι βάρβαροι είναι όλοι σκλάβοι εκτός από έναν» (276) και στην Ιφιγένεια εν Αυλίδι: «Το σωστό, να κυβερνούν Έλληνες βαρβάρους κι όχι βάρβαροι τους Έλληνες, γιατί οι βάρβαροι είναι δούλοι κι οι Έλληνες ελεύθεροι» (1399-1401). Δεν χρησιμοποιεί όμως τη λέξη νόμος.

Πέρσαι, μετ. Τάσος Ρούσσο, «Κάκτος».

³ Ηρόδοτος, βιβλ. 7ο, 104 κ.σ., μετ. Ευαγ. Πανέτσος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». Από το ίδιο και τα άλλα εδάφια. (Σ.μ.)

εχθροί»¹. Ο νόμος είναι λοιπόν συγχρόνως το συμπλήρωμα της ελευθερίας και ο εγγυητής της. Και ο συνδυασμός αυτός χαρακτηρίζει την Ελλάδα.

Τα μεταγενέστερα κείμενα φτάνουν σπάνια την ίδια σταθερότητα στη διατύπωση. Αρκούνται να επιβεβαιώνουν γενικά την απόρριψη της απολυταρχίας. Μπορούμε όμως να διακρίνουμε πως ξέρουν, σε κάθε ευκαιρία, να θυμίζουν ότι ο νόμος πρέπει να θεωρείται ίδιον της Ελλάδας. Έτσι, στον Ευριπίδη, όταν ο Ιάσων αναπτύσσει επιχειρήματα επιδέξιου σοφιστή για ν' αποδείξει ότι δεν οφείλει τίποτα στη Μήδεια, αναλύει τα πλεονεκτήματα που αυτή απέκτησε ακολουθώντας τον: «Πρώτον ζεις στην Ελλάδα κι όχι σε βάρβαρη χώρα. Τι είναι δίκαιο έμαθες, σύμφωνα ζεις με τους νόμους, όχι όπως αρέσει στους ισχυρούς»². Ομοίως και στον Ορέστη, όταν ο Μενέλαος απολογείται ότι έγινε βάρβαρος ζώντας με τους βαρβάρους και υπενθυμίζει ότι είναι ελληνική ιδιότης να τιμάς το γένος σου, ο γέρο Τυνδάρεω του απαντά υπερήφανα (στ. 487): «Ναι, αλλά να σέβεσαι και τους νόμους!»³.

Οπωσδήποτε, όταν τα κείμενα επικαλούνται τον νόμο ως το αντίθετο της τυραννίας, είναι αυτονόητο ότι υπονοούν ταυτόχρονα και την αντίθεση προς τους βαρβάρους τυράννους. Και η αντίθεση παρουσιάζεται συχνά.

Ο νεαρός Δίας στον Προμηθέα είναι ένας τύραννος⁴. Αν και είναι θεός, οι κριτικές που διατυπώνονται εναντίον του αντιπαραθέτουν την αυθαιρεσία του στην έννοια των γνωστών και σταθερών νόμων: «Το ξέρω πως είναι τραχύς κι ό,τι κάνει το νομίζει για δίκιο» (σ. 198), «κι ο Δίας με νόμους καινούριους διαφεντεύει παράνομα» (159)⁵. Τέλος, «στους παλιούς θεούς ανέντροπα τη φαντασμένη του εξουσία να δείχνει» (416-417)⁶.

Εάν η έννοια των γραπτών νόμων δεν μπορεί να διατυπωθεί εδώ σε όλη της την ένταση, υπάρχει αντίθετα στο θέατρο του Ευριπίδη, ο οποίος, όπως ξέρουμε, δεν αποφεύγει τους υπαινιγμούς στην πολιτική της εποχής του.

Στην τραγωδία του *Ικέτιδες*, που γράφτηκε λίγο μετά το 424, ο Ευριπίδης αντιπαραθέτει τον Αθηναίο Θησέα προς έναν κήρυκα των Θηβών. Και ο Θησέας επιτίθεται ότι η τυραννία είναι σε αυτόν άγνωστη: «Και πρώτα, ξένη, αφέντη εδώ ζητώντας έκανες λάθος. Λεύτερή 'ναι η πόλη κι ένας μονάχα δεν την κυβερνάει. Κυρίαρχος ο λαός...» (στ. 403-405).⁷ Ο κήρυκας τότε του απαντάει με μία αυστηρή κριτική της δημοκρατίας, καθεστώσ στο οποίον, κατ' αυτόν, κυριαρχούν ταυτόχρονα η μηχανορραφία και η άγνοια. Έτσι έχουμε μια τυπική αντιπαράθεση, όπου οι αξίες των δύο καθεστώτων προβάλλονται διαδοχικά. Τι βρίσκει όμως ο Θησέας για να επικρίνει την τυραννία; Τι βρίσκει για να εξάρει τη δημοκρατία; Τον νόμο και ακριβέστερα το γραπτό νόμο: «Χειρότερο κακό από το μονάρχη δε βρίσκεις σε μια πόλη. Πρώτα πρώτα νόμοι κοινοί για όλους δεν υπάρχουν, ένας εξουσιάζει κι έχει νόμο τη θέλησή του, ισότητα καμιά. Όταν όμως οι νόμοι είναι γραμμένοι, φτωχός και πλούσιος στέκουν πάντοτε ίσοι» (429 κ.σ.). Η κριτική της τυραννίας και το εγκώμιο της δημοκρατίας συνεχίζονται σε 25 στίχους, οι οποίοι συγκεντρώνουν μια ολόκληρη σειρά από επιχειρήματα που

¹ Για τη διατύπωση νόμο δεσπότη βλ., σ. 70

² *Μήδεια*, 534-538, μετ. Γ. Γιαχρομανωλάκη, «Καρδαμίτσα».

Μήδεια, 534-538: νόμοις τε χρήσθαι.

³ Ορέστης, 486-487, μετ. Γιάννη Τσαρούχη, «Καστανιώτης». (Σ.μ.).

Ανάλογες σκέψεις αλλά λιγότερο σαφείς βρίσκουμε στην Ελένη, 276 και στις Τρωάδες, 932.

⁴ Η ίδια λέξη χρησιμοποιείται δέκα φορές. Το έργο πρέπει, χωρίς αμφιβολία, να σχετίζεται με την πολιτική κατάσταση στη Σικελία. Ίσως γράφτηκε και παρουσιάστηκε στη Γέλα. Αντίθετα, ο βασιλιάς στις *Ικέτιδες*, όταν ζητάει τη συμβουλή του λαού, παρουσιάζει έναν άρχοντα συνταγματικό και, κατά μια έννοια, δημοκρατικό.

⁵ Προμηθεύς Δεσμώτης, μετ. Τάσος Ρούσσος, «Κάκτος». (Σ.μ.).

⁶ Στο αρχαίο κείμενο η λέξη είναι αθέσμως (σ. 159). (Σ.μ.).

⁷ *Ικέτιδες*, μετ. Τάσος Ρούσσος, «Κάκτος». (Σ.μ.).

άλλα κείμενα προετοίμασαν. Για αφετηρία, ο Ευριπίδης έχει θέσει ως αξίωμα τον νόμο. Η λέξη νόμος επαναλαμβάνεται χαρακτηριστικά σε τρεις διαδοχικούς στίχους. Και το καθεστώς που ανατίθεται στην τυραννία καθορίζεται στην αρχή της φράσης και στην αρχή των στίχων με αυτή τη βασική προϋπόθεση: «όταν όμως οι νόμοι είναι γραμμένοι...»¹. Πριν από την ισότητα, πριν από την ελευθερία, στο αξίωμα και των δύο εννοιών βρίσκεται ο νόμος. Και ο Σοφοκλής, που δεν εφαρμόζει όσο ο Ευριπίδης τον πολιτικό υπαινιγμό, βάζει εν τούτοις τον Θησέα να λέει και αυτός ότι, η Αθήνα είναι η πόλη όπου τίποτα δεν γίνεται «χωρίς τον νόμο» (*Οιδίπους επί Κολωνώ*, στ. 914).

Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε και άλλα αρκετά παραδείγματα περισσότερο ή λιγότερο σαφή από την αφθονία που μας παρέχει ο 4ος αιώνας. Υπάρχουν ωραιότατα στον Κατά Μειδίου λόγο του Δημοσθένη, όπως η περικοπή (188): «Γιατί ορκιστήκατε, Αθηναίοι, ότι θα υπακούτε τους νόμους. Χάρη στους νόμους έχετε όλοι τα ίδια δικαιώματα. Χάρη στους νόμους έχετε τ' αγαθά που έχετε»². Υπάρχουν σαφέστατα παραδείγματα και στον Αισχίνη που διακηρύσσει στον Κατά Τιμάρχου (4) και επαναλαμβάνει στον Κατά Κτησιφώντος (6): «Γνωρίζετε πολύ καλά ότι εις όλον τον κόσμο τρία είναι τα πολιτεύματα: το δικτατορικό, το ολιγαρχικό και το δημοκρατικό. Εις το δικτατορικό πολίτευμα, ως και εις το ολιγαρχικό, κυβερνώνται αι πολιτεΐαι κατά τας διαθέσεις των κατεχόντων την εξουσίαν, ενώ αι λαοκρατούμεναι πολιτεΐαι κυβερνώνται κατά την ισχύουσαν νομοθεσίαν». Στον πρώτο από αυτούς τους δύο λόγους συνεχίζει: «Καλώς γνωρίζετε ότι και τους πολίτες και το πολίτευμα των λαοκρατιών εξασφαλίζουν οι νόμοι, ενώ τους μονάρχες και τους ασκούντας ολιγαρχίαν η καχυποψία και η ένοπλος σωματοφυλακή». Τελικά, λίγο αργότερα δηλώνει: «Ημείς δε, οι έχοντες κράτος δικαίου και ισότητος...» (5: έννομον πολιτείαν)³.

Ασφαλώς, όλοι οι συγγραφείς του 4ου αιώνα δεν είδαν τα πράγματα με τόσο απλό τρόπο. Εάν, για τους δημοκράτες, ο νόμος διέκρινε το καθεστώς τους, σε αντίθεση με τα άλλα, και, για ορισμένους, τους Έλληνες σε αντίθεση προς τους βαρβάρους, διέκρινε επίσης τους ανθρώπους σε σχέση με τα ζώα⁴.

Εν τούτοις, ο νόμος δεν έπαψε ποτέ να φέρει στην ίδια τη σύσταση του τα σημάδια από τις συνθήκες μέσα στις οποίες γεννήθηκε. Ακόμα και ο Πλάτων, που δεν είχε αδυναμία ούτε στην αθηναϊκή δημοκρατία, ούτε στην ισότητα που επέβαλλαν οι νόμοι της, θα ξανάβρισκε και αυτός, όταν συλλογιζόταν την τυραννία, διατυπώσεις που δεν αποδοκίμασε ο Θησέας των Ικέτιδων. Το βλέπουμε στην 7η και στην 8η επιστολή του. Σε αυτή την τελευταία, στο 354 b ε, δείχνει πώς ο Λυκούργος μεταμόρφωσε την τυραννία σε ένα βασίλειο προορισμένο να συνεχιστεί: γιατί, όπως λέει, ο νόμος ήταν βασιλιάς στους ανθρώπους, όχι οι άνθρωποι, οι οποίοι γίνονταν τύραννοι των νόμων. Στην 7η επιστολή, στο 334 c, κάνει μία επίσημη προειδοποίηση: «Μην υποδουλώσετε τη Σικελία, ούτε άλλη χώρα, στην κυριαρχία ανθρώπων - αυτή είναι η δική μου συμβουλή - αλλά σε νόμους»⁵.

¹ Ο Μ. Ostwald επιμένει στο βιβλίο του (σ. 43-47) ότι η λέξη νόμος δεν αφορά αναγκαστικά το γραπτό νόμο και ότι η φύση ενός νόμου δεν αλλάζει είτε γραπτός είναι είτε όχι. Το απόσπασμα του Ευριπίδη δείχνει καλά ότι αν η νομική διαφορά είναι ασθενής, η πολιτική διαφορά είναι σημαντική. Ίδιον του ελληνικού νόμου είναι ο γραπτός νόμος αν και υπήρχαν και άγραφοι. Ο Ηρόδοτος λέει ότι η κυριαρχία του νόμου είναι χαρακτηριστικό των Ελλήνων, ενώ υπήρχαν και νόμοι των βαρβάρων.

² Βλ. σ. 138.

Κατά Μειδίου, μετ. Νίκης Καλαμαρά-Φιλιππουπολίτη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.)

³ Κατά Κτησιφώντος, Κατά Τιμάρχου, μετ. Η. Ηλιού, Γ. Κορδάτου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.)

⁴ Βλ. σ. 161.

⁵ Σε αυτές τις δύο διατυπώσεις συναντάμε την ίδια ηχώ στα κείμενα του Πίνδαρου και του Ηρόδοτου.

Μετ. Η. Κορμπέτη, «Εποπτεία». (Σ.μ.).

Από τον Δημόκριτο του Ηρόδοτου ως τον Πλάτωνα της 7ης επιστολής, περνώντας από τον Θησέα του Ευριπίδη, η παράδοση είναι η ίδια. Υπάρχει σε αυτή μία οξεία αίσθηση του κοινού νόμου, τον οποίον οι πολίτες είχαν την ικανότητα να δώσουν στον εαυτό τους, και από τον οποίον ανέμεναν ταυτόχρονα την ευταξία και την ελευθερία.

Για εκείνους, ήδη, η ελευθερία προσδιοριζόταν ως υπακοή στους νόμους.

Αυτή η εξωθησκειυτική και δημοκρατική άποψη του νόμου, που αντιστοιχούσε στις συνθήκες της ανακάλυψής του και ερμηνευόταν στην επιλογή του λεξιλογίου, δεν ήταν εν τούτοις χωρίς δυσκολίες. Είχε αφαιρεθεί κάθε λέξη που υπονοούσε επιβεβλημένη απόφαση, διαταγή κάποιου σε άλλον. Η λέξη όμως που υιοθετήθηκε και της οποίας οι εφαρμογές, όπως αναφέραμε προηγούμενα, ήταν πολυποικίλες, προσφερόταν για διαφορετικούς επίσης συνδυασμούς, καθώς περιείχε μια λανθάνουσα διφορούμενη έννοια και πιθανές αποκλίσεις.

Ο νόμος συμφιλιώνει πράγματι το αφηρημένο ιδεώδες της ευταξίας με τις απλές πρακτικές συνήθειες.

Υπάρχει ένας θεϊός νόμος, που ρυθμίζει με ποιον τρόπο συμμετέχει το κάθε τι στην τάξη του σύμπαντος. Κατά τον Ησίοδο, σύμφωνα με τον νόμο αυτό, αν τα ζώα αλληλοσπαράσσονται, οι άνθρωποι έχουν λάβει δωρεά τη δικαιοσύνη και ανταμείβονται, όταν ξέρουν να συμμορφώνονται. Η τάξη, ο κανόνας, η ευρυθμία που διέπουν το σύνολο του σύμπαντος είναι αυτό για το οποίο οι άνθρωποι θα καυχηθούν επειδή πέτυχαν να κυριαρχήσει στις πόλεις τους. Επίσης ο Θέογνις μιλάει (54) περιφρονητικά γι' αυτούς που κάποτε (όπως στην Οδύσσεια ο Κύκλωπας)¹ δεν γνώριζαν ούτε δίκαιο ούτε νόμους. Ο «νόμος» αντιπροσωπεύει έτσι ένα ιδεώδες πολιτισμού. Είναι ο κανόνας καθ' εαυτός, το αξίωμα της τάξης, και οι άνθρωποι τον χάρισαν στον εαυτό τους, όπως ο Δίας τον χάρισε στον κόσμο.

Αλλά στην άλλη άκρη του σημασιολογικού πεδίου, ο νόμος υπενθυμίζει με ποιο τρόπο τα πράγματα εξελίσσονται στην πράξη με τη δύναμη της συνήθειας. Αυτό εξηγεί γιατί κατ' αρχήν μιλούν για νόμο εκεί όπου οι παραδόσεις είναι περισσότερο καθιερωμένες, δηλαδή στον τομέα των θρησκευτικών τελετουργιών. Ο Ησίοδος μιλάει για θείο νόμο, αλλά μιλάει επίσης και για θυσίες που προσφέρονται «σύμφωνα με τη συνήθεια» (Θεογονία, 417). Και αυτή η έννοια θα διατηρηθεί σε όλη τη διαδρομή του ελληνισμού. Θα μιλήσουν επίσης για τον τρόπο συμπεριφοράς, για έθιμα που υπόκεινται σε κριτική και που οπωσδήποτε ποικίλουν από λαό σε λαό. Σε αυτή την περίπτωση, ο νόμος είναι λιγότερο σεβαστός, λιγότερο δικαιωμένος, λιγότερο ρυθμιστικός, από όσο ήταν σεβαστός, δικαιωμένος και ρυθμιστικός στην πρώτη περίπτωση.

Ο πολιτικός νόμος, ο νόμος με την έννοια που θα μας απασχολήσει εδώ, βρίσκεται στο σημείο επαφής των δυο αυτών εννοιών. Καθορίζει, μια για πάντα, στο όνομα ενός ιδεώδους για την τάξη, τις παραδόσεις και τα έθιμα στα οποία τα μέλη μιας συγκεκριμένης ομάδας αποδέχονται να συμμορφώνονται. Η κανονιστική αξία του βασίζεται στη συνήθεια² και επιβεβαιώνεται από αυτή³.

Η λέξη νόμος περιέκλειε λοιπόν μέσα της μια ένταση ανάμεσα στις δύο αυτές αξίες - ρυθμιστική και θετική - από την οποία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, θα προκύψουν πολλά προβλήματα. Ερμήνευε όμως, με τον ίδιο τρόπο, την επιδίωξη να αναγνωριστεί μια ανθρώπινη τάξη και να δοθεί απόλυτη αξία στην καθημερινή συμπεριφορά, που θα αποτελέσει την υπερηφάνεια των Ελλήνων σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας και, σε κάποιο μέτρο, θα περάσει ολοζώντανη ως την εποχή μας.

¹ Ραψωδία ι, 214. Στην Οδύσσεια η λέξη είναι *Θέμιστας* και όχι νόμους.

² Ehrerberg σ. 104: με τη δημιουργία της νομικής παράδοσης, αναπτύσσεται μία αυθεντία με ρυθμιστικό χαρακτήρα.

³ Αριστοτέλης: *Πολιτικά* Β. 1269α, 20: «Και τούτο διότι ο νόμος ουδεμίαν άλλην δύναμιν έχει διά να πείθει πλὴν του έθους» (μετ. Π. Λεκατσά).

ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ: ΟΙ ΓΡΑΠΤΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΑΓΡΑΦΟΙ ΝΟΜΟΙ

Εάν ο νόμος στην Ελλάδα είχε θεωρηθεί, όπως συνέβη σε μερικούς πολιτισμούς, ως νόμος εξ αποκαλύψεως και με την εγγύηση μιας θρησκευτικής εξουσίας, η φύση του, με αυτά τα χαρακτηριστικά, δεν θα είχε ποτέ αμφισβητηθεί. Αλλά η λέξη νόμος, η αξία της οποίας εκάλυπτε ένα ευρύ φάσμα, από την τάξη του κόσμου ως τις συνήθειες μιας ιδιαίτερης ομάδας, δεν μπορούσε να είναι εξειδικευμένη σε μια ενδιάμεση και σαφώς καθορισμένη χρήση χωρίς να ανακλύψουν δυσκολίες και προς τα πάνω και προς τα κάτω, της σημασιολογικής κλίμακας.

Η δυσκολία, η σχετική με το χαμηλό τμήμα της κλίμακας, και η οποία συνίσταται στη διάκριση του πολιτικού νόμου από την απλή συνήθεια, χρειάστηκε να επισημανθεί πρώτα και να αποκαλυφθεί σε λίγο ως η πιο σοβαρή: διότι το αδύνατο της διάκρισης μεταξύ του νόμου και του εθίμου θα επιτρέψει να μετρηθεί η σχετικότητα των νόμων ως προς τη σχετικότητα των εθίμων.

Αντίθετο προς αυτή τη σχετικότητα, ένα μόνο καταφύγιο ήταν δυνατόν: έπρεπε ν' αναζητηθεί στο απάνω μέρος της κλίμακας, εκεί όπου ο νόμος θα μπορούσε να γίνει αισθητός ως καθολικός και ως να είχε απόλυτη αξία. Αλλά και εκεί ακόμα υπήρχε μία δυσκολία: κάθε νόμος δεν μπορούσε να επικαλεσθεί τέτοιους εγγυητές - και ιδιαίτερα όχι ο γραπτός νόμος, για τον οποίον οι Έλληνες ήταν τόσο υπερήφανοι. Και γι' αυτό πολύ γρήγορα, μερικοί διέκριναν δύο είδη νόμων και αντιπαρέθεσαν στον πολιτικό ή γραπτό νόμο, εκείνους που ονόμασαν «άγραφους νόμους». Δηλαδή βασικούς κανόνες αποδεκτούς από όλους, χωρίς να είναι καταχωρημένοι σε κάποιο κώδικα. Η έκφραση «άγραφοι νόμοι», με τον αρνητικό της χαρακτήρα, επρόκειτο πράγματι να καλύψει έννοιες εξαιρετικά διαφορετικές, των οποίων προέχει εδώ να παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη και την εξέλιξη. Αλλά, είτε πρόκειται για κανόνες που απορρέουν από την θεϊκή εξουσία ή ακόμα από την ανθρώπινη κρίση, είτε θεωρούνται καθολικοί ή ακόμα εθνικοί, οι άγραφοι αυτοί νόμοι ερμηνεύουν κάθε φορά την ανάταση προς το αγαθό ή τη δικαιοσύνη, που θα συμπλήρωναν και θα ξεπερνούσαν τους κανόνες του νομοθέτη. Κατά την έννοια αυτή, μπορούμε να πούμε ότι η προσφυγή σε μια τέτοια διατύπωση περιείχε την επίδραση στις ανεπάρκειες του γραπτού νόμου. Η ποικιλία μάλιστα των εκδοχών που περιελάμβανε ο άγραφος νόμος, αποτιμά σωστά το πλήθος αυτών των ανεπαρκειών.

Έτσι, ίσως είναι καλό να αρχίσουμε με την εξέταση αυτής της έννοιας, ακόμα και αν τούτο έρχεται σε αντίθεση με την αυστηρή χρονολογική σειρά: διαλεκτικά, η κίνηση προς το ξεπέραςμα του γραπτού νόμου και η κίνηση προς την αμφισβήτηση της αξίας του είναι συμπληρωματικές. Η αναφορά όμως στους άγραφους νόμους, καθώς απαιτεί περισσότερα από ό,τι ο νόμος, δεν εγκαινιάζε άμεσα κάποιο πρόβλημα: είναι η μαρτυρία μιας δυσκολίας, αλλά επίσης και μιας προσπάθειας να την υπερβεί στην έννοια της τάξης και της δικαιοσύνης.

1. Οι άγραφοι νόμοι

Η διατύπωση «άγραφος νόμος» φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, αποκλειστικά αρνητική. Και είναι γεγονός ότι, από νομική άποψη, ήταν δυνατόν να είχε χρησιμοποιηθεί για να υποδεικξει αρχαίους νόμους που δεν επαναβεβαιώθηκαν στη διάρκεια μιας αναθεώρησης και που γι' αυτό το λόγο δεν έχουν κανένα κύρος. Ένα θέσπισμα του 403, που περιέχεται στον Ανδοκίδη

(Περί Μυστηρίων, 83-86), ορίζει το ρόλο των νομοθετών στη γενική επανεξέταση των νόμων, η οποία συντελέστηκε τότε, και προσδιορίζει ότι οι νόμοι που διαφυλάχτηκαν, θα πρέπει να κοινοποιούνται και προσθέτει ότι ένας άγραφος νόμος δεν μπορεί να εφαρμόζεται από τους δικαστές σε καμιά περίπτωση¹.

Αλλά αυτή η καθαρά τεχνική αξία είναι σπανιότατη. Και στην πρακτική, οι άγραφοι νόμοι έρχονται σε αντίθεση προς τους γραπτούς νόμους με πολύ πιο θεμελιώδη και ουσιαστικό τρόπο. Είχαν αντιπροσωπεύσει πολύ γενικευμένους κανόνες και πολύ απόλυτες επιταγές, ώστε να είναι δυνατόν να γίνουν κάποτε γραπτοί νόμοι. Ενώ οι γραπτοί νόμοι άλλαζαν από εποχή σε εποχή και από τη μια χώρα στην άλλη, οι άγραφοι εμφανίστηκαν σαν έκφραση ενός κανόνα που ξεπερνούσε όλα αυτά τα όρια και συνεπώς συνδέθηκαν με μια απόλυτη έννοια.

Μία σημαντική μελέτη του R. Hirzel αφιερώθηκε στον προσδιορισμό της φύσης αυτών των κανόνων². Είναι, ωστόσο, σημαντικό να επανέλθουμε, διότι ο συγγραφέας αυτός δεν ασχολήθηκε διόλου με τη σχέση τους ως προς την εξέλιξη της έννοιας του νόμου γενικά. Είναι όμως προφανές, ότι η έννοια του άγραφου νόμου είναι όχι μόνο μια αντίδραση στις ανεπάρκειες του γραπτού, αλλά και ότι η ίδια αυτή η έννοια υφίσταται ένα είδος εσωτερικής εξέλιξης, που τείνει να δώσει στους άγραφους αυτούς κανόνες μια πιο σχετική και μη θρησκευτική κατεύθυνση.

Στην αρχή, ο νόμος (δεν μιλούσαν ακόμα για νόμο γραπτό ή άγραφο) είχε προφανώς μια βαθιά θρησκευτική χροιά. Προσδιόριζε ιεροτελεστίες που διέτασσαν οι θεοί, προσδιόριζε ηθικούς κανόνες που επέβαλλαν πάλι εκείνοι, προσδιόριζε την τάξη του κόσμου που πάλι αυτοί είχαν καθιερώσει. Η παράδοση, που κάνει τον νόμο μια καθολική επιταγή εξαρτημένη από τη θεία θέληση, επιβεβαιώνεται από την εποχή του Ησίοδου και ανάγεται ίσως ακόμα παλαιότερα.

Η παράδοση απέκτησε, πράγματι, ξεχωριστή λάμψη στους ορφικούς κύκλους και ίσως οι Ορφικοί, για πρώτη φορά, όχι μόνο προσωποποίησαν αλλά και θεοποίησαν τον νόμο. Στο απόσπασμα 21K γίνεται λόγος μόνο για νόμο θεϊκό, σύμφωνα όμως με άλλο απόσπασμα, η Δικαιοσύνη πηγάζει από τον Νόμο και την Ευσέβεια (105 b, K). Και ένα άλλο απόσπασμα κάνει τον Νόμο πάρεδρο του Δία (160 K). Τέλος, και κυρίως, διατηρήθηκε ένας ορφικός ύμνος που είναι μια επίκληση στον Νόμο: «Τον άγιο των αθάνατων θεών το βασιλέα, και των κοινών θνητών καλώ, τον επουράνιο Νόμον»³ (64).

Οπωσδήποτε, η παράδοση αυτή - ορφική ή όχι - συναντάται πάλι σε διάφορους αρχαίους συγγραφείς. Στον Ησίοδο, ο νόμος που έδωσε ο Δίας στους ανθρώπους είναι η τήρηση της δικαιοσύνης, η οποία τους εμποδίζει ν' αλληλοσπαράσσονται (*Έργα*, 276)⁴. Ο Αισχύλος, με τη σειρά του, μιλάει για τον νόμο του Δία όταν αναφέρει στις *Ικέτιδες* (στ. 673): «Και προπάντων τον Ξένιο, που με τον πανάρχαιο νόμο τη μοίρα διευθύνει»⁵. Και από τους φιλοσόφους, ο Ηράκλειτος, όπως είδαμε, μιλάει για τον θείο νόμο⁶ και λέει ότι όλοι οι άνθρωποι νόμοι, πράγματι, «τρέφονται από αυτόν» (απ. 114)⁷.

¹ Μπορούμε επίσης να περιλάβουμε αχούς άγραφους νόμους και όσους γράφτηκαν τυχαία ή από παραδρομή: βλ. Αριστοτέλη Ρητορική, 1374 α. Επίσης ο Πλάτων μιλάει για νόμους που «πρόκειται στο μέλλον να γίνουν γραπτοί» (Νόμοι, 793 α).

² *Agraphos Nomos Abh. Kōn. Sachs ges. d. Wissenschaften (Phil.-Hist) 20, 1900, 98 σ. in-4.*

³ Ορφικοί Ύμνοι, Ύμνος στον Νόμο (64), μετ. Πάικου Δ. Νικολαΐδη - Ασιλάνη. (Σ.μ.).

⁴ Βλ. σ. 33.

⁵ *Ικέτιδες*, μετ. Ερ. Χατζηανέστης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁶ Βλ. πιο πάνω. Επίσης I.M. Linforth, *The arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.

⁷ Έχει την έννοια όχι οι διάφοροι κανόνες στους οποίους υπακούουν οι άνθρωποι επιβλήθηκαν από την ύπαρξη μιας θείας τάξης που διέπει τα πάντα. Οπωσδήποτε, η αντίθεση του θείου νόμου προς τους ανθρώπινους είναι η αντίθεση του ενός προς το πλήθος, δηλαδή η αντίθεση του

Επίσης, μια περικοπή, που μιμείται τον Ηράκλειτο, στο ιπποκρατικό σύγγραμμα Περί Πολιτεύματος (1,11), λέει ότι αυτό που κληροδότησαν οι θεοί ισχύει για πάντα, ενώ οι ανθρώπινοι νόμοι γίνονται μέσα στην άγνοια, αφού οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν εκείνο που μιμούνται...

Μέχρι τότε καμιά πραγματική αντίθεση δεν είχε γίνει αισθητή: οι ανθρώπινοι νόμοι ήταν αντανάκλαση του θείου νόμου ή απόρροια ή ακόμα και απομίμησή του. Όπως και να ήταν, υπήρχε συνέχεια από τον ένα στον άλλον.

Από τη στιγμή όμως που ο ανθρώπινος νόμος αποδεικνύεται πρόσκαιρος και αντιφατικός, τότε η αντίθεση γίνεται ξαφνικά αισθητή και το θέατρο μάς δίνει την υπερήφανη επιβεβαίωση ότι ο θείος νόμος είναι ο μόνος που μετράει: έτσι έχουμε την Αντιγόνη.

Στην Αντιγόνη, ο Σοφοκλής χειρίζεται το θέμα με την διορατική διαύγεια ενός Έλληνα: επινόησε μια σύγκρουση καθηκόντων, μια κατάσταση στην οποία το Κράτος θα είχε μια απαίτηση, ενώ η ηθική ή θρησκευτική συνείδηση θα είχε μία άλλη. Πρέπει όμως να προσθέσουμε ότι διευκόλυνε τα πράγματα. Γιατί η απαίτηση του Κράτους εκπροσωπείται εδώ όχι από έναν νόμο που έχει μελετηθεί, έχει γίνει αποδεκτός και τηρείται, αλλά από ένα απλό διάταγμα προερχόμενο από έναν άνθρωπο που μόλις έχει ανέβει στην εξουσία και ο οποίος θα οδηγηθεί, πράγματι, ν' αναθεωρήσει την ίδια του την απόφαση¹.

Εξ άλλου, αυτό δεν αλλάζει τίποτα στη σαφήνεια του προβλήματος. Και ο Σοφοκλής είναι έτοιμος να παραδεχτεί ότι το διάταγμα του Κρέοντα ήταν έγκυρο και είχε ισχύ νόμου²: όχι μόνο ο Κρέων μιλάει ο ίδιος, σχετικά με το διάταγμά του, τον νόμο και την υπακοή στον νόμο (449, 481, 663), αλλά και τα άλλα πρόσωπα και ο χορός εκφράζονται διαδοχικά με παρόμοιους όρους. Η Ισμήνη λέει ότι είναι «στον νόμο κόντρα, αν πάρουμε απήφιστα του βασιλιά την εξουσία»³, ο χορός χρησιμοποιεί την ίδια λέξη (στ. 382) και η ίδια η Αντιγόνη όταν προχωρεί προς το θάνατο οδύρεται θρηνώντας: «σας βάζω μάρτυρες με τη σειρά, πως από φίλους άκλαφτη, με νόμους ποιους πορεύομαι στον τάφο τον αλλόκοτο...» (στ. 847). Εξ άλλου, ο χορός διευκρινίζει ότι δεν αμφισβητεί διόλου τη νόμιμη αξία της βασιλικής απόφασης: «Είναι δικαίωμά σου να κάνεις χρήση νόμου, όπως θες...»⁴.

Υπάρχει λοιπόν, όπως το βλέπει ο Σοφοκλής, κάποια στοιχειώδης ισοδυναμία μεταξύ των όρων. Και η ισοδυναμία αυτή περιβάλλεται με διπλή έννοια: αποκαλύπτει, πριν απ' όλα, τη μικρή αξία που αποδίδει ο Σοφοκλής σε μια καθαρά πολιτική νομοθεσία που δεν εναρμονίζεται με τις θρησκευτικές ή ηθικές επιταγές. Για τον Σοφοκλή, μπροστά στους θεϊκούς νόμους, ό,τι είναι ανθρώπινος νόμος ή απλό διάταγμα τείνει εύκολα στην ασάφεια. Εξ άλλου, ακόμα και το ενδεχόμενο της σύγχυσης, αποκαλύπτει, πέρα από κάθε αναφορά στην αντίδραση του Σοφοκλή, ότι η σχετικότητα των ανθρώπινων νόμων ήταν ήδη εύκολα αποδεκτή.

απόλυτου προς το σχετικό, στην οποία αφιερώνεται τούτο το κεφάλαιο. Βλ. Gigon, Heraclite, σ. 15.

¹ Βλ. Ehrenberg, Sophocles and Pericles, σ. 35. Knox, The Heroic Temper, a. 95. Ο Knox τείνει να περιορίσει την πνευματική σημασία που είχε η αντίθεση γραπτού και άγραφου νόμου στον Σοφοκλή και αποφεύγει τον κίνδυνο ν' αποδώσει σε αυτόν ιδέες που θα αναφανούν αργότερα. Η συχνή όμως χρήση του όρου εκείνη την εποχή υποδηλώνει τη συνείδηση αυτής της αντίθεσης.

² Δεν πρόκειται εδώ για γραπτό νόμο - και η αντίθεση μπορεί να φανεί ελλιπής. Ο Σοφοκλής όμως επιμένει στο γεγονός ότι ο νόμος είχε κοινοποιηθεί και τον γνώριζαν όλοι: η πρώτη ερώτηση του Κρέοντα στην Αντιγόνη είναι: «Εσύ πές μου, με λίγα λόγια και σύντομα, ήξερες την προσταγή που απαγόρευε την πράξη;» (447). Αν και δεν πρόκειται για γραπτό νόμο, το σύνολο της πράξης εκτυλίσσεται σαν να ήταν.

³ Αντιγόνη, στ. 59, μετ. Κ. Γεωργουσόπουλος, «Κάκτος». Από την ίδια μετάφραση και τα επόμενα εδάφια του έργου. (Σ.μ.)

⁴ Ο Κρέων είναι προφανώς ένας από τους τυράννους για τους οποίους ο Ευριπίδης λέει ότι κρατούν τον νόμο στα χέρια τους.

Όπως κι αν είναι, έχοντας έτσι προσδώσει στον ανθρώπινο νόμο ένα χαρακτήρα όσο γινόταν πιο εύθραυστο, ο Σοφοκλής αντιπαραθέτει, τα λεγόμενα της Αντιγόνης, εκείνους που ονομάζει άγραφους ή θείους νόμους. Το κείμενο είναι ξακουστό αλλά αξίζει να το θυμίσουμε εδώ με τα ίδια του τα λόγια. Ο Κρέων εξοργίζεται επειδή η Αντιγόνη μπόρεσε να καταπατήσει την απαγορευτική διακήρυξή του¹ και εκείνη τότε του απαντά: «Δεν είναι ο Δίας που το πρόσταξε, ούτε η Δίκη που συγκατοικεί με τους θεούς στον Άδη όρισε τέτοιους νόμους στους ανθρώπους, ούτε στοχάστηκα ποτέ πως έχουν κύρος οι δικές σου προσταγές, για να μπορείς, θνητός, να πατάς των θεών τους αλάθευτους άγραφους νόμους. Δεν είναι τωρινοί και χτεσινοί, μα ζουν αιώνια, κανείς ποτέ δεν έμαθε πώς φύτρωσαν στον κόσμο. Εγώ δε σκόπευα ποτέ να δώσω λόγο στο θεό, γιατί με τρώμαξαν επιβουλές ανθρώπου» (στ. 450-460).

Το απόσπασμα αυτό είναι δικαιολογημένα πασίγνωστο. Και μας επιτρέπει να εξακριβώσουμε μια αρχική μορφή του άγραφου νόμου - την ανώτερη και αγνότερη, που είναι ο νόμος με θρησκευτική προέλευση.

Από την άποψη αυτή, εξ άλλου, είναι σημαντικό να ορίσουμε ότι ο όρος, άγραφος νόμος μπορεί να εφαρμοσθεί, και εκείνη την εποχή εφαρμοζόταν, σε παραδόσεις τελετουργικού χαρακτήρα, που είχαν μεταβιβασθεί από οικογένειες επιφορτισμένες με ορισμένες λατρείες. Το *Κατά Ανδοκίδου ασεβείας*, που περιλαμβάνεται στα έργα του Λυσία, διατήρησε τη μαρτυρία ενός υπαινιγμού του Περικλή για τέτοιους άγραφους νόμους².

Αλλά οι άγραφοι νόμοι της Αντιγόνης³ έχουν μια καθολικότερη αξία και είναι άλλωστε γνωστοί σε όλους. Φαίνεται πως έχουν ως λειτουργία να αντιπαραθέτουν στη σχετικότητα των ανθρώπινων νόμων κάτι το αδιασάλευτο. Από μια χαρακτηριστική σύγκρουση διαπιστώνουμε, εξ άλλου, ότι αυτή η υποχρέωση της ταφής, που η Αντιγόνη προβάλλει σαν κάτι τόσο απόλυτο, εφαρμόζεται ακριβώς σε εκείνο το επίπεδο που είχε επιλέξει ο Ηρόδοτος για να καταδείξει τη σχετικότητα των ανθρωπίνων εθίμων⁴.

Ποιο είναι, κατά τον Σοφοκλή, το θεμέλιο αυτών των νόμων; Το λέει καθαρά: οι θεοί.

Χωρίς αμφιβολία, η ταφή των νεκρών συνιστούσε μια υποχρέωση γενικά αποδεκτή στην Ελλάδα⁵. Δεν πρόκειται όμως γι' αυτό στο οποίο επιμένει ο Σοφοκλής. Είναι προφανές ότι, κατά τη γνώμη του, η καθολικότητα αυτών των νόμων αποτελεί τη μόνη ένδειξη της θεικής τους προέλευσης. Μπορούμε, με αυτή την έννοια, να του αποδώσουμε το συλλογισμό που συναντάμε στα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα (4ο, 4, 19), όταν ο Σωκράτης μιλάει στον Ιππία για τους άγραφους νόμους. Ο Ιππίας στην αρχή του απαντά: «Τους νόμους βέβαια, που εις κάθε τόπον δια τα ίδια πράγματα τους παραδέχονται». Και ο Σωκράτης: «Ημπορείς λοιπόν να μου ειπείς διατί οι άνθρωποι τους ενομοθέτησαν; - Και πώς θα ημπορούσαν να τους

¹ Ο Κρέων δεν χρησιμοποιεί τη λέξη νόμος. Και η Αντιγόνη μιλάει περιφρονητικά για τις διακηρύξεις του (454). Η λέξη όμως νόμος εμφανίζεται στο στίχο 452.

² 6ο, 10. Βλ. Ehrenberg, στο αυτό, σ. 44-45.

Κατά Ανδοκίδου ασεβείας, 10: «Ο Περικλής κάποτε σας συνεβούλευσε περί των ασεβών, να μη μεταχειρίζεσθε γι' αυτούς μόνον τους γραπτούς νόμους αλλά και τους αγράφους» (μετ. Στ. Τζουμλέας, «Ι. Ζαχαροπουλος».)

³ Εδώ επίσης ο Σοφοκλής δεν χρησιμοποιεί τη λέξη νόμος αλλά το παράγωγο, νόμιμα. Η λέξη επιλέγεται σωστά για την αντίθεση προς το διάταγμα του Κρέοντα και δεν προσφέρει επιχείρημα για να την αμβλύνει. Βλ. Αντιγόνη, 1113 και Οιδίπους Τύραννος, 865.

⁴ Βιβλίο 3ο, 38. Βλ. σ. 62. Ο Σοφοκλής και ο Ηρόδοτος, που γνωρίζονταν καλά, θα έπρεπε να συμφωνούν στο σεβασμό των θρησκευτικών εθίμων, αλλά ο ένας τα σεβόταν ως έκφραση ενός απόλυτου, ενώ ο άλλος τα θεωρούσε σχετικά.

⁵ Βλ. Ehrenberg σ. 29-30 για τη σημασία αυτού του νόμου και επίσης για τη σχέση μεταξύ Σοφοκλή και Ηρόδοτου.

νομοθετήσουν οι άνθρωποι, αφού βέβαια ούτε είναι δυνατόν να συνέλθουν όλοι, ούτε ομιλούν την αυτήν γλώσσα; - Ποιοι, λοιπόν, νομίζεις ότι έχουν βάλει αυτούς τους νόμους; - Εγώ βέβαια νομίζω ότι οι θεοί έβαλαν αυτούς τους νόμους εις τους ανθρώπους»¹. Επίσης και ο Ισοκράτης, στον Παναθηναϊκό (169), προσεγγίζει την καθολικότητα των άγραφων νόμων και τη θεϊκή τους προέλευση όταν λέει ότι ο Θησέας δεν ανέχτηκε: «μήτε να καταργηθεί ένα παλαιό έθιμο και ένας πατροπαράδοτος νόμος, που όλοι οι άνθρωποι τον τηρούν ανέκαθεν, γιατί νομίζουν ότι δεν τον εθέσπισαν άνθρωποι παρά τον επέβαλε κάποια ανωτέρα δύναμις»².

Ο Σοφοκλής, πάντως, δεν μιλάει παρά για τους θεούς. Τονίζει ότι κάθε ανυπακοή επιφέρει τις κυρώσεις τους. Και αυτό δίνει στους άγραφους νόμους ένα χαρακτήρα ακλόνητο ή όπως λένε οι Έλληνες, «σταθερό».

Η επιλογή, λοιπόν, αυτών των νόμων σημαίνει να προτιμάς τους θεούς από τους ανθρώπους, το αιώνιο από το φθαρτό, το σταθερό από το πρόσκαιρο. Πράγματι, στην τραγωδία του Σοφοκλή αυτό που λυγίζει τη θέληση του Κρέοντα είναι συγκεκριμένα ο διερμηνέας των θεών, ο μάντης Τειρεσίας. Με την παρέμβασή του εκφράζει αυτό που αναγγέλλουν οι θεοί (998), αυτό που απαιτούν και αυτό που δηλώνουν ως προσβολή (1068 κ.σ.). Τόσο ώστε, τη στιγμή που ο μάντης αποχωρεί, ο Κρέων γνωρίζει ότι το σφάλμα του ήταν να περιφρονήσει τον νόμο των θεών και την υπεροχή του: «Φοβάμαι μήπως ζει καλύτερα κανείς τηρώντας τις βαθύριζες συνήθειες ως την τελευταία μέρα της ζωής του» (1101-1102).

Η θρησκευτική αυτή όψη που δόθηκε εδώ στους άγραφους νόμους, είναι χαρακτηριστική στον Σοφοκλή και εκφράζει ασφαλώς μια προσφιλή του επιδίωξη. Ξαναβρίσκουμε στον Αίαντα, σε δύο επαναλήψεις «τους νόμους των θεών» (1130 και 1343). Και στις δύο περιπτώσεις, εξ άλλου, πρόκειται, όπως και στην Αντιγόνη, για το καθήκον της ταφής των νεκρών. Στον *Οιδίποδα επί Κολωνώ* συναντάμε πάλι την υπόμνηση των «παλαιών νόμων του Δία», δίπλα στον οποίον εδρεύει η αρχαία Δικαιοσύνη (στ. 1383). Βρίσκουμε πάλι, και κυρίως στον Οιδίποδα Τύραννο, ένα χορό που εξυμνεί τους θείους νόμους, με εξ ίσου εύγλωττους όρους, όπως η Αντιγόνη, επιμένοντας όχι λιγότερο από εκείνη στο θεϊκό και αιώνιο χαρακτήρα αυτών των νόμων: «Να 'δίνε η μοίρα μου να είχα την ιερή αγνεία των λόγων, κι όλων των έργων, που υψηλοί τα ορίζουν νόμοι, ζωντανεμένοι μες τα αιθέρια γλαυκά πλάτη, που ξέρουν μονάχο πατέρα τον Όλυμπο και μήτε τους γέννησαν άντρες θνητοί, μήτε ποτέ θα τους κοιμίσει η λήθη. Μεγάλος ζεί εντός τους θεός, και δε γερνά.» (863-871)³.

Πρέπει, εξ άλλου, να προσδιορίσουμε ότι αυτός ο νόμος θρησκευτικής προέλευσης συνδέεται πράγματι στενά με ένα ολόκληρο σύνολο ηθικών αξιών. Και είναι βέβαιο ότι ήδη στην Αντιγόνη, οι άγραφοι νόμοι παρουσιάζουν ένα συμπληρωματικό χαρακτήρα, λιγότερο τονισμένο αλλά πάντοτε υπολανθάνοντα, με τον οποίον αποκαλύπτουν τη γενικευμένη ηθική έννοια. Επειδή δεν υπάρχουν δικαστήρια για τις παραβάσεις αυτών των νόμων ούτε ιερείς για να οδηγούν και να κατευθύνουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, οι θεϊκοί αυτοί νόμοι έχουν πάντοτε ερμηνευτή και εγγυητή την ηθική κρίση των ατόμων.

¹ Ξενοφώντας: *Απομνημονεύματα*, μετ. Κώστα Βάρναλη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.)

² Η φράση επαναλαμβάνει μια σύντομη παρατήρηση από τον Πανηγυρικό (55). Η θρησκευτική πλευρά ξαναβρίσκεται στον Παναθηναϊκό (174), όπου οι ίδιοι νόμοι αποκαλούνται «τα έθιμα που τα καθόρισε ο Θεός». Βλ. επίσης σ. 50.

Ισοκράτους: *Παναθηναϊκός*, μετ. Ευαγ. Πανέτσου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.)

³ *Οιδίπους Τύραννος*, μετ. Φώτος Πολίτης, «Ίκαρος». (Σ.μ.)

Θα μπορούσαμε επίσης ν' αναφέρουμε χους «πολύ μεγάλους νόμους» που έδωσαν τη φήμη στην Ηλέκτρα για την ευσέβεια της προς τον Δία (Ηλέκτρα, 1095-1096, εδώ η λέξη είναι νόμιμα, όπως στην Αντιγόνη). Η έννοια «μεγάλοι νόμοι» (με τη λέξη θεσμός στην Αντιγόνη, 797) είναι λίγο διαφορετική: σημαίνει την τάξη που επικρατεί στον κόσμο και σχετίζεται με το παράδειγμα του *Οιδίποδα επί Κολωνώ*.

Η Αντιγόνη γνωρίζει ότι πράττει σύμφωνα με τη θεϊκή τάξη, η απόφασή της όμως οφείλεται σε ένα άμεσο συναίσθημα του καλού και λιγότερο στο φόβο της θείας τιμωρίας. Ενεργεί σύμφωνα με το συναίσθημα της τιμής (46: “Εγώ δε θα πιαστώ σε τέτοιας προδοσίας την παγίδα”), ενεργεί από αδελφική ευσέβεια (73: “σ’ αγαπημένο πλάι αγαπημένη θα κείτομαι, άγια κριματισμένη”), ενεργεί από φυσική προδιάθεση (523: “ζω για ν’ αγαπώ και ν’ αγαπιέμαι κι όχι για να μισώ”)¹, ενεργεί παρακινούμενη από εσωτερική επιλογή (465-6: “Αυτός ο θάνατος, όταν με βρεί, δε θα πονέσω. Αν όμως το νεκρό παιδί της μάνας μου άταφο τ’ άφηνα, θα με πονούσε...”). Όλες αυτές οι εξομολογήσεις, που συνθέτουν ένα ζωντανό πρόσωπο, καθορίζουν το νόημα του κειμένου σχετικά με τους άγραφους νόμους: δείχνουν ότι οι νόμοι αυτοί είναι χαραγμένοι από τους θεούς στη συνείδηση των ανθρώπων - όπως είναι χαραγμένη η αγάπη για το ωραίο, η αγάπη για τους δικούς τους ή η έννοια της δικαιοσύνης. Και γνωρίζουμε ότι στο έργο, πριν εμφανισθεί ο Τειρεσίας, ο Κρέων θα υποστεί μια πρώτη επίθεση: από το γιο του, τον Αίμωνα, του οποίου η επιχειρηματολογία τον καθιστά ερμηνευτή της κοινής γνώμης: επικαλείται ότι στην πόλη «Τέτοια λόγια κρυφά σιγανά σεργιανίζουν» (694) και: «Της Θήβας ο λαός ομόφωνα τ’ αρνιέται» (733). Μαζί με την αναφορά στους θεούς, και σε ένα επίπεδο πιο ταπεινό, υπάρχει λοιπόν μια αναφορά στην αποδεκτή γνώμη ή στην ηθική συνείδηση.

Με αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι, αντίθετα προς την πολιτική νομιμότητα που εκπροσωπεί ο Κρέων, η Αντιγόνη εκφράζει μια θεϊκή επιταγή αποδεκτή στην καρδιά των ανθρώπων και την οποία εγκρίνουν και οι μεν και οι δε.

Αυτές οι δύο όψεις του άγραφου νόμου ξαναβρίσκονται, σε αναλογία που διαφέρει κατά περιπτώσεις, σε όλους όσους τον έχουν ενστερνισθεί.

Γενικά, διακρίνουμε δύο τάσεις αυτές που έτειναν να συνδέσουν τα κείμενα του Ξενοφώντα και του Ισοκράτη, τα οποία παραθέσαμε μιλώντας για τον Σοφοκλή. Και συμπίπτει, ήδη από την εποχή του Σοφοκλή, να έχουμε την απόδειξη ότι και άλλοι συγγραφείς μιλούσαν για «άγραφους νόμους», αποδίδοντας στην έννοια αυτή ένα περιεχόμενο μάλλον ηθικό παρά θρησκευτικό. Το λαμπρότερο παράδειγμα είναι του Θουκυδίδη, στο εδάφιο του Επιτάφιου που εκφωνεί ο Περικλής. Λέει πράγματι ότι, παρά την ανεκτικότητα και την ελευθερία που επικρατούν στην Αθήνα, δεν συμβαίνει στην πόλη καμιά αταξία: «Αν, ωστόσο, η αυστηρότητα λείπει από την καθημερινή μας ζωή, στα δημόσια πράγματα, από εσωτερικό σεβασμό δεν παρανομούμε. Σεβόμαστε τους άρχοντες, πειθαρχούμε στους νόμους και μάλιστα, σε όσους έχουν γίνει για να προστατεύουν τους αδυνάτους και όσους, αν και άγραφοι, είναι ντροπή να τους παραβαίνει κανείς»².

Πρόκειται πάντα για τους άγραφους νόμους των οποίων όμως η εφαρμογή έχει αλλάξει: αφορούν εδώ το πεδίο των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Και η κύρωση επίσης έχει αλλάξει: εδρεύει στην κοινή γνώμη και μόνο σε αυτήν. Όσο για την προέλευση, δεν γίνεται λόγος. Και όλα συμβαίνουν σαν να πρόκειται για μια απλή ανθρώπινη συναίνεση.

Ο Ehrenberg ξεκίνησε από αυτή τη διάκριση για ν’ αποπειραθεί να καθιερώσει ένα είδος αντίθεσης, και ακόμα ένα είδος πολεμικής, μεταξύ αυτών των δύο συγχρόνων, που συμμετείχαν στην αθηναϊκή πολιτική, του Σοφοκλή και του Περικλή³. Ίσως να προώθησε την αντίθεση με κάποια υπερβολή. Αλλά από την άποψη που μας ενδιαφέρει, η διάκριση την οποία έφερε στο φως είναι σημαντική. Δείχνει πώς ανατράπηκε η ισορροπία ανάμεσα στις δύο όψεις των άγραφων νόμων και πώς οι Έλληνες του 5ου αιώνα, επειδή δεν αρκέστηκαν στην ανακάλυψη του ηθικού νόμου με θρησκευτικό χαρακτήρα, επινόησαν επίσης τον ηθικό νόμο που θεμελιώνεται στην ανθρώπινη συνείδηση.

¹ Αντιγόνη, μετ. Κ. Γεωργουσόπουλος, «Κάκτος».

² Θουκυδίδης, Β, 37, 3, μετ. Αγγέλου Βλάχου, «Ηοιδανός».

³ *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954.

Και με αυτή τη μορφή ο νόμος συναντάται, για παράδειγμα, στον Δημοσθένη, ο οποίος στον *Περί Στεφάνου* (275), επικαλούμενος τη διαφορά μεταξύ της ηθελημένης πλάνης, της αθέλητης και της αποτυχίας, προσθέτει ότι η διαφορά αυτή δεν παρουσιάζεται μόνο στους νόμους: «όλα ταύτα έτσι είναι κανονισμένα όχι μόνον εις την (γραπτήν) νομοθεσίαν, αλλά και ότι απ' αυτήν την φύσιν έχουν προσδιορισθεί έτσι και εις τους άγραφους νόμους και εις τας συνήθειας των ανθρώπων»¹. Με την ίδια επίσης τη μορφή τον ξαναβρίσκουμε στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, Α, 1368 b, όταν αντιπαραθέτει τους κοινούς προς τους ειδικούς νόμους: «Ο νόμος δε είναι ή θετός (*ίδιος-ειδικός*) ή φυσικός (*κοινός*). Ονομάζω δε θετόν μεν νόμον εκείνον που είναι διατυπωμένος γραπτώς και υπαγορεύει την διαγωγή των υπηκόων κάθε πολιτείας, φυσικόν δε εκείνον που φαίνεται πως αναγνωρίζεται από όλους, αν και δεν είναι πουθενά γραμμένος»².

Όπως και να είναι, οι δύο αυτές σειρές των κειμένων ταιριάζουν, κατά μία έννοια, μεταξύ τους. Τα μεν δέχονται κάποια θεϊκή προέλευση, τα άλλα τείνουν μόνο σε μια συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων. Αλλά και τα μεν και τα δε συμφωνούν όταν μιλούν για άγραφους νόμους που έχουν μια απήχηση ευρύτερη από τους πολιτικούς νόμους.

Οι νόμοι αυτοί εκφράζονται σε σειρά ηθικών κανόνων που ξεφεύγουν από το χώρο του πολιτικού νόμου και που, σε μια πολύ σημαντική συνάντηση με την ιουδαιο-χριστιανική παράδοση, τείνουν να παρουσιάζονται με τη μορφή εντολών. Οι κανόνες αυτοί κατέχουν, στα σύνορα μεταξύ θρησκείας και ηθικής, την ίδια - ή σχεδόν την ίδια - λειτουργία με τις δέκα χριστιανικές εντολές. Δεν έχουν κωδικοποιηθεί με την αντίστοιχη αυστηρότητα, σε κάποια όμως κείμενα διακρίνεται κάτι σαν αρχή κωδικοποίησης. Ιδιαίτερα, παρατηρούμε συχνά ένα σύνολο τριών εντολών που ορίζουν να σεβόμαστε τους θεούς, τους γονείς³ και τους φιλοξενούμενους. Ήδη ο Αισχύλος γράφει στις *Ικέτιδες* (707 κ.σ.) «Μεσ' στους νόμους της Δίκης της πολύ τιμημένης είναι τρίτη γραμμένη εντολή τους γονείς σου να σέβεσαι»⁴. Υπάρχουν εξ άλλου και παραλλαγές: οι δεσμοί της φιλοξενίας, της ευγνωμοσύνης και της φιλίας έχουν την τάση να συγχέονται και να παίρνει ο ένας τη θέση του άλλου. Το παράδειγμα της ευγνωμοσύνης παραμένει στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα (4ο, 4, 24) και ρητορική του Αριστοτέλη (Α, 1374, 24) ως παράδειγμα άγραφου νόμου. Και στη *Ρητορική εις Αλέξανδρον* (Β, 1421 b) τοποθετεί δίπλα στο σεβασμό προς τους γονείς, την ευεργεσία προς τους φίλους και την ευγνωμοσύνη προς τους ευεργέτες.

Θα μπορούσαμε, ακριβέστερα, να διακρίνομε από αυτές τις διαφορετικές κατατάξεις, και ιδιαίτερα από αυτές τις διαφορετικές διατυπώσεις, την επίδραση της ιδιοσυγκρασίας των συγγραφέων, όπως επίσης και την επίδραση της ιστορίας των ιδεών⁵. Το υλικό όμως που διαθέτουμε περιέχει τον κίνδυνο να είναι ασταθές και ο όρος του άγραφου νόμου είναι μια αρκετά αρνητική ονομασία ώστε να μην καλύπτει τόσο διαφορετικές επιταγές⁶.

¹ *Περί Στεφάνου*, μετ. Γιάννης Κορδάτος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

Η έκφραση είναι *αγράφοις νομίμοις*, όπως στην Αντιγόνη.

² *Ρητορική*, μετ. Ηλ. Ηλιού, «Ι. Ζαχαρόπουλος. Στο αρχαίο κείμενο: «Νόμος δ' εστίν ο μεν ίδιος ο δε κοινός». (Σ.μ.).

³ Για τις ιδιαίτερες όψεις αυτής της εντολής και την ιστορία της, βλ. Hirzel. *Agraphos Nomos* σ. 32.

⁴ *Ικέτιδες*, μετ. Ερ. Χατζηανέστης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁵ Οι εντολές που ξαναβρίσκονται, σε μεταγενέστερη εποχή, μεταξύ άλλων, στις πυθαγόρειες εντολές, θα είχαν ελευσινιακή ή ορφική προέλευση κατά τον G. Thomson (*Aeschylus' Oresteia*, 269 και 362). Η ερμηνεία αυτή απορρίπτεται από τον Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Appendix A, του οποίου τη γνώμη ευχαρίστως θα δεχόμαστε εκτός από την προσπάθεια να διαχωρίσει τις τρεις εντολές του άγραφου νόμου, οι οποίες είναι μία από τις όψεις του.

⁶ Θα παρατηρήσουμε ότι το καθήκον το σχετικό με την ταφή, που τόσο συχνά αναφέρεται στους άγραφους νόμους, δεν περιέχεται στις εντολές που ισχύουν.

Τουλάχιστον, η τάση να διατυπωθούν «εντολές» μας αποκαλύπτει αρκετά τον ηθικό χαρακτήρα που περιείχαν αυτοί οι νόμοι.

Εξ άλλου, αυτή ακριβώς την έννοια την δίνει ο Αριστοτέλης σε ένα εκτεταμένο εδάφιο της *Ρητορικής* (1374 α και β) σχετικό με τις παραβάσεις που δεν προβλέπουν οι νόμοι. Βέβαια, μερικές από αυτές αντιστοιχούν σε κενά που ο Αριστοτέλης ονομάζει «γραπτό και ειδικό» νόμο. Αλλά, ο νόμος δεν μιλάει ούτε και για πράξεις «που εκτελούνται από υπερβολικήν αρετήν ή κακίαν και προκαλούν την κατασχύνην ή τον έπαινον, τας τιμάς ή την περιφρόνησιν ή τέλος τας δωρεάς. Παραδείγματος χάριν το να είναι κανείς ευγνώμων προς τον ευεργέτην του και να ανταποδίδει τας ευεργεσίας και να υποστηρίζει τους φίλους του και όλα αι ανάλογοι πράξεις»¹. Και ο Αριστοτέλης μας δίνει μια λέξη γι' αυτή την όψη της δικαιοσύνης, που, όπως λέει, «ξεπερνά το γραπτό νόμο»: είναι η λέξη επιείκεια, που κατέχει μια τόσο μεγάλη θέση στα Ηθικά Νικομάχεια². Κατά το κείμενο, η επιείκεια απαιτεί συγκατάβαση στις ανθρώπινες αδυναμίες, να υπολογίζεται όχι το γράμμα του νόμου αλλά το πνεύμα του. Τελικά, αυτό που προκύπτει από τον άγραφο νόμο προβάλλει την ηθική και την ανθρώπινη αλληλεγγύη. Και μόνο ένα άμεσο συναίσθημα του καλού είναι ικανό να τον επιβάλει στους ανθρώπους.

Παρ' ότι δεν υπάρχει χάσμα μεταξύ του ισχυρού νόμου των θεών, που επικαλείται ο Σοφοκλής, και των κανόνων της ορθής επιείκειας, στους οποίους αναφέρεται ο Αριστοτέλης, φαίνεται ότι οι δύο αυτοί συγγραφείς μας παρέχουν τους ακραίους κρίκους μιας αλυσίδας. Και όλα συμβαίνουν σαν ο άγραφος νόμος - προορισμένος να συμπληρώσει τις αδυναμίες του γραπτού νόμου, σύμφωνα και με τους μεν και με τους δε - να είχε υποστεί σιγά σιγά μια εξέλιξη που έτεινε να τον τοποθετήσει σε ένα επίπεδο όλο και πιο ανθρώπινο και λιγότερο θρησκευτικό.

Η εξέλιξη αυτή, ωστόσο, δεν ήταν χωρίς κίνδυνο: οδηγούσε στην εξαφάνιση των θεϊκών εγγυήσεων και, στη συνέχεια, εγκατέλειπε έκθετο τον άγραφο νόμο στην ίδια σχετικότητα στην οποία υπόκειται ήδη ο γραπτός. Πράγματι, ο άγραφος νόμος, στερημένος από τις εγγυήσεις των θεών, δεν ανταποκρινόταν πια, παρά σε μια σιωπηρή συμφωνία, που έμοιαζε καθολική, αλλά μπορούσε επίσης και να μην είναι.

Και αυτό εξηγεί τις δύο μεταλλαγές του άγραφου νόμου.

2. Οι κοινοί νόμοι

Όταν οι άγραφοι νόμοι δεν είναι πια θεϊκοί, γίνονται, πράγματι, πιο απλά, οι κοινοί νόμοι κάποιας ομάδας.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να παρατηρήσουμε ότι, ακόμα κι αν είναι κοινός για όλους τους ανθρώπους, ένας νόμος κοινός χωρίς εγγυητή χάνει πολύ από τον κανονιστικό χαρακτήρα του και επανέρχεται στις τάξεις των εθίμων. Ο Έλληνας χρησιμοποιούσε πάντα διατυπώσεις στις οποίες «ο νόμος των ανθρώπων» δεν σήμαινε κάτι διαφορετικό. Το αμφιλεγόμενο τέτοιων διατυπώσεων δυσχεραίνει ακόμα περισσότερο την ανάλυση. Αυτό το διφορούμενο εμφανίζεται, για παράδειγμα, στο εδάφιο όπου ο υπηρέτης του Ιππόλυτου αποκαλεί ως ανθρώπινο νόμο: «...να μισούν την περηφάνεια και την ακαταδεξιά» (Ιππόλυτος, (93)³. Η ακόμα στο απόσπασμα 332 του Ευριπίδη, όπου κοινός νόμος των ανθρώπων είναι η αγάπη στα παιδιά τους. Το νόημα είναι περίπου το ίδιο όταν ο Ισοκράτης, για να επικρίνει την

¹ *Ρητορική*, μετ. Ηλία Ηλιού, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Βλ. ειδικότερα, Ε, 14 (1137 α) όπου η ανάπτυξη είναι πολύ κοντά με αυτή της *Ρητορικής* που αναφέραμε.

³ *Ιππόλυτος*, στ. 98, μετ. Α. Παπαχαρίση, «Πάπυρος»

αγωγή των Λακεδαιμονίων, λέει ότι έχουν απομακρυνθεί από τους κοινούς νόμους και «δεν συμφωνούν σε τίποτα από αυτά που είναι κοινά μεταξύ των Ελλήνων ή των βαρβάρων» (Παναθηναϊκός, 213)¹. Τέλος θα μιλήσουν για τους ίδιους τους θεϊκούς νόμους με όρους εθίμου και όχι καθήκοντος. Όταν στο εδάφιο του Ιππόλυτου, που παραθέσαμε, ο υπηρέτης ρωτάει αν συμβαίνει το ίδιο και στους θεούς, ο ευσεβής Ιππόλυτος δηλώνει: «Ναι, αφού νόμοι θεών είναι αυτοί που έχουμε κ' εμείς οι θνητοί». Δεν θέλει προφανώς να πει ότι εμείς υπακούουμε σε μια άμεση διαταγή αλλά ότι, χωρίς αμφιβολία, οι θεοί κάνουν το ίδιο με μας. Και στο ίδιο έργο, η Άρτεμις εκφράζεται με ακόμα μεγαλύτερη σαφήνεια εφ' όσον λέει: «Και στους θεούς υπάρχει ένας τέτοιος νόμος: κανένας δε θέλει να εναντιώνεται στην επιθυμία που έχει άλλος θεός, μα πάντα στέκουμε μακριά απ' αυτή»² (1328-1330). Οι θεοί έχουν τα έθιμά τους, όπως και κάθε συγκεκριμένος λαός έχει τα δικά του.

Δεν θα έπρεπε, ωστόσο, να σκεφτούμε ότι εφ' όσον κοπεί ο δεσμός με τους θεούς, ο άγραφος νόμος χάνει αναγκαστικά τη μορφή του κανόνα. Ένας κοινός νόμος των ανθρώπων είναι κάτι τόσο πολύ γενικό ώστε να συγγενεύει με μια απλή περιγραφή της φύσης. Αντίθετα, ένα σύστημα αξιών προσφιλές σε μια δεδομένη ομάδα που αισθάνεται διαφορετική από τις άλλες και ανώτερη από αυτές, μπορεί εύκολα να καθορίσει ένα κοινό ιδεώδες. Και αν πρόκειται να διορθώσουμε το διαφορετικό από πόλη σε πόλη δίκαιο και ν' αναζητήσουμε κάπου, οπουδήποτε, ένα σύνολο κανόνων, να ξεπερνούν αυτό το πλαίσιο και να προσαρμόζονται ιδιαίτερα στα απλώς ανθρώπινα καθήκοντα, που διέπουν τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους διαφόρων πόλεων, τότε προσφεύγουμε σε εκείνο που οι συγγραφείς ονομάζουν κοινούς νόμους των Ελλήνων.

Αυτοί αντιπροσωπεύουν μια μορφή άγραφου νόμου, κάπως ακριβέστερα οριοθετημένη στην παρουσίαση, αλλά πιο εύκολη στον προσδιορισμό και επομένως με συχνότερη επίκληση.

Οι κοινοί νόμοι των Ελλήνων.

Συμβαίνει πράγματι, οι δύο συγγραφείς που παρουσιάζουν καλύτερα την εξέλιξη των ιδεών αμέσως μετά τον Σοφοκλή - σύγχρονοί του αλλά λίγο νεώτεροι - να είναι επίσης και οι πρώτοι που αναφέρουν με κάποια επιμονή τους κοινούς νόμους των Ελλήνων. Άλλωστε, αυτό έγινε σε μια στιγμή που η πάλη μεταξύ Ελλήνων έχει πάρει ένα τόσο βίαιο χαρακτήρα ώστε η συνείδηση των ανθρώπων αναζητούσε πολύ φυσικά να ξαναβρεί παραδόσεις για να δικαιολογήσει την αγανάκτησή της.

Εάν οι Λακεδαιμόνιοι επρόδιδαν τον όρκο που έδωσαν στις Πλαταιές, θα διέπρατταν σφάλμα, λένε οι Πλαταιείς, «Αυτά είναι και αντίθετα στα νόμιμα των Ελλήνων και περιφρονητικά προς τους προγόνους σας» (Θουκυδίδης Γ, 59,1)³. Όταν οι Πλαταιείς σκότωσαν αιχμάλωτους που είχαν παραδοθεί, ενώ είχαν υποσχεθεί να τους σεβαστούν, ενήργησαν, λένε οι Θηβαίοι, «παρά κάθε νόμο» (Γ, 66,2). Γι' αυτό η Σπάρτη πρέπει να τους τιμωρήσει: «Υπερασπιστήτε, λοιπόν, Λακεδαιμόνιοι, τους θεσμούς των Ελλήνων, που τους παραβίασαν αυτοί εδώ» (Γ, 67,6). Έτσι, όταν ένας λαός αφήνει άταφους τους νεκρούς του, όπως οι Αθηναίοι στο Δήλιον, κατηγορείται ότι «Παραβιάζει τα νόμιμα των Ελλήνων» (Δ, 97,2). Πολύ χαρακτηριστικά, οι Αθηναίοι που κατηγορούνται γι' αυτό απαντούν επικαλούμενοι έναν άλλον «ελληνικό νόμο», ο οποίος αναγνωρίζει μόνο το «καθιερωμένο μεταξύ των Ελλήνων»

¹ Παναθηναϊκός, μετ. Ε. Πανέτσος, «Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Ιππόλυτος, στο αυτό. (Σ.μ.).

³ Τα παραθέματα από τον Θουκυδίδη είναι κατά τη μετάφραση του 'Αγγέλου Βλάχου, «Ηριδανός». (Σ.μ.).

δίκαιο του κατακτητή. Οι άγραφοι νόμοι εφ' όσον δεν έχουν τους θεούς ως εγγυητές μπορούν γρήγορα να γίνουν έθιμα. Οι Αθηναίοι το γνωρίζουν και το χρησιμοποιούν. Είναι όμως προφανές ότι η απάντησή τους¹ δεν τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο με την επίθεση: ο νόμος που παραβίασαν επιφέρει ηθική καταδίκη².

Το αυτό ισχύει και για τους κοινούς νόμους των Ελλήνων που συναντάμε στον Ευριπίδη σε ένα παρεμφερή συνειρημό.

Ιδιαίτερα, η υπόθεση του Δήλιου φαίνεται ότι ενέπνευσε άμεσα τις Ικέτιδες του Ευριπίδη, και το θέμα του έργου βασίζεται, για μία ακόμα φορά, στην άρνηση της ταφής. Έτσι, στην τραγωδία βρίσκουμε σε τρεις επαναλήψεις, τον «νόμο των Ελλήνων» ή ακόμα, με μια σπάνια έκφραση, τον «Πανελλήνιο νόμο». Η Αίθρα καλεί τον Θησέα να ενεργήσει εναντίον των ενόχων, λέγοντας: «σταμάτα εκείνους που τους θεσμούς μολύνουν της Ελλάδας» (311)³. Και ο ίδιος ο Θησέας απαιτεί την ταφή των νεκρών με τα λόγια: «γυρεύω δίκαια τους νεκρούς να θάψω, τον πανελλήνιο νόμο τιμώντας» (526) και λίγο αργότερα διακηρύσσει επίσημα: «εδώ έχουμε έρθει τάφο για τους νεκρούς ζητώντας, σέβας στον πανελλήνιο δείχνοντας το νόμο» (671)⁴.

Επίσης, εάν ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τη σφαγή των Θηβαίων αιχμαλώτων⁵ ως προσβολή προς τους νόμους των Ελλήνων, ο Ευρυσθέας στους *Ηρακλείδες* του Ευριπίδη υπογραμμίζει ότι εφ' όσον παραδόθηκε, η θανάτωσή του θα ήταν σφάλμα σύμφωνα με τους ίδιους αυτών νόμων: «Μα τώρα, αφού δεν με σκοτώσαν τότε που ήμουν έτοιμος - *τοίοιν Ελλήνων νόμοις* - ο φονιάς μου μολυσμένος θ' απομείνει, αν πεθάνω» (1010-1011)⁶.

Άλλωστε, η απόδειξη ότι οι «νόμοι των Ελλήνων» δηλώνουν πραγματικές εντολές, γίνεται γνωστή από το απόσπασμα 883, πάντα του Ευριπίδη, που καθορίζει τις τρεις ουσιαστικές αρετές, όπως ο σεβασμός προς τους θεούς, προς τους γονείς και τέλος προς τους «κοινούς νόμους των Ελλήνων».

Βέβαια, η εφαρμογή αυτών των «κοινών νόμων των Ελλήνων» αναφέρεται πριν απ' όλα στους κανόνες του πολέμου. Και, κατά κάποιο τρόπο, θα παρέμεναν περιορισμένοι σε αυτόν τον τομέα. Έτσι συναντάμε αναφορές σε αυτούς τους νόμους στα ιστορικά κείμενα⁷, όπως του Διόδωρου (13ο, 23-24.19ο, 63) και του Πλούταρχου, Η ζωή του Περικλή, 29. Εξακολουθούν όμως να επικαλούνται γενικότερες αρχές που προέρχονται από την ηθική τάξη. Πρόκειται για «νόμους ελληνικούς», γιατί οι Έλληνες αντιπροσωπεύουν τον πολιτισμό⁸. Αλλά κυρίως καθορίζουν αυτό που ονομάζουμε ανθρώπινο δίκαιο.

Άλλωστε, είναι εύκολο να διαπιστώσουμε ότι οι άγραφοι νόμοι και οι «νόμοι των Ελλήνων» αλληλοκαλύπτονται, εμπλέκονται και συγχέονται: πρόκειται, και στις δύο περιπτώσεις,

¹ «Οι Βοιωτοί, έχοντας την αξίωση να μην αποδώσουν τους νεκρούς (μας) πρωτού πάρουν πίσω τους ναούς, ασεβούν πολύ περισσότερο από μας τους ίδιους...» (Δ, 98). (Σ.μ.).

² Ο «νόμος των Ελλήνων» που αναφέρεται στην *Ανάβαση* (5ο, 4, 33-34) είναι επίσης συνήθεια, ένας τρόπος ζωής, αντίθετος από των βαρβάρων. Αυτός όμως ο «τρόπος ζωής» συγχέεται με την ιδέα του πολιτισμού: ο έρωτας δημοσίως αντιβαίνει στον νόμο των Ελλήνων.

³ Τα παραθέματα από τις *Ικέτιδες* είναι από τη μετάφραση του Τάσου Ρούσσου, «Κάκτος». (Σ.μ.).

⁴ Στο αρχαίο κείμενο: «τον Πανελλήνων νόμον σώζοντες».

⁵ Από τους Πλαταιείς, παρά την υπόσχεσή τους (Γ, 66, σ.μ.).

⁶ Αντίθετα, τα εδάφια της *Ελένης*, όπου γίνεται υπαινιγμός για τις ελληνικές επιτάφιας τελετές που ονομάζονται νόμοι των Ελλήνων (1241,1246,1429,1561), έχουν έναν ειδικότερο θρησκευτικό χαρακτήρα.

Ηρακλείδες, μετ. Π. Λεκατσά, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁷ Χωρίς να μιλάει για νόμους, ο Θουκυδίδης λέει: «Γιατί σ' όλη την Ελλάδα, άλλωστε, γίνεται κανείς ύποπτος όταν διασχίζει ξένο έδαφος χωρίς να ζητήσει πρώτα την άδεια» (Δ, 78,2).

⁸ Βλέπε, για παράδειγμα, την Αρχαιολογία του Θουκυδίδη ή, σε μια γενικότερη αθηναϊκή έννοια, τον Πανηγυρικό του Ισοκράτη.

για την ταφή των νεκρών¹, για την ασυλία στους ικέτες ή ακόμα στους αιχμαλώτους που παραδόθηκαν², για την πίστη στους όρκους και το σεβασμό προς τους φιλοξενούμενους³. Όλα αυτά τα καθήκοντα έχουν τον κοινό χαρακτήρα ότι αρχικά υπήρξαν καθήκοντα θρησκευτικής κατηγορίας και ότι στην πράξη αποβλέπουν στις ανθρώπινες σχέσεις, στις οποίες επιδιώκουν να διατηρήσουν, ένα είδος σταθερότητας αρχών και το σεβασμό προς τους άλλους.

Με αυτή την ιδιότητα, μπορούμε να τους θεωρήσουμε, ανάλογα με τις περιπτώσεις, «θείους» νόμους ή «νόμο των Ελλήνων». Μια εντυπωσιακή απόδειξη βρίσκουμε στον τρόπο με τον οποίον ο Ισοκράτης επικαλείται, σε διάφορα εδάφια του έργου του, το ρόλο που έπαιξε η Αθήνα στην περίπτωση των *Επτά επί Θήβαις*, όταν υποχρέωσε τη Θήβα να επιτρέψει την ταφή των νεκρών. Πιο πάνω αναφέραμε ένα εδάφιο από τον Παναθηναϊκό (169), στο οποίο λέει «ένα παλαιό έθιμο και ένας πατροπαράδοτος νόμος, που όλοι οι άνθρωποι τον τηρούν ανέκαθεν, γιατί νομίζουν ότι δεν τον εθέσπισαν άνθρωποι, παρά τον επέβαλε μία ανωτέρα δύναμις». Στον ίδιο όμως λόγο, στην επόμενη φράση, ο Ισοκράτης λέει πάλι ότι η Αθήνα αρνείται να επιτρέψει στη Θήβα να παραβεί «το έθιμο που είναι κοινό σε όλους γενικά τους Έλληνες».

Ανάμεσα στις δύο διατυπώσεις των άγραφων νόμων δεν υπάρχει τις περισσότερες φορές παρά μόνο μία διαφορά ορολογίας. Και η αλλαγή του όρου εξηγείται με δύο τρόπους.

Κατ' αρχήν, ο δεύτερος όρος εφαρμόζεται καλύτερα σε μία εποχή όπου η σχετικότητα των νόμων και των εθίμων είναι ήδη γνωστή. Είναι πιο θετικός. Και λιγότερο φιλόδοξος. Συνεπώς ανταποκρίνεται σε μια φιλοσοφία λιγότερο ιδεαλιστική.

Συγχρόνως όμως, ο δεύτερος αυτός όρος ανταποκρίνεται σε μία πολιτική τάση. Εμφανίζεται κυρίως σε κείμενα στα οποία η ενότητα των Ελλήνων εκλαμβάνεται ως ανάγκη. Στον Ευριπίδη συνοδεύεται με τον αποκαλυπτικό όρο «πανελληνικός». Δηλώνει προτροπή για ελληνική αλληλεγγύη. Και αυτό που έχασε σε ιδεαλισμό στο φιλοσοφικό πεδίο γενικά, το επανακτά, με τον τρόπο αυτόν, στο πεδίο της πολιτικής σκέψης.

Μια ανάλογη πολιτική απόχρωση χαρακτηρίζει τη δεύτερη μεταλλαγή του άγραφου νόμου που δηλώνει τη θεώρηση μιας ομάδας ακόμα πιο περιορισμένης.

Τα «πάτρια».

Ο άγραφος νόμος, αντί να εφαρμόζεται σε ολόκληρη την ανθρωπότητα ή ακόμα, σε όλους τους ελληνικούς λαούς, μπορεί πράγματι να εφαρμοστεί σε μία και μόνη συγκεκριμένη πόλη. Τότε, υποδεικνύει ένα σύνολο αρχών που έχουν για μοναδικό εγγυητή την παράδοση και μεταβιβάζονται κυρίως μέσω της παιδείας.

Θα διστάζαμε να παρεμβάλουμε τέτοιες αρχές στους άγραφους νόμους εάν η μαρτυρία του Πλάτωνα δεν ήταν στο σημείο αυτό κατηγορηματική.

Στον Πολιτικό (295 α), ο Πλάτων παραδέχεται ότι ο νομοθέτης, μπροστά στον αριθμό και στην ποικιλία των περιπτώσεων που οφείλει να προβλέπει ο νόμος, μπορεί αντί να θεσμοθετήσει γραπτούς νόμους, ν' αρκεστεί σε «άγραφους» κανόνες «δίνοντας ισχύ νόμου στα αρχαία έθιμα των προγόνων». Στους Νόμους είναι ακόμα πιο σαφής: επικαλείται τις αρχές μιας ζωής συνετής και συγκροτημένης και ορίζει ότι αυτές οι αρχές θα αποτελέσουν τους συνδετικούς κρίκους της πόλης: «Όλα όσα συζητάμε είναι αυτό που ο κόσμος ονομάζει

¹ Επίσης στην *Αντιγόνη* και τον Αίαντα του Σοφοκλή, στις Ικέτιδες του Ευριπίδη, όπως και στον Ισοκράτη (κείμενα που θα συναντήσουμε πιο κάτω).

² Όπως στους *Ηρακλείδες* του Ευριπίδη, στον Θουκυδίδη, στον Διόδωρο.

³ Στον *Κύκλωπα* του Ευριπίδη, 299. Στον Θουκυδίδη. βλ. επίσης Πλούταρχο, Περικλής

άγραφους νόμους¹, που δεν είναι τίποτα περισσότερο από τους πατροπαράδοτους νόμους μας» (793 a)². Οι κανόνες αυτοί, κατά τη γνώμη του, δεν πρέπει να ονομάζονται νόμοι, αλλά δεν είναι δυνατόν να μην αναφέρονται διόλου. «Ενεργούν όπως τα προγονικά έθιμα που ξεκινούν από πανάρχαιες εποχές και είναι τόσο σωστά θεσμοθετημένοι που, αν εφαρμοστούν ορθά, θα προστατέψουν και θα προφυλάξουν με τον καλύτερο τρόπο τους υπάρχοντες νόμους» (793 c). Και επικαλείται, για τη σωτηρία της πόλης, παρόμοιους κανόνες όταν εύχεται η πράξη της ηδονής να συνοδεύεται από συστολή, και δηλώνει ότι «αυτές οι πράξεις πρέπει να γίνονται κρυφά, ως υποχρέωση που επιβάλλει η συνήθεια και ο άγραφος νόμος» (841 b)³.

Αυτή η έννοια της παράδοσης ισχύει σε διάφορα επίπεδα. Είναι όμως προφανές ότι και εδώ ακόμα δύο λόγοι μπορούν να την προωθήσουν.

Κατ' αρχήν πρόκειται για λόγους καθαρά πνευματικούς που βρίσκονται στα όρια του γραπτού νόμου, στο περιεχόμενο και στα θεμέλιά του. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, επιμένουν και οι δύο⁴ στην ιδέα ότι ο άγραφος νόμος θα ήταν αδύνατο να προβλέψει όλες τις περιπτώσεις: λείπει επομένως, για μια συστηματική ανάλυση, κάποιο αξίωμα που θα ίσχυε για τις απρόβλεπτες περιπτώσεις. Εξ άλλου, σε μια εποχή η οποία αμφισβητούσε τον γραπτό νόμο, μια εθνική παράδοση θα μπορούσε, ελλείψει θεϊκών εγγυήσεων, να αποτελέσει θεμέλιο με συγκεκριμένο και ζωντανό χαρακτήρα.

Επίσης, όπως για τους «κοινούς νόμους των Ελλήνων», και σαφέστερα ακόμα, η άγραφη αυτή παράδοση φαίνεται να οφείλει τη σημασία της σε λόγους πολιτικούς. Οι παραδόσεις είναι έργο των ευγενών, των συντηρητικών: και οι μεγάλες οικογένειες είναι οι πιο αρμόδιες για να διατηρήσουν το νόημα των αξιών του παρελθόντος, τα πάτρια⁵. Στην Αθήνα, εκείνοι που εναντιώθηκαν στις υπερβολές της δημοκρατίας, ζητούν την επιστροφή σε αυτό που ονομάζουν «σύνταγμα των προγόνων» ή «πάτριος πολιτεία»⁶ και επιμένουν στην αρετή της οποίας θα είχαν, κατά κάποιο τρόπο, το αποκλειστικό προνόμιο. Εξ άλλου, αν η Σπάρτη είναι γνωστή για την υπακοή που δείχνουν οι πολίτες της στους νόμους, είναι επίσης γνωστή για τη μυστικότητα των θεσμών και για την αυστηρή μεταβίβαση των παραδόσεών της. Εάν ο γραπτός νόμος είναι δημοκρατικός, η άγραφη παράδοση είναι αριστοκρατική⁷.

¹ Η έκφραση είναι *άγραφα νόμιμα* όπως στην Αντιγόνη.

² *Νόμοι*, μετ. Γ. Κουσούνελος, «Κάκτος». Από την ίδια μετάφραση και χα παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.)

³ Θα παρατηρήσουμε ότι η εφαρμογή του «άγραφου νόμου» συμπίπτει με αυτό που ο Ξενοφών θεωρούσε ελληνική παράδοση: βλ. σ. 48, σημ. 3.

⁴ Βλ. *Ρητορική*, 1374 a και παρακάτω σ. 211-212.

⁵ Βλ. Hirzel, *Agraphos Nomos*, a. 44-45.

⁶ Οι οπαδοί της «πατρίου πολιτείας» εξεγείρονται εναντίον του μεγάλου αριθμού χων αθηναϊκών νόμων. Έτσι, ο Ισοκράτης, στον *Αρεοπαγитικό*, 41, γράφει: «Ενόμιζαν λοιπόν όχι πρέπει, εκείνοι που πολιτεύονται "ορθώς", να μη γεμίζουν τις στοές με γραπτούς νόμους, αλλά να υπάρχει μέσα στην ψυχή τους ριζωμένη η έννοια του δικαίου, γιατί οι πολίτες διοικούνται καλά, όχι με τα πολλά ψηφίσματα, αλλά προπάντων με χα χρηστά ήθη των πολιτών». (μετ. Α. Γεωργαντόπουλος, «Ι. Ζαχαρόπουλος»). Βλ. Πανηγυρικός, 78 και πιο κάτω σ. 169.

⁷ Ο Hirzel στο *Agraphos Nomos* a. 69-70 δείχνει καθαρά τη διαφορά μεταξύ του Σοφοκλή, που γίνεται υμνητής του άγραφου νόμου, και του Ευριπίδη που εξαιρεί τον γραπτό. Και οι δύο επαινούν χον Θησέα, ο ένας για την τάξη και την ηθική διαπαιδαγώγηση, ενώ ο άλλος για τη δημοκρατική ελευθερία.

Άγραφοι νόμοι και φυσικός νόμος.

Ο άγραφος νόμος, με ιδιαίτερα διαφορετικές μορφές και σε διαφορετικές στιγμές της αθηναϊκής ιστορίας, προσέφερε λοιπόν τη συνδρομή του, σε όσους είχε αφήσει ανικανοποίητους ο γραπτός νόμος. Περιορισμένο και σχετικό, όπως τον θεωρούσαν, οι κάπως απαιτητικές συνειδήσεις τον έβρισκαν ανεπαρκή και αναζητούσαν, ανάλογα με την περίπτωση, έναν νόμο ηθικό, ένα ανθρώπινο δίκαιο, δηλαδή ένα σύστημα αξιών που να σφραγίζει την ενότητα της πόλης.

Οι διαφορετικοί αυτοί ρόλοι, οι τόσες διαδοχικές προσεγγίσεις, οι αδιάκοπα ανανεούμενες ερμηνείες, εξηγούν πώς ο μεγάλος εκείνος ταξινόμος, ο Αριστοτέλης, προσέκρουσε σε ένα πρόβλημα. Ο R. HIRZEL, στη μελέτη του για τους άγραφους νόμους, έχει ως αφετηρία μια - κατά την άποψή του - αντίφαση: στη Ρητορική Α, 1368 &, ο Αριστοτέλης αποφαινεται πράγματι ότι ονομάζει ίδιον τον γραπτά διατυπωμένο νόμο που διέπει κάθε πολιτεία και κοινούς νόμους εκείνους που, χωρίς να είναι γραπτοί, αναγνωρίζονται με καθολική συγκατάθεση¹. Λίγο πιο κάτω (Α, 1373 Ι, 4) δίνει ένα διαφορετικό ορισμό: «Εννοώ με αυτό τον θετόν (*ίδιον*) και τον φυσικόν (*κοινόν*) νόμον. Θετός νόμος είναι εκείνος που κάθε πολιτεία έχει τάξει εις τα μέλη της. Οι νόμοι αυτοί είναι άλλοτε άγραφοι και άλλοτε γραπτοί. Φυσικός δε είναι² εκείνος που διέπεται από τους φυσικούς νόμους. Και πράγματι, εκ φύσεως υπάρχουν ορισμένοι πράξεις που είναι κοινώς δι' όλον τον κόσμον δίκαιαι ή άδικοι, και τας αναγνωρίζουν όλοι ως τοιαύτας με ένα είδος μαντείας, και αν ακόμα δεν υπάρχει καμία επικοινωνία ή συμφωνία μεταξύ των. Έτσι και ο Σοφοκλής μας παρουσιάζει την Αντιγόνη»³. Επομένως, ο HIRZEL δεν παραλείπει να βρει άλλες μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν για τους μεν την πρώτη ταξινόμηση, για τους άλλους τη δεύτερη⁴.

Στην πραγματικότητα, για όποιον παρακολούθησε τις μεταλλαγές του άγραφου νόμου μέσα στο χρόνο, ο δισταγμός του Αριστοτέλη είναι εντελώς κατανοητός και δεν υπονοεί από την πλευρά του καμιά ουσιαστική αντίφαση.

Εάν αφήσουμε κατά μέρος τα πάτρια, όπως είναι πολύ φυσικό και όπως έκαναν οι Έλληνες όταν ανακάλυψαν το πρόβλημα των άγραφων νόμων, προκύπτει μία σαφής και σταθερή αντίθεση: η αντίθεση αυτή περιέχει δύο μόνο όρους και απέναντι στους νόμους της πόλης, δηλαδή τους γραπτούς, θέτει τον άγραφο νόμο της Αντιγόνης, δηλαδή τον κοινό νόμο των Ελλήνων. Ο Αριστοτέλης, αναζητώντας μόνο να καθορίσει τις προθέσεις των ενόχων, ξεκινά από αυτή τη διάκριση.

Αλλά κατόπιν, θέλοντας να είναι συγχρόνως πιο σαφής και πιο πλήρης, επαναλαμβάνει τη διάκρισή του παρεμβάλλοντας - όπως γίνεται σε αυτό το κεφάλαιο - τα πάτρια. Και διά μιας, κατέληξε να παρουσιάσει μια λεπτότερη ταξινόμηση: διότι, προφανώς, τα πάτρια δεν είναι ούτε καθολικοί νόμοι ούτε, συνεπώς, κανόνες που προκύπτουν από ηθική επιλογή.

Έτσι, ο δισταγμός του Αριστοτέλη ελκύει τελικά την προσοχή μας στη φυσική, βαθιά και γεμάτη νόημα διαφορά, η οποία αντιπαραθέτει τον γραπτό νόμο και τα πάτρια, στη σχετικότητα τους, προς τον γνήσιο άγραφο νόμο - αυτόν που ο Αριστοτέλης επαναφέρει σε ένα είδος φυσικού δικαίου.

Πράγματι, αν παραμερίσουμε τα πάτρια, γίνεται φανερό ότι οι Έλληνες, αφού επεξεργάστηκαν μία θεωρία των νόμων της πολιτείας, απέκτησαν την τάση να διορθώσουν και να συμπληρώσουν αυτή την έννοια προσθέτοντας την έννοια ενός φυσικού νόμου, που εδρεύει

¹ «Παρά πάοιν ομολογείσθαι δοκεί». Την κατάταξη αυτή ο Διογένης Λαέρτιος Γ, 86, την αποδίδει στον Πλάτωνα.

² «κοινόν δε τον κατά φύσιν», βλ. πιο κάτω για την Αντιγόνη: «ως φύσει όν τούτο δίκαιον».

³ Ρητορική,, μετ. Ηλία Ηλιού, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ Για την πρώτη κατάταξη, Ηθικά Νικομάχεια, 8ο, 1162 b 21. Για τη δεύτερη, στο ίδιο 10ο, 1180 b και Πολιτικά 6ο, 5,1319 b. Βλ. και J.W. Jones, The law and legal theory of the Greeks a. 64.

στη συνείδηση των ανθρώπων και που μπορεί, ανάλογα με τις περιπτώσεις, να ερμηνεύσει ή να συμπληρώσει τον πολιτικό νόμο και ακόμα, κάποια στιγμή, να του πάρει το προβάδισμα.

Αυτός ακριβώς είναι ο νόμος του οποίου την ύπαρξη επιβεβαιώνει η Αντιγόνη. Θα παρατηρήσουμε όμως ότι ο Σοφοκλής δεν χρησιμοποίησε την έκφραση, φυσικός νόμος: η έκφραση αυτή δεν συναντάται πριν από τον 4ο αιώνα (τουλάχιστον στα κείμενα που διασώθηκαν), την βρίσκουμε περίπου στο λόγο του Δημοσθένη *Περί Στεφάνου*, που είδαμε πιο πάνω¹, φαίνεται όμως ότι η θεωρία παρουσιάζεται με ακρίβεια μόνο στον Αριστοτέλη. Σε αυτόν, η ύπαρξη ενός νόμου φυσικού επιβεβαιώνεται καθαρά. Αναφέραμε ένα εδάφιο της *Ρητορικής* που διαχωρίζει τους ειδικούς νόμους κάθε λαού, από τους κοινούς νόμους που αποκαλεί «φυσικούς»: «κοινόν δε τον κατά φύσιν» (1373 I)). Επίσης, στα *Ηθικά Νικομάχεια* E10 (1134 b), ο Αριστοτέλης αντιπαραθέτει το «φυσικό» δίκαιο στο «νομικό» δίκαιο: «Φυσικόν δίκαιον είναι το ισχύον παντού, ανεξαρτήτως του αν φαίνεται καλόν ή κακόν εις τους ανθρώπους»².

Το γεγονός ότι η έκφραση «φυσικός νόμος» δεν διαδόθηκε νωρίτερα, δεν περιέχει τίποτα το εκπληκτικό: δεν μπορούσε να προβληθεί, παρά σαν μια απάντηση στην περίφημη αντίθεση ανάμεσα στον νόμο και στη φύση, που θα πάρει στην Αθήνα πρωταρχική σπουδαιότητα κατά την εποχή των σοφιστών. Η έκφραση αυτή αντιπροσωπεύει μια προσπάθεια συμφιλίωσης μετά από μία κρίση και φέρνει, κατά συνέπεια, στην επιλογή των λέξεων τα σημάδια αυτής της κρίσης. Αλλά, κατά βάθος, ο Αριστοτέλης δεν έσφαλε: ο άγραφος νόμος αντιπροσωπεύει, πράγματι, τον φυσικό νόμο.

Όπως και να είναι, και για ν' αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα από δική μας άποψη, δηλαδή από την άποψη του πολιτικού νόμου, οι διάφορες έννοιες και οι διάφορες παρεκκλίσεις, που διακρίναμε ως εδώ, μαρτυρούν δύο αρκετά αξιοσημείωτα χαρακτηριστικά.

Κατ' αρχήν, αναφορές τόσο συχνές και τόσο ποικίλες υπογραμμίζουν ότι, από διάφορες απόψεις, ο γραπτός νόμος, για τον οποίον ήταν τόσο υπερήφανη η νεαρή αθηναϊκή δημοκρατία, δεν ήταν από μόνος του επαρκής ούτε σε θέση να ταυτιστεί με τη δικαιοσύνη. Πολύ σχετικός, πολύ περιορισμένος, πολύ μερικός και ενίοτε μεροληπτικός, ο γραπτός νόμος ήταν, κατά μια έννοια, κατώτερος από τον άγραφο νόμο.

Εξ άλλου, εάν είναι αλήθεια ότι, αντίθετα, ο γραπτός νόμος εμφανίζεται σχετικός και περιορισμένος, ενώ ο άγραφος νόμος απόλυτος και λίγο πολύ καθολικός, οι μεταλλαγές που υφίσταται δείχνουν ότι, με την εξέλιξη του πνεύματος, θα υποστεί και ο ίδιος τον αντίκτυπο της σχετικότητας που επεδίωκε ν' αποφύγει.

Είναι καιρός να φτάσουμε στο δεύτερο πρόβλημα που θα προκαλούσε σε λίγο ο γραπτός νόμος - το πρόβλημα που συνδέεται με τη συγγένεια του γραπτού νόμου με τα έθιμα και την ανακάλυψη του πολύ σχετικού χαρακτήρα που παρουσιάζουν αυτά τα έθιμα. Το πρόβλημα είχε ήδη γίνει αντιληπτό από την εποχή του Σοφοκλή. Και οι τοποθετήσεις που θα προκαλούσε, εξηγούν κατά μέγα μέρος την επαναλαμβανόμενη προσπάθεια των Ελλήνων της εποχής, να καταφύγουν σε μία τάξη λιγότερο ασταθή. Εξηγούν επίσης, ότι η ελληνική σκέψη βρέθηκε έτσι μπροστά σε μια δυσκολία που θα έπρεπε να λύσει αμέσως.

Ο άγραφος νόμος εξασφαλίζει ένα άλλοθι που αφήνει σε κίνδυνο τον γραπτό νόμο.

¹ Βλ. παραπάνω, σ. 44-45.

² *Ηθικά Νικομάχεια*, μετ. Α. Δαλέζιου, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

ΠΡΟΜΗΝΥΜΑΤΑ ΕΝΟΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Το πρόβλημα που θα προκαλούσε ο νόμος στην Ελλάδα συνδέεται με τις συνθήκες στις οποίες γεννήθηκε.

Η λέξη νόμος που καθιερώθηκε ως ορισμός δεν είχε, όπως είδαμε, καμιά αναφορά σε ανθρώπινο ή θείο νομοθέτη: βασιζόταν σε ένα καθεστώς και επομένως αντιπροσώπευε ένα εντελώς θετικό δίκαιο. Και γι' αυτό, από την αρχή, η δυσκολία ήταν να προσδιορίσουμε το κατώτερο όριο και να ερευνήσουμε σε τι διέφερε ο νόμος από το απλό έθιμο. Η λέξη νόμος στα ελληνικά ανταποκρίνεται εξ ίσου καλά και στις δύο περιπτώσεις. Η λέξη θεσμός είχε μία εγγύηση αβέβαιη, άγνωστη, αλλά ασαφώς παραδεκτή: ο νόμος καθιερώνει έναν τρόπο δράσης τον οποίο μόνο η πολιτική έγκριση, σε ακαθόριστες συνθήκες, μπορούσε να επικυρώσει.

Αυτή η έλλειψη εγγύησης θα είναι το αδύνατο σημείο από το οποίον η κριτική των σοφιστών, που έγινε αποδεκτή με μεγάλη άνεση από μία ήδη κάπως διχασμένη πόλη, θα βάλει κατά του νόμου και θα τον απειλήσει με καταστροφή.

Πράγματι, το έργο του Ηρόδοτου αποτελεί μία μαρτυρία αξιοσημείωτη για τον τρόπο με τον οποίον θα ξεσπούσε η κρίση. Και όμως δεν γνωρίζει ακόμα αυτή την κρίση: γνωρίζει μόνο διακυμάνσεις, ολισθήματα, ένα συγκεχυμένο λεξιλόγιο, το θέλημα καινούργιων ιδεών. Αλλά αυτό το συγκεχυμένο λεξιλόγιο και το θέλημα των καινούργιων ιδεών δείχνουν καθαρά πώς η πνευματική πρόοδος, που σημάδεψε τον 5ο αιώνα, θα φέρει πολύ φυσικά την κρίση του νόμου.

1. Νόμος και έθιμο

Η σύγχυση του λεξιλογίου είναι ολοφάνερη: και το έργο του Ηρόδοτου μαρτυρεί το αμφιλεγόμενο της λέξης νόμος.

Το εξαιρετικό ευρετήριο του Powell για το έργο του Ηρόδοτου διαχωρίζει τις δύο βασικές αξίες της λέξης που είναι «έθιμο» και «νόμος». Αριθμεί 63 παραδείγματα της πρώτης έννοιας και 50 της δεύτερης. Στην πραγματικότητα όμως είναι συχνά δύσκολο ν' αποδώσουμε χρήσεις στη μια ή στην άλλη κατηγορία.

Όταν πρόκειται για ελληνικές πόλεις, υπάρχει η χάση να μιλούν για «νόμους». Και έχουν δίκαιο να το κάνουν όταν το κείμενο αναφέρεται σε πολιτικές δομές. Άλλωστε, ορισμένες περιπτώσεις είναι αναμφισβήτητες. Όταν ο Ηρόδοτος μιλάει για τους νόμους του Σόλωνα (A, 29, 1 και 2), ξέρουμε περί τίνος πρόκειται. Επίσης, το ίδιο ισχύει όταν μιλάει για τον νόμο που ορίζει τη βασιλική διαδοχή στη Σπάρτη (E, 75,2). Τα πράγματα περιπλέκονται μόλις φύγουμε από το πολιτικό πεδίο. Όταν αναφέρεται στους κανονισμούς που ορίζουν το μήκος των μαλλιών (A, 82, 7 και 8) μπορούμε να δεχτούμε ότι πρόκειται για νόμο. Επίσης το μέγεθος της πόρπης, αν συνδέεται με ένα πολιτικό γεγονός ή με μια δημόσια απόφαση, μπορεί να θεωρηθεί ως νόμος (E, 88, 2). Όταν όμως πρόκειται για τήρηση θρησκευτικών κανόνων, η αβεβαιότητα αυξάνεται (όπως όταν διαβάζουμε ότι οι Σπαρτιάτες έχουν «νόμο», να μην εκστρατεύουν σε ορισμένες περιόδους (Z, 106, 2). Και η αβεβαιότητα είναι επίσης μεγάλη όταν γίνεται λόγος για συνθήκες που η προέλευσή τους δεν είναι καθορισμένη (όπως στο βιβλίο Z, 111, 1, όπου λέγεται ότι στους Αθηναίους ήταν «κανόνας» ο πολέμαρχος να κατέχει τη δεξιά πτέρυγα).

Πολύ περισσότερο διστάζουμε όταν πρόκειται για άλλους λαούς, εκτός από τους Έλληνες, των οποίων τα έθιμα περιγράφει ο Ηρόδοτος. Ορισμένα έθιμα μπορεί να είναι νόμοι:

άλλα είναι προφανώς έθιμα - θρησκευτικά¹, κοινωνικά, διατροφής κλπ... Η λέξη νόμος είναι εδώ συνώνυμη με λέξεις που σημαίνουν συνήθειες, ήθη². Ακόμα και αν πρόκειται για κανόνες που προσδιορίζουν την ανάθεση ορισμένων πολιτικών λειτουργιών. Δεν θα μιλήσουμε προφανώς περί «νόμου» όταν συναντάμε ένα κείμενο που αφηγείται ότι οι Αιθίοπες «είχαν και άλλα έθιμα ξεχωριστά από τους άλλους ανθρώπους και κυρίως ένα που αφορά την βασιλείαν, όποιον δηλαδή από τους πολίτες κρίνουν ότι είναι ο πλέον υψηλόσωμος και ότι έχει δύναμιν ανάλογη με το ανάστημά του, αυτόν τον θεωρούν άξιον να γίνει βασιλιάς τους»³ (Γ, 20).

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι υπάρχουν στους Έλληνες, μαζί με τα απλά έθιμα και έθιμα που έγιναν νόμοι, αλλά ότι, αντίθετα, οι βάρβαροι δεν γνωρίζουν παρά μόνο έθιμα; Η διάκριση που με υπερηφάνεια καθιέρωσε ο Δημάρατος ανάμεσα στους Έλληνες και στους βαρβάρους, και που αναφέρεται στο πρώτο κεφάλαιο⁴ τούτου του βιβλίου, θα μπορούσε ασφαλώς να το προβάλλει. Και αυτή την αντίληψη τη συναντάμε στην Ελλάδα. Ωστόσο, και εδώ ακόμα οι δυσκολίες εμφανίζονται γρήγορα. Εάν στα μάτια του Ηρόδοτου, η υπακοή στους νόμους και μόνο στους νόμους, είναι χαρακτηριστικό της Ελλάδας, δεν μπορούμε να του αποδώσουμε την ιδέα ότι βάρβαροι, πολιτισμένοι και οργανωμένοι όπως οι Πέρσες, δεν είχαν καθόλου νόμους⁵. Χωρίς αμφιβολία, οι νόμοι τους εμφανίζονται μερικές φορές στο έργο του Ηρόδοτου σαν απλά έθιμα (όπως στο Α, 137,1, που αφορά την εκπαίδευση και τις τιμωρίες ή στο Α, 140, 3 όπου πρόκειται για συνήθειες θρησκευτικές). Άλλοι έχουν καθαρά πολιτική αξία (όπως στο Η, 12,1, όπου πρόκειται για τον νόμο ο οποίος ορίζει ότι ο βασιλιάς πρέπει να υποδείξει τον διάδοχό του, πριν ξεκινήσει ο ίδιος για εκστρατεία). Και ένα τουλάχιστον εδάφιο δείχνει ότι η Περσία είχε και πολιτικούς νόμους αναγνωρισμένους, αλλά και λειτουργούς που είχαν αναλάβει την ερμηνεία τους. Είναι το εδάφιο στο Γ βιβλίο⁶ του Ηρόδοτου, όπου βλέπουμε τον Καμβύση να συμβουλευεται τους βασιλικούς δικαστές που «ερμηνεύουν τους πατριούς νόμους» (θεσμοί) για να μάθει αν μπορεί να παντρευτεί την αδελφή του: εκείνοι του απαντούν ότι δεν βρίσκουν κανένα νόμο να το επιτρέπει, αλλά υπάρχει ένας που δίνει στο βασιλιά της Περσίας «το δικαίωμα να κάνει ό,τι αυτός θέλει»! (Γ, 31).

Για να πούμε την αλήθεια, το εδάφιο δείχνει αρκετά καλά τη διαφορά μεταξύ του ελληνικού και του περσικού νόμου. Ο περσικός - γραπτός ή άγραφος - βρίσκεται ακόμα σε επίπεδο γνωστό μόνο σε ορισμένα, ειδικά μνημένα πρόσωπα. Εξ άλλου, οι διάφοροι νόμοι δεν συγκροτούν ένα λογικό και συστηματικό σύνολο: πρέπει να τους αναζητήσουν, να τους βρουν, να τους συμβιβάσουν. Και τέλος, ο δεύτερος «νόμος» (όπως είδαμε παραπάνω) αποδεικνύει σαφώς ότι ο δεσπότης, όπως θα έλεγε ο Ευριπίδης, «κρατάει τον νόμο στα χέρια του». Η δικανική καζουϊστική⁷ των βασιλικών δικαστών δικαιώνει αρκετά την ελληνική υπερηφάνεια στο θέμα του νόμου.

¹ Βλ. Οι αιγυπτιακοί «κανόνες», είναι σχεδόν όλοι θρησκευτικοί: Β, 37,1. 39,4. 45,2. 65,2. Μεταξύ των θρησκευτικών κανόνων περιλαμβάνονται φυσικά και οι τελετές της ταφής (Δ, 26,1).

² Βλ. Laroche, στο αυτό σ. 189.

³ Ηρόδοτος. Όλες οι περικοπές από τη μετάφραση του Ευάγ. Πανέτσου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ Βλ. παραπάνω σ. 25.

⁵ Για την Αίγυπτο επίσης, βρίσκουμε στο βιβλίο 2ο, 136,2, δύο νόμους σχετικούς με τους όρους δανεισμού.

⁶ Αυτό δείχνει όχι δεν υπάρχει διάκριση (ως προς τις πραγματικότητες που αναφέρονται ή τις συνήθειες του ιστορικού) μεταξύ της αρχής και του τέλους του έργου: Βλ. Laroche στο αυτό σ. 189.

⁷ Καζουϊστική: κλάδος της ηθικής και της θεολογίας πραγματευόμενος περί των περιπτώσεων της συνειδήσεως. (επίτομο λεξικό, ΠΑΠΥΡΟΣ-ΛΑΡΟΥΣ).

Ταυτόχρονα όμως, το εδάφιο επιβεβαιώνει όχι στον Ηρόδοτο δεν γίνεται κανενός είδους διάκριση ανάμεσα στις διαφορετικές αξίες του «νόμου». Η λέξη χρησιμοποιείται για κάθε είδους κανόνα, σε όλους τους λαούς. Και οι κανόνες αυτοί, γραπτοί ή άγραφοι, διατυπωμένοι ή όχι, εφ' όσον είχαν τηρηθεί, πήραν την ονομασία νόμοι.

Το γεγονός έχει συνέπειες γιατί οι Έλληνες, καθώς ανακαλύπτουν την ποικιλία των συνηθειών και των εθίμων, θα γίνουν πιο ευαίσθητοι από άλλους στην πολυμορφία όλων των νόμων, συμπεριλαμβανομένου και του πολιτικού νόμου.

Στην πραγματικότητα, αυτή η ανακάλυψη, που εκφράζεται σε πολλά κείμενα, αποτελεί το πρώτο βήμα που οδηγεί στην ιδέα της σχετικότητας του νόμου.

Η ποικιλία λοιπόν των εθίμων εμφανίζεται στα κείμενα από την αυγή κιόλας του 5ου αιώνα.

Ήδη, μια γενιά πριν από τον Ηρόδοτο, ο Εκαταίος είχε αποπειραθεί να περιγράψει τη γη όσο μπόρεσε να τη γνωρίσει στα ταξίδια του: πήγε στην Αίγυπτο και παρατήρησε τα έθιμα της χώρας. Το ίδιο και ο Ηρόδοτος, που γεννήθηκε στη Μικρά Ασία και ήταν επίσης μεγάλος ταξιδευτής, ενδιαφέρεται για τα έθιμα των διαφόρων λαών. Το ενδιαφέρον αυτό διέπει τη δομή του έργου του, αφού για κάθε λαό που είχε κατακτηθεί από την Περσία, ξεκινάει μια καινούργια μονογραφία, έναν καινούργιο λόγο: καθώς ενδιαφέρεται πιο πολύ για την κοινωνιολογική περιγραφή παρά για τα ιστορικά γεγονότα, επιδίδεται σε αναλύσεις, σε περιγραφές που συνθέτουν μια συστηματική εικόνα των συνηθειών και των εθίμων αυτού του λαού, η οποία δείχνει σε τι διαφέρουν από τις συνήθειες των άλλων. Οι Μηδικοί πόλεμοι, που έφεραν σε επαφή τους Έλληνες με τους βαρβάρους, ήταν φυσικό να διεγείρουν την περιέργεια που βασιζόταν στη σύγκριση. Κείμενα κάθε είδους επιτρέπουν να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη.

Στα επιστημονικά κείμενα, υπάρχει μια ιατρική πραγματεία που αξίζει ν' αναφερθεί. Είναι η ιπποκρατική πραγματεία Περί αέρων, υδάτων, τόπων. Οι επιστήμονες που μελέτησαν την έννοια του νόμου στην Ελλάδα, δεν παρέλειψαν να αναφέρουν την πραγματεία αυτή, γιατί διαθέτει την ιδιαιτερότητα να εξηγεί τη φυσική κατάσταση των λαών με την επίδραση των εθίμων τους. Οι επιστήμονες αυτοί δεν συμφωνούν μεταξύ τους ούτε ως προς τον συγγραφέα ούτε ως προς την χρονολογία¹. Για την ώρα είναι αρκετό να θυμίσουμε ότι ο συγγραφέας μελετούσε την επίδραση του κλίματος στην υγεία και ότι αυτό τον οδηγούσε να συγκρίνει την Ευρώπη με την Ασία, να αναφέρει την Αίγυπτο, τη Λιβύη, φυλές σαν τους Μακροκέφαλους², τους κατοίκους του Φάση³ ή τους Σκύθες: σε κάθε λαό προσπαθούσε να προσδιορίσει το δικό του χαρακτήρα και να σημειώσει σε τι διέφερε από τους άλλους «ως προς τη φύση ή τον νόμο»⁴. Μια τέτοια περιέργεια τοποθετείται άμεσα στην έννοια της Έρευνας του Ηρόδοτου.

Όσον αφορά τα λογοτεχνικά κείμενα, αυτά είναι λιγότερο χαρακτηριστικά. Μπορούμε όμως να θυμίσουμε τις γεωγραφικές περιέργειες του Αισχύλου και την αυταρέσκεια που δείχνει για τις γνώσεις του - είτε πρόκειται για ονόματα ιρανικά, που ακούγονται στην τραγωδία του Πέρσες, είτε για τις εκτενείς αναφορές στα ταξίδια της Ιούς, στον Προμηθέα Δεσμώτη, ή ακόμα για την επιμονή ως προς τα αιγυπτιακά διακριτικά που χαρακτηρίζουν, σε διάφορους βαθμούς, τις κόρες του Δαναού και τους γιούς του Αίγυπτου, στις Ικέτιδες. Στην τραγωδία αυτή, ο Αισχύλος επιμένει επίσης να προσδιορίζει ότι οι Αιγύπτιοι και οι Αργείοι δεν

¹ Θα αναφερθούμε στη λεπτομερή μελέτη του Heinemann, βελτιωμένη με το άρθρο του Pohlenz, *Nomos und Physis, Hermes*, 81 σ. 418-438 (ο Pohlenz αποδίδει την πραγματεία στον Ιπποκράτη με πιθανή χρονολογία το 425).

² Κατά τον Στράβωνα, ο λαός των Δεσβίκων, στον Καύκασο. (Σ.μ.)

³ Ποταμός στο νότιο Καύκασο ο οποίος εκβάλλει στον Εύξεινο. (Σ.μ.)

⁴ Βλ. *Περί αέρων, υδάτων, τόπων*, 14, αρχή.

είχαν καθόλου τον ίδιο νόμο (387-391)¹. Μια τέτοια επιμονή δεν είναι επίσης διόλου άσχετη με την έρευνα του Ηρόδοτου. Πλησιέστερα στους Μηδικούς πολέμους, που τον είχαν έντονα σημαδέψει, ο Αισχύλος είναι απλώς λιγότερο ανεκτικός από τον Ηρόδοτο: Έλληνες και βάρβαροι είναι κατ' αυτόν εχθροί².

Αντίθετα, αν προχωρήσουμε στο χρόνο μετά τον Ηρόδοτο και μελετήσουμε τον Ευριπίδη³, παρατηρούμε ότι η κοινωνιολογική έρευνα στρέφεται, από αμεροληψία, στο σκεπτικισμό: ο Ευριπίδης δεν πιστεύει πια ότι οι Έλληνες είναι αναγκαστικά ανώτεροι από τους βαρβάρους. Ανάλογα με τα γεγονότα, είτε όταν φοβάται για την πατρίδα του, είτε όταν κουράζεται από τον πόλεμο, παρουσιάζει τη μία ή την άλλη όψη των πραγμάτων. Αλλά στο σύνολο, φαίνεται ότι θέλησε να παρουσιαστεί σαν φωτισμένο πνεύμα, υποστηρίζοντας ότι οι νόμοι των βαρβάρων, αν διαφέρουν από τους ελληνικούς, δεν είναι καθόλου κατώτεροι.

Στην *Ανδρομάχη*, γίνεται ένας περιφρονητικός υπαινιγμός για την έλλειψη νόμων στους βαρβάρους ή για τους διαφορετικούς νόμους τους⁴, αλλά αυτά λέγονται από την Ερμιόνη, τη νεαρή άδικη Ελληνίδα, που υποτιμά τη βάρβαρη Ανδρομάχη. Στην *Ελένη*, ένα «τοπικό έθιμο», που ο Μενέλαος παρατηρεί με περιφρονητική έκπληξη, σώζει τελικά την Ελένη (800). Στις *Βάκχες*, τέλος, αυτός ο στενοκέφαλος και υπερόπτης Έλληνας, ο Πενθέας, διακηρύσσει την υπεροχή των Ελλήνων έναντι των βαρβάρων που γιορτάζουν τη διονυσιακή λατρεία «Γιατί είναι λιγότερο φωτισμένοι από τους Έλληνες». Και ο θεός απαντά (484): «Ως προς αυτό είναι περισσότερο. Οι νόμοι τους όμως είναι διαφορετικοί»⁵.

Γίνεται φανερό ότι όλα αυτά τα κείμενα μας οδηγούν να δεχτούμε τον νόμο ως παραδοσιακή συνήθεια και ως εθιμικό δίκαιο. Και τα πάτρια, για τα οποία έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι μια από τις μορφές αυτού του εθιμικού δικαίου. Δεν εξαντλούν όμως την έννοια του όρου. Και, χωρίς αμφιβολία, ακόμα και ο γραπτός νόμος στην Ελλάδα βασίζεται κάπως στην παράδοση. Επικυρώνει ένα παλαιό έθιμο, και αντλεί μεγάλο μέρος της εξουσίας του από τη συνήθεια που τον ενισχύει. Ο Αριστοτέλης το είχε συνειδητοποιήσει όταν στα *Πολιτικά* δείχνει τον κίνδυνο των μεταβλητών νόμων: λέει ότι ο νόμος «ουδεμίαν άλλην δύναμιν έχει διά να πείθει πλην του έθους, τούτο δε μόνον διά του μακρού επιγίγνεται χρόνου» (1269 α, 15-18)⁶.

Αλλά, τα κείμενα τα οποία αναφέραμε πιο πάνω, στο μέτρο που - αφομοιώνοντας τον νόμο με το έθιμο - αποκαλύπτουν την ποικιλία που χαρακτηρίζει και το ένα και το άλλο, μας οδηγούν να θεωρήσουμε και τα δύο ως σχετικά. Η γνώση των ξένων λαών μας εξοικειώνει με την ιδέα ότι τα έθιμα διαφέρουν, και με την επανεξέταση της αξίας τους.

¹ Πρόκειται προφανώς για νόμο πολιτικό. Βλ. σ. 27. Εξ άλλου, ο Αισχύλος επιμένει ότι, πολύ περισσότερο, οι θεοί δεν είναι οι ίδιοι (922).

² Βλ. Δημοσθένη, ο οποίος στον *Περί των Συμμοριών*, 32, δηλώνει ότι ένας πόλεμος εναντίον των βαρβάρων «δεν γίνεται διά τίποτε άλλο, παρά διά την χώραν και την ζωήν και τα ήθη και την ελευθερίαν και τα τοιαύτα». (μετ. Κ. Αραπόπουλος - Ν. Κασμάκου).

³ Ο Σοφοκλής δεν ασχολείται πολύ με τις ποικιλίες των εθίμων (για τη στάση του σε σχέση με τον νόμο, βλ. σ. 26-27) αλλά έχει, στην περίπτωση αυτή, την ανοχή του Ηρόδοτου: το απόσπασμα 851 λέει ότι είναι ωραίο ν' ακολουθείς τους νόμους της χώρας.

⁴ 176 και 243.

⁵ Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε την *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, 466.

⁶ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, μετ. Παναγής Λεκατσάς, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

2. Η σχετικότητα των νόμων

Από τη στιγμή που οι νόμοι διαφέρουν σε τέτοιο σημείο, είναι φυσικό να διερωτάται κανείς εάν κάποιοι πλεονεκτούν άλλων. Ο Ευριπίδης θέτει το ερώτημα στα κείμενα που αναφέραμε πιο πάνω. Ήδη όμως ο Ηρόδοτος ανακινούσε το ζήτημα και το έλυne αποφασιστικά προς την κατεύθυνση της σχετικότητας. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται σ' ένα αξιοσημείωτο κείμενο στο κεφάλαιο 38 του 3ου βιβλίου του.

Αξίζει να σταθούμε σε αυτό το κείμενο που, χωρίς αμφιβολία, ασχολείται περισσότερο με τα έθιμα παρά με τους νόμους. Ακριβέστερα, μάλιστα, αποβλέπει σε έθιμα θρησκευτικής κατηγορίας, σε τελετουργίες. Αλλά το διφορούμενο της έννοιας νόμος δεν μας επιτρέπει να προσβάλουμε μία από τις πραγματικότητες που καλύπτει η λέξη, χωρίς να θίξουμε και τις άλλες. Πράγματι, οι νόμοι που αναφέρονται σχεδόν παντού από τον Ηρόδοτο ή τον Ευριπίδη, αφορούν τις πιο ιερές ανθρώπινες σχέσεις και θα ήταν δυνατόν να προβληθούν με τη μορφή ηθικών αρχών. Εξ άλλου, ορισμένοι νόμοι στον Ηρόδοτο, όπως και οι αντίθετοι νόμοι στις Ικέτιδες του Αισχύλου, είναι ή θα μπορούσαν να είναι, γραπτοί νόμοι. Η εγκυρότητα του πολιτικού νόμου κινδυνεύει επομένως να διασαλευτεί από το αίσθημα κοινωνικών παραλλαγών στις οποίες είναι εκτεθειμένος ο κάθε νόμος - παραλλαγές που δεν επιτρέπουν να τους αποδοθεί το παραμικρό αξιολογικό κριτήριο.

Αν και ο Ηρόδοτος δεν το είχε, βέβαια, προβλέψει όταν έγραφε το κεφάλαιο 38 στο 3ο βιβλίο του, προετοιμάζε ήδη από νωρίς αυτό που επρόκειτο να εξελιχθεί σε κρίση του νόμου.

Και όμως, το κείμενο μοιάζει αθώο. Πρόκειται για τον ίδιο τον Καμβύση, του οποίου είδαμε προηγουμένως το αίτημα προς στους βασιλικούς δικαστές. Αυτή τη φορά, ο Ηρόδοτος αναφέρει τις βάνουσες εκδηλώσεις αυτού του πρίγκιπα προς τους ξένους λαούς. Και επιμένει στην παραφροσύνη που αποκαλύπτει ο τρόπος με τον οποίον επιτίθεται στα ήθη και στα έθιμα των άλλων.

Γι' αυτό χρησιμοποιεί διαδοχικά έναν απόλογο¹ και ένα ανέκδοτο² που είναι και τα δύο ίσης σημασίας για την ιστορία των ιδεών.

Ο απόλογος βασίζεται σε μια υπόθεση: «Εάν ένας προβάλει εις όλους τους ανθρώπους και τους ειπεί να διαλέξουν τα καλύτερα απ' όλα τα έθιμα, θα τα εξέταζαν πρώτα καλά καλά και έπειτα καθένας θα προτιμούσε τα ιδικά του. Έτσι ο καθένας άνθρωπος νομίζει ότι τα ιδικά του έθιμα είναι ασυγκρίτως καλύτερα από των άλλων» (Γ, 38).

Η ιστορία είναι ενδιαφέρουσα από πολλές πλευρές. Κατ' αρχήν προσφέρει μια εύγλωττη διόρθωση στην αισιόδοξη άποψη - όπως την συναντάμε στον Πλάτωνα³ - της μελέτης των διαφόρων εθίμων, η οποία επιτρέπει την επιλογή των καλύτερων. Και μπορούμε να πούμε ότι ανοίγει διάπλατα την πόρτα σε όλες τις μορφές της σχετικότητας ή της υποκειμενικής κρίσης σε θέματα όχι μόνο δικαίου αλλά και ηθικής. Άλλωστε, έχει ένα μύθο και κερδίζει με την ένταξή του μέσα σε μια σειρά.

Ξαναβρίσκουμε, στο 7ο βιβλίο (152) μια σχεδόν αντίστοιχη διατύπωση που θυμίζει πόσο υποκειμενική είναι η εκτίμηση της ευτυχίας και της δυστυχίας: «Εάν όλοι οι άνθρωποι έφεραν στο ίδιο μέρος ο καθένας τα δικά του βάσανα, με τον σκοπό να τ' ανταλλάξουν με εκείνα των γειτόνων τους, θα έσκυβε ο καθένας από πάνω να δει τα βάσανα του άλλου και κατόπιν εκείνα που είχε φέρει μαζί του θα τα έπαιρνε ευχαρίστως και θα έφευγε πίσω».

Η έννοια αυτού του απόλογου δεν αφήνει αμφιβολίες: ο Ηρόδοτος τον εισάγει για να δικαιολογήσει την ιδέα ότι είναι πολύ δύσκολο ν' αναγνωρίσουμε, ανάμεσα σε διαφορετικές

¹ Απόλογος: σύντομο ποίημα ή αφήγημα μύθου από το οποίο προκύπτει ηθικό δίδαγμα. (Σ.μ.).

² Ανέκδοτο: αυτοτελής ή ένθετη αφήγηση περιεργου ή εύθυμου επεισοδίου. (Σ.μ.).

³ Βλ. πιο πάνω σελ. 22.

εκδοχές των γεγονότων, ποια είναι η αληθινή. Πρόκειται, λοιπόν, για έννοια ήδη χρωματισμένη με σκεπτικισμό.

Δεν είναι βέβαιο ότι αυτό ήταν εξ αρχής το νόημά του. Οπωσδήποτε, δεν είναι το νόημα που διαβλέπει ούτε ο Πλούταρχος (ο οποίος το αποδίδει στον Σωκράτη, και αντλεί από αυτό ένα θέμα παρηγοριάς) ούτε ο Βαλέριος Μάξιμος (που το αποδίδει στον Σόλωνα και το χρησιμοποιεί με την ίδια έννοια)¹. Όποια όμως και αν είναι η προέλευσή του² και το αρχικό του νόημα, είναι βέβαιο ότι ο Ηρόδοτος του δίνει μία έννοια σχετικότητας.

Από αυτή την άποψη έπρεπε να είχε ξεπεραστεί: ο απόλογος παίρνει πράγματι μια αξία αληθινά επαναστατική στα χέρια ενός σοφιστή που το όνομά του είναι άγνωστο και ο οποίος φαίνεται να έχει γράψει λίγο μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Από αυτόν έχουμε μόνο μια μικρή πραγματεία με τίτλο Διαλέξεις ή Διπλοί λόγοι που έφτασαν σε μας μαζί με τα έργα του Σέξτου του Εμπειρικού. Σχετικά με το καλό και το κακό, το ωραίο και το άσχημο, το δίκαιο και το άδικο, το αληθινό και το ψεύτικο, ο συγγραφέας παρουσιάζει μια σειρά από σύντομες αντιλογίες που δείχνουν κάθε φορά πώς οι δύο αυτές έννοιες είτε συγχέονται, και τότε κάθε κρίση είναι σχετική, είτε είναι αληθινά ευδιάκριτες, πράγμα που αποτελεί την προϋπόθεση του διαλόγου. Δεν μπορούμε ν' αρνηθούμε³ ότι ο σοφιστής αυτός οφείλει πολλά στον Πρωταγόρα: συγγενεύει μαζί του στην πρακτική των αντιτιθεμένων διαλόγων, όπως επίσης και με τη θέση που παραχωρεί στη σχετικότητα. Ένα όμως είναι βέβαιο: ότι ο απόλογος του Ηρόδοτου εξυπηρετεί εδώ την πιο διαυγή και αποφασιστική κριτική των αξιών που είναι δυνατόν κανείς να φανταστεί.

Πράγματι, ο συγγραφέας τον εφαρμόζει, έτσι όπως είναι, σε αυτό που κρίνουν οι άνθρωποι ως ωραίο ή άσχημο, εφ' όσον έχει γίνει παραδεκτό - και τα παραδείγματα που μας δίνει το αποδεικνύουν - ότι πρόκειται για φυσική και ηθική ομορφιά μαζί. Έτσι γράφει (B, 18): «Εάν κάποιος έδινε διαταγή σε όλους να προσκομίσουν σε κοινή συγκέντρωση ό,τι κρίνουν άσχημο, ύστερα να ξαναπάρουν από τον σωρό εκείνο που ο καθένας θεωρεί ωραίο, φαντάζομαι ότι δεν θα έμενε απολύτως τίποτα: θα είχαν ξαναμοιραστεί μεταξύ όλων, γιατί όλοι δεν έχουν την ίδια κρίση». Σχετικά με αυτό, ο συγγραφέας μάς παρουσιάζει ένα σύντομο ποίημα που λέει ότι μόνο η περίπτωση αποφασίζει για το τι είναι ωραίο ή άσχημο (δηλαδή ευγενές ή επαίσχυντο)⁴. Αργότερα, θέλοντας να παρουσιάσει την αντίθεση, επαναλαμβάνει τον απόλογο με σχεδόν ταυτόσημους όρους (B, 26) και απαντά ότι θα εκπλησσόταν όταν εκείνο που εφέρετο ως άσχημο έπρεπε να θεωρηθεί ωραίο και όχι αυτό που ήταν πριν. Εάν είχαν φέρει ένα βόδι ή χρυσάφι θα ξανάβρισκαν ένα βόδι ή χρυσάφι.

Όποια και να είναι η προσωπική άποψη του συγγραφέα (που την υπερασπίζεται άλλωστε με κάποια αφέλεια), διαπιστώνουμε ότι ο απόλογος έγινε το όπλο του ηθικού σχετικισμού.

¹ Πλούταρχος, *Consolatio ad Apollonium*, 106 b-c Βαλέριος Μάξιμος VII,2. Ο απόλογος θα μπορούσε επίσης να θυμίσει τη διόρθωση μιας άποψης συγκινητικής, σε μια επίκαιρη σύγκριση με τους άλλους.

² Μιλήσαμε για την ιωνική τέχνη: πιθανότερη είναι μια λαϊκή προέλευση.

³ Αυτό αληθεύει ακόμα και αν δεν ήταν μαθητής του, γιατί ο ίδιος θα υπερασπιζόταν τις αξίες που αμφισβητήθηκαν εδώ. Κατά τον Untrsteiner θα αναιρούσε θέσεις του Γοργία χάρη στη σκέψη του Ιππία. Και είναι γεγονός ότι η αισιοδοξία μερικών λύσεων που προτείνει συμφωνούν με τον τρόπο σκέψης του τελευταίου. Μιλήσαμε επίσης για τον απόλογο γενικά όταν αναφερθήκαμε στον Πρωταγόρα. Βλ. Heinimann, στο αυτό, σελ. 80, ο οποίος παρουσιάζει μία πλήρη συζήτηση.

⁴ Η έννοια της «κρίσης» εκφράζεται με το ρήμα νομίζειν που έχει ρίζα τη λέξη νόμος. Επίσης, το ρήμα αυτό σημαίνει τον νόμο των ανθρώπων ο οποίος είναι συγχρόνως «έθιμο» και κάπως «νόμος» τους. Είναι λοιπόν βέβαιο ότι όλη αυτή η επιχειρηματολογία συνδέεται κανονικά με την κριτική του νόμου.

Και αυτή η περίπτωση μας βοηθάει να αντιληφθούμε πως, κάτω από το συγκαταβατικό μειδιάμα του Ηρόδοτου, κρύβεται ο σπόρος μιας κριτικής που είναι ήδη σχετικιστική αλλά που δεν έχει ακόμα τίποτα το καταστροφικό.

Είναι όμως σημαντικό να προσδιορίσουμε τη θέση του: γιατί είναι ο μόνος που συνέδεσε τον απόλογο με τον νόμο. Πρόκειται φυσικά για τον νόμο με την έννοια του εθίμου. Αν όμως προσέξουμε τις τρεις μορφές του απόλογου, τις οποίες αναφέραμε εδώ, θα παρατηρήσουμε κάποια πρόοδο: στο 7ο, 152, σε ένα κείμενο που φαίνεται να δίνει την πιο διάσημη εκδοχή, ο σχετικισμός οδηγεί σε κρίση συναισθηματικής κατηγορίας και μιλάει για λύπες και χαρές. Στο 3ο, 38, βιβλίο ο Ηρόδοτος τον εφαρμόζει στους κανόνες και στις θρησκευτικές παραδόσεις¹ και αυτό αγγίζει ήδη ένα χώρο που επιβάλλει κάποιο σεβασμό. Και, ένα τρίτο του αιώνα αργότερα, ο (άγνωστος) συγγραφέας των Διαλέξεων τον εφαρμόζει στις ηθικές αξίες.

Ο νόμος του Κράτους τοποθετείται κάπου ανάμεσα στις ιεροτελεστίες και στις ηθικές αξίες. Ο απόλογος στο βιβλίο 3, 38, φέρνει την πρώτη μαρτυρία της κριτικής, της οποίας αντικείμενο θα γινόταν σε λίγο ο πολιτικός νόμος.

Κυρίως όμως, η ενδιάμεση θέση του κειμένου φαίνεται καθαρά, όταν αντιπαραθέσουμε το συμπέρασμα που ο Ηρόδοτος αντλεί από τον απόλογο, σε εκείνο που έπρεπε να αποκομίσουν οι άνθρωποι τους οποίους μέμφεται ο συγγραφέας των Διαλέξεων. Διότι όλη αυτή η κριτική, όλος αυτός ο σχετικισμός, όλος αυτός ο σκεπτικισμός, θέσεις που αναγγέλλονται ή εκφράζονται στο κείμενο του Ηρόδοτου, καταλήγουν όχι σε άρνηση αποδοχής των κανόνων αλλά απλώς σε αυξημένη ανοχή, που τείνει στο σεβασμό όλων των κανόνων. Αυτή είναι η σημασία του ανέκδοτου που αναγγέλει ο απόλογος και από την οποία προκύπτει το δίδαγμα.

«Ο Δαρειός», εξηγεί ο Ηρόδοτος, «όταν ήτο βασιλεύς, εκάλεσε τους Έλληνες που ήσαν εις την χώραν του και τους ερώτησε πόσα χρήματα θα ήθελαν να τους δώσει να φάγουν τον νεκρό του πατέρα τους». Οι Έλληνες, φυσικά, απέρριψαν τέτοια ιδέα. Ο Δαρειός τότε εκάλεσε μερικούς Ινδούς για τους οποίους έλεγαν ότι τρώνε τους γονείς τους. Και «τους ερώτησε μπροστά στους Έλληνας, που καταλάβαιναν τα λεγόμενα από τον διερμηνέα, αντί πόσων χρημάτων θα εδέχοντο, όταν πεθάνει ο πατέρας τους, να τον κάψουν στη φωτιά». Εκείνοι οι Ινδοί «ανεβόησαν μεγαλοφώνως και τον παρεκάλεσαν ν' αλλάξει κουβέντα». Και ο Ηρόδοτος συμπεραίνει: «Τέτοια είναι η δύναμις του εθίμου και καλά είπε, νομίζω, ο Πίνδαρος εις ένα ποίημά του, όταν έγραψε, ότι το έθιμον είναι βασιλεύς πάντων» (3ο, 38).

Το ίδιο το ανέκδοτο απεικονίζει καθαρά ένα σχετικιστικό προσανατολισμό: καθένας με τις τελετουργίες του, καθένας με τις αξίες του. Και τον εικονίζει ακόμα περισσότερο καθώς αναφέρεται συγκεκριμένα στο ζήτημα της ταφής, και ιδιαίτερα της ταφής των γονέων: έχουμε επομένως εδώ ένα θέμα που συγκινεί τις καρδιές των ανθρώπων και που, όπως νόμιζαν πολλοί, ανήκει στους θείκους, άγραφους, απόλυτους νόμους.

Από την άλλη μεριά, το συμπέρασμα που προκύπτει από το ανέκδοτο δίνει, από ένα στίχο του Πίνδαρου, μια εντελώς σχετικιστική ερμηνεία - καθώς ο Πίνδαρος βεβαιώνει ότι «το έθιμο είναι ο βασιλιάς των πάντων». Έτσι, η ερμηνεία αυτού του στίχου αποτελεί μία καθοριστική μαρτυρία, γιατί σε όλη την ιστορική διαδρομή της έννοιας του νόμου δεν έπαψε να αναφέρεται με το ένα ή με το άλλο νόημα. Η ρήση αυτή αλλοιώθηκε, τροποποιήθηκε, σχολιάστηκε, και η σκέψη του καθενός αντανακλάται στον τρόπο με τον οποίο τη μεταχειρίστηκε.

¹ Κατά την άποψη μερικών, και του Heinemann (σ. 80 σημ. 54) θα ήταν ένας σοφιστής, που θα είχε εισαγάγει στον απόλογο την έννοια «νόμος».

Ο στίχος του Πίνδαρου είναι γνωστός. Ανήκει σε ένα χαμένο ποίημα, μέρος του οποίου βρέθηκε σε πάπυρο πριν μερικά χρόνια¹. Το ποίημα αυτό εκθέτει τον τρόπο με τον οποίον ο Ηρακλής άρπαξε τα βόδια του γίγαντα Γηρυόνη. Το κατορθωσε με τη βία, αλλά η βία αυτή δικαιώθηκε από τις διαταγές που είχαν δοθεί στο γιο του Δία. Και ο Πίνδαρος αρχίζει λέγοντας ότι ο νόμος, βασιλιάς όλων, θνητών και αθανάτων, τους οδηγεί με το κυρίαρχο χέρι του και δικαιώνει την έσχατη βία. Αυτό συμπεραίνεται από τα κατορθώματα του Ηρακλή: μήπως αυτός δεν οδήγησε, χωρίς να τα ζητήσει, ούτε να τα αγοράσει, τα βόδια του Γηρυόνη στην κυκλώπεια πόλη του Ευρυσθέα;².

Από πολύ νωρίς το κείμενο αυτό ήταν διάσημο: το εδάφιο του Ηρόδοτου το αναφέρει σαν ένα λόγο γνωστό. Και είναι επίσης προφανές ότι εμπνέει με έμμεσο τρόπο ένα άλλο εδάφιο του ιστορικού, στο οποίο ο Δημάρατος εξηγεί στον Δαρείο ότι οι Έλληνες έχουν «έναν αφέντη, τον νόμο», που τον φοβούνται περισσότερο από όσο οι Πέρσες το δικό τους αφέντη. Ο νόμος δεσπότης είναι προσαρμογή της έκφρασης ο «νόμος βασιλεύς», που προορίζεται να δημιουργήσει στενότερο παραλληλισμό (και επομένως σαφέστερη αντίθεση) ανάμεσα στις δύο μορφές της υπέρτατης εξουσίας που αντιπροσωπεύουν ο ασιατής δεσπότης και ο ελληνικός νόμος.

Η ιστορική διαδρομή του στίχου δεν θα σταματούσε όμως εδώ. Γνωρίζουμε την περίφημη αναφορά ίου στίχου από τον Καλλικλή στον *Γοργία* του Πλάτωνα. Και τον ξαναβρίσκουμε, στον Πλάτωνα, είτε με τη μορφή της κατά λέξη παράθεσης είτε ως συγκεκριμένο υπαινιγμό στους *Νόμους*, στο 690 b 8, στο 715 a 1, στο 890 a 4. Επί πλέον, για να περιπλοκούν ακόμα περισσότερο τα πράγματα, υπάρχουν στα διαφορετικά αυτά παραθέματα ανεπίσημες διαφορές στο κείμενο, οι οποίες μπορούν να αποδοθούν σε κάποιο τεχνικό ατύχημα, ενδέχεται όμως να ανάγονται επίσης, - με μεγαλύτερη αληθοφάνεια - σε λάθη ή σε σκόπιμες παραποιήσεις, εμβόλιμες στις πολλαπλές πολεμικές που προκαλούσε τότε ο νόμος³. Οι λεκτικές αποκλίσεις του κειμένου αντανακλούσαν άρα τη φήμη του στίχου και την ποικιλία των ερμηνειών. Άλλωστε, οι αμφισβητήσεις αυτές ήταν επίσης γνωστές και πολύ αργότερα: βρίσκουμε έναν απόηχό τους στη *Ρητορική* του Αίλιου Αριστείδη, τον 2ο μ.Χ. αιώνα, στους *Στρωματείς* του Κλήμη του Αλεξανδρέως και στην *Απολογία του Σωκράτους* του Λιβάνιου, τον 4ο μ.Χ. αιώνα⁴.

Εκτός όμως από αυτά, ανεξάρτητα από κάθε αντίλογο για την έννοια ή το περιεχόμενο του στίχου, βρίσκουμε ήδη, από τον 5ο αιώνα, υπαινιγμούς ή αναφορές σε όλη την ιστορική διάρκεια της ελληνικής λογοτεχνίας.

Μερικές φορές, οι συγγραφείς μιλούν απλώς για τον νόμο βασιλέα. Αυτό κάνουν οι υπερασπιστές του νόμου. Έτσι, το σοφιστικό κείμενο του 5ου αιώνα που ονομάστηκε *Ανώνυμος του Ιάμβλιχου*⁵, και είναι υπεράσπιση της τάξης και της αρετής, δηλώνει ότι η αδυναμία του ανθρώπου να ζήσει μέσα στη φύση, μόνο με τις ατομικές του δυνάμεις εξηγεί γιατί «ο νόμος και το δίκαιον εμβασιλεύειν τοις ανθρώποις»⁶. Άλλοι επεμβαίνουν στο κείμενο για να του προσδώσουν τόνο εχθρικό. Έτσι, ο σοφιστής *Ιππίας* λέει στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα ότι ο νόμος παραβιάζει σε πολλά τη φύση και γι' αυτό τον ονομάζει «τύραννο των ανθρώπων» (337d): ο *Ιππίας*, ως σοφιστής, δεν θέλει, περισσότερο από τον Καλλικλή, να αναγνωρίσει

¹ Βλ. Pap. Ox. 1961, 26 η, 2450 (που δεν υπάρχει στον Snell). Βλ. επίσης Willy Theiler, *Νόμος ο πάντων βασιλεύς*, *Museum Helveticum*, 22, 1965, 69-80. Ξαναβρίσκουμε 52 στίχους αλλά όχι την αρχή, η οποία είναι έμμεσα γνωστή από το απόσπασμα 169 Schroeder, Snell (= 49 Puech).

² Ελεύθερη απόδοση (Σ.μ.).

³ Βλ. J. Humbert, *Polycrates, l'accusateur de Socrate et le Gorgias*, Paris 1930.

⁴ Αναφορές για τους τρεις αυτούς συγγραφείς στις σ. 45, 87 κ.σ. 29, 181 κ.σ. 87.

⁵ Το απέδωσαν συμπερασματικά σε πολλούς συγγραφείς: όπως Αντιφώντα τον σοφιστή, Αντισθένη, Πρωταγόρα, Αντιφώντα τον ρήτορα, Θηραμένη, Δημόκριτο, *Ιππία*. Βλ. σ. 112.

⁶ 6,1: εμβασιλεύειν.

την απόλυτη κυριαρχία του νόμου: έτσι, αντικαθιστά τη λέξη βασιλιάς με τη λέξη τύραννος. Ακόμα όμως κι' έτσι, η αναφορά στον Πίνδαρο δεν παύει να είναι λιγότερο προφανής¹. Ίσως ακόμα υπάρχει κάποιος απόηχος της πινδαρικής ρήσης, σε λίγους κάπως ασαφείς στίχους στην Εκάβη, του Ευριπίδη, όπου γίνεται λόγος για τη δύναμη που έχουν οι θεοί και για τον «νόμο που μας εξουσιάζει»². Συμβαίνει πιθανότατα το ίδιο όταν ο Λυσίας, τον 4ο αιώνα, αναφερόμενος στο ρόλο της Αθήνας στη γέννηση του δημοκρατικού δικαίου, λέει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να έχουν «τον νόμο για βασιλιά και τον λόγο για οδηγό» (B, 19). Επίσης, ο Πλάτων, σε ένα εδάφιο της 8ης επιστολής, λέει ότι σε ένα υγιές καθεστώς ο νόμος είναι ο άρχοντας που βασιλεύει επί των ανθρώπων, αντί οι άνθρωποι να είναι οι τύραννοι των νόμων (354 c). Θα λέγαμε ότι η έκφραση επαναλαμβάνεται συχνά και ότι ο καθένας τη χρησιμοποιεί όπως και όποτε τον συμφέρει. Ο Πλάτων την εισήγαγε, χωρίς λόγο, στην ομιλία του Αγάθωνα στο Συμπόσιο (196 c) και ο Αριστοτέλης προσάπτει στον Αλκιδάμαντα ότι την χρησιμοποιεί αναίτια (Ρητορική Γ, 3). Την ξαναβρίσκουμε αργότερα στον Πλούταρχο, στον Δίωνα Χρυσόστομο, στον Ιάμβλιχο³.

Το γεγονός, ότι μία τέτοια ρήση είχε γνωρίσει τόση επιτυχία και ότι αντανάκλούσε πολλές αλληπάλληλες και διαφορετικές απόψεις, δείχνει καθαρά ως ποιο σημείο στην Ελλάδα καλλιεργούσαν τη σκέψη συλλογικά, σε ένα είδος συνεχούς διαλόγου, με όργανα ολοένα και οξύτερα. Γίνεται επίσης αντιληπτό για ποιο λόγο σύγχρονοι μελετητές θέλησαν να δώσουν αυτή τη ρήση, τίτλο στις μελέτες τους περί του νόμου στην Ελλάδα: μετά από διάφορα άρθρα, έχουμε το 1956 ένα πλήρες βιβλίο του M. Gigante με αυτόν τον τίτλο⁴.

Αλλά, για να επανέλθουμε στον Ηρόδοτο, βλέπουμε επίσης πόσο είναι σημαντικό να προσδιορίσουμε με ποιο πνεύμα αυτός - που πρώτος αναφέρει αυτή τη ρήση - χρησιμοποίησε τον Πίνδαρο και εάν, πριν από τους άλλους, δεν επέφερε την πρώτη παραποίηση.

Κατ' αρχήν, τι εννοούσε ο Πίνδαρος; Έχουν διατυπωθεί τρεις ακραίες ερμηνείες.

Κατά τον Ηρόδοτο πρόκειται προφανώς για έθιμα, για ιεροτελεστίες: το κείμενο ήθελε να πει, κατ' αυτόν, ότι οι διάφορες ομάδες ανθρώπων υπόκεινται σε εντελώς δικές τους παραδόσεις, στις οποίες δεν θα ήταν δυνατόν να εναντιωθούν. Για άτομα σαν τον Καλλικλή, το κείμενο σήμαινε ότι ο νόμος (της φύσης) δικαιώνει τη δράση των πιο ισχυρών. Τέλος, για πολλούς σχολιαστές το κείμενο σήμαινε, αντίθετα, ότι ο θεϊκός κανόνας μπορεί ενίοτε να δικαιώσει τη χρήση της βίας στο όνομα μιας ανώτερης αρχής. Η πρώτη ερμηνεία είναι θετικιστική, η δεύτερη σκληρά ρεαλιστική, η τρίτη θρησκευτική και ιδεαλιστική.

Αν παραμερίσουμε την άποψη του Καλλικλή, ο οποίος προτείνει ιδέες πολύ πιο προωθημένες για τον νόμο και τη φύση, από εκείνες που θα μπορούσε να είχε ο Πίνδαρος, και ο οποίος παίζει κάπως με τις λέξεις⁵, απομένουν δύο απόλυτα πιθανές έννοιες: νόμος μπορεί να είναι το έθιμο ή ο θεϊός νόμος. Και οι δύο έννοιες είναι διαμετρικά αντίθετες.

Οι σύγχρονοι ερμηνευτές διχάζονται. Εκείνοι, που θα τους ονομάζαμε γενικά ορθολογιστές, συντάσσονται με την έννοια του «εθίμου» και θεωρούν ότι ο Ηρόδοτος παρέθεσε τη

¹ Ο Ιππίας λέει ότι ο νόμος «προκαλεί βία» κατά της φύσης. Έτσι, η λέξη που σημαίνει «προκαλεί βία» θυμίζει την έκφραση του Πίνδαρου: «δικαιολογεί την ακραία βία». Βλ. Gigante, στο αυτό σ. 134.

² 799: κρατών.

³ Οι αναφορές είναι με τη σειρά: 780 c. 75, 2. και Στοβαίος 4ο, 5, 77.

⁴ Βλ. O. Schroeder, *Νόμος ο πάντων βασιλεύς*, *Philologus* 74, 1917, σ. 195 κ.σ., H.E. Stier, *Nomos Basileus*, *Philologus* 83, 1927-1928 σ. 225-258. M. Gigante, *Nomos Basileus*, Naples, 1956, 311 σ. Στα έργα αυτά, κυρίως στο τελευταίο, τα κείμενα που αναφέραμε έχουν μελετηθεί με λεπτομέρειες.

⁵ Βρίσκεται ωστόσο, λίγο πολύ, στον K. Reinhardt, *Parmenides...* a. 81, σημ. 1.

ρήση με την πρωταρχική της έννοια¹. Οι άλλοι είδαν στην ίδια ρήση μια αναφορά στην κοσμική τάξη - ότι αυτή υποδηλώνει μια θρησκευτική, δηλαδή ορφική, έμπνευση ή ότι επιβάλλεται στο πνεύμα σαν μια απλή διαπίστωση².

Οι δύο έννοιες μπορούν, πράγματι, να ταιριάζουν στον Πίνδαρο, ο οποίος γνωρίζει τη σχετικότητα των συνηθειών και των απόψεων. Την έχει εκφράσει όχι με τη λέξη νόμος αλλά με μια πιο συγκεκριμένη λέξη από την ίδια οικογένεια, τη λέξη νόμιμα (= συνήθειες) και έχει γράψει στο απόσπασμα 215 Snell (= 92 Puech): «τα έθιμα ποικίλουν στους ανθρώπους, καθέννας τιμά τις δικές του συνήθειες»³. Έχουμε εδώ ένα απόφθεγμα που εναρμονίζεται απόλυτα με το κεφάλαιο του Ηρόδοτου. Και το γεγονός ότι ο Πίνδαρος φαίνεται, εξ άλλου, να ενοχλείται από την αμοραλιστική πλευρά της πράξης του Ηρακλή, και από το «δίκαιο του ισχυροτέρου» (αν και δεν χρησιμοποιεί αυτή την έκφραση), που χαρακτηρίζει την πράξη, θα μπορούσε να ταυτιστεί με αυτή την έννοια⁴.

Αντίθετα, για τον Πίνδαρο, προέχει ο σεβασμός προς τον Δία. Επαινεί ευχαρίστως τον Ηρακλή, χωρίς την παραμικρή επιφύλαξη, όπως στο 1ο Νέμεον. Και το άσμα αυτό, στο οποίο δείχνει τον Ηρακλή ενωμένο παντοτινά με τους μακάριους, καταλήγει συγκεκριμένα στη λέξη νόμος που ερμηνεύεται ως θεϊκή τάξη: «πλάι στο Δία γιορτάζοντας τον ιερό θα δοξάσει τον νόμο»⁵. Επί πλέον, η έκφραση αυτή ταιριάζει καλύτερα στο μεγαλείο που χαρακτηρίζει την αρχή του αποσπάσματος που μελετάμε. Ας θυμηθούμε ότι αρχίζει με την αναφορά στους θνητούς και στους αθανάτους: «Ο νόμος βασιλιάς των πάντων, θνητών και αθανάτων...» Το αξίωμα του Δία είναι να βασιλεύει σε θνητούς και αθανάτους και κάθε παράβαση του νόμου βασιλιά πρέπει να την επιτρέψει μόνο ο νόμος του Δία ώστε να μη σημειωθεί ασέβεια - για την οποία ο Πίνδαρος δεν ήταν ικανός. Εξ άλλου, ένας ορφικός ύμνος, του οποίου το νόημα, αυτή τη φορά, δεν αμφισβητείται, μιλά για τον ουράνιο Νόμο, «τον άγιο των αθανάτων θεών το βασιλέα και των κοινών θνητών»⁶. Η συγγένεια των δύο κειμένων είναι αρκετά εμφανής. Όπως ο ορφικός ύμνος, έτσι και το κείμενο του Πίνδαρου πρέπει να ταξινομηθεί μεταξύ αυτών που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, και τα οποία υμνούν τον άγραφο νόμο των θεών.

Συνεπώς, αν λάβουμε υπ' όψη μας το βαθύτατο θρησκευτικό χαρακτήρα του Πίνδαρου και το ύφος στις αρχές του έργου του, είναι δύσκολο να μην σκεφτούμε ότι η συνολική έμπνευση ήταν ενιαία. Κατά τον M. Gigante, το κείμενο προϋποθέτει ένα είδος συμφιλίωσης ανάμεσα στο δίκαιο και στη δύναμη, ο Δίας είναι αυτός που διευθύνει τη δύναμη: θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η βία γίνεται τότε δικαιοσύνη - ακριβώς όπως στον Αισχύλο - η βία, όταν προέρχεται από τους θεούς, γίνεται βία ευεργετική⁷.

Εξ άλλου, ο Πίνδαρος είχε μάλλον την τάση να αναγνωρίζει στους ανθρώπινους νόμους μια εκδήλωση της θεϊκής τάξης, παρά να εμμένει στην αβέβαιη και αόριστη πλευρά τους. Αυτό προκύπτει από τον ωραίο έπαινο στο 13ο Ολύμπιον, όπου η ομαλή πολιτική τάξη (η

¹ Μεταξύ άλλων είναι οι Wilamowitz, Croiset, Néstle, Ehrenberg, Puech, Norwood, Pohlenz, Untersteiner, Ostwald (εκτός από το βιβλίο του, σ. 37, υπάρχει η μελέτη Pindar, nomos and Heracles, H.S.C.P., 69, 1965, s. 109-138). Επίσης Willy Theiler, Museum Helveticum, 22, 1965, σ. 69-80.

² Στην πρώτη κατηγορία, με διαφορετικές αποχρώσεις, ανήκουν οι Maas, Schroeder, Heinemann, Gigante. Στη δεύτερη ο Stier, κατά τη γνώμη του οποίου πρόκειται για μια «τάξη» που δεν είναι υποκειμενική και επεκτείνεται στους θεούς.

³ «Το δικό του έθιμο»: δίκαν. Ο Stier σ. 239, δείχνει την άλλη διαφορά του λεξιλογίου μεταξύ Πίνδαρου και Ηρόδοτου.

⁴ Πρόκειται για το απόσπασμα 81 Snell (= D 11 Puech).

⁵ Νέμεον 1, μετ. Παναγή Λεκατσά, «Δίφρος».

⁶ Απ. 64 Κ. Βλ. σελ. 24.

⁷ Αγαμέμνων, 182.

Ευνομία), θεοποιείται, μαζί με τη Δικαιοσύνη και την Ειρήνη - «της σοφής θέμιδας οι πολύτιμες κόρες».

Όλα αυτά είναι τόσο καταφανή ώστε κανένας δεν θα αμφέβαλλε, αν οι σύγχρονοι μελετητές δεν είχαν υποστεί την επιρροή του Ηρόδοτου και του Γοργία. Αντί όμως να μειώσουμε τη διαφορά της έννοιας που παρουσιάζουν τα κείμενα, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι: στη διαφορά αυτή αντανακλάται η ιστορία των ιδεών, και αυτή μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε πόσο σημαντικό είναι το κεφάλαιο του Ηρόδοτου.

Και είναι, πράγματι, πιθανότατο ότι η ρήση του Πίνδαρου δεν είχε ποτέ τον εύκολο και προσφιλή σχετικισμό που παίρνει στον Ηρόδοτο. Από τον ένα στον άλλο συγγραφέα, η έννοια νόμος γίνεται πιο ανθρώπινη, πιο οικεία. Κατεβαίνει από τους θεούς στους ανθρώπους, από τη θεολογία στην κοινωνιολογία. Άλλωστε, το ίδιο το κείμενο φέρει το απτό ίχνος αυτής της μεταλλαγής: διότι, όπως πολλοί το έχουν επισημάνει, το κείμενο του ιστορικού αναφέρει σαφώς τις λέξεις «νόμος πάντων βασιλεύς», παραλείπει όμως εκείνες που ακολουθούν: «θνητών και αθανάτων».

Η διολίσθηση της έννοιας κάνει ακόμα πιο αισθητή τη νεωτεριστική και σχετικιστική πλευρά του ανέκδοτου που αφηγείται ο Ηρόδοτος. Αυτό, όπως και ο απόλογος που προηγείται, εμπνέεται από ορθολογική κριτική, διαπιστώνει την ποικιλία των νόμων και τους θεωρεί όλους ίσους.

Ωστόσο, όπως και στον απόλογο, είναι φανερό ότι αυτή η ορθολογική κριτική έχει εδώ το άδηλο ξεκίνημά της. Και εκείνο που διακρίνει τον Ηρόδοτο από τους μεταγενέστερους συγγραφείς δεν είναι λιγότερο αποκαλυπτικό σε αυτήν όσο και στην άλλη περίπτωση.

Η διαφορά βρίσκεται, και τούτη τη φορά, στο συμπέρασμα που συνάγει ο καθένας για τη σχετικότητα των νόμων. Ο Ηρόδοτος επικαλείται την έννοια μόνο ως προτροπή για ανεκτικότητα. Εάν ο καθένας έχει τους δικούς του νόμους και τους προτιμά από τους άλλους, αποκαλύπτει μια «επικίνδυνη παραφροσύνη» όταν κάποιος συμπεριφέρεται σαν τον Καμβύση, προσβάλλοντας τους νόμους των άλλων. Μετά τον Ηρόδοτο όμως, τα πράγματα αλλάζουν και αυτοί οι μεταβλητοί νόμοι εμφανίζονται ξαφνικά λιγότερο δικαιωμένοι. Τους αντιπαράθετουν προς τη φύση, και έτσι, αντί να σέβονται όλους τους νόμους, ακόμα και των άλλων, είναι πολύ πιθανόν να μη σέβονται κανέναν, ούτε καν τους δικούς τους. Ο Ιππίας, που δεν είναι διόλου επαναστάτης, μιλάει ωστόσο για την «τυραννία» του νόμου και για τον «πειθαναγκασμό» που επιβάλλει¹. Και σε ένα εδάφιο των Απομνημονευμάτων (4ο, 4, 14), όπου πρόκειται σαφώς για τον πολιτικό νόμο, θεωρεί όχι οι παραλλαγές στο χρόνο είναι ακόμα πιο ανησυχητικές από τις παραλλαγές στο χώρο και ρωτάει: «Αλλά πώς θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει σπουδαίον πράγμα τους νόμους ή το πείθεσθαι εις αυτούς, αφού, ως γνωστόν, πολλάκις οι ίδιοι που τους έθεσαν, αφού τους αποδοκιμάσουν, τους μεταβάλλουν;»². Στον ορίζοντα διαφαίνεται ήδη η εξέγερση του Καλλικλή που υπολογίζει σε έναν άνδρα αρκετά ισχυρό για να ποδοπατήσει αυτούς τους νόμους «όλους αντίθετους προς τη φύση».

Η σχετικότητα των νόμων στον Ηρόδοτο δεν έχει αποδώσει ακόμα τους καρπούς της. Δεν έχει πάρει διόλου φιλοσοφική διάσταση. Ασφαλώς υπάρχουν ερωτήματα αν ο Ηρόδοτος είχε υποστεί την επίδραση της σοφιστικής και ειδικότερα του Πρωταγόρα³. Εάν την έχει υποστεί — πράγμα πολύ πιθανόν - είναι πάντως σίγουρο ότι η επιρροή αυτή ασκήθηκε αργά και από κάποια απόσταση και ότι δεν κυριάρχησε στην πνευματική του διαμόρφωση, όπως θα συμβεί στην επόμενη γενιά. Ο Ηρόδοτος προετοιμάζει ή συναντά τον Πρωταγόρα αλλά δεν έχει συνείδηση των προβλημάτων που θα επιβάλει ο Πρωταγόρας.

¹ Βλ. σελ. 69.

² Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα*, μετ. Κώστα Βάρναλη, «Ι. Ζαχαρόπουλος» (Σ.μ.).

³ Την επίδραση αυτή αποδέχεται ο Nestle, Heinimann και ο Gigante. Την απορρίπτει ο Pohlenz.

Άλλωστε, ο Ηρόδοτος δεν είχε διόλου αγνοήσει τη διάκριση μεταξύ νόμου και φύσης¹. Δεν διέκρινε όμως τη σημασία της και δεν την χρησιμοποίησε στη διαμόρφωση της σκέψης του. Από την άποψη αυτή, πλησιάζει αρκετά τη μικρή ιπποκρατική πραγματεία Περί αέρων, υδάτων, τόπων, που αναφέρθηκε στην αρχή του κεφαλαίου. Η πραγματεία αυτή αντί να αντιτάσσει τις δύο έννοιες σε μία διάκριση αρχής, προτιμά να μελετήσει με πιο τρόπο, στην πραγματικότητα, συνδυάζονται, για να αιτιολογηθεί η δύναμη και η αδυναμία των λαών. Μπορούμε ακόμα να παρατηρήσουμε ότι ο συγγραφέας της πραγματείας Περί αέρων, υδάτων, τόπων χρησιμοποιεί μερικές φορές τη διάκριση μεταξύ νόμου και φύσης σαν σύστημα κατάταξης των ιδεών². Ο Ηρόδοτος δεν έφτασε ποτέ τόσο μακριά. Αρκέστηκε σε ημιδιακρίσεις και σε υπαινιγμούς χωρίς ιδιαίτερη σπουδαιότητα. Στην αφήγηση τη σχετική με τον Δημάρατο, για παράδειγμα, μας λέει ότι η γενναιότητα των Ελλήνων είναι αποτέλεσμα συγχρόνως «της φρόνησης και των αυστηρών νόμων» αλλά δεν λέει ότι αυτή η φρόνηση είναι φυσική. Επίσης, αυτή η γενναιότητα, έτσι όπως εξηγείται, «προστίθεται»³ στη φτώχεια, που πάντοτε υπήρχε. Δεν λέει όμως ότι η γενναιότητα αυτή πηγάζει από τον νόμο και η φτώχεια από τη φύση. Όπως και για τη σχετικότητα του νόμου, ο Ηρόδοτος είναι και εδώ στο σωστό δρόμο, παρέχει τα στοιχεία, προετοιμάζει, αλλά δεν σκέφτεται με αυτούς τους όρους.

Το αληθινό όμως πρόβλημα του νόμου θα προκόψει ακριβώς όταν αυτές οι δύο ιδέες επικρατήσουν: όταν ο Πρωταγόρας θα διδάξει στους Έλληνες τον πραγματικό φιλοσοφικό σχετικισμό και όταν συγχρόνως άλλοι τούς συνηθίσουν ν' αντιπαραθέτουν, με τρόπο ριζικό, τον νόμο και τη φύση. Τότε μόνο οι Αθηναίοι, συνηθισμένοι πια στη γνώση της σοφιστικής, μπόρεσαν να συνειδητοποιήσουν - στο τελευταίο τέταρτο του 5ου αιώνα - τι σήμαιναν για τον νόμο αυτές οι δύο ανακαλύψεις, τον νόμο ο οποίος μέχρι τότε υπήρξε ο αναγκαίος λίθος της κορυφής του ηθικού και πολιτικού τους οικοδομήματος.

Τα προμηνύματα του προβλήματος βρίσκονται στον Ηρόδοτο: το πρόβλημα όμως αναφέρεται αμέσως μετά από αυτόν.

¹ Ομοίως, Β, 51.

² Η πραγματεία έχει μελετηθεί από τον Heinemann και τον Pohlenz. Μια από τις θέσεις της είναι ότι τα έθιμα που ισχύουν σε κάθε λαό τελικά αντιδρούν στο φυσικό του χαρακτήρα. Βλ. μεταξύ άλλων 16, 2ο μέρος και 23, 2ο μέρος και πιο πάνω, σ. 60.

³ 7ο, 102: «...αρετή δε έπακτός εστι».

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

Οι δυσκολίες του νόμου ανέκυψαν όταν η φιλοσοφική ανάλυση προσεταιρίστηκε την έννοια του νόμου για να την ανατάξει στην ιδέα της φύσης.

Για την προέλευση αυτής της αντίθεσης έχουν γραφτεί πολλά. Ειδικότερα, το αρκετά αναλυτικό βιβλίο του Felix Heinemann, *Νόμος και Φύσις, Προέλευση, και Σημασία μιας αντίθεσης*¹, που εκδόθηκε στη Βασιλεία το 1945, συγκεντρώνει ουσιαστικά όλες τις υπολογισίμες μαρτυρίες. Και παρ' ότι οι απόψεις του υπέστησαν συχνά κριτική, όχι χωρίς λόγο, προβάλλει ένα πολύ σημαντικό γεγονός: πράγματι, αν η εθνογραφία είδε τη γέννηση μιας αντίθεσης ανάμεσα στη φύση, από τη μια πλευρά, και από την άλλη τους κανόνες ή τα έθιμα που δημιουργήσαν οι άνθρωποι, κανόνες και έθιμα με κύρος μόνο σε ένα περιορισμένο πλαίσιο, η αίσθηση μιας ιδιάζουσας αντίθεσης μεταξύ των δύο χώρων, ή των δύο αυτών εννοιών, εμφανίστηκε μόνο όταν τέθηκε καθαρά η αντίθεση - φιλοσοφική - ανάμεσα στο είναι και στο φαίνεσθαι.

Εδώ είναι αναγκαία μια παράκαμψη. Και είναι χρήσιμο να υπενθυμίσουμε ότι, αν ο νόμος έχει πράγματι τις ποικίλες έννοιες που συναντήσαμε, προωθεί επίσης μερικές διακλαδώσεις στον τομέα της σκέψης. Ο νόμος, καθώς είναι έθιμο, είναι επίσης και καθιερωμένος τρόπος θεώρησης. Το ρήμα νομίζειν σημαίνει μερικές φορές «συνηθίζεται», αλλά η κανονική του έννοια στα ελληνικά είναι «σκέπτομαι, θεωρώ δεδομένο». Η γνώμη - αν θέλουμε - ανήκει στον τομέα των ηθών.

Η αντίθεση μεταξύ του «είναι» και του «φαίνεσθαι» - τόσο σημαντική ιδιαίτερα στην ελεατική φιλοσοφία και στον Παρμενίδη - κατέληξε να εκφράζεται με τη μορφή αντίθεσης ανάμεσα στη φύση και στον νόμο. Συναντάμε, εδώ κι εκεί, τη λέξη φύσις, η οποία αντιτίθεται στο όνομα ή στην ψευδαίσθηση και τη λέξη νόμος που αντιτίθεται στην πραγματικότητα². Και βλέπουμε σύντομα τους δύο όρους να εναντιώνονται μεταξύ τους ως ένα ζεύγος αντινομίας. Είναι ίσως η περίπτωση που αναφέρεται ήδη στην υποκρατική πραγματεία *Περί ιεράς νόσον*: η αντίθεση νόμου και πραγματικότητας είναι εδώ βέβαιη, ενώ η αντίθεση μεταξύ νόμου και φύσης βασίζεται σ' ένα αβέβαιο κείμενο³. Αλλά το πιο ενδιαφέρον σημείο εκκίνησης είναι εκείνο στο οποίο βλέπουμε να εφαρμόζεται αυτή η αντίθεση στον τομέα του δίκαιου και της ηθικής - είναι η περίπτωση μιας περικοπής του φιλόσοφου Αρχέλαου⁴.

Ο Αρχέλαος υπήρξε σύγχρονος του Περικλή και του Πρωταγόρα, μαθητής του Αναξαγόρα και δάσκαλος του Σωκράτη. Παίζει λοιπόν ένα σημαντικό ρόλο στο σημείο επαφής μεταξύ των κοσμογονικών θεωριών ιωνικής προέλευσης και της μέριμνας για τον άνθρωπο και την ηθική, που θα θριαμβεύσει στην Αθήνα κατά το δεύτερο ήμισυ του 5ου αιώνα. Επί πλέον, όπως μας λέει ο Διογένης Λαέρτιος, ο Αρχέλαος θα είχε «φιλοσοφήσει πάνω στους

¹ *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese*, Bale, 1945. (Σ.μ.)

² Επίσης στον Εμπεδοκλή, *Αν.* 9, 5. Στον Ηρόδοτο 4ο, 39

³ 20. Έχουμε την αντίθεση μεταξύ μιας ισχύουσας γνώμης, που δηλώνει η λέξη νόμος, και της πραγματικότητας ή της φύσης. Αλλά η παρουσία της λέξης «φύση» αμφισβητήθηκε. Η πραγματεία τοποθετείται περίπου στο 430. Βλ. σχετικά Pohlenz, *Nomos und Physis*, *Hermes*, 81, 1953 ο. 418-438. Η διάκριση έγινε αντίθεση στο *Περί Πολιτεύματος*, Α, 11. Η χρονολογία όμως αυτής της πραγματείας θα πρέπει να οριστεί στα μέσα του 4ου αιώνα.

⁴ Για το ρόλο του Αρχέλαου, βλ. (εκτός από τον Heinemann, στο αυτό, σ. 113-114) Pohlenz, *Nomos und Physis*, *Hermes*, 81, 1953 σ. 432-434, και Gigante, στο αυτό, σ. 14.

νόμους». Μία από τις πιο αξιόλογες προτάσεις του, αν πιστέψουμε την έμμεση παράδοση¹, συνίσταται στο ότι: το δίκαιο και το επαίσχυντο δεν είναι από τη φύση αλλά από τον νόμο».

Από ένα τέτοιο κείμενο βλέπουμε πόσο στενή είναι η σύνδεση μεταξύ της λέξης νόμος, που σημαίνει γνώμη και της λέξης νόμος που σημαίνει το έθιμο, και ύστερα τον νόμο. Το δίκαιο και το επαίσχυντο ανήκουν στο πεδίο της ανθρώπινης εκτίμησης - είτε αυτή εκφράζεται ως κρίση, ως συμπεριφορά ή ως νόμος κατά κυριολεξία. Και έτσι ανακαλύπτουμε ότι όχι μόνο η σχετικότητα των εθίμων θα επεκταθεί ως τους γραπτούς νόμους, όπως το προηγούμενο κεφάλαιο άφησε να εννοηθεί, αλλά και ότι τα έθιμα και οι γραπτοί νόμοι θα αναδειχθούν σαν έκφραση αξιών που προσιδιάζουν στον άνθρωπο γενικά ή σε μια ειδική ομάδα ανθρώπων που τα εφαρμόζουν.

Μόλις μια τέτοια διάκριση συνδεθεί με το σχετικισμό του Πρωταγόρα, θα υπονοεί ότι ο άνθρωπος είναι μέτρο των πάντων, και ειδικότερα του νόμου, έτσι θα βρεθούν αντιμέτωπες δύο κατηγορίες εννοιών, η μια φυσική και ανεξάρτητη από κάθε ανθρώπινη κρίση και η άλλη τεχνητή, που επιβάλλεται από έξω, δηλαδή πλαστή.

Από τότε η έννοια του δικαίου καθ' εαυτού παύει να υφίσταται και το δίκαιο καθορίζεται μόνο από μια αναφορά στις ιδιαίτερες συμβάσεις, συγκεκριμένης ομάδας: το δίκαιο ανάγεται πάλι στο νόμιμον. Αντίθετα, ενώ ο Σοφοκλής ήταν σε θέση να αποκαλεί νόμιμα τους θεϊκούς κανόνες που επικυρώνονται από την καθολική χρήση, ο Πρωταγόρας και τα περισσότερα πνεύματα που επηρεάζονταν από τη σοφιστική, κατέληγαν να μην αναγνωρίζουν άλλο ηθικό κριτήριο, παρά μόνο τα ηθικά κριτήρια ενός νόμιμου² τελείως ανθρώπινου.

Και φτάνουμε στη θέση όπου ο Σωκράτης αποδίδει στον Πρωταγόρα, στον Θεαίτητο του Πλάτωνα: «Στα κοινωνικά πάλι πράγματα, όμορφα και άσχημα, δίκαια και άδικα, όσια και μη, όποια κάθε πόλη πιστέψει και νομοθετήσει ως νόμιμα γι' αυτήν, και υπάρχουν πραγματικά για κάθε μια, και σ' αυτά τα ζητήματα δεν υπάρχει σοφότερος, ούτε άτομο από άτομο, ούτε πόλη από πόλη» (172 A)³.

Από τον ανεκτικό σχετικισμό του Ηρόδοτου στον φιλοσοφικό σχετικισμό του Πρωταγόρα, το περιθώριο είναι μεγάλο. Και ανάμεσα σε αυτούς τους δύο άνδρες που ήταν σύγχρονοι και εταίροι στην ίδρυση των Θούριων⁴, βρίσκεται όλη η διαφορά μεταξύ της εμπειρίας και της αφηρημένης θεωρίας. Η ανάλυση του Πρωταγόρα έθετε για πρώτη φορά και σε όλη του την ένταση το πρόβλημα του νόμου και των θεμελίων του, και μετά, από την αντίθεση νόμου και φύσης, δημιουργούσε αιφνίδια ένα επίφοβο όπλο στα χέρια ανθρώπων με τολμηρή σκέψη.

Τρεις μαρτυρίες αποδεικνύουν το σθένος με το οποίον διάφοροι σοφιστές, διαπαιδαγωγημένοι με αυτόν τον τρόπο σκέψης, επιτέθηκαν κατά του νόμου εν ονόματι της φύσης.

Η μία από αυτές μας είναι άμεσα γνωστή: πρόκειται για τον Αντιφώντα τον σοφιστή. Οι άλλες δύο είναι γνωστές κυρίως από τον Πλάτωνα: πρόκειται για τον Ιππία και τον Θρασύμαχο. Υπάρχει, τέλος, ένα πρόσωπο, κάπως μυστηριώδες, που επιτίθεται στον νόμο με μεγαλύτερη σφοδρότητα από όλους αλλά μένει εντελώς άγνωστο έξω από το έργο του Πλάτωνα: πρόκειται για τον Καλλικλή, στον *Γοργία*.

¹ Η διατύπωση ξαναβρίσκεται στον Διογένη Λαέρτιο και στον Σουίδα. Οι όροι φαίνεται ότι είναι ίδιοι με του Αρχέλαου (παρά τη γνώμη του Heinimann, σ. 113).

² Επίσης *Πρωταγόρας*, 327 α. Βλ. σ. 78.

³ Για τη διόρθωση αυτής της θεωρίας βλ. σ. 82-83.

Θεαίτητος, μετ. Β. Τατάκης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ Θούριοι ή Θούριον: αποικία των Αθηναίων στην Κάτω Ιταλία, όπου έζησαν ο Πρωταγόρας και ο Ηρόδοτος. Ο τελευταίος, ίσως και απέθανε εκεί. (Σ.μ.).

Αλλά, πιο συγκεκριμένα, αν θέλουμε να εκτιμήσουμε στην ακριβή της αξία την έμπνευση αυτών των σοφιστών, επιβάλλεται να παραμερίσουμε τον Καλλικλή. Επειδή - και το γεγονός συχνά παραβλέπεται - αυτός ο Καλλικλής, άγνωστος σε όλους, δεν είναι με κανέναν τρόπο σοφιστής.

Όπως υπογραμμίζει πολύ σωστά ο E.R. Dodds¹, αντιπροσωπεύει κάτι τελείως διαφορετικό. Δεν είναι καν διανοούμενος γιατί περιφρονεί τις λεπτές έννοιες. Και είναι τόσο λίγο σοφιστής ώστε, όταν ο Σωκράτης αναφέρεται στους δασκάλους εκείνους που πληρώνονται για να διδάξουν την αρετή, ο Καλλικλής απαντά περιφρονητικά: «Τι να πείς για ανθρώπους ανάξιους;» (520 a)².

Η μοναδική αυτή περίπτωση μας καλεί να εξετάσουμε από πολύ κοντά και με τη μεγαλύτερη δυνατή σύνεση τη στάση των σοφιστών απέναντι στον νόμο, η οποία έχει ασφαλώς περισσότερες αποχρώσεις από τη στάση του Καλλικλή. Και η μελέτη των μαρτυριών - εξαιρώντας τον Καλλικλή - μπορεί να ρίξει καινούργιο φως στη φύση γενικά των θεωριών τους.

Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τον Ιππία και τον Αντιφώντα.

Ο Ιππίας, λίγο νεότερος του Πρωταγόρα, εμφανίζεται στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα ως φημισμένος δάσκαλος. Δεν επεμβαίνει, άλλωστε, παρά τυχαία στο διάλογο και οι παρατηρήσεις του για τον νόμο δεν έχουν μεγάλη σχέση με το θέμα της συζήτησης. Η παρουσία όμως αυτών των παρατηρήσεων είναι ακόμα πιο χαρακτηριστική: εκφράζουν, χωρίς καμιά αμφιβολία, ιδέες που υποστήριζε έντονα ο Ιππίας.

Η παρέμβασή του αποσκοπούσε να πείσει τον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα να συμφωνήσουν για τον τρόπο συζήτησης που θα ακολουθούσαν. Και βρίσκει τρόπο να εισαγάγει, με μία παρατήρηση κοσμικού χαρακτήρα (λέγοντας απλούστατα ότι τα μεγάλα πνεύματα πρέπει να συνεννοούνται), την αντίθεση μεταξύ του νόμου και της φύσης και έναν υπαινιγμό στον περίφημο στίχο του Πίνδαρου για τον νόμο βασιλέα! Και πράγματι λέει: «Ε, σεις όλοι σι παρόντες, πιστεύω ότι όλοι σας είσθε συγγενείς και οικείοι και συμπολίτες από τη φύση και όχι από το νόμο. Γιατί το όμοιο με το όμοιο είναι από τη φύση του συγγενές, ενώ ο νόμος, τύραννος όντας των ανθρώπων, σε πολλά παραβιάζει τη φύση» (337 c-d)³.

Δεν πρόκειται εδώ για γραπτό νόμο ή τουλάχιστον για συγκεκριμένο γραπτό νόμο: είναι μάλλον το σύνολο από ιδιότητες και σχέσεις απορρέουσες από ένα πολιτικό και νομικό πλαίσιο καθορισμένο από την κοινωνία. Άνθρωποι της ίδιας πνευματικής οικογένειας βρίσκονται, στο πλαίσιο της κοινωνίας, ξένοι μεταξύ τους: το πλαίσιο αυτό είναι επιβεβλημένο με επιπρόσθετα στοιχεία. Ασκήι τυραννία. Εδώ υπάρχει σαφής τοποθέτηση. Αυτή η περίπτωση, φαίνεται ότι ανταποκρίνεται στη στάση του Ιππία. Η μαρτυρία του Πρωταγόρα, πράγματι, δεν είναι μεμονομένη.

Το ενδιαφέρον του Ιππία για τον νόμο επιβεβαιώνεται από δύο κείμενα: το ένα ανήκει στα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα, όπου συναντάμε (στο Δ, 4, 5) τη συζήτηση για τον νόμο μεταξύ Σωκράτη και Ιππία. Το άλλο συνίσταται από το διάλογο του Πλάτωνα Ιππίας Μείζων, όπου ο Σωκράτης προσποιείται ότι επικρίνει τους νόμους της Σπάρτης, που είναι υπεύθυνοι για την έλλειψη κατανόησης αυτής της πόλης προς τον Ιππία (284 δ). Και ο Σωκράτης αρχίζει σαν να πρόκειται για συνηθισμένο διάλογο: «Λες, Ιππία, να είναι ο νόμος επιζήμιος για την πόλη ή οφέλιμος;»⁴ Ο Ιππίας λοιπόν ενδιαφερόταν για τον νόμο.

Αντίθετα, το κείμενο στα Απομνημονεύματα είναι ελάχιστο αποκαλυπτικό, γιατί ο σοφιστής δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να επιδοκιμάζει τον Σωκράτη. Βλέπουμε ήδη από την αρχή ότι ήταν ευαίσθητος στη σχετικότητα του νόμου και διέκρινε κάποια αδυναμία, αφού αμέσως ρωτάει: «Αλλά πώς θα ημπορούσε κανείς να θεωρήσει σπουδαίον πράγμα τους

¹ Έκδοση σχολιασμένη του Γοργία, Οξφόρδη, σ. 13.

² Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

³ Πρωταγόρας, μετ. Β. Τατάκης, «Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ Ιππίας Μείζων, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

νόμους ή το πείθεσθαι εις αυτούς, αφού, ως γνωστόν, πολλάκις οι ίδιοι που τους έθεσαν, αφού τους αποδοκιμάσουν, τους μεταβάλλουν;»¹.

Η μαρτυρία που φέρνει ο Πρωταγόρας πρέπει λοιπόν να θεωρηθεί αληθινή. Αλλά τι σημαίνει ακριβώς;

Πραγματικά, δύο κίνδυνοι πρέπει να αποφευχθούν κατά την εκτίμησή της.

Ο πρώτος συνίσταται στην ενίσχυση του ιδεαλισμού αυτής της «μεγάλης οικογένειας των φιλοσόφων» που βασίζεται στη φύση. Εδώ ο κίνδυνος γίνεται σοβαρότερος από το γεγονός ότι στα Απομνημονεύματα, ο Ιππίας παραδέχεται την ύπαρξη άγραφων νόμων των οποίων εγγυητές θα ήταν οι θεοί. Και γι' αυτό, αξιόλογοι μελετητές βλέπουν στον Ιππία έναν άνθρωπο εντελώς συνεπαρμένο με τους θεϊκούς και τους φυσικούς νόμους: πρόκειται για την περίπτωση του Bignone και του Gigante, οι οποίοι ξεχνούν ότι τίποτα από αυτόν τον ιδεαλισμό δεν εμφανίζεται στον Πρωταγόρα και ότι στα Απομνημονεύματα ο Ιππίας περιορίζεται να συμφωνεί με τις αποδείξεις του Σωκράτη.

Αντίστροφα, ο άλλος κίνδυνος προέρχεται από την ενίσχυση της επαναστατικής όψης αυτού του συλλογισμού. Γιατί είναι ολοφάνερο ότι η παρατήρηση του Ιππία δεν προτείνει καμιά ανταρσία. Εξ άλλου, ποια θα ήταν αυτή η ανταρσία; Ο μετασχηματισμός όλων των ελληνικών κοινωνιών; Η κατάλυση των πόλεων; Ο καλοπροαίρετος Ιππίας δεν φαίνεται να έχει κάτι τέτοιο στο νου του. Άλλωστε, ούτε καν κηρύσσει την περιφρόνηση προς τους νόμους. Επιδίδεται στη διατύπωση μιας καθαρής θεωρίας: αναλύει, διακρίνει. Και η μόνη ηθική προέκταση, που θα μπορούσε να έχει η ανάλυσή του, θα ήταν το κήρυγμα κάποιου είδους αλληλεγγύης μεταξύ των ανθρώπων, που προστίθεται στους δεσμούς της πόλης και στα νόμιμα καθήκοντα.

Αντίθετα, στον Αντιφώντα, το πρόβλημα του νόμου στηρίζεται σε πιο προωθημένη ανάλυση και καταλήγει σε ένα ζήτημα που περιλαμβάνει τις ανθρώπινες συμπεριφορές.

Υπάρχει μια σελίδα που προσεγγίζει τις απόψεις του Ιππία. Σε ένα απόσπασμα της πραγματείας του Περί Αλήθειας, που βρέθηκε σε πάπυρο, επαναλαμβάνει (χωρίς ν' αναφέρει τη λέξη νόμος) την ιδέα του Ιππία περί φυσικής αδελφότητας: μόνο που δεν την εφαρμόζει πια σε ταξικές και πνευματικές συγγένειες, την χρησιμοποιεί για ν' αρνηθεί κάθε διάκριση μεταξύ των ανθρώπων, ακόμα και μεταξύ των φυλών. Καθώς ανατρέχει στην αυστηρά οργανική «φύση» αγγίζει ξαφνικά την καθολικότητα, την οποία από δω και πέρα αρνείται στον νόμο. Γράφει, ότι δεν υπάρχει λόγος να σεβόμαστε τους ισχυρούς ούτε να περιφρονούμε τους ταπεινούς, πράγμα που θα σήμαινε ότι συμπεριφερόμαστε σαν βάρβαροι: «αφού από τη φύση είμαστε πλασμένοι όλοι, Έλληνες και βάρβαροι, όμοιοι σε όλα...» Και πιο κάτω: «και σε σχέση με αυτά δεν υφίσταται ανάμεσά μας καμιά διάκριση σε βάρβαρους και Έλληνες, γιατί όλοι αναπνέουμε με το στόμα και τη μύτη, και τρώμε με τα χέρια...»².

Το πιο σημαντικό όμως εδάφιο, όσον αφορά τον νόμο, ανήκει στο πρώτο μέρος του ίδιου αποσπάσματος. Όπως ο τίτλος του έργου προοιδαίνει, ο συγγραφέας αναζητεί να ορίσει την ίδια τη φύση της δικαιοσύνης και του νόμου.

¹ Απομνημονεύματα, Δ, 4, 5. μετ. Κώστα Βάρναλη. (Σ.μ.).

² 44 b. στήλη 2. Στο εδάφιο περιέχεται και η φράση: «όσα πράγματα είναι από τη φύση αναγκαία σε όλους τους ανθρώπους».

Η Αρχαία Σοφιστική σ. 445, μετ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, «Γνώση». Από το ίδιο και τα εδάφια που ακολουθούν. (Σ.μ.).

Αρχίζει με έναν ορισμό της δικαιοσύνης στον οποίον αναγνωρίζεται ο σχετικισμός του Πρωταγόρα: «Δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους (τα νόμιμα)¹ και τα έθιμα του κράτους, του οποίου είσαι πολίτης».

Ο ορισμός αυτός θα επαναληφθεί από τον Σωκράτη στα Απομνημονεύματα και δεν πρέπει να παρανοήσουμε το νόημά του. Δεν θέλει διόλου να πει ότι οφείλουμε υπακοή στους νόμους, επειδή είναι δίκαιο να το πράττουμε. Δεν περιέχει κανένα «πρέπει», τίθεται ένα θετικό κριτήριο.

Μήπως ο Αντιφών ιδιοποιείται αυτόν τον ορισμό; Σημαντικοί μελετητές το αμφισβητούν: μεταξύ αυτών οι Bignone, Pohlenz, Untersteiner. Το αμφισβήτησαν διότι βρήκαν σε άλλο κείμενο του Αντιφώντα, την έννοια πραγματικής και ηθικής δικαιοσύνης. Το αμφισβήτησαν επίσης διότι σε άλλο απόσπασμα, που βρέθηκε μετά το πρώτο - ένα απόσπασμα στον πάπυρο 1797 - ο Αντιφών αρχίζει με έναν ορισμό, σύμφωνα με τον οποίον είναι δίκαιο να μην αδικείς αυτόν που δεν σε αδικεί και δείχνει τις πρακτικές δυσκολίες που υπονοεί μία τέτοια έννοια.

Το δεύτερο απόσπασμα δεν δίνει έναν πραγματικό ορισμό, δεν λέει «η δικαιοσύνη είναι...»: εξετάζει μόνο ένα συγκεκριμένο σημείο. Επί πλέον, τίποτα δεν λέει ότι, εάν δείχνει τις δυσκολίες τής γενικά αποδεκτής αρχής, ο ίδιος προτείνει κάποια άλλη. Και στο κείμενο που μας απασχολεί, τίποτα απολύτως δεν υποδηλώνει ή δεν υπαινίσσεται ότι ο Αντιφών θέλησε να αναιρέσει, διά του ατόπου, μία άποψη την οποία εκθέτει τόσο ζωντά. Γενικά, φαίνεται ότι οι συγγραφείς αυτοί δικαίως εντυπωσιάστηκαν από το γεγονός ότι ο Αντιφών δεν κήρυξε καμιά περιφρόνηση προς τη δικαιοσύνη. Πρόκειται, πράγματι, για ένα κρίσιμο χαρακτηριστικό. Θα ήταν όμως μια άστοχη μέθοδος ν' αρνηθούμε τον ορισμό του, χωρίς να είναι βέβαιο ότι ο ορισμός αυτός, δεν μπορούσε να συμφιλιωθεί με το υπόλοιπο έργο του. Γιατί αυτή η συμφιλίωση μπορεί να συγκροτήσει άριστα τη δεσπόζουσα πρωτοτυπία του Αντιφώντα.

Πράγματι, με αφετηρία αυτόν τον ορισμό, το κείμενο συνεχίζει την ανάλυση με εντυπωσιακή σταθερότητα. Ο Αντιφών, έχοντας αποφασιστικά τοποθετηθεί στο χώρο του θετικού και μεταβλητού νόμου των ανθρώπων, αποσαφηνίζει χωρίς περιστροφές τι είναι αυτός ο νόμος και ακόμα την αντίθεσή του προς τη φύση. Και, σαν αληθινός Αθηναίος του 5ου αιώνα, αναζητεί να δείξει τη διαφορά αυτή από την άποψη του συμφέροντος και σε σχέση με το άτομο. Μια σειρά αντιθέσεων βεβαιώνουν τη διαφορά: «Ο άνθρωπος θα αποκόμιζε από την δικαιοσύνη την πιο μεγάλη ωφέλεια για το άτομό του, αν μπροστά σε άλλους ανθρώπους τηρούσε τους νόμους ως κάτι σημαντικό, ενώ αντίθετα, άμα είναι μόνος του χωρίς άλλους μπροστά του, ακολουθούσε τις επιταγές της φύσης».

Η αντίθεση νόμου-φύσης αποτελεί, όπως διατυπώνεται, την κυρίαρχη ιδέα όλης της συνέχειας. Ο Αντιφών αρχίζει με θεωρητική ανάλυση, θαυμαστή σε αυστηρότητα και σθένος: «Γιατί οι επιταγές του νόμου είναι αυθαίρετες, ενώ της φύσης είναι αναγκαίες, κι οι επιταγές των νόμων είναι συμβατικές και όχι από τη φύση, ενώ οι επιταγές της φύσης είναι ακριβώς το αντίθετο».

Μετά από αυτές τις έντονες διακρίσεις, στις οποίες κάθε όρος έχει βαρύτητα και θα άξιζε να επαναλαμβάνεται από τους μεταγενέστερους θεωρητικούς, ο Αντιφών προσπαθεί να δείξει την αντίθεση αυτή με τρεις διαφορετικές απόψεις.

Κατ' αρχήν υπάρχει η άποψη των κυρώσεων: αυτές που επιβάλλει ο νόμος προϋποθέτουν την παρουσία μαρτύρων, αυτές που πηγάζουν από τη φυσική τάξη δεν υπόκεινται σε καμιά σύμβαση, γιατί η βλάβη που επιφέρουν «δεν είναι φαινομενική αλλά πραγματική» (*αλήθεια*).

¹ Ο Αντιφών μιλάει πολλές φορές για τον νόμο στη συνέχεια του κειμένου. Βλ. σ. 166, σημ. 1. Μερικοί θεωρούν ότι το κείμενο επιδιώκει να δείξει ότι ο ορισμός αυτός είναι ανεπαρκής (Bignone, *Studi sul Pensiero antico*, Naples 1938). Βλ. Pohlenz, στο αυτό σ. 434, σημ. 1.

Ακολουθούν οι προθέσεις: οι νόμοι δεσμεύουν πειστικά τη φυσική ενέργεια των αισθήσεων: «Έχουν έτσι θεσπιστεί νόμοι για τα μάτια, τι πρέπει να βλέπουν και τι δεν πρέπει, το ίδιο και για τα αυτιά, τι πρέπει να ακούνε και τί δεν πρέπει...». Έτσι έρχονται σε αντίθεση με τις προθέσεις που προκαλεί η φύση: γιατί η φύση γνωρίζει μόνο τη ζωή και το θάνατο, τη χαρά και την οδύνη.

Και τέλος - μετά από ένα κενό - έρχεται κάτι σαν προσθετικό σχετικά με τα αποτελέσματα: ο Αντιφών ανασύρει τις περιπτώσεις όπου οι άνθρωποι ενεργούν αντίθετα προς το συμφέρον τους¹, άρα «σε αντίθεση με τη φάση», έτσι δεν μπορούν να έχουν την υποστήριξη του νόμου, γιατί ο νόμος αδυνατεί να συντρέξει έναν άνθρωπο που δεν έχει αδικηθεί.²

Ο πλούτος του κειμένου είναι τόσο μεγάλος, ώστε αν και προσφέρεται για άφθονα σχόλια, θα ήταν αδύνατον να τονιστεί με αρκετή έμφαση η επαναστατική του εμβέλεια. Από την άποψη όμως που μας απασχολεί πρέπει να γίνουν δύο παρατηρήσεις, οι οποίες μπορούν να μας βοηθήσουν να εκτιμήσουμε πληρέστερα την ακριβή έννοια αυτής της επανάστασης.

Κατ' αρχήν, μία χαρακτηριστική έκφραση: ενώ ο Αντιφών αντιπαραθέτει σταθερά και από όλες τις απόψεις τη φύση και τον νόμο, απέφυγε προφανώς να αναφερθεί στους νόμους της φύσης. Ακόμα και όταν μιλάει για παραβιάσεις και κυρώσεις χρησιμοποιεί μία άλλη έκφραση: παραβιάζουμε, λέει, αυτό που είναι «συνδεδεμένο με τη φύση» (*σύμφυτον*)³, ενώ θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί η έκφραση, «νόμος της φύσης». Αλλά η κανονική του χρήση θα ήταν ο επιστημονικός όρος που διατηρούμε σήμερα όταν μιλάμε για τους νόμους της φύσης. Και θα ήταν παράλογο να σκεφτούμε ότι είναι δυνατόν να τους παραβιάσουμε. Το περισσότερο που θα μπορούσαμε να φανταστούμε είναι να ενεργήσουμε, όπως λέει ο Αντιφών, «αντίθετα προς το δυνατόν». Για παράδειγμα, όταν κάποιος αρνείται να τρέφει το σώμα του ή όταν θέλει ν' αναπνεύσει μέσα στο νερό ή να διασχίσει τη φωτιά. Πράγματι, για τους νόμους της φύσης θα μπορούσε να μιλήσει μόνο με γεγονότα, προσδίδοντας αξία στη φυσική τάξη των ανθρώπινων συμβάντων, δηλαδή της ανθρώπινης συμπεριφοράς που δεν διέπεται από τον νόμο. Μερικοί όφειλαν να το πράξουν και προπάντων να θεωρήσουν τον θρίαμβο των πιο ισχυρών, σαν νόμο της φύσης ή σαν δικαίωμα της φύσης. Ο Καλλικλής, για παράδειγμα, δήλωνε με υπερηφάνεια ότι οι πραγματικοί αμοραλιστές, στους οποίους ισχυριζόταν ότι ανήκε, ενεργούν «σύμφωνα με το δίκαιο της φύσης και, μα τον Δία, σύμφωνα με τον νόμο της φύσης, ίσως όμως όχι σύμφωνα με αυτόν που εμείς θεσπίσαμε»⁴. Ο Καλλικλής αρέσκεται να παίζει με τις λέξεις όπως επίσης και να προβάλλει τον αμοραλισμό ως κανόνα του κόσμου: η τόλμη του φωτίζει, συγκριτικά, την αμερόληπτη και σαφή ακριβολογία του Αντιφώντα.

Και αυτό δηλώνει ήδη η δεύτερη και πιο σημαντική παρατήρηση του κειμένου. Δηλαδή ότι το κείμενο του Αντιφώντα, τόσο επαναστατικό στον τομέα της ανάλυσης, δεν είναι απαραίτητα καταλυτικό, ούτε αρνητικό στον τομέα της ηθικής και της πολιτικής.

Ο ορισμός του, βέβαια, είναι επαναστατικός. Αλλά από το κείμενο, έτσι όπως είναι, δεν εξάγεται κανένα πρακτικό συμπέρασμα. Δεν προτείνει διόλου την περιφρόνηση προς τους νόμους - για τον απλούστατο λόγο ότι δεν προτείνει τίποτα.

Πολλοί, πράγματι, πλανήθηκαν. Έχουν εκλάβει ως συμβουλή τα λεγόμενα του Αντιφώντα, ότι το άτομο δεν έχει συμφέρον να υπακούει στους νόμους, εάν δεν τον έχουν δει οι

¹ Μιλάει για τους ανθρώπους που ευεργετούν τους γονείς τους. Εννοεί, χωρίς να το εξειδικεύει, τους άγραφους νόμους.

² Στο σημείο αυτό, οι αναλύσεις των συγχρόνων του Αντιφώντα έδωσαν την καλύτερη απάντηση: οι νόμοι εμποδίζουν την επίθεση με το φόβο της τιμωρίας. Η ιδέα βρίσκεται ήδη στο στόμα του Πρωταγόρα, στον Πλάτωνα (Πρωταγόρας, 324 Μ. Τιμωρούν «για το μέλλον, για να μην αδικήσει ξανά, μήτε ο ίδιος, μήτε άλλος που είδε να τιμωρούν αυτόν».

³ Βλ. H. Ryffel, *Metabole Politeion, Der Wandel der Staatsverfassungen*, a. 43.

⁴ Γοργίας, 483 c. Στο αυτό. (Σ.μ.).

άλλοι όταν πράττει κάτι. Μίλησαν για «εξέγερση χωρίς ενδοιασμό εναντίον του νόμου» (Nestle) ή δήλωσαν ότι ο Αντιφών «δεν συνιστούσε την υπακοή στους νόμους παρά μόνο στις περιπτώσεις όπου...» (J. W. Jones). Αλλά ο Αντιφών δεν έδινε συμβουλές. Και το σφάλμα, που ασφαλώς έχει διαπραχθεί ήδη από την αρχαιότητα, συνίσταται στο ότι δεν έγινε η διάκριση μεταξύ εννοιολογικής διαλεκτικής και πρακτικής αγόρευσης.

Στον τομέα της εννοιολογικής διαλεκτικής, η ανάλυση του Αντιφώντα είναι απρόσβλητη. Όταν αναλύει πως ο νόμος ανατίθεται στη φύση, ούτε μία από τις παρατηρήσεις του δεν θα μπορούσε να αμφισβητηθεί - παρά μόνο από τους υπερασπιστές θρησκευτικής τάξης, όπου ο νόμος πηγάζει κατ' ευθείαν από τη θεότητα και επικυρώνεται άμεσα από την ίδια. Επιπλέον, παραμένει ριζική η διαφορά ανάμεσα σε αϊεό που είναι αξία και σε αυτό που είναι φύση¹. Πράγματι, αυτό που λέει ο Αντιφών δεν ισχύει ούτε υπέρ ούτε κατά του νόμου. Προσπαθεί μόνο ν' αναλύσει, να προσδιορίσει. Όταν λέει ότι ο νόμος είναι επιβεβλημένος και επί πλέον όχι αναγκαίος, θα μπορούσε να πει το ίδιο για την ομορφιά, για την αξία, για την επιδίωξη του καλού ή της αρετής. Και όταν εξηγεί ότι ο νόμος είναι ανθρώπινη επινόηση, σύμβαση, επιπρόσθετη δημιουργία, δεν αναφέρει ούτε μια φορά ότι πρέπει γι' αυτούς τους λόγους να τον απορρίψουμε ή να τον αποφύγουμε. Από την άποψη όμως της απλής λογικής, ποιος θα μπορούσε να πει το αντίθετο; Θα χρειαστούν τα σοφά επιχειρήματα του Σωκράτη, οι ικανότητές του, όπως και η πίστη του, στην προσπάθεια να καθιερωθεί η ιδέα ότι το καλό, αυτό καθ' εαυτό, αποτελεί ένα πλεονέκτημα. Τελικά, τούτο θ' αποτελέσει ένα δύσκολο παράδοξο.

Με άλλα λόγια, βλέπουμε καθαρά ποιες πρακτικές συνέπειες ήταν δυνατόν να προκύψουν από τις θέσεις του Αντιφώντα, αλλά τίποτα δεν δείχνει ότι ο Αντιφών τις συνήγαγε ποτέ. Και αν λάβουμε υπόψη μας όσα ξέρουμε για το έργο του, όπως επίσης και για το έργο των άλλων σοφιστών, γεννάται το ερώτημα μήπως υπήρξαν θύματα, και στην εποχή τους και στη σημερινή, μιας άδικης σύγχυσης.

Αν αποδεχθούμε τις αρχαίες μαρτυρίες, όπως έχουν φτάσει σε μας, παρατηρούμε ότι η περίπτωση είναι ίδια για όλους.

Ο σχετικισμός του Πρωταγόρα είναι γνωστός και δεν πρέπει να υποτιμάται. Στον ηθικό όμως τομέα, ο σχετικισμός αυτός διορθώνεται από την ιδέα ότι η ωφέλεια (πάντοτε αυτή!) επιβάλλει κάποιες αρετές, ιδιαίτερα στο επίπεδο της πολιτείας. Αν υπήρχε κάποια αμφιβολία γι' αυτό, θα αρκούσε να ξαναδιαβάσουμε το μύθο και την ανάλυση που μας μετέδωσε ο Πλάτων στο διάλογο Πρωταγόρας. Βλέπουμε εκεί τους ανθρώπους να ζουν αρχικά με έναν τρόπο που θα μπορούσε να ονομαστεί, φυσική κατάσταση. Καθώς όμως μένουν απομονωμένοι, εξοντώνονται από τα άγρια ζώα που είναι καλύτερα οπλισμένα. Και όταν προσπαθήσουν να ομαδοποιηθούν αλληλοεξοντώνονται, επειδή δεν κατέχουν την πολιτική τέχνη. Σώζονται μόνο όταν ο Δίας τους παραχωρεί «την αιδώ και τη δικαιοσύνη, για να υπάρξει αρμονία στις πόλεις και δεσμοί φιλίας δημιουργικοί» (322 ο)². Έτσι, στο όνομα της ωφέλειας και της συντήρησης του ανθρώπου, οι αρετές που βοηθούν να διατηρηθεί η τάξη στην πολιτεία αποκτούν μία θέση ουσιαστική³.

Επί πλέον, ο Πρωταγόρας συλλογίστηκε πως μπορεί να τις διατηρήσει και να τις προωθήσει. Σκέφτηκε τη διδαχή της αρετής και το ρόλο της τιμωρίας.

Κατά συνέπεια, εάν ο Πρωταγόρας θέτει από μηδενική βάση τα οντολογικά θεμέλια της αρετής, δεν παρεκκλίνει όμως από την ίδια την αρετή: προτίθεται, αντίθετα, να οικοδομήσει

¹ Η κριτική στους συμβατικούς ανθρώπινους νόμους, μπορεί να χρησιμεύσει, αντίθετα, στην ανύψωση του θείου νόμου: όπως στην πραγματεία Περί Πολιτεύματος, Α, 11. Βλ. σ. 36.

² Πρωταγόρας, μετ. Β. Τατάκης, «Ι. Ζαχαρόπουλος».

³ Και αυτός είχε γράψει μια πραγματεία οντολογική με τίτλο Η Αλήθεια, στην οποία εξηγούσε τη σχετικότητά του, καθώς και άλλες πολιτικές μελέτες, όπως Περί Συντάγματος και Περί αρετών.

πάνω σε νέα θεμέλια μια ηθική επικεντρωμένη ιδιαίτερα στους κανόνες που διέπουν τη συλλογική ζωή, των οποίων έκφραση είναι τελικά ο νόμος.

Είναι δυνατόν να εκπλαγούμε; Εξ άλλου, ο Πρωταγόρας έφυγε για τους Θούριους, για να συντάξει τους νόμους της νέας αυτής αποικίας. Θα είχε κάποιο νόημα η ενέργεια αυτή εάν πρόθεσή του ήταν να υπονομεύσει το κύρος των νόμων;¹

Με τον τρόπο αυτόν, ο μύθος που ο Πλάτων αποδίδει στον Πρωταγόρα φαίνεται να εκφράζει καλά τη φιλοσοφία του σοφιστή². Ανταποκρίνεται στις δύο όψεις της διδασκαλίας του: τη μία αρνητική και την άλλη θετική. Και παρέχει το κλειδί της συμφιλίωσής τους.

Αυτή τη συμφιλίωση την ξαναβρίσκουμε στον Ιππία: είδαμε ότι η θεωρία του, που εμμένει στην αντίθεση μεταξύ φύσης και νόμου, προσπαθούσε ν' αποδείξει τον αυθαίρετο χαρακτήρα του νόμου. Δεν έπαψε όμως να είναι υπερασπιστής της αρετής. Το μόνο έργο του, για το οποίο είμαστε κάπως πληροφορημένοι, είναι ο Τρωικός, όπου ο νεαρός Νεοπτόλεμος ζητεί και παίρνει συμβουλές, για τον καλύτερο τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να προβληθεί³ - όπως περίπου στον απόλογο του Πρόδικου (ενός άλλου σοφιστή), όπου ο νεαρός Ηρακλής έπρεπε να επιλέξει μεταξύ αρετής και κακίας⁴.

Είναι φανερό ότι ο Αντιφών παρουσιάζει ακριβώς την ίδια περίπτωση. Γιατί μαζί με τα κριτικά αποσπάσματα από το Περί Αλήθειας διαθέτουμε αποσπάσματα μιας άλλης πραγματείας - πραγματεία ηθικολόγου, αυτή τη φορά - με τον τίτλο Περί Ομονοίας.

Όταν ήρθαν στο φως τα αποσπάσματα από το Περί Αλήθειας και φάνηκε πόσο τολμηρά και επαναστατικά ήταν στον τομέα της σκέψης, προκλήθηκε μία αμηχανία στους μελετητές οι οποίοι, εξ αιτίας της αντίφασης ανάμεσα στα δύο αυτά κείμενα, τα απέδωσαν σε δύο συγγραφείς: το Περί Αλήθειας και το Περί Ομονοίας, συμπεράναν, δεν είχαν γραφτεί από τον ίδιο σοφιστή⁵.

Η στάση αυτή παραγνωρίζει τη στενή σχέση που φαίνεται πως υπήρξε, όχι μόνο στον Αντιφώντα αλλά και σε όλους τους σοφιστές, ανάμεσα σε μια κριτική και σε μία ανασύνθεση. Και είναι πολύ πιο φυσικό να σκεφτούμε, μαζί με τον M. Untersteiner, ότι το Περί Ομονοίας είναι η συνέχεια του Περί Αλήθειας.

Δεν είναι δυνατόν, ασφαλώς, να ανασυνθέσουμε με ακρίβεια το περιεχόμενο του Περί Ομονοίας. Ξεπροβάλλουν όμως κάποιες βεβαιότητες. Κατ' αρχήν, και μόνο η λέξη «ομόνοια» δεν είναι ουδέτερη. Το 411, η ομόνοια θα θεσπιζόταν ως σύνθημα της πολιτικής τάξης και αντίδοτο των εμφυλίων πολέμων: αντιπροσώπευε τον κοινωνικό δεσμό που επέτρεψε την ύπαρξη των πόλεων. Όποιος γράφει για την ομόνοια έχει όλες τις δυνατότητες να εκθειάζει μια αληθινή και πρακτική αρετή που κάνει τη ζωή υποφερτή και την κοινωνία βιώσιμη. Η ομόνοια είναι το μέσον με το οποίο το άτομο, στηριζόμενο στους άλλους, ανακαλύπτει μία άλλη ωφελιμότητα, ένα άλλο συμφέρον που ξεπερνάει το καθαρά προσωπικό και το οποίο μπορεί ν' απαιτήσει μία διαγωγή που διαφορετικά δεν αιτιολογείται.

Έχουμε στη συνέχεια διάφορες μαρτυρίες αυτής της φροντίδας του Αντιφώντα, για τη συνεννόηση μεταξύ των ανθρώπων. Ακόμα και στην πραγματεία *Περί Αλήθειας*, στο απόσπασμα του πάπυρου 1797, διαφαίνεται η φροντίδα να μην αδικήσεις κανέναν. Και άλλα αποσπάσματα, χωρίς καμιά ένδειξη προέλευσης, απεικονίζουν την ίδια χάση. Το ένα επιμένει στη σημασία της παιδείας (60 = 20 Gernet), το άλλο καταφέρεται εναντίον της αναρχίας, λέγοντας ότι «τίποτα δεν είναι χειρότερο για τους ανθρώπους» (61 = 21 Gernet), άλλα, τέλος,

¹ Γίνονται έτσι αντιληπτές οι προσεγγίσεις μεταξύ Πρωταγόρα και της Πολιτείας του Πλάτωνα.

² Αντίθετα προς τον Gigante, σ. 241.

³ Ιππίας ο Μείζων, 286 a b.

⁴ Απομνημονεύματα, Β, 1, 28-34.

⁵ Τη θέση αυτή αποδέχονται ο Nestle και ο Heinimann.

μιλούν για το ρόλο που παίζει η συνήθεια στην προσέγγιση μεταξύ των ανθρώπων ή στο να σταθεροποιηθούν οι φιλίες (62 = 23 Gernet, 64 = 22 Gernet).

Ο σοφιστής Αντιφών είχε επίσης γράψει μία πραγματεία με τίτλο Ο Πολιτικός. Δεν ήταν λοιπόν ο άνθρωπος που θα αδιαφορούσε για την καλή λειτουργία του Κράτους. Και αν αμφισβήτησε κάποιες αρχές, είναι προφανές ότι τις αντικαθιστούσε με άλλες διαφορετικές αλλά εξ ίσου ικανές να προωθήσουν τη δικαιοσύνη, την αρετή, τους νόμους.

Έχουμε διατηρήσει, εξ άλλου, μία θετική απόδειξη υπέρ των νόμων και της δημόσιας τάξης σε ένα κείμενο ολοφάνερα συγγενικό με τη σοφιστική (και το οποίο ο Μ. Untersteiner αποδίδει στον Ιππία)¹, δηλαδή τον Ανώνυμο του *Ιάμβλιχου*. Ο *Ανώνυμος* δείχνει (όπως και ο Πρωταγόρας) πώς οι άνθρωποι αναγκάστηκαν να ομαδοποιηθούν γιατί τους ήταν αδύνατον να επιβιώσουν: κατ' αυτόν, η ανομία είναι κατάσταση ανυπόφορη και ο σεβασμός των κανόνων συμπίπτει με το συμφέρον του καθενός. Το τελευταίο αυτό κείμενο έρχεται σαν επιβεβαίωση. Και γενικά φαίνεται ότι δεν πρέπει ούτε να μειώσουμε την επαναστατική σημασία της εννοιολογικής κριτικής, στην οποία επιδίδονταν οι σοφιστές αυτοί, ούτε ν' αρνηθούμε την εποικοδομητική πλευρά που παρουσίαζε η σκέψη τους στο ανθρώπινο πεδίο: η δύναμη και η πρωτοτυπία τους εδράζονται σε αυτόν τον συσχετισμό.

Υπάρχει, ωστόσο, ένας σοφιστής, του οποίου, αν βασιστούμε στον Πλάτωνα, η στάση εξέγερσης κατά του νόμου ήταν εντονότερη: πρόκειται για τον Θρασύμαχο.

Ο Αντιφών είχε πει ότι κάθε τι που προερχόταν από τον νόμο είχε καθιερωθεί με σύμβαση, αλλά δεν προσδιόρισε το λόγο ή την προέλευση αυτής της σύμβασης. Είναι όμως εύλογο ν' αναρωτηθούμε, να εξετάσουμε ποιος έκανε τον νόμο και σε ποιες βάσεις. Εάν οι πολίτες συνεννοηθούν μεταξύ τους, ώστε να επιλέξουν τις καλύτερες για την κοινότητα αρχές, ο νόμος μπορεί να είναι ωραίος και πολύτιμος. Αλλά τι θα πούμε όταν επιβάλλεται από τη μία ή την άλλη ομάδα, η οποία αποβλέπει μόνο στο δικό της συμφέρον; Από την ιδέα της σύμβασης, εύκολα κανείς εκτρέπεται στην ιδέα μιας συμφωνίας χωρίς αξία. Ο Θρασύμαχος, στο 1ο βιβλίο της *Πολιτείας* του Πλάτωνα επιβεβαιώνει, με έπαρση πνευματικής υπεροχής, ότι κάθε κυβέρνηση επιβάλλει νόμους ευνοϊκούς για την ίδια. Και με ένα είδος μακροσκοπίας καταλήγει σε έναν τολμηρό ορισμό: «Λέγω πως τίποτε άλλο δεν είναι το δίκαιο παρά το συμφέρον του ισχυροτέρου»² (338 ο). Πράγματι, κατά την άποψή του, «Κάθε κυβέρνηση βάζει τους νόμους σύμφωνα με το συμφέρον της, η δημοκρατία δημοκρατικούς, ή βασιλεία μοναρχικούς και κατά τον ίδιο τρόπο κι οι άλλες. Και αφού άπαξ τους βάλουν, ορίζουν πως αυτό είναι δίκαιο για τους υπηκόους, εκείνο δηλαδή που συμφέρει στον εαυτό τους, και όσοι τολμήσουν να το παραβούν, τους τιμωρούν ως παρανόμους και άδικους» (338 β).

Πράγματι, με μια απλή διατύπωση, αυτή η ιδέα, ότι η κυβέρνηση καθιερώνει νόμους που ανταποκρίνονται στο συμφέρον της, δεν είναι ξένη προς την ελληνική σκέψη της εποχής³. Η δημοκρατία ήταν η κυριαρχία μιας ομάδας, του *δήμου*. Και η μικρή πραγματεία που σώζεται μεταξύ των έργων του Ξενοφώντα, η *Αθηναίων Πολιτεία*, σκοπό έχει να δείξει ακριβώς ότι οι αθηναϊκοί νόμοι είναι αυτοί καθ' εαυτοί κακοί αλλά τέλεια προσαρμοσμένοι στο σκοπό τους, στην υποστήριξη δηλαδή των συμφερόντων του *δήμου*.

Σε αυτό ιδίως το σημείο, η σκέψη του Θρασύμαχου είναι, μπορούμε να πούμε, πιο αθώα από του Καλλικλή. Διότι ο Καλλικλής παρατηρεί και αυτός στην προέλευση των νόμων, τη συμφωνία που επιβάλλει μια ομάδα, η οποία επιδιώκει να προστατέψει τον εαυτό της. Η

¹ Άλλοι αποδίδουν το έργο στους: Πρωταγόρα, Αντιφώντα τον σοφιστή, Αντιφώντα το ρήτορα. Κριτία, Θηραμένη, Αντισθένη, Δημόκριτο.

² Την ιδέα αυτή την ξαναβρίσκουμε, χωρίς ένδειξη πατρότητας, στους *Νόμους* του Πλάτωνα, 714 b-c.

³ *Πολιτεία*, μετ. Ι. Γρυπάρη, όπως και τα παραθέματα που ακολουθούν, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

ομάδα όμως αυτή δεν είναι πια μια ομάδα που κυβερνά την πόλη και ο νόμος προς τον οποίον τείνει δεν είναι πια ένα σύνταγμα: εξ άλλου δεν πρόκειται πλέον για τους νόμους αλλά για τον νόμο και τη δικαιοσύνη στο σύνολό της, η οποία, ίση και κοινωνικά ισότιμη από τη φύση της, γίνεται ο νόμος που οι ανίσχυροι επιβάλλουν στους ισχυρούς: «Πιστεύω αντίθετα πως αυτοί που θεσπίζουν τους νόμους είναι οι αδύνατοι άνθρωποι και το πλήθος. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους και το συμφέρον τους, θεσπίζουν τους νόμους και απονέμουν τους επαίνους και διατυπώνουν τις κατηγορίες. Φοβίζοντας λοιπόν τους πιο ισχυρούς ανθρώπους και αυτούς που μπορούν να έχουν περισσότερα, ώστε να μην πλεονεκτούν έναντι των ιδίων, λένε πως είναι άσχημο και άδικο το να έχει κάποιος περισσότερα, και πως τούτο είναι η αδικία, η επιδίωξη δηλαδή του να έχει κάποιος περισσότερα από τους άλλους»¹ (Γοργίας, 483 b).

Εξ άλλου, αυτός ο αυθαίρετος χαρακτήρας του νόμου δεν ενσωματώνεται, στον Θρασύμαχο, σε μια συστηματική αντίθεση του νόμου προς τη φύση. Η αντίθεση αυτή - γεγονός αξιοσημείωτο - δεν αναφέρεται διόλου. Ο Καλλικλής όμως θα βασιστεί σε αυτήν, όπως και ο Αντιφών, και θα αναδείξει έτσι, αντίθετα από τον Αντιφώντα, μια ολόκληρη φιλοσοφία της φύσης αναγνωρίζοντας και επικυρώνοντας το δίκαιο του ισχυροτέρου: «Στα περισσότερα βέβαια είναι αντίθετα μεταξύ τους, η φύση και ο νόμος» (Γοργίας 482 β) και είναι σαν να υπάρχουν δύο ηθικές: «Πραγματικά, σύμφωνα με τη φύση το ασχημότερο είναι αυτό που είναι και χειρότερο, το ν' αδικείται κάποιος, ενώ σύμφωνα με τον νόμο το ν' αδικεί» (483 Α). Και υπάρχει, τελικά, μία δικαιοσύνη σύμφωνα με τη φύση: «Η ίδια η φύση όμως φανερώνει, νομίζω, τούτο, ότι δηλαδή είναι δίκαιο ο καλύτερος να πλεονεκτεί του χειρότερου και ο δυνατότερος του αδυνατότερου» (483 ά). Όλα αυτά ξεπερνούν κατά πολύ, το πλαίσιο της σκέψης του Θρασύμαχου.

Και όμως ο Θρασύμαχος προετοιμάζει τον Καλλικλή. Και αν αυτός προσδίδει στη σκέψη του πιο ριζοσπαστική σημασία, ο Θρασύμαχος δεν παύει να είναι ο πρώτος γνωστός σοφιστής που εναντιώθηκε ανοιχτά απέναντι στον νόμο. Το έπραξε χωρίς να μακρηγορήσει και χωρίς να επεκταθεί, αλλά το έπραξε.

Αντίθετα με άλλους - όπως ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας ή ο Αντιφών - προβάλλει την αδικία: λέει, πράγματι, ότι αν προωθηθεί σε μεγάλο βαθμό «είναι πιο ισχυρή και πιο ελεύθερη και πιο δεσποτική από τη δικαιοσύνη» (*Πολιτεία*, 344 β). Αν ήταν δυνατόν να ασκηθεί χωρίς συνέπειες, κανείς δεν θα δίσταζε να το κάνει.

Διακρίνουμε βέβαια εδώ την επικίνδυνη επίδραση της ανάλυσης των σοφιστών. Διότι, αν ο νόμος είναι τόσο αυθαίρετος, αν η συμφωνία είναι τόσο αστήρικτη, γιατί, αλήθεια, να μην την παραβιάζει κανείς όταν μπορεί;

Θα λέγαμε λοιπόν, ότι ο σοφιστής Θρασύμαχος ωθούσε την αυθάδεια πιο πέρα από τους άλλους και ότι με αυτόν, η επίθεση εναντίον των νόμων έχει πια ολοκληρωθεί;

Θα ήταν δυνατόν να λεχθεί κάτι τέτοιο. Και όμως η ετυμηγορία αυτή μας ξαφνιάζει.

Ο Θρασύμαχος είναι γνωστός ως δάσκαλος της ρητορικής. Και είναι ο μόνος από τους σοφιστές στον οποίο δεν αποδίδεται καμιά θεωρητική πραγματεία, κανένα φιλοσοφικό έργο. Τούτο υποδηλώνει ήδη, ότι η θεωρία που υπερασπίζεται στην *Πολιτεία* αντανακλά μάλλον, αυτό που άκουγε να λέγεται γύρω του, παρά μία πραγματικά προσωπική σκέψη. Γι' αυτόν το λόγο, μερικοί θεώρησαν ότι σε τούτη την περίπτωση η μαρτυρία του Πλάτωνα ίσως να επέτεινε και να παραμόρφωσε τα πράγματα².

Άλλωστε, μια παρόμοια υπόθεση συμφωνεί με τα λίγα που ξέρουμε για τον Θρασύμαχο. Κατέχουμε ένα απόσπασμά του, εδάφιο ενός πολιτικού κειμένου που ίσως ανάγεται στο 411 και το οποίο παρουσιάζει αγόρευση υπέρ του μετριοπαθούς συντάγματος, δηλαδή του συντάγματος των προγόνων. Σε αυτό όμως το κείμενο, που διατηρήθηκε μόνο σε αναφορά του

¹ Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». Από το ίδιο και τα επόμενα εδάφια του διαλόγου. (Σ.μ.).

² Επίσης Nettleship, Taylor, Gomperz.

Διονυσίου του Αλικαρνασσεύς, σχετική με το ύφος του, ο Θρασύμαχος υπερασπίζεται με όλες τις δυνάμεις μια και μόνη πολιτική αρχή, συγκεκριμένα την ομόνοια: επιθυμεί την ειρήνη και τη συνεννόηση. Υπερασπίζεται λοιπόν μία αρετή θετική από την άποψη του Κράτους. Και σε αυτό μοιάζει με τον Αντιφώντα.

Η αλήθεια είναι ότι ο Θρασύμαχος - και ο Μ. Bignone το επισημαίνει σαφώς στις *Studi*¹ του - δεν είναι αληθινά ένας φιλόσοφος. Δεν αναφέρει την αντίθεση φύσις-νόμος. Διαπιστώνει μόνο εκείνο που συμβαίνει στην πραγματικότητα. Στην Πολιτεία βασίζεται στη γνώμη των ανθρώπων, στον τρόπο με τον οποίον κρίνουν, στον τρόπο με τον οποίον ενεργούν. Και αυτά απηχούν θαυμάσια τη διατύπωση που του αποδίδει ο Ερμείας όταν λέει (στο απόσπασμα 8) ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τους ανθρώπους: «Αλλιώς, δεν θα αδιαφορούσαν για το μέγιστο ανάμεσα στ' ανθρώπινα αγαθά: τη δικαιοσύνη. Γιατί βλέπουμε ότι οι άνθρωποι δεν συμπεριφέρονται με δικαιοσύνη»². Ο Θρασύμαχος είναι ρεαλιστής. Είναι ένας απαισιόδοξος. Αλλά δεν λέει τι νομίζει ότι πρέπει να είναι: λέει αυτό που είναι στην πραγματικότητα. Και δεν αρνείται καν ότι η δικαιοσύνη είναι το «μέγιστο ανάμεσα στα ανθρώπινα αγαθά».

Μπορούμε επίσης να πούμε ότι πραγματοποιεί, κατά κάποιο τρόπο, την μετάβαση από τις ιδέες των σοφιστών στην τρέχουσα εφαρμογή τους όπως είναι διαδεδομένη στο κοινό. Οργίζεται, παραφέρεται και επιτιμά, δεν ξέρει να συζητεί. Δεν είναι φιλόσοφος, αλλά το φερέφωνο μιας στάσης που δεν είναι φιλοσοφική.

Και δεν μας εκπλήσσει όχι ο Πλάτων διάλεξε εδώ ένα ρήτορα για να δείξει πόσο η ρητορική κινδύνευε να επιτρέψει έναν τέτοιο αμοραλισμό. Η ρητορική - το ξέρουμε από τον Γοργία - αποβλέπει μόνο στην επιτυχία και σε αυτό το σημείο είναι επικίνδυνη.

Θα έλεγε κανείς ότι ωραιοποιούμε τα πράγματα, ότι αφαιρούμε από τον Θρασύμαχο μια πρωτοτυπία που ίσως τον χαρακτήριζε; Αν ξαναδιαβάσουμε την αρχή της Πολιτείας, θα διαπιστώσουμε ότι ο Πλάτων μας προειδοποιεί σαφέστατα: ο αμοραλισμός που αποδίδεται εδώ στον Θρασύμαχο δεν είναι οπωσδήποτε δικός του: είναι του πλήθους, πρόκειται για έναν αμοραλισμό χωρίς δημιουργό και χωρίς φιλοσοφικό αντίκρισμα.

Το αποδεικνύει ένα πρώτο γεγονός: Κατά το βιβλίο Α, ο Θρασύμαχος παραιτείται. Και για να αναπτυχθούν πληρέστερα οι ιδέες του, πρέπει ο Γλαύκων και στη συνέχεια ο Αδείμαντος να γίνουν συνήγοροι του διαβόλου και να πούν αυτά που θα έλεγε εκείνος. Ο Γλαύκων είναι αυτός που εισάγει στη συζήτηση τη διάκριση μεταξύ νόμου και φύσης, στην οποία δεν είχε αναφερθεί ο Θρασύμαχος: «Είναι, λένουν, από τη φύση καλό πράγμα να αδικεί κανείς, αλλά κακό να αδικείται» (*Πολιτεία*, 358 e). Και ο Γλαύκων δεν προτίθεται να αποσαφηνίσει τη σκέψη του Θρασύμαχου. Αντίθετα, το κείμενο είναι κατηγορηματικό: καθορίζει ότι αυτή η θέση είναι, όχι εκείνη που θα μπορούσε να υποστηρίξει ο Θρασύμαχος αλλά αυτή που θα μπορούσε να υποστηρίξει ο οποιοσδήποτε, άνθρωποι σαν εκείνον, δηλαδή το κοινό. Ο Σωκράτης το υποδεικνύει πλήρως: «Το γνωρίζω, λέει, ότι αυτή είναι η ιδέα του κόσμου και γι' αυτό πριν ο Θρασύμαχος... ψέγει την δικαιοσύνη ως κοπιαστικό αγαθό... και επαινεί την αδικία...» (358 a). Ύστερα η συζήτηση συνεχίζεται, αλλά δεν αναφέρουν πια, «ο Θρασύμαχος λέει ότι...» αλλά: «οι άνθρωποι λένε...» (358 e), ή «αυτό λέγεται...» (359 b), ή ακόμα «Αυτά λοιπόν, Σωκράτη, και ίσως και πολύ περισσότερα από αυτά, θα είχαν να λένουν ο Θρασύμαχος και όποιος άλλος για τη δικαιοσύνη και την αδικία» (367 a).

Με άλλα λόγια, τόσο με τη διαδικασία της σύνθεσης που χρησιμοποιήθηκε (με αυτή την αλλαγή του πρωταγωνιστή) όσο και με την επιλογή των λέξεων, ο Πλάτων δείχνει καθαρά ότι η θέση που εξετάζεται στην *Πολιτεία* δεν είναι διόλου θέση ενός συγκεκριμένου ανθρώπου ούτε ενός στοχαστή πιο τολμηρού από τους άλλους. Δεν είναι διόλου η θέση του

¹ Σελ. 7 κ.σ.

² Η Αρχαία Σοφιστική, σ. 360. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, «Γνώση». (Σ.Μ.).

Θρασύμαχου. Δεν είναι διόλου η θέση ενός σοφιστή. Είναι θεωρία που συνδέεται, ασφαλώς, με τον κύκλο της σοφιστικής, η οποία όμως εμφανίζεται αρχικά στους μη θεωρητικούς.

Το συμπέρασμα δεν είναι αμελητέο: ρίχνει καινούργιο φως και στη διδασκαλία των σοφιστών και στο πρόσωπο του Καλλικλή.

Όσον αφορά τους σοφιστές, ο Θρασύμαχος χρησιμοποιείται ως ανταπόδειξη. Οι αληθινοί σοφιστές όπως ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας, ο Αντιφών είχαν επεξεργαστεί μια αυστηρή ανάλυση, που αρνιόταν στον νόμο κάθε απόλυτη αξία. Είχαν όμως ανοικοδομήσει μια ηθική βασισμένη στον κοινωνικό δεσμό που εξασφάλιζε την προστασία όλων. Η στάση τους δεν ήταν ούτε άρνηση της ηθικής, ούτε άρνηση του νόμου: έτεινε απλώς ν' ανανεώσει τις βάσεις πάνω στις οποίες στηρίζονταν και τα δυο. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι η ανάλυση των ιδεών περί νόμου επιβεβαιώνει απόλυτα την κρίση του Max Pohlenz όταν γράφει ότι η ανάλυση του Αντιφώντα «θέλει να αποδείξει, με τη βοήθεια της φύσης, ότι η βάση της ηθικής πρέπει να ανανεωθεί» ή ότι «θα ήταν άδικο να αποδώσουμε σε ανθρώπους σαν τον Αντιφώντα προθέσεις καταστροφικές: πρέπει να συμπεριλάβουμε τη δυνατότητα να είχαν θελήσει, με βοηθό την έννοια της φύσης, να ανακατασκευάσουν την ηθική»¹.

Ήταν όμως μεγάλος ο κίνδυνος παρανόησης. Οι πιο τολμηρές ιδέες είναι επίσης εκείνες που επηρεάζουν περισσότερο και, με αυτόν τον τρόπο, οι σοφιστές εμφανίζονταν με ιδέες που δεν ήταν αληθινά οι δικές τους: τους αποδόθηκε έτσι ένα μέρος της ευθύνης για ηθική και πολιτική κρίση, κατηγορία η οποία είχε αλλού τις πραγματικές πηγές της.

Η άποψη αυτή εκθέτει την εξέλιξη κατά την οποία διαχωρίζεται ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας και ο Αντιφών από τον Θρασύμαχο. Ήδη ο Θρασύμαχος δεν είναι πια ένας διανοητής. Αντανακλά μια τρέχουσα στάση, μια αγοραία κριτική, αν και στο έπακρο επαναστατική, εναντίον του νόμου. Η εξέλιξη αυτή τελειώνει στο πρόσωπο του Καλλικλή το μυστήριο του οποίου μπορεί, καθώς φαίνεται, να φωτίσει.

Υπάρχει πράγματι το μυστήριο του Καλλικλή. Αυτός ο άνθρωπος που κατέχει μια τόσο περίοπτη θέση στην ιστορία του νόμου και στην ιστορία της ηθικής, αυτός ο άνθρωπος, ο μόνος που επιτίθεται άμεσα και βίαια εναντίον του Σωκράτη, αυτός ο άνθρωπος, ο πιο ζωντανός από όλα τα πρόσωπα του Πλάτωνα, με τα εντονότερα χαρακτηριστικά, ο άνθρωπος αυτός τον οποίον ο Πλάτων παρουσιάζει επί σκηνής είναι ο μόνος εντελώς άγνωστος.

Το γεγονός αυτό είναι τόσο αξιοσημείωτο ώστε διερωτάται και υποθέτει κανείς μήπως ήταν ψευδώνυμο, σε κάποιον σύγχρονό του. Προτάθηκαν διάφορα ονόματα και ο Jean Humbert βασίστηκε σε ιδιότυπες ομοιότητες με ορισμένα χαρακτηριστικά του Πολυκράτη, συγγραφέα ενός λιβέλου κατά του Σωκράτη², για να καταλήξει ότι ο Καλλικλής αντιπροσωπεύει κατά μέγα μέρος τον Πολυκράτη: η δημοσίευση του λιβέλου θα είχε εξωθήσει τον Πλάτωνα να επανέλθει με αυξημένη δριμύτητα στο ερώτημα των μομφών προς τον Σωκράτη, ιδιαίτερα για το ρόλο του στην πόλη³.

Αντίθετα, μερικοί, όπως ο E.R. Dodds, εξακολουθούν να σκέπτονται ότι ο άνθρωπος αυτός υπήρξε: έχει πολύ ισχυρή προσωπικότητα, ώστε να είναι προϊόν επινόησης. Ίσως να πέθανε απλώς, πολύ νέος και διατηρήθηκε η ανάμνησή του.

Οπωσδήποτε, αν ο Πλάτων επέλεξε ένα πρόσωπο που πέθανε, χωρίς να έχει επιτελέσει και χωρίς να έχει γράψει κάτι, είναι πιθανόν μια τέτοια επιλογή να περιείχε κάποια

¹ Άρθρο για τον νόμο και τη φύση, *Hermes*, 1953, σ. 434.

² Μεταξύ άλλων, υπάρχει η ποίηση που αναφέρεται στο κείμενο ίου Πίνδαρου, η οποία αποδίδεται από τον Λιβάνιο στον Πολυκράτη. Τούτο έγινε γνωστό από τον Wilamowitz.

³ J. Humbert, *La pamphletes et le Gorgias de Platon*. Παρίσι 1930. Ο Βιλαμόβιτς είχε τη γνώμη ότι ο Λιβάνιος απέδωσε στον Πολυκράτη ένα λάθος σε κείμενο που ανάγεται στον Πλάτωνα: Ο J. Humbert, αντίθετα, θεωρεί ότι το λάθος έχει περάσει από τον Πολυκράτη στον Καλλικλή.

ελευθερία, ένα μέρος φαντασίας, στην προσπάθεια να βρει ένα άτομο μάλλον αντιπροσωπευτικό, παρά μια σημαντική προσωπικότητα.

Ως προς το θέμα που μας απασχολεί, το αποτέλεσμα είναι λοιπόν το ίδιο: είτε υπήρξε είτε όχι ο Καλλικλής, είτε διαμορφώθηκε είτε όχι σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά του Πολυκράτη, αντιπροσωπεύει εν μέρει, ένα δημιούργημα του Πλάτωνα. Και ο Πλάτων τον παρουσιάζει, εκπρόσωπο ιδεών τις οποίες δεν μπορούσε να αποδώσει σε πιο γνωστά πρόσωπα.

Όπως χρειάστηκε ν' αντικαταστήσει στην *Πολιτεία* τον Θρασύμαχο με φερέφωνα επιφορτισμένα να υπερασπιστούν, θέση σχεδόν ανώνυμη, με τον ίδιο τρόπο, όταν θέλησε να συζητήσει σε βάθος τον αμοραλισμό της εποχής του, απέφυγε να τον αποδώσει σε κάποιον από τους σοφιστές και χρειάστηκε ν' αναζητήσει ένα άγνωστο και φανταστικό πρόσωπο που να μπορεί να ενσαρκώσει την ολοκληρωτική εξέγερση: επινόησε τον Καλλικλή.

Ο Καλλικλής, ο οποίος ξεκινά από την αντίθεση ανάμεσα στον νόμο και στη φύση, όπως οι σοφιστές, επέλεξε μια ζωή που δεν θα υπακούει παρά μόνο στη φύση, όπως εκείνοι που ήταν αντίθετοι με την επικρατούσα ηθική της εποχής. Είναι ο πρώτος και ο μοναδικός που εγκωμιάζει ανοιχτά την ανταρσία εναντίον του νόμου και ο οποίος εύχεται να βρεθεί ένας άνθρωπος ικανός να τον απορρίψει: «Αν λοιπόν υπάρξει άνδρας με φύση ανώτερη, αφού αποσείσει όλα τούτα και τα καταστρέψει και ξεφύγει, καταπατώντας τα δικά μας θεσπίσματα και τις μαγγανείες και τα άσματα και όλους τους παρά φύση νόμους, ανασηκώνεται και παρουσιάζεται ο δούλος δικός μας κύριος, και στην περίπτωση αυτήν έχουμε έκλαμψη του δικαίου της φύσης».

Ο Καλλικλής αυτός, που θα άφηγε αθάνατη ανάμνηση σε πολλούς αναγνώστες και που φαίνεται να έχει κάποια συγγένεια με τον Νίτσε¹, δεν είναι - όπως πίστευε ο Νίτσε και όπως συνήθως πιστεύεται - ένας σοφιστής: είναι ένα ον το οποίον, με διανοητική τόλμη που του αποδίδει σκόπιμα ο Πλάτων, συνδυάζει τα λαμπερά θέματα των σοφιστών με το φιλόδοξο πάθος της εποχής.

Αυτό θα πρέπει να λάβει υπόψη του ο μελετητής των συγγραφέων του τέλους του 5ου αιώνα, στους οποίους διαφαίνεται με ενάργεια αυτή η κρίση του νόμου.

¹ Βλ. και E.R. Dodds, έκδοση ίου Γοργία, παρ. 387-391.

Η ΗΘΙΚΗ ΚΡΙΣΗ

Η αντίθεση μεταξύ νόμου και φύσης, που γεννήθηκε από τη φιλοσοφική σκέψη και ενισχύθηκε από την σοφιστική ανάλυση, είχε διεισδύσει γρήγορα στο λεξιλόγιο της εποχής: την εκμεταλλεύτηκαν όλοι όσοι, στον ένα ή στον άλλο τομέα, ήθελαν ν' απαλλαγούν από τους νόμους.

Αυτό γίνεται αντιληπτό από διάφορα σαφώς φιλολογικά κείμενα της εποχής των σοφιστών. Σε διαφορετικά είδη, όλα τα κείμενα αποτελούν μαρτυρία της αυξανόμενης περιφρόνησης προς τους νόμους, που συχνά τάσσεται υπέρ της περίφημης αντίθεσης μεταξύ νόμου και φύσης.

Οπωσδήποτε, δεν πρέπει να υπερβάλλουμε τη σημασία που παίρνει εδώ. Πρόκειται συχνά για διαφορά απόψεων και όχι για πραγματική αντίθεση. Απόδειξη τούτου είναι ότι οι συγγραφείς επιμένουν θεληματικά στη σύγκλιση που υπάρχει μεταξύ της μιας και της άλλης άποψης.

Έτσι, ο Ίων του Ευριπίδη, επαινεί την ευτυχία που αισθανόταν υπηρετώντας στο ναό του Απόλλωνα και παρατηρεί ότι αυτό που πρέπει κυρίως να ευχόμαστε στους θνητούς, ακόμα και παρά τη θέλησή τους, είναι η αρετή. Προσθέτει επίσης ότι η φύση και ο νόμος συνεργάστηκαν για να τον κάνουν έναν ενάρετο υπηρέτη του Απόλλωνα (Ίων 642-644)¹. Με τον ίδιο τρόπο, οι Βάκχες συνιστούν το σεβασμό στις θρησκευτικές παραδόσεις και στο αξίωμα: «...αν η ιδέα του θεού με το πέρασμα του χρόνου καθιερώθηκε, πρωταρχικά σαν φυσική υπήρχε», (Βάκχες 895-896)². Παρόμοιες διατυπώσεις προϋποθέτουν μια λεπτή διάκριση του συρμού που δεν λέγεται εδώ παρά μόνο για να ξεπεραστεί.

Ο συσχετισμός των όρων είναι ο ίδιος στην ιπποκρατική πραγματεία *Περί φύσεως ανθρώπου*. Διαβάζουμε στην παράγραφο 2 την ένδειξη των στοιχείων που συναντώνται στον άνθρωπο «σύμφωνα με το έθιμο και σύμφωνα με τη φύση». Και βρίσκουμε πάλι, στην παράγραφο 5, την ιδέα ότι οι ιδιοσυγκρασίες διαφέρουν «ανάλογα με το έθιμο» και μετά «ανάλογα με τη φύση». Επίσης, ο Ξενοφών, στον *Οικονομικόν*, συμβουλεύει τη γυναίκα του ν' ασχολείται με εκείνα τα έργα «όσα οι θεοί σε προόρισαν να δύνασαι να κάμεις και η συνήθεια επιδοκιμάζει επίσης»³.

Η διάκριση πρέπει, ασφαλώς, να ήταν πολύ του συρμού, αφού την επέσειαν έτσι χωρίς λόγο σε περιπτώσεις όπου υπήρχε σύμπτωση ή συμφωνία μεταξύ των δύο απόψεων. Πολλά εδάφια συγγραφέων του 5ου αιώνα, όπου η σκέψη εμφανίζεται κατ' αρχήν παραπλανητική, οφείλουν ίσως τη σύγχυσή τους σε αυτό το παιχνίδι που εδράζεται σε συστηματικά συναφείς έννοιες⁴.

¹ Ο παραλληλισμός υπογραμμίζεται από την έκφραση: ο νόμος η φύσις θ' άμα.

² Εδώ η σύγκρουση των λέξεων είναι επίσης αξιοσημείωτη όπως και ο παραλληλισμός τους: το νόμιμον αεί φύσει τε πεφυκός.

³ 7,16. Τα κείμενα αυτά (όπου η αντίθεση είναι πάντα φύσις-νόμος) επισημάνθηκαν από τον Heinimann και άλλους.

Οικονομικός, μετ. Εμμ. Παντελάκη, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

⁴ Θα μπορούσε να ήταν η διατύπωση της Εκάβης του Ευριπίδη, στην οποία η γηραιά βασίλισσα επικαλείται έναν υπέρτατο νόμο που θα είναι πράγματι κανόνας της φύσης, όταν δηλώνει: «Είμαι σκλάβα μαζί κι αδύναμη. Όμως έχουν μεγάλη δύναμη οι θεοί κι ο Νόμος που μας εξουσιάζει. Τι με τούτον πιστεύουμε σ' αυτούς και ζούμε, δίκιο κι άδικο ξεχωρίζοντας καθάρια» (781-786, μετ. Τάσου Ρούσσου). Ο νόμος έχει την εγγύηση της υπέρτατης δύναμης, που είναι η δύναμη των θεών. Το κείμενο θα μπορούσε να θεωρηθεί ως αμφισβήτηση των θεών (βλ. Κριτίας Β, 25)

Εννοείται ότι η προσφυγή σε αυτή τη διάκριση δεν ήταν πάντοτε τόσο αβλαβής και ότι συνιστούσε ένα θαυμάσιο όπλο για να αμφισβητηθεί και να απορριφθεί οτιδήποτε φαινόταν πιο εύθραυστο μέσα στον νόμο.

Ο Ευριπίδης, ιδιαίτερα, την χρησιμοποίησε για να αμφισβητήσει την έννοια πολλών κοινωνικών διακρίσεων¹. Σε δύο περιπτώσεις επιμένει στο καθεστώς των νόθων παιδιών που δεν τα διακρίνει καμιά φυσική κατωτερότητα αλλά μόνο η ντροπή του ονόματος (απ. 168 και 377)². Σε άλλο εδάφιο δηλώνει ότι προτιμά τα απλά παιδιά των δούλων από μάταιες φήμες (απ. 495, 40 κλπ). Στην περίπτωση αυτή, οι κοινωνικές κατηγορίες αμφισβητούνται χωρίς σκάνδαλο, πολύ φυσικά. Και ο Ισοκράτης, που δεν έχει τίποτα το επαναστατικό, θα διακηρύξει επίσης ότι είναι απαράδεκτο να βλέπεις σε ορισμένα καθεστώτα ανθρώπους να ανήκουν στην κατηγορία των μετοίκων και «ενώ από φυσικό δικαίωμα είναι πολίται να στερούνται διά νόμου των πολιτικών τους δικαιωμάτων»³ (Πανηγυρικός, 105).

Και τα παραπάνω αποτελούν μια αδύναμη κίνηση αμφισβήτησης: το έργο του Ευριπίδη περιλαμβάνει πολύ πιο τολμηρές. Μία τουλάχιστον διατύπωση μας θυμίζει τον Καλλικλή: είναι το απόσπασμα 920 από την *Αυγή*⁴. Διακηρύσσει ότι η φύση το ήθελε, αυτή που δεν ενδιαφέρεται καθόλου για τους νόμους. Από μία αξιοσημείωτη συγκυρία φαίνεται ότι ο στίχος χρησίμευσε να δικαιώσει - όπως στην περίπτωση του περίφημου στίχου του Πίνδαρου - μια πράξη βίας του Ηρακλή. Και βλέπουμε καθαρά με ποιο τρόπο μια τέτοια δικαίωση θα μπορούσε να επιτρέψει κάθε βιαιότητα, ιδιαίτερα εκείνες με τις οποίες ερμηνεύεται αυτό που ο Καλλικλής ονομάζει το δίκαιο του ισχυρότερου.

Άλλωστε, με έναν τρόπο λιγότερο εμφανή από όσο στον Γοργία, πολλοί στίχοι του Ευριπίδη ανακαλούν δικαιολογίες συγκρίσιμες με τα επιχειρήματα του Καλλικλή. Πρόκειται για τη «βία», ιδιότητα της φύσης; Μπορούμε ν' αναφέρουμε τη δικαιολογία που δίνει ένα πρόσωπο στον Χρυσίππο⁵ (απ. 540): «διαθέτω κρίση αλλά η φύση με βιάζει». Πρόκειται για τους νόμους της φύσης, μπροστά στους οποίους δεν υπολογίζεται πια ο νόμος; Αξίζει να αναφέρουμε τη συμβουλή του πρώτου *Ιππόλυτου* (απ. 433): «από την πλευρά μου δηλώνω ότι δεν χρειάζεται, σε μια κρίσιμη κατάσταση, να σέβεται κανείς τον νόμο περισσότερο από την αναγκαιότητα» (απ. 433)⁶. Όλες αυτές οι εύκολες δικαιολογίες δείχνουν ότι ο στίχος της *Αύγης* δεν είναι μιά μεμονωμένη ή παρεξηγημένη περίπτωση: λίγο πολύ συνειδητά, λίγο πολύ φανερά, ο κόσμος του Ευριπίδη γνωρίζει την επιλογή του Καλλικλή, σύμφωνα με την οποία ο νόμος οφείλει να δώσει το προβάδισμα στη φύση.

Η επιλογή αυτή μεταφράζεται εξ άλλου στην ίδια την πραγματικότητα που υπάρχει στο τραγικό σύμπαν του. Και μπορούμε να πούμε ότι όλοι αυτοί οι ήρωες, τους οποίους παρασύρει το πάθος και η μνησικακία, η απληστία και η φιλοδοξία, συγκρινόμενοι με τους ήρωες

αλλά θεωρείται μάλλον ότι υπονοεί μία απόδειξη που παρέχει η καθολικότητα της αποδοχής (βλ. *Απομνημονεύματα* Δ, 4, 19). Επ' αυτού βλ. Heinimann σ. 121, Kirkwood, στο αυτό, Gigante σ. 220.

¹ Θα προσεγγίσουμε την αντίθεση λόγος-έργον για να διακρίνουμε τους πραγματικούς φίλους του ψεύδους (*Αλκιστις*, 339, *Ορέστης*, 454) ή τους πολίτες που είναι αφοσιωμένοι από αυτούς που δεν είναι (απ. 360).

² Η αντίθεση εδώ είναι λόγος-φύσις ή όνομα-φύσις.

³ Πανηγυρικός, μετ. Μ. Πρωτοψάλτης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ *Αύγη*, τραγωδία ίου Ευριπίδη, γραμμένη μεταξύ 415-405. (Σ.μ.)

⁵ Χρυσίππος, τραγωδία του Ευριπίδη γραμμένη το 409. Σώζονται μόνο αποσπάσματα. (Σ.μ.).

⁶ Ο Ευριπίδης δεν αγνοεί τη «φυσική αναγκαιότητα»: Ξέρει ότι αυτό μπορεί να είναι μία από τις όψεις του Δία (*Τρωάδες*, 884).

του Αισχύλου ή του Σοφοκλή, είναι άνθρωποι που «ακολουθούν τη φύση τους», σύμφωνα με την ελληνική έκφραση που δηλώνει ότι αφήνονται σε αυτήν¹.

Κυρίως, όμως, από πολιτική άποψη, ο Ευριπίδης γνωρίζει καλά την πρόοδο και τους κινδύνους αυτής της φιλοδοξίας που εκπροσωπεί τόσο λαμπρά ο Καλλικλής. Και ο Καλλικλής έχει στο έργο του Ευριπίδη έναν ομόλογο που του μοιάζει πολύ: ο Ετεοκλής στις Φοίνισσες έχει την ίδια τόλμη και τον ίδιο κυνισμό με αυτόν. Πράγματι, θα μπορούσε να είναι ο Καλλικλής αυτός που λέει τα λόγια του Ετεοκλή: «Και θα 'φτανα ψηλά ως τ' αστέρια, ως πέρα του ήλιου την ανατολή και μέσα στις γης τα βάθη, αν θα μπορούσα να το κάνω, τη μεγαλύτερη θεά τη Βασιλεία για να 'χω. Το αγαθό τούτο, μητέρα, σ' άλλον δεν το αφήνω. Για μένα το 'χω. Γιατί αντρίκιο δεν είναι όταν κανείς χάνει το πιο περίσσιο και παίρνει το πιο λίγο»² (Φοίνισσες 507-512). Και ο φιλόδοξος Ετεοκλής διακηρύσσει επίσης το δικαίωμά του να ποδοπατήσει τη δικαιοσύνη: «Γιατί αν κανένας πρέπει ν' αδικεί, ταιριάζει για βασιλεία, αλήθεια, ν' αδικεί. Ως για τ' άλλα, σωστό και πρόπον ευσεβής και χρηστός να 'σαι (Στο αυτό, 527-529).

Την επιθυμία αυτή ν' αποκτήσει περισσότερα καταδικάζει στο έργο η Ιοκάστη, η μητέρα του Ετεοκλή, όταν του λέει: «Τ' είναι και τα πολλά; Μιά κούφια λέξη» (553).

Ο Ετεοκλής δεν μιλάει ούτε για τον νόμο ούτε για τη φύση: αντίθετα, το απόσπασμα από την Αυγή δεν υπονοεί εξέλιξη των ηθών: με άλλα λόγια, δεν υπάρχει στον Ευριπίδη τίποτα το συστηματικό σε ό,τι αφορά την κριτική των νόμων. Υπάρχουν όμως σε αυτόν τα διάφορα στοιχεία και η συνάντησή τους είναι συμπωματική.

Θα έπρεπε εξ άλλου να προσθέσουμε ότι αυτή η επιθυμία «να έχεις περισσότερα», η οποία με παρόμοιους όρους προσδιορίζει την επιθυμία του Καλλικλή και του Ετεοκλή, φαίνεται, αν κρίνουμε από το έργο του Ευριπίδη, ότι στα τελευταία χρόνια του αιώνα, έχει εξελιχθεί και έχει γίνει πιο ισχυρή. Η Ιφιγένεια εν Αυλίδι, έργο που διδάχτηκε μετά το θάνατό του, φτάνει στο σημείο να παρουσιάζει τον βασιλιά Αγαμέμνονα ως δολοπλόκο που δεν σκέπτεται παρά μόνο την εξουσία³.

Όλα λοιπόν υποδηλώνουν ότι είχε ξεσπάσει μια κρίση στην πόλη και ότι έπαιρνε το χαρακτήρα μιας κρίσης του νόμου. Και αυτό έρχεται να επαληθεύσει το έργο του Θουκυδίδη. Στο έργο του Θουκυδίδη βλέπουμε να επιβεβαιώνεται πράγματι με σαφήνεια η κυριαρχία της δύναμης στις σχέσεις μεταξύ των πόλεων και η κυριαρχία της φιλοδοξίας στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Εάν προτάσσουμε εδώ τον τομέα της εξωτερικής πολιτικής, είναι γιατί αναδεικνύεται προνομιακός. Κατ' αρχήν δεν θα έπρεπε να ενδιαφέρει άμεσα το πρόβλημα του νόμου, εφόσον κανένας νόμος δεν διέπει τις σχέσεις μεταξύ των πόλεων, αλλά μόνο μερικοί κανόνες εντιμότητας και μερικοί «κοινοί νόμοι των Ελλήνων». Αλλ' όμως, επειδή ακριβώς στον τομέα αυτόν δεν υπήρχε κανένας κώδικας, οι ενέργειες έπαιρναν ευκολότερα ελεύθερη εκδήλωση που δεν επικαλείται παρά τις φυσικές σχέσεις, και πρόβαλλαν χωρίς δυσκολία το παράδειγμα της δύναμης που θριαμβεύει επί του δικαίου: ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός συνετέλεσε στην κρίση του νόμου τουλάχιστον όσο όλες οι αναλύσεις των σοφιστών. Και, με ένα

¹ Βλ. τη χρήση της έκφρασης στις Νεφέλες, 1078, όπου προσδιορίζεται με τις ακόλουθες συμβουλές: «Χόρευε, γέλα, την ντροπή γράφ' τηνε στα παπούτσια σου» (μετ. Κ. Βάρναλης). Στον Ισοκράτη Περί Ειρήνης, η έκφραση έρχεται σε αντίθεση προς το σεβασμό στους κανόνες: οι δικαστές του Αρείου Πάγου διστάζουν να «ακολουθήσουν τη φύση» και προσαρμόζονται με τους κανόνες αυτού του δικαστηρίου.

² Φοίνισσες, μετ. Κ. Φριλίγγος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

³ Το έργο περιέχει τέσσερις, σε σύνολο έξι, μαρτυρίες της λέξης φιλότιμος (δοξομανής) και μια στις δύο για τη λέξη «φιλοτιμία» (δοξομανία). Η λέξη πλεονεξία δεν συναντάται σε άλλο έργο του Ευριπίδη, εκτός από την Ιφιγένεια εν Αυλίδι.

είδος ανταπόδοσης, το παράδειγμα του ιμπεριαλισμού χρησιμεύει ως επιβεβαίωση αυτών των αναλύσεων, ενώ αυτές οι ίδιες χρησιμεύουν ως δικαιολογία του ιμπεριαλισμού.

Πράγματι, για την ανάλυση αυτού του ιμπεριαλισμού, ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί σε διάφορες περιπτώσεις, διατυπώσεις πολύ κοντινές με του Καλλικλή.

Από το πρώτο ήδη βιβλίο του Θουκυδίδη, οι Αθηναίοι τάσσονται υπέρ του κανόνα που θέλει την κυριαρχία των ισχυρότερων: «Από πάντα υπάρχει η αρχή ότι ο αδύνατος υπακούει στη θέληση του δυνατού»¹ (76,2). Υπερηφανεύονται μάλιστα επειδή δεν εξώθησαν αυτή την αρχή ως τις ακραίες συνέπειές της και το σημειώνουν μιλώντας για την «ανθρώπινη φύση»: «Είναι αξιέπαινοι, άλλωστε, εκείνοι που, κατά το φυσικό του ανθρώπου, αποκτήσαν εξουσία πάνω σε άλλους, αλλά είναι λιγότερο άδικοι απ' ότι θα μπορούσε να τους επιτρέψει η δύναμή τους» (στο αυτό, 3). Εάν είχαν ακολουθήσει αυτή την αρχή ως τα άκρα, η φύση θα είχε παραμερίσει κάθε νόμο και οι άνθρωποι θα το είχαν αποδεχτεί: «Δυσανασχετούν για τα λίγα απ' τα οποία στερήθηκαν και περισσότερο μάλιστα παρά εάν είχαμε εξαρχής παραμερίσει κάθε νομιμότητα και είχαμε ενεργήσει πλεονεκτικά και απροσχημάτιστα. Σε τέτοια περίπτωση, όμως, ούτε εκείνοι θα είχαν αμφισβητήσει ότι ο ασθενέστερος πρέπει να υπακούει στον ισχυρότερο» (77, 3).

Η έννοια αυτή, μιας σχέσης που βασίζεται μόνο στη δύναμη, εξηγεί άλλωστε τη λέξη τυραννία, που συναντάται στα λεγόμενα του Περικλή ή του Κλέωνα, και θα έπρεπε να ήταν συνηθισμένη στην Αθήνα, για να προσδιορίσει την ηγεμονία, αν πιστέψουμε τη μαρτυρία του Αριστοφάνη (*Ιππής*, 1114).

Εξ άλλου, αν η ηγεμονία παρουσιαζόταν με αυτόν τον τρόπο ήδη από την εποχή του Περικλή, περιβαλλόταν όμως ακόμα από κάποιο ιδεαλισμό, εδραιωμένο στις ιδέες της δόξας και της γενναιοφροσύνης. Αντίθετα, στη συνέχεια του πολέμου, οι καταστάσεις γίνονται πιο σκληρές. Η Σπάρτη άρχισε να ενθαρρύνει τις αποστασίες, οι οποίες πληθαίνουν επιφέροντας βιαιότερες καταστολές. Και ολόκληρη η αθηναϊκή πολιτική μετατράπηκε σε ένα αδυσώπητο αγώνα για την επιβίωση αυτής της ηγεμονίας, την οποία δικαίωσε μόνο η δύναμη. Ο Θουκυδίδης διάλεξε το επεισόδιο της Μήλου (νησί που η Αθήνα υπέταξε με αυθαίρετο και σκληρό τρόπο) για ν' αναλύσει αυτή την όψη της αθηναϊκής πολιτικής. Και σε κανένα ελληνικό κείμενο δεν βρίσκουμε διατυπώσεις τόσο κοντινές με του Καλλικλή όσο αυτές που ο Θουκυδίδης αποδίδει στους Αθηναίους του.

Περιγράφεται κατ' αρχήν ένας κόσμος όπου το δίκαιο δεν είναι παρά μια σύμβαση μικρής εμβέλειας και όπου μόνη κυριαρχεί η δύναμη: «Ξέροντας ότι, στις ανθρώπινες σχέσεις, τα νομικά επιχειρήματα έχουν αξία όταν εκείνοι που τα επικαλούνται είναι περίπου ισόπαλοι σε δύναμη και ότι, αντίθετα, ο ισχυρός επιβάλλει ό,τι του επιτρέπει η δύναμή του και ο αδύνατος υποχωρεί όσο του επιβάλλει η αδυναμία του» (E, 89). Ακολουθεί μια συζήτηση κατά την οποία επεμβαίνουν το δίκαιο και το ωφέλιμο και η ωφελιμότητα της δικαιοσύνης: η συζήτηση αυτή προωθεί πολύ μακριά την ανάλυση χωρίς να μεταβάλλει τις θέσεις των συνομιλητών. Και οι Αθηναίοι, για ν' αφαιρέσουν από τους Μηλίους τις απατηλές ελπίδες, τους υπενθυμίζουν, με περισσότερη από όση στην αρχή σαφήνεια, το γεγονός ότι ο κανόνας της πολιτικής είναι ο κανόνας της δύναμης. Αυτή τη φορά αναφέρονται ανοικτά αν όχι σε ένα νόμο της φύσης, τουλάχιστον σε αυτό που αποκαλούν, φύση πειθαναγκασμού ή ανάγκης. «Από ό,τι μπορεί κανείς να εικάσει για τους θεούς και από ό,τι είναι βέβαιο για τους ανθρώπους, πιστεύουμε ότι οι θεοί και οι άνθρωποι πάντα ακολουθούν έναν απόλυτο νόμο της φύσης, να επιβάλλουν πάντα την εξουσία τους, αν έχουν τη δύναμη να το επιτύχουν. Τον νόμο αυτόν ούτε τον θεσπίσαμε, ούτε τον εφαρμόσαμε εμείς πρώτοι. Τον βρήκαμε να ισχύει και τον ακολουθούμε, όπως θα τον ακολουθούν αιώνια όσοι μας διαδεχθούν...» (E, 105).

¹ Οι περικοπές από τον Θουκυδίδη είναι κατά τη μετάφραση του 'Αγγέλου Βλάχου, «Ηοιδανός». (Σ.μ.).

Αυτός ο κόσμος της δύναμης, του οποίου την ύπαρξη παρουσιάζουν έτσι οι Αθηναίοι, δεν αναγνωρίζεται παρά μόνο από τους ίδιους. Ο Συρακούσιος Ερμοκράτης, μιλώντας για την αθηναϊκή ηγεμονία, τοποθετείται στο ίδιο πεδίο όταν λέει: «Δικαιολογούνται, φυσικά, οι Αθηναίοι να έχουν κατακτητικές προθέσεις και να καταστρώνουν σχέδια. Δεν κατηγορώ εκείνους που επιζητούν να επεκτείνουν την εξουσία τους. Κατηγορώ εκείνους που είναι πρόθυμοι να υποταχτούν. Και είναι στη φύση του ανθρώπου να θέλει να εξουσιάζει όσους δεν αντιστέκονται, αλλά και να προστατεύεται εναντίον μιας απειλής» (Δ, 61, 5).

Σε όλο λοιπόν το έργο του Θουκυδίδη περιγράφεται με ειλικρίνεια η κυριαρχία της ισχύος. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ενέπνευσε τον Hobbes, που είχε μεταφράσει τον Θουκυδίδη, στην περιγραφή του κράτους της φύσης. Αλλά πολύ πιο πριν από τον Hobbes, τα γεγονότα που περιγράφει ο Θουκυδίδης και το είδος των επιχειρημάτων, που θα μπορούσαν να αποτελέσουν πρόσφορο έδαφος, συνιστούσαν προφανώς σταθερή παρότρυνση για την αντιμετώπιση ενός κόσμου, όπου θα κυριαρχούσε το δίκαιο του ισχυρότερου. Άλλωστε και ο ίδιος ο Καλλικλής, στην επίθεσή του κατά του νόμου, χρησιμοποιεί από την αρχή το επιχείρημα που του παρείχε η συμπεριφορά των Κρατών. Λέει, πράγματι, ότι η φύση δείχνει παντού τον θρίαμβο της δύναμης (στα ζώα και τον άνθρωπο, στις πόλεις και στις οικογένειες). Ως πρώτο παράδειγμα αναφέρει τους κατακτητές: «Άλλωστε τίνος δικαίου κάνοντας χρήση ο Ξέρξης εκστράτευσε εναντίον της Ελλάδας ή ο πατέρας του εναντίον των Σκυθών;» (Γοργίας 483 e)¹. Είναι λοιπόν ευνόητο ότι οι πραγματικότητες που αναλύει ο Θουκυδίδης επηρέασαν έντονα τη στάση των συγχρόνων του.

Αντίθετα όμως, διαπιστώνουμε ότι, ως προς τη διατύπωση, τα επιχειρήματα των ρητόρων που εμφανίζονται επί σκηνής τροφοδοτήθηκαν από τις διακρίσεις που είχαν διαδώσει οι σοφιστές. Οι Αθηναίοι εκείνοι δεν θα μιλούσαν τόσο για τη φύση, το δίκαιο και την αναγκαιότητα, εάν αυτοί οι όροι δεν υπήρχαν τότε στην ατμόσφαιρα - τόσο επικίνδυνα διάχυτοι.

Αυτό επιβεβαιώνεται, εξ άλλου, από τις αναλύσεις του Θουκυδίδη τις σχετικές με τα άτομα, γιατί αυτές δείχνουν με επιμονή πόσο είχε αυξηθεί η περιφρόνηση προς τους νόμους.

Η περιφρόνηση παρουσιάζεται με δύο διαφορετικές όψεις: η μία είναι συλλογική και ανώνυμη, συνδεδεμένη με τις δοκιμασίες του πολέμου. Η άλλη, πιο ατομικιστική, είναι έργο πολύ προικισμένων ανθρώπων που ασκούν την πολιτική ως μαθητές των σοφιστών. Μετά το θάνατο του Περικλή βλέπουμε τις δύο αυτές όψεις να εμφανίζονται η μία συνέχεια της άλλης, να διαδέχεται η μία την άλλη, να συνδυάζονται και να αλληλοενισχύονται.

Το πρώτο χτύπημα το έφερε ο λοιμός, του οποίου οι ηθικές συνέπειες αναλύονται διεξοδικά από τον ιστορικό που εξηγεί ιδιαίτερα στο Β, 52, 3-4: «Οι άνθρωποι, βασανισμένοι από την αρρώστεια, έφταναν σε απόγνωση κι αδιαφορούσαν πια για τα ιερά και τα όσια. Δεν τηρούσαν πια καμιά απ' τις τελετές για την ταφή των νεκρών κι ο καθένας έθαβε τους δικούς του όπως μπορούσε...» (νόμοι). Και πιο πέρα (στο Β, 53, 4) συμπεραίνει: «Ούτε ο φόβος των θεών ούτε οι νόμοι των ανθρώπων τους συγκροτούσαν». Οι φυσικοί κίνδυνοι που προκαλεί ο επικείμενος θάνατος ανατρέπουν τον σεβασμό στους νόμους.

Από την εποχή όμως αυτή αποκαλύπτεται ήδη και η άλλη όψη της περιφρόνησης προς τους νόμους: ο Κλέων, σε έναν μακρό τολμηρό λόγο του, καταδικάζει τους υπερβολικά λαμπρούς ρήτορες και επικαλείται αυτόν τον κίνδυνο στον οποίον ο λαός έπρεπε να είναι ευαίσθητος. Τους κατηγορεί, στη διαμάχη για τη Μυτιλήνη, και διακηρύσσει ότι προτιμά, αντί γι' αυτούς, ανθρώπους πιο απλούς και πιο τραχείς, οι οποίοι, αυτοί τουλάχιστον, σέβονται τους νόμους: οι πρώτοι «θέλουν να φαίνονται σοφότεροι από τους νόμους και να επιβάλλουν

¹ Το παράδειγμα των κατακτήσεων επικαλείται και ο Ευριπίδης (Βελλερεφόντης, απ. 288, 10) και ο Ξενοφών (Απομνημονεύματα Β, 1, 13). Βλ. στο βιβλίο μας Thucydide et l'impérialisme athenien, a. 255.

Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.)

τη γνώμη τους σε κάθε συζήτηση στην Εκκλησία, γιατί ξέρουν πως δεν θα βρίσκαν άλλη καλύτερη ευκαιρία να επιδείξουν τις γνώσεις τους για τόσο σπουδαία ζητήματα κι έτσι συχνά οδηγούν τις πολιτείες στην καταστροφή. Ενώ οι άλλοι δεν έχουν εμπιστοσύνη στη δική τους κρίση και δεν ισχυρίζονται ότι ξέρουν καλύτερα από τους νόμους. Επειδή δεν έχουν την ικανότητα να επικρίνουν τον λόγο ενός καλού ρήτορα και τον κρίνουν σαν αμερόληπτοι τρίτοι και όχι σαν συναγωνιστές, κρίνουν ορθά τις περισσότερες φορές» (Γ, 37,4). Θα νόμιζε κανείς ότι ακούει έναν Σπαρτιάτη, γιατί ο Αρχίδαμος έλεγε στις παραμονές του πολέμου, σχετικά με την εκπαίδευση των Λακεδαιμονίων: «έχομε ευνομία επειδή η ανατροφή μας δεν είναι εκλεπτυσμένη ώστε να μας οδηγεί στο να περιφρονούμε τους νόμους. Είναι όσο χρειάζεται σκληρή για να μας κάνει να τους σεβόμαστε» (Α, 84, 3). Ανάμεσα στο βιβλίο Α και στο βιβλίο Γ, οι υπερβολές της ελεύθερης θεώρησης και των διαλεκτικών επιτευγμάτων μάλλον αυξήθηκαν στην Αθήνα. Στο πολιτικό πεδίο δεν υπάρχει πια ο Περικλής και στο πνευματικό είχε διαδοθεί η τέχνη των σοφιστών. Οι φιλόδοξοι αρχίζουν να ξεπροβάλλουν.

Η κατάσταση όμως σύντομα θα επιδεινωθεί. Σε γενικό επίπεδο, βλέπουμε να εμφανίζονται τα δεινά του εμφυλίου πολέμου και ο πόλεμος, το ξέρουμε, είναι ένας «δάσκαλος της βίας». Έτσι, ο Θουκυδίδης παρεμβαίνει με μια εκτεταμένη και περίφημη ανάλυση στο 3ο βιβλίο του (82 και συνέχεια), όπου διαπιστώνει αυτή την περιφρόνηση προς τους νόμους: «και τούτο επειδή τα κόμματα δεν σχηματίστηκαν για να επιδιώξουν κοινή ωφέλεια με νόμιμα μέσα, αλλά, αντίθετα, για να ικανοποιήσουν την πλεονεξία¹ τους παρανομώντας». Προσδιορίζει μάλιστα ότι ο ισχυρότερος δεσμός είναι η παρανομία που συντελείται από κοινού. Και σε λίγο συναντάμε μία διατύπωση που επιβεβαιώνει την αποδοχή της αντίθεσης μεταξύ φύσης και νόμου, καθιερώνοντας το θρίαμβο της φύσης. Διαβάζουμε, πράγματι, στο Γ, 84, 2: «Ολόκληρη η ζωή της πολιτείας αναστατώθηκε και η ανθρώπινη φύση, η οποία - κι ακόμα όταν υπάρχει ευνομία - έχει την τάση να παρανομεί, ξεχείλισε, κι ανατρέποντας τους νόμους, έδειξε με ικανοποίηση, όλη της την ασυγκράτητη έχθρα εναντίον κάθε εξουσίας... οι άνθρωποι, σε τέτοιες περιστάσεις, αγνοούν τους κανόνες επάνω στους οποίους στηρίζονται οι κοινωνίες, κανόνες όμως απάνω στους οποίους μπορούν να στηριχτούν για να σωθούν αν βρεθούν στην ανάγκη». Και ακόμα: «η ανθρώπινη φύση που ανατρέπει τους νόμους» είναι μία διατύπωση τόσο κοντινή στη θεωρία του Καλλικλή ώστε θα θέλαμε να είμαστε βέβαιοι ότι είναι πράγματι του Θουκυδίδα. Δυστυχώς υπάρχουν σοβαρές αμφιβολίες για την αυθεντικότητα του Γ, 84. Πρέπει τουλάχιστον να επισημάνουμε ότι ο πλαστογράφος, αν υπάρχει, έχει εμπνευσθεί κατ' ευθείαν από τη σκέψη του Θουκυδίδα, από τον τόνο και το ύφος του και ότι το αποτέλεσμα υπήρξε αυτή η διατύπωση, αντάξια του Γοργία.

Άλλωστε, δεν είναι ανάξια του ίδιου του Θουκυδίδα αφού, στη γενική ανάλυση που αποδίδει στον Διόδοτο, στο ίδιο βιβλίο Γ, εκείνος δεν διστάζει να διαπιστώσει την αποτυχία του νόμου σε σχέση με τη φύση: «Όλοι οι άνθρωποι και όλες οι πολιτείες έχουν έμφυτη την τάση προς την αδικία και δεν υπάρχει νόμος που να μπορεί να τους συγκρατήσει» (Γ, 45,3). Και συμπεραίνει: «Με λίγα λόγια είναι πολύ ανόητος εκείνος που νομίζει ότι είναι δυνατόν, όταν η φύση του ανθρώπου τον σπρώχνει με πάθος σε μια πράξη, να τον συγκροτήσει είτε ο νόμος είτε άλλος κανείς φόβος» (Γ,45, 7). Με τη λέξη φύση, εννοούμε βέβαια την ανθρώπινη φύση, τα πάθη, τις επιθυμίες.

Εξ άλλου, μετά τον Κλέωνα, στον τομέα της φιλοδοξίας, πάμε από το κακό στο χειρότερο: έχουμε τον Αλκιβιάδη. Τον Αλκιβιάδη, τον άνθρωπο με τη φιλοδοξία και την περιφρόνηση προς τους νόμους, ιδιότητες για τις οποίες επικρίθηκε με τόση δριμύτητα ως υπεύθυνος ο Σωκράτης. Τον Αλκιβιάδη, που έχει την έπαρση και το φλογερό πάθος του Καλλικλή, και

¹ Η λέξη στο κείμενο είναι πλεονεξία, η ίδια που χρησιμοποιεί η Ιοκάστη για τον Ετεοκλή στις Φοίνισες. Ο Θουκυδίδης επαναλαμβάνει ότι αιτία όλων είναι η φιλοδοξία (82, 8: πλεονεξία και φιλοτιμία).

που δεν θέλει, όπως και ο Καλλικλής, την ισότητα. Ο Θουκυδίδης, ενώ μιλάει για την παρανομία του δεν χρησιμοποιεί διατύπωση που να μας θυμίζει τον Καλλικλή. Αντίθετα, κατά την κρίση του στο Β 65, ο παράγοντας τον οποίον απομονώνει ως αιτία όλου του κακού είναι ο αγώνας της προσωπικής φιλοδοξίας και του ατομικού κέρδους - ο Αλκιβιάδης είναι ο δίδυμος αδελφός και του Ετεοκλή και του Καλλικλή.

Επομένως, η πολιτική κρίση καταγγέλεται καθαρά. Ακόμα και το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται για την καταγγελία αντανακλά την πορεία των διακρίσεων που χαρακτήριζαν την εποχή. Αυτές έδιναν όπλα σε μία στάση αμοραλισμού που είχε τις ρίζες του στην ιμπεριαλιστική εμπειρία και στην βαθμιαία αποσύνθεση του ίδιου του δεσμού της πολιτείας.

Μεταξύ των δύο υπήρχε σχέση αιτίας και αποτελέσματος; Ήταν υπεύθυνη γι' αυτό η διδασκαλία των σοφιστών; Ένα πράγμα είναι βέβαιο: οι σύγχρονοι, δικαίως ή αδικώς, το πίστευαν και τούτο αποδεικνύεται με τη μαρτυρία της κωμωδίας.

Πρόκειται φυσικά για αμφιλεγόμενη μαρτυρία, που δεν παύει όμως να είναι πολύ αποκαλυπτική.

Οπωσδήποτε, ο Αριστοφάνης καταγγέλλει χωρίς περιστροφές την αυξανόμενη κατάρρευση του σεβασμού προς τους νόμους και την συνδέει με τα μαθήματα των φιλοσόφων. Χρησιμοποιεί μάλιστα αυτή την ιδέα σαν δεδομένο για μια ολόκληρη σκηνή.

Η σκηνή αυτή ανήκει στις Νεφέλες - γεγονός που μας παρέχει ήδη την απόδειξη ότι η κριτική των νόμων θεωρείται συνυφασμένη με τη διδασκαλία της φιλοσοφίας εκείνης της εποχής: ο Αριστοφάνης μιλάει για τον Σωκράτη τον οποίο θεωρεί, όπως ξέρουμε, ως έναν των σοφιστών. Μόνο που εδώ, η διδασκαλία των σοφιστών ωθείται από τον Αριστοφάνη στις ακραίες - ακόμα και παράλογες - συνέπειές της. Ο νεαρός Φειδιππίδης, πράγματι, μετά από μία πρώτη επαφή με τον Σωκράτη, φιλονικεί με τον πατέρα του και τον δέρνει άσχημα. 'Υστερα επιχειρεί ν' αποδείξει ότι είναι σωστό να δέρνεις τον πατέρα σου. Και, πολύ υπερήφανος που ξέρει να βρίσκει αιτίες για να υπερασπιστεί μια τέτοια θέση, αναφωνεί γεμάτος χαρά: «Ω! τι χαρά πράγματα νέα και δέξια να κατέχεις, να γράφεις στα παπούτσια σου της πολιτείας τους νόμους» Νεφέλες¹ (1399).

Η στάση αυτή, η οποία αποδόθηκε στον Σωκράτη, είναι γεγονός που επιβεβαιώνεται από το ίδιο το περιεχόμενο των κατηγοριών που εξαπολύθηκαν αργότερα εναντίον του: κατά τον Ξενοφώντα (στα Απομνημονεύματα Α, 2, 9), ο Σωκράτης οδηγούσε τους μαθητές του «στην περιφρόνηση των κειμένων νόμων». Σε άλλο κεφάλαιο θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε ως ποιο σημείο μια τέτοια κατηγορία ήταν αντίθετη προς τα γεγονότα: σημασία έχει εδώ ότι μια κακώς πληροφορημένη κοινή γνώμη μπόρεσε να αποδώσει τέτοιου είδους επιρροή, σε έναν άνθρωπο τον οποίο επιπόλαια, δεν τον ξεχώριζαν από τους σοφιστές που συναναστρεφόταν. Και τα επιχειρήματα του Φειδιππίδη δεν είναι λιγότερο αποκαλυπτικά.

Τα επιχειρήματα αυτά είναι βέβαια σοφιστείες. Αλλά περιέχουν επίσης μια κριτική του νόμου που θα έπρεπε να απηχεί όσα συζητούσαν τότε στην Αθήνα.

Ο Στρεψιάδης, ο πατέρας, επικαλείται ένα έθιμο που αναγνωρίζεται καθολικά: «Κανένας νόμος πουθενά δεν το επιτρέπει, ακούς;» (1420). Ο Φειδιππίδης απαντά θυμίζοντας ότι ο νόμος προέρχεται από ανθρώπινη απόφαση και επομένως ένας άλλος άνθρωπος μπορεί να τον αλλάξει: «Ο νομοθέτης άνθρωπος ήτανε κι όμως έπειθε εκείνους τους παλαικούς και ψήφισαν τον νόμο. Γιατί κι εγώ δεν ημπορώ να βάλω νόμο ενάντιο: εδώ και πέρα τα παιδιά να δέρνουν τον πατέρα;» {Νεφέλες, 1421}. Ο Φειδιππίδης αυτός είναι ο κληρονόμος του σχετικισμού του Ηρόδοτου και εξηγεί την προέλευση των νόμων με τον ίδιο θετικό τρόπο όπως ο Αντιφών, ο Καλλικλής ή ο Θρασύμαχος, των οποίων τα διδάγματα χαίρεται να

¹ Νεφέλες, μετ. Κώστα Βάρναλη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

χρησιμοποιεί στο παιχνίδισμα της φαντασίας του¹. Δεν κάνει διάκριση μεταξύ του γραπτού νόμου και του εθίμου και αποδίδει στον ένα το εὐθραυστο του άλλου. Εκμεταλλεύεται όμως τη σύγχυση αυτή, για να χειριστεί και τον ένα και το άλλο με την ίδια ελαφρότητα.

Αντίθετα, αυτό που επαινεί είναι η μίμηση της φύσης. Και δεν παραλείπει να αναφερθεί στον κόσμο των ζώων: «Γιά κοίτα πώς τα ζωντανά και τα κοκόρια κάνουν: ρίχνονται στον πατέρα τους κι ωστόσο δε διαφέρουν απ' τους ανθρώπους, μοναχά ψηφίσματα δε γράφουν» (Νεφέλες, 1427). Έτσι, θα θυμηθούμε ότι ο Καλλικλής, για να επαινέσει τον φυσικό νόμο, επικαλείται συγκεκριμένα το παράδειγμα των ζώων: «Η ίδια η φύση όμως φανερώνει, νομίζω, τούτο ότι δηλαδή είναι δίκαιο ο καλύτερος να πλεονεκτεί του χειρότερου και ο δυνατότερος του αδυνατότερου. Φανερώνει μάλιστα σε πολλά σημεία ότι έτσι είναι και στην περίπτωση των άλλων ζώων αλλά και των ανθρώπων σε όλες τις πόλεις και τα γένη...» (Γοργίας, 483 ά).

Πρόκειται εδώ για αναφορά εντελώς στα μέτρα των οπαδών του νόμου της φύσης. Ενδέχεται να είχε συχνά χρησιμοποιηθεί. Οπωσδήποτε όμως την βρίσκουμε στη σωστή της θέση στους *Όρνιθες*, στο εδάφιο που παρέχει ένα επιχειρήμα για να καλέσει τους ανθρώπους να μοιραστούν τη ζωή των πουλιών: «Γιατί όσα εκεί είναι αισχρά και ία εμποδίζει ο νόμος, εδώ σ' εμάς τα πουλιά λογιούνται ωραία. Αν εκεί ο νόμος λογαριάζει κακό να βαράς τον πατέρα σου, σ' εμάς εδώ είναι καλό αν κάποιος πάει και χτυπήσει το γονιό του λέγοντας: Σήκωσε το νύχι αν πολεμάς»² (755-759). Η ιδέα αυτή χρησιμεύει μάλιστα ως θέμα σε μία από τις σκηνές του τέλους, στην οποία ένας πατροκτόνος ζητάει να ζήσει με τα πουλιά ακριβώς για τον τρόπο που αντιμετωπίζουν αυτό το θέμα³.

Με τον τρόπο που μιλάει για τους νόμους, όπως και με τη χρήση του παραδείγματος που παρέχουν τα ζώα, ο Αριστοφάνης εντοπίζει λοιπόν ακριβώς ότι η αυξανόμενη αντίθεση προς την επικρατούσα ηθική φανέρωνε την επιρροή που ασκούσε τότε μια διδασκαλία σοφιστικού τύπου καθώς επέτρεπε μια ριζοσπαστική και συστηματική κριτική απέναντι στους νόμους.

Δεν θα έπρεπε να εκπλαγούμε όταν σκεφτούμε ότι στην ίδια κωμωδία είχε παρεμβάλει λίγο νωρίτερα ένα διάλογο μεταξύ των δύο παιδαγωγικών συστημάτων, του παλαιού και του καινούργιου. Το παλαιό σύστημα έχει ως υπερασπιστή τον Δίκαιο Λόγο, το καινούργιο τον Άδικο Λόγο - ο οποίος είναι ικανός να θριαμβεύσει από τότε που ο Πρωταγόρας διδάσκει την τέχνη πώς να ενισχυθεί ένας διάλογος φυσιολογικά αδύναμος. Έτσι, αυτός ο Άδικος Λόγος, ικανός να επικρατήσει με αυτόν τον τρόπο, υπερηφανεύεται ότι άρχισε μία ανοιχτή επίθεση εναντίον των νόμων: «γιατί εγώ πρώτος τόλμησα να βγω παλληκαρίσια τη δικαιοσύνη ν' αρνηθώ, τους νόμους ν' αντιλέξω» (Νεφέλαι, 1040). Αφ' ετέρου, δίνει συμβουλές που επιτρέπουν να ικανοποιούνται χωρίς κυρώσεις «οι φυσικές ανάγκες» (1075) και προτρέπει: «χόρταινε την καθ' επιθυμία σου» (1078). Δεν θα μπορούσε να υπογραμμιστεί σαφέστερα ότι η αντίθεση μεταξύ νόμου και φύσης, ίδιον των νέων ιδεών, θεωρήθηκε ένα από τα κύρια επιχειρήματα αυτών που επέμεναν να μην υπολογίζουν πια τους νόμους. Και οι άνθρωποι αυτοί πλήθαιναν μέρα με την ημέρα.

Οι Νεφέλες παίζονται το 423, οι *Όρνιθες*, το 414. Ο Αριστοφάνης, στα σύγχρονα με το τέλος του πολέμου έργα του, δεν εμπλέκει πια στο θέμα τη φύση και τον νόμο, αλλά η προσπάθειά του να αποκαταστήσει κάποια έννοια της πόλης, η φροντίδα που δείχνει στη Λυσιστράτι να ξαναπλάσει σε ένα σύνολο την πόλη, η μομφή που εκφράζει στους Βατράχους

¹ Το είχε αφήσει να διαφανεί λίγο πιο πάνω με μια ευτράπελη εξήγηση, σε μια έκφραση ενός νόμου του Σόλωνα που διευκόλυνε τους οφειλέτες.

² *Όρνιθες*, μετ. Τάσος Ρούσσο, «Κάκτος». (Σ.μ.).

³ Βλ. επίσης στο αυτό, στ. 1346: «Θέλω να ζήσω μαζί σας, με τους νόμους σας. - Ποιους νόμους; Τα πουλιά έχουν πολλούς. - Όλους. Πιο πολύ μ' αρέσει εκείνος που λέει πως είναι καλό ν' αράζεις τον πατέρα σου και να τον πνίγεις».

σχετικά με τον Αλκιβιάδη («που όλα τα δικά του τα βολεύει, κι' αν είναι για τη χώρα του τα χάνει». - 1429), όλα αυτά υποδηλώνουν έντονα ότι το κακό κέρδιζε έδαφος από χρόνο σε χρόνο.

Το συμπέρασμα είναι προφανές: όλοι οι συγγραφείς της εποχής επιβεβαιώνουν ότι υπήρχε μια κρίση και ότι η κρίση αυτή μπορούσε να θεωρηθεί σαν φυσική συνέπεια της διδασκαλίας των σοφιστών.

Το γεγονός ότι ο Αριστοφάνης απέδωσε την ευθύνη στον Σωκράτη αποδεικνύει ότι ο καθιερωμένος συσχετισμός κατέληγε συχνά σε κακό τέλος. Για τον Σωκράτη, η αδικία ήταν κραυγαλέα. Αλλά μπορεί να μην ήταν λιγότερο μεγάλη στην περίπτωση των σοφιστών. Η μάλλον η ευθύνη τους, στην υπόθεση αυτή, δεν θα μπορούσε να ήταν παρά έμμεση. Δεν θέλησαν να διακηρύξουν ούτε την αταξία ούτε τον αμοραλισμό, αλλά τα επιχειρήματά τους ήταν εύκολο να χρησιμοποιηθούν προς όφελος του ενός και του άλλου. Το παράδειγμα του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού είχε παίξει ένα ρόλο όπως και η φρίκη του πολέμου. Ο ίδιος ο δεσμός με την πολιτεία είχε εξασθενήσει: οι σοφιστές πρόσφεραν στις τάξεις, που αφυπνίζονταν με αυτόν τον τρόπο, το λόγο τους και τα επιχειρήματά τους.

Η αδικία, τελικά, θα παραμείνει. Την συναντάμε πάλι όταν ο Αλκιδάμας, τον 4ο αιώνα, θεωρεί «την φιλοσοφίαν επιτείχισμα των νόμων» (Αριστοτέλους *Ρητορική*, 1406 b1), 11). Την ξαναβρίσκουμε ακόμα στις μέρες μας, όταν οι ιδέες των σοφιστών έχουν φτάσει στην πιο αρνητική τους όψη. Αλλά ο Πλάτων ήταν πιο έντιμος και δεν δημιούργησε με τον Καλλικλή του, ένα σοφιστή.

Και όμως η κρίση ήταν οπωσδήποτε αρκετά σοβαρή και οι απελευθερωμένες αυτές ιδέες αρκετά επικίνδυνες για να απαιτήσουν μια απάντηση. Άλλωστε, πριν από τον Πλάτωνα, κάποιος άλλος είχε ενδιαφερθεί γι' αυτές: είναι ο άγνωστος συγγραφέας ο αποκαλούμενος Ανώνυμος τον Ιάμβλιχου¹. Ο συγγραφέας αυτός, που προσπαθεί να υπερασπιστεί την αρετή και τον νόμο στο όνομα πρακτικών κριτηρίων, καταφέρεται με θάρρος εναντίον εκείνων που, όπως ο Καλλικλής, είχαν πρόθεση να βρουν μέσα στη σοφιστική ανάλυση δικαίωση της φιλοδοξίας τους και της περιφρόνησής τους προς τους νόμους. Λέει, πράγματι, στο 6,1: «Επίσης, δεν πρέπει να επιζητούμε να εξασφαλίσουμε για το άτομό μας περισσότερα από όσα μας αναλογούν, ούτε να νομίζουμε ότι η δύναμη που χρησιμοποιείται προς αυτόν τον σκοπό είναι αρετή, ενώ η υποταγή στους νόμους δειλία. Η νοοτροπία αυτή είναι ελεεινή και από αυτήν απορρέει καθετί αντίθετο στο καλό: ηθική αναξιοσύνη και ζημιά»². Όλες οι λέξεις προσαρμόζονται στην κρίση που μόλις περιγράψαμε και επικαλούνται ήδη το ύφος του Καλλικλή όταν αυτός επέκρινε τον Σωκράτη για δειλία ανάξια ενός άνδρα. Και ο Ανώνυμος, του Ιάμβλιχου προσθέτει ακόμα μία υπόθεση: «Αν υποθέσουμε πως θα ήταν δυνατόν να υπάρξει κάποιος που θα έχει εκ γενετής τις ακόλουθες ιδιότητες: θα είναι άτρωτος, απρόσβλητος από αρρώστιες και από άλλα παθήματα, χαλύβδινος, με υπερφυσικές σωματικές και ψυχικές δυνάμεις, θα μπορούσαμε ίσως να πιστέψουμε ότι η δύναμη ενός τέτοιου ανθρώπου, θα ήταν αρκετή για να του εξασφαλίσει πλεονεκτήματα σε σχέση με τους άλλους (δεδομένου ότι ένας τέτοιος άνθρωπος θα μπορούσε να παραβαίνει τον νόμο χωρίς συνέπειες)»³. Πώς η υπόθεση αυτή να μην μας κάνει να ανατρέξουμε σ' εκείνη του Καλλικλή; «Αν λοιπόν υπάρξει άνδρας με φύση ανώτερη, αφού αποσειεί όλα τούτα και τα καταστρέψει και ξεφύγει, καταπατώντας τα δικά μας θεσπίσματα και τις μαγγανείες και τα άσματα και όλους τους παρά φύση νόμους, ανασηκώνεται και παρουσιάζεται ο δούλος δικός μας κύριος, και στην περίπτωση αυτήν έχουμε έκλαμψη του δικαίου της φύσης» (Γοργίας, 484 β)⁴.

¹ Βλ. προηγούμενο κεφάλαιο, σ. 87.

² *Η Αρχαία Σοφιστική*, σ. 560-561, Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, «Γνώση». (Σ.μ.).

³ Ν. Σκουτερόπουλος, στο αυτό. (Σ.μ.).

⁴ *Γοργίας*, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

Ο Καλλικλής φαντάζεται ότι θα μπορούσε πράγματι να υπάρχει ένας υπεράνθρωπος αυτού του είδους. Και ο Ανώνυμος αντιτίθεται σε αυτή την ιδέα δείχνοντας ότι μια τέτοια υπόθεση είναι απραγματοποίητη και ότι η μάζα των ανθρώπων είναι τελικά ισχυρότερη από τον υπεράνθρωπο, γιατί, λέει: «Φαίνεται, έτσι, πως ακόμα και η δύναμη, η πραγματική δύναμη, επιβάλλεται με τον νόμο και τη δικαιοσύνη» (6, 5). Η υπόθεση όμως παραμένει η ίδια. Και η προσέγγιση κάνει συγχρόνως φανερό ότι δεν ήταν πάντοτε αποδεκτή από τους κύκλους των σοφιστών, αλλά ότι ήταν αρκετά ουσιαστική για να απασχολήσει από τότε όλο τον κόσμο.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι αν ο Πλάτων ήθελε να πλήξει το κακό - αυτό το κακό το τόσο σοβαρό στις συνέπειές του, τόσο γενικευμένο στα συμπτώματά του - θα έπρεπε να καταφύγει σε ένα πρόσωπο που να μην είναι σοφιστής, αλλά να συγκεντρώνει σε μια ζωντανή εικόνα τα διάσπαρτα στοιχεία αυτής της μεγάλης εξέγερσης κατά του νόμου. Η παρέκλιση που υπάρχει ανάμεσα στις πραγματικές δοξασίες των σοφιστών και στις θέσεις που περιγράφουν οι συγγραφείς της εποχής, ανάγκασε τον Πλάτωνα να εφεύρει τον Καλλικλή ή να του αποδώσει σημασία συμβολική, σκιαγραφώντας χωρίς περίγραμμα την προσωπικότητα που θα μπορούσε να είχε. Έπρεπε το πρόσωπο αυτό να ήταν εξοικειωμένο με το χειρισμό της περίφημης διάκρισης μεταξύ νόμου και φύσης, να κατέχει, για να χρησιμοποιεί χωρίς ενδοιασμό, και τον πρώτο και τη δεύτερη, να είναι φιλόδοξος όπως ο Αλκιβιάδης ή ο Ετεοκλής, οξυδερκής σαν τον Αντιφώντα, θρασύς σαν τον Φειδιππίδη, χωρίς ψευδαισθήσεις σαν τον Θρασύμαχο, με αυτοπεποίθηση όπως οι Αθηναίοι του Θουκυδίδη. Έπρεπε να ήταν αυτό που είναι.

Σε αυτόν επαληθεύεται ένα χαρακτηριστικό ίδιον της ελληνικής σκέψης, το οποίο δεν είναι υπόθεση μόνο των φιλοσόφων: η ελληνική σκέψη προχωρεί πράγματι με εμπειρίες, μέσα από το διάλογο, μέσα από την κοινή επανεξέταση των συλλογικών ανακαλύψεων. Η ελληνική σκέψη αναπτύσσεται και ωριμάζει με σταθερή ανταλλαγή μεταξύ λογοτεχνικών, πολιτικών και φιλοσοφικών κειμένων.

Έτσι ο Καλλικλής συγγενεύει με όλους τους συγγραφείς του 5ου αιώνα και ιδίως με τον τρόπο ζωής αυτού του αιώνα. Καθώς βρίσκεται στη σύγκλιση της σοφιστικής διδασκαλίας και της καθημερινής εμπειρίας, συνοψίζει στο πρόσωπό του τη δίκη του νόμου. Με αυτόν, για πρώτη φορά, η ιδέα ενός νόμου της φύσης που αποδέχεται τη νίκη του ισχυρότερου αντιτίθεται στο γραπτό νόμο των ανθρώπων. Αυτό το «δίκαιο κατά τη φύση», αυτός «ο νόμος της φύσης» αντιπροσωπεύουν, πράγματι, το αντίστροφο εκείνου που ο Αριστοτέλης (στα κείμενα που αναφέραμε στο τέλος του δεύτερου κεφαλαίου) εννοούσε με τους συγγενείς ή ακόμα και με τους ταυτόσημους όρους «δίκαιο κατά τη φύση» ή «φυσικός νόμος»¹. Εδώ δεν υπάρχει καμιά αξίωση ηθικής. Ο «νόμος της φύσης» για τον Καλλικλή προσδιορίζει αυτό που επικρατεί στην έννοια που ο Hobbes θα αποκαλέσει κράτος της φύσης, το δίκαιο του οποίου ανάγεται στη δύναμη. Προτάσσοντας αυτή την έννοια, ο Καλλικλής προετοιμάζει τη σκέψη του Hobbes και μετά του Νίτσε. Και πρέπει να προσθέσουμε ότι οι «θεωρητικοί της μη-ηθικής» όλων των εποχών, (ακόμα και ο Ζίντ) οφείλουν κάτι σε αυτόν. Αλλά πριν από αυτή τη μακρινή ιστορική εξέλιξη, ο Καλλικλής προετοιμάζει το μεγάλο προβληματισμό περί του νόμου, τον οποίον θα γνωρίσει ο 4ος αθηναϊκός αιώνας.

Πράγματι, στο τέλος του 5ου αιώνα, ο νόμος, τον οποίον οι Έλληνες διεκήρυξαν στην αρχή με τόση υπερηφάνεια, φαινόταν ξαφνικά απαξιωμένος. Καθώς δεν τον εκάλυπτε καμιά θεία κατακύρωση, δεν αντιστάθηκε ούτε στην πολιτική, ούτε στην πνευματική κρίση, ούτε κυρίως στο συνδυασμό των δύο. Μετά την εποχή του άδολου κομπασμού θ' ακολουθούσε η εποχή των λογικών δικαιώσεων.

¹ Για τις δύο αξίες που μπορεί να πάρει η αναφορά στη «φύση», βλ. πιο κάτω, σ. 151.

Τις δικαιώσεις αυτές, όπως και την επίθεση, τις συναντάμε σε ολόκληρη σειρά κειμένων του 4ου αιώνα, μερικά από τα οποία δεν είναι διόλου φιλοσοφικά. Ο Πλάτων δεν είναι λοιπόν μεμονωμένος και πρέπει να τον κατατάξουμε μεταξύ πολλών άλλων οι οποίοι ασχολήθηκαν συχνά, περισσότερο από αυτόν, με το πρόβλημα του γραπτού νόμου. Ο πρώτος από αυτούς ακριβώς είναι εκείνος που στα μέσα του 5ου αιώνα διαλεγόταν με τους σοφιστές, γνώριζε τα επιχειρήματά τους, αλλά προσπαθούσε με όλες του τις δυνάμεις ν' αποκαταστήσει ό,τι κινδύνευε να κλονιστεί εξ αιτίας τους. Είναι ο δάσκαλος του Πλάτωνα, ο Σωκράτης.

Η ΣΥΝΗΓΟΡΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ: ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

Ο φυσικός ζήλος των Ελλήνων για τον νόμο είχε κλονιστεί στο κοινό εξ αιτίας της κριτικής των σοφιστών: όσοι, λοιπόν, διατηρούσαν ακόμα αυτόν το ζήλο έπρεπε να ξεκινήσουν από τους όρους της σοφιστικής ανάλυσης για να δικαιολογήσουν το σεβασμό προς τους νόμους με καινούργιο προσδιορισμό. Και ο πρώτος που το έκανε φαίνεται ότι υπήρξε ο Σωκράτης.

Ακριβέστερα, για τη θέση αυτή του Σωκράτη έχουμε λεπτομερείς πληροφορίες, τις οποίες οφείλουμε συγχρόνως στον Πλάτωνα και στον Ξενοφόντα. Θα ήταν όμως λάθος να σκεφτούμε ότι ο Σωκράτης υπήρξε μόνος στην υπεράσπιση του νόμου, στις επιθέσεις των σοφιστών ή στις αμοραλιστικές διακηρύξεις πίστης εκείνων, που αντλούσαν επιχειρήματα από τις σοφιστικές αναλύσεις.

Χωρίς να μιλήσουμε για αναφορές ή παρατηρήσεις που εμφανίζονται εδώ και εκεί στην τραγωδία ή στην κωμωδία¹, πρέπει να υπενθυμίσουμε το κείμενο του Ανώνυμου του Ιάμβλικου, το οποίο, όπως παρουσιάσαμε πιο πάνω, ασχολείται ακριβώς με τις θέσεις ανθρώπων σαν τον Καλλικλή. Και, από αντίθεση προς αυτούς, εγκωμιάζει αυτό που ονομάζει ευταξία ή ευνομία. Σαν άτομο όμως που γνωρίζει το ρεύμα των νέων ιδεών και προσαρμόζεται σε αυτές, υπερασπίζεται την ευταξία όχι στο όνομα της ηθικής ή κάποιου απόλυτου ιδανικού, αλλά στο όνομα του συμφέροντος - ενός καλώς εννοούμενου συμφέροντος. Εξηγεί ότι οι άνθρωποι ενώνονται υπό την πίεση της ανάγκης και ότι θα ήταν αδύνατον να συμβιώσουν χωρίς νόμους. Με άλλα λόγια, ο νόμος είναι μία ωφέλιμη σύμβαση. Και, επαναλαμβάνοντας μετά από άλλους την περίφημη ρήση του Πίνδαρου νόμος βασιλεύς, διαπιστώνει ότι «εξ αιτίας αυτών των αναγκασμών, ο νόμος και η δικαιοσύνη δεσπόζουν στη ζωή τους και ότι δεν είναι δυνατόν να παραμεριστούν γιατί είναι από τη φύση στερεά δεμένα με την ανθρώπινη ζωή» (6,1)². Μετά από αυτή την τόσο ρεαλιστική αφετηρία και την αναγνώριση της φύσης, ο Ανώνυμος αναλαμβάνει, με τρόπο όχι λιγότερο θετικό, μία υπεράσπιση του νόμου που θεμελιώθηκε πάνω στο όφελος. Και απαριθμεί τα πλεονεκτήματα της ευνομίας και τα μειονεκτήματα της ανομίας. Και τα μεν και τα δε είναι πρακτικά και συγκεκριμένα: με την ευνομία, το χρήμα καθίσταται κοινό κτήμα, δημιουργείται ένα κλίμα εμπιστοσύνης, διευκολύνονται τα πρακτικά προβλήματα, οι άνθρωποι δεν χάνουν το χρόνο τους σε πολιτικές διαμάχες και είναι απαλλαγμένοι από έγνοιες κτλ. Η ευταξία και ο νόμος εξυπηρετούν λοιπόν το γενικό συμφέρον. Συνεπώς, όπως αναφέρει πιο πάνω, οι νόμοι και το δίκαιο είναι αυτά που εδραιώνουν και στηρίζουν τις πόλεις και τους ανθρώπους³.

Η υπεράσπιση του Ανώνυμου συνίσταται λοιπόν, στην τοποθέτησή του στο πεδίο της φύσης για να αποδείξει το ρόλο των νόμων.

Θα μπορούσαμε να τη συγκρίνουμε με μία άλλη υπεράσπιση που πρέπει να ανήκει στην ίδια περίπου εποχή: εκείνη της οποίας τον απόηχο βρίσκουμε στα αποσπάσματα του

¹ Όπως ο Ευριπίδης στις Ικέτιδες 312-313: «όταν κανείς στους νόμους δείχνει σέβας, τότες απ' το χαμό σώζει τις πόλεις» (μετ. Τάσος Ρούσσο).

² Χρησιμοποιεί το ρήμα *ενδεδέσθαι*, που θυμίζει την έκφραση του Αντιφώντα, ο οποίος αποκαλεί τους νόμους δεσμά που υποτάσσουν τη φύση.

Η Αρχαία Σοφιστική, σ. 560. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. (Σ.μ.).

³ Ο Ευριπίδης θέτει και εδώ το ρήμα συνέχω, όπως και στο στίχο από τις Ικέτιδες, στη σημείωση 1, σ. 111.

Δημόκριτου. Και πράγματι, η ομοιότητα της σκέψης μεταξύ του Ανώνυμου και του Δημόκριτου είναι αρκετά σαφής, ώστε ένας Ιταλός μελετητής επιχείρησε ν' αποδείξει ότι ο ένας και ο άλλος ήταν το ίδιο πρόσωπο¹.

Δεν είναι όμως βέβαιο ότι τα δύο αυτά κείμενα είναι πράγματι σύγχρονα. Η χρονολογία του ενός είναι άγνωστη, ενώ του άλλου αμφιλεγόμενη. Ωστόσο, ο Δημόκριτος φαίνεται να ανήκει στη γενιά στην οποία τίθεται το πρόβλημα του νόμου. Εάν γεννήθηκε περί το 460, όπως είναι γενικά² αποδεκτό, και ακόμα αν έζησε εκατό χρόνια περίπου, και ορισμένα γραπτά είναι επομένως οριακά, η γενιά του ήταν η γενιά του Θουκυδίδη και του Σωκράτη. Έτσι ξαναβρίσκουμε σε αυτόν τη γνώση των σοφιστικών θεμάτων μαζί με την επιθυμία της αντιπαράθεσης.

Μπορούμε να το διαπιστώνουμε από ένα επιχείρημα του Αντιφώντα.

Ο Αντιφών, στο απόσπασμα Περί Αλήθειας, επιμένει στο ζήτημα των μαρτύρων: είναι συμφέρον να υπακούει κανείς στους νόμους, μόνο όταν ενεργεί παρουσία μαρτύρων. Αλλιώς συμβαίνει το αντίθετο. Το πρόβλημα που προκύπτει δεν στερείται σημασίας: επαναλαμβάνεται στην αρχή της Πολιτείας, όταν ο Γλαύκων αναφέρει το δαχτυλίδι του Γύγη, δηλαδή την περίπτωση του ανθρώπου που οι πράξεις του είναι αθέατες και συνεπώς μένουν ατιμώρητες. Ο Γλαύκων περιγράφει επίσης την τέχνη, να μην σε εξαπατούν. Ο Αδείμαντος υπερθεματίζει εξετάζοντας πώς μπορεί κανείς να μην γίνει αντιληπτός ούτε ν' αποκαλυφθεί, και προσθέτει: «Ναι, μα τους θεούς όμως δεν μπορούμε ούτε να τους ξεγελάσωμε ούτε να τους εκβιάσωμε»³ - μάταιη προσφυγή αφού μπορεί κανείς να συμφιλιωθεί με τους θεούς με προσφές και άλλους τρόπους συνδιαλλαγής.

Έχουμε λοιπόν εδώ ένα θέμα που αποτελούσε μέρος της επιχειρηματολογίας των σοφιστών, το οποίον εκμεταλλεύθηκαν οι ανηθικολόγοι και εναντίον του οποίου ο Πλάτων θα θεσπίσει ότι η αδικία είναι κακό αυτό καθ' εαυτό. Ανάμεσα όμως στα αποσπάσματα του Δημόκριτου υπάρχουν τρία που περιέχουν ακριβώς την ίδια ιδέα: το απόσπασμα 84 τονίζει ότι αυτός που διαπράττει επονειδιστες πράξεις πρέπει να ντρέπεται πρώτα τον εαυτό του. Το απόσπασμα 244 τονίζει ότι δεν πρέπει κανείς να λείει, ούτε να κάνει τίποτα το ποταπό, ακόμα και αν είναι μόνος, και ότι πρέπει να μάθει να ντρέπεται περισσότερο τον εαυτό του παρά τους άλλους. Τέλος, το απόσπασμα 264 προσδιορίζει: «Οι άνθρωποι δεν πρέπει να εκτιμούν τίποτα περισσότερο από τον εαυτό τους και δεν πρέπει να είναι έτοιμοι για κάποια κακή πράξη είτε δεν το ξέρει κανείς είτε το ξέρει όλος ο κόσμος: πρέπει να εκτιμούν τους εαυτούς τους και να έχουν σταθερά μέσα στην καρδιά τους αυτόν τον νόμο, να μην πράττουν τίποτα το ανάρμοστο»⁴.

Με εντυπωσιακή στροφή, ο νόμος λοιπόν έχει εδώ ανάγκη από έναν άλλο νόμο, εντελώς ηθικό: η θετική διάκριση των σοφιστών εισάγει, από αντίδραση, πιο έντονο αυτοέλεγχο.

Αλλά, αν αυτά τα αποσπάσματα αποκαλύπτουν την απήχηση που είχαν στον Δημόκριτο τα επιχειρήματα, όπως εκείνα που παρουσιάζει ο Αντιφών⁵, δεν ανάγονται άμεσα ούτε στον νόμο ούτε στην πόλη.

¹ Cataudella, *L' anonymus Iamblichi e Democrito*, Studi Italiani di Filologia Classica, X, 1932 σ. 5-22.

² Βλ. I. Lana, *Le dottrine di Protagora e Democrito intorno aile origine dello Stato*, Atti dell' Acc. dei Lincei, ser. 8, 5, 1950 p. 184-211. L. Stella, Riv. Fil. 20, 1942, 21. Μερικοί προτείνουν παλαιότερη χρονολογία (475-470 κατά τους Luria και Cataudella).

³ Πολιτεία, 365 ά., μετ. I. Γρυπάρη. (Σ.μ.).

⁴ Φαίνεται ότι η μαρτυρία του A 166, κατά την οποία ο Δημόκριτος θα είχε επικρίνει τον νόμο σαν ένα κακό εφεύρημα και θα είχε ορίσει την αδικία σαν κάτι που αντιτίθεται στη φύση, δηλώνει μια παρανόηση, ίδια με εκείνες που βαρύνουν στην ερμηνεία των σοφιστών. Ελεύθερη απόδοση. (Σ.μ.).

⁵ Ο Δημόκριτος γνώριζε επίσης χα επιχειρήματα πάνω στο φυσικό νόμο, όπου επιβεβαιώνεται η επιτυχία του πιο ισχυρού: βλ. απ. 267.

Αντίθετα, υπάρχουν αποσπάσματα που δονούνται από πάθος πολιτικό και εκφράζουν ένα σεβασμό στους νόμους περισσότερο θερμό και λιγότερο ωφελιμιστικό, από αυτόν που εμφανίζεται στον Ανώνυμο του Ιάμβλιχου. Υπάρχει κατ' αρχήν το απόσπασμα 252 που επιβεβαιώνει την προτεραιότητα της πολιτείας με όρους που θυμίζουν τον τελευταίο λόγο που ο Θουκυδίδης αποδίδει στον Περικλή (B, 60,2-3) ή τις διακηρύξεις του Κρέοντα στην Αντιγόνη (189-191). Ο Δημόκριτος δηλώνει: «Πρέπει να θεωρεί κανείς πως ό,τι αφορά την πόλη και την καλή διοίκησή της υπολογίζεται πάνω απ' όλα: δεν πρέπει να δείχνει παράλογα φιλόδοξος ούτε ν' αναπτύσσει τη δική του δύναμη σε βάρος του κοινού καλού. Γιατί μία πόλη που διοικείται καλά είναι το καλύτερο στήριγμα. Όλα εξαρτώνται από αυτήν: αν διαφυλαχτεί, όλα διαφυλάσσονται, αν αυτή καταστραφεί, όλα καταστρέφονται»¹. Η αναφορά στην υπερβολική φιλοδοξία των ατόμων είναι ήδη ένα πρώτο βήμα προς το σεβασμό των νόμων. Ο Δημόκριτος πράγματι πιστεύει ότι οι νόμοι είναι αναγκαία σύμβαση, αλλά ότι οι ευνοϊκές τους συνέπειες, για να είναι αποτελεσματικές, προϋποθέτουν να γίνονται σεβαστοί οι ίδιοι οι νόμοι. Το προσδιορίζει σε δύο αποσπάσματα. Το πρώτο είναι το απόσπασμα 245: «οι νόμοι δεν θα εμπόδιζαν κανένα να ζει προσωπικά με τρόπο ελεύθερο, εάν ο ένας δεν έβλαπτε τον άλλον: ο φθόνος, πράγματι, αποτελεί το σημείο εκκίνησης του εμφυλίου πολέμου». Το άλλο είναι το απόσπασμα 248: «Ο νόμος θέλει να προσφέρει τα ευεργετήματά του στη ζωή των ανθρώπων και το μπορεί όταν οι άνθρωποι θέλουν να είναι το αντικείμενο των ευεργετημάτων. Ο νόμος αποκαλύπτει την πραγματική αρετή του σ' εκείνους που υπακούουν σε αυτόν».

Μπορούμε λοιπόν να συγκροτήσουμε ότι ο Δημόκριτος στο σημείο αυτό προχωρούσε πιο μακριά από τον Ανώνυμο. Η αποκατάσταση στην οποία καταλήγει ο καθένας αποκαλύπτει πραγματικά, κοινή έμπνευση. Αλλά η μία επικεντρώνεται περισσότερο στο πρακτικό συμφέρον ενώ η άλλη στην ηθική συνείδηση και στη φιλοπατρία. Έτσι, με μια σύγκλιση αρκετά αξιοσημείωτη, η διαφορά αυτή μας θυμίζει εκείνη που υπάρχει ανάμεσα στις δύο μαρτυρίες που αποδίδονται στον Σωκράτη, η μία από τον Ξενοφώντα και η άλλη από τον Πλάτωνα.

Και οι δύο επιμένουν στη στάση του Σωκράτη σε ό,τι αφορά τον νόμο. Και η επιμονή αυτή εξηγείται σε σχέση με την κρίση που περιγράφεται στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Πραγματικά, μεταξύ των μαθητών του Σωκράτη, υπήρχαν μερικοί φιλόδοξοι νεαροί οι οποίοι τοποθετούσαν πρόθυμα τον εαυτό τους υπεράνω των νόμων, μεταξύ άλλων ο Αλκιβιάδης και ο Κριτίας. Και ο λίβελος του Πολυκράτη εναντίον του Σωκράτη φαίνεται ότι επέμενε σε αυτή τη μομφή. Χωρίς αμφιβολία, το κατηγορητήριο που αναπτύχθηκε κατά τη δίκη του Σωκράτη αναφερόταν ήδη σε αυτήν. Ο Αισχύνης, στο λόγο του *Κατά Τιμάρχου* (173) δηλώνει: «Και από σας, ω Αθηναίοι, που καταδικάσατε εις θάνατον τον σοφιστήν Σωκράτην, επειδή ήτο γνωστόν ότι υπήρξεν ο διδάσκαλος του Κριτίου, ενός από τους τριάκοντα τυράννους που κατέλυσαν την λαοκρατίαν»². Και ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματά του* (A, 2, 12) προσδιορίζει ως γεγονός, που επικαλείται ο «κατήγορος», ότι ο Σωκράτης είχε μαθητές τον Κριτία και τον Αλκιβιάδη, οι οποίοι πλείστα κακά προξένησαν στην πόλη.

Τέτοιες κατηγορίες απαιτούσαν επανεξέταση και εξηγούν γιατί οι δύο άλλοι μαθητές του Σωκράτη, των οποίων το έργο κατέχουμε, επέμεναν να προσδιορίσουν τη θέση του δασκάλου σε αυτό το σημείο. Ο Ξενοφών το κάνει δύο φορές, αρχικά σε μία απ' ευθείας υπεράσπιση (*Απομνημονεύματα*, A, 1 και 2), ύστερα με έναν έπαινο που προηγείται στο διάλογο του Σωκράτη με τον Ιππία σχετικά με τον νόμο (στο αυτό, Δ, 4). Και ο Πλάτων το

¹ Η αντίθεση με τη φιλοδοξία είναι ένα σημείο κοινό με τον *Ανώνυμο του Ιάμβλιχου*: εδώ όμως ο τόνος είναι πιο θερμός. Ο Δημόκριτος αποκαλύπτει επίσης, στο απ. 250, το ρόλο της ομόνοιας. Βλ. πιο κάτω σ. 117.

Ελεύθερη απόδοση. (Σ.μ.).

² Μετ. Ηλία Ηλιού, Γιάννη Κορδάτου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

επαναλαμβάνει δύο φορές, κατ' αρχήν σε μία απ' ευθείας υπεράσπιση στην Απολογία και στη συνέχεια σε ένα διάλογο του Σωκράτη με τον Κρίτωνα σχετικά με τούς νόμους: στον Κρίτωνα.

Οι ποικίλες άμεσες συνηγορίες επικαλούνται την ίδια τη ζωή του Σωκράτη και θυμίζουν ότι εκείνος ώθησε το σεβασμό προς τους νόμους ως τον ηρωισμό¹.

Κατ' αρχήν, ως πρύτανης, ο Σωκράτης εναντιώθηκε σε όλους, κατά τη δίκη των στρατηγών μετά τη μάχη στις Αργινούσες²: ήθελαν να τους δικάσουν όλους μαζί, κάτι που ήταν παράνομο: παρ' όλες τις διαμαρτυρίες και τις απειλές, μόνο ο Σωκράτης αρνήθηκε. Το επεισόδιο αναφέρεται στην Απολογία του Πλάτωνα 32 b, και στα Απομνημονεύματα Α, 1,18 και Δ,4, 2³. Αργότερα, οι Τριάκοντα διέταξαν τον Σωκράτη να συλλάβει τον Λέοντα από τη Σαλαμίνα: μόνο ο Σωκράτης, από εκείνους στους οποίους δόθηκε αυτή η διαταγή, αρνήθηκε και γύρισε στο σπίτι του⁴. Το επεισόδιο περιγράφεται στην Απολογία του Πλάτωνα (32 ο,ά), όπως και στα Απομνημονεύματα, Δ, 4, 3 του Ξενοφώντα.

Κατά τη διάρκεια της δίκης του, απέφυγε επίσης να ζητήσει οτιδήποτε θα ήταν αντίθετο με τους νόμους: ο Πλάτων το αναφέρει στην Απολογία (34 ε) και ο Ξενοφών στα Απομνημονεύματα (Δ, 4, 4)⁵.

Τέλος, μπορούμε να προσθέσουμε ότι, στη φυλακή του, ο Σωκράτης επέλεξε να μην δραπετεύσει για ν' αποφύγει την ποινή που προέβλεπε ο νόμος: είναι το θέμα στο διάλογο Κριτών του Πλάτωνα και ο Ξενοφών το υπενθυμίζει στη δική του Απολογία Σωκράτους (23).

Το σύνολο των γεγονότων είναι σαφές και εύγλωττο: ο Σωκράτης σεβόταν τους νόμους, και τους σεβόταν σε σημείο ώστε να δεχθεί ακόμα και το θάνατο προκειμένου να τους υπακούσει. Αλλά γιατί τους δεχόταν και πώς δικαιολογούσε τέτοια υπακοή; Οι δύο συγγραφείς προσφέρουν εδώ αναλύσεις οι οποίες δεν συμφωνούν σε όλα, παρουσιάζουν όμως πολλά κοινά σημεία, ώστε να γίνεται δυνατόν ν' ανασυσταθεί κάτι αρκετά συγκεκριμένο, που μπορούμε ν' αποδώσουμε στον Σωκράτη.

Η δικαιολογία που δίνεται στα Απομνημονεύματα - όπως θα περιμέναμε - είναι η πιο απλή και η πιο αφελής.

Ο διάλογος με τον Ιππία (Δ, 4, 12 κτλ) ξεκινά από έναν προσδιορισμό, κατά τον οποίον το δίκαιο ταυτίζεται με τη νομιμότητα ή το νόμιμον. Ο Σωκράτης λοιπόν δεν θέλει να υπερασπιστεί αρχή δικαιοσύνης, αλλά νομοθεσία πρακτικής μορφής, όποια και αν είναι η προέλευση και η αξία της. Όταν καλείται ν' αποσαφηνίσει τη σκέψη του, δηλώνει ότι αυτό το δίκαιο ή αυτή η νομιμότητα ανάγεται στους «νόμους της πόλης» (13): και αυτοί οι νόμοι της πόλης είναι γραπτοί κανόνες που αντιπροσωπεύουν εκείνο που οι πολίτες είχαν συμφωνήσει να σεβαστούν (συνθέμενοι). Υπάρχει μάλιστα, μακρά επιμονή, κατά τον σωκρατικό τρόπο, για να αποκλειστεί οποιοσδήποτε άλλος προσδιορισμός: ο νόμος που θα υπερασπιστεί ο Σωκράτης είναι λοιπόν ο νόμος που αποτιμάται με πολύ θετικό και συνεπώς πολύ σχετικό τρόπο. Είναι ο νόμος του Πρωταγόρα και του Αντιφώντα.

¹ Επίσης, στα Απομνημονεύματα Δ, 4, 10, ο Σωκράτης εννοεί να δείξει στην πράξη, αυτό που αποκαλεί δίκαιο, δηλαδή την υπακοή στους νόμους.

² Επειδή δεν συνέλεξαν τους ναυαγούς μετά τη ναυμαχία. (Σ.μ.).

³ Ο Πλάτων λέει παρανόμως - παρά τους νόμους - μετά του νόμου, ο Ξενοφών κατά τους νόμους - παρά τους νόμους, και μετά παρά τους νόμους - συν τοις νόμοις.

⁴ Ο Πλάτων αναφέρει στην Απολογία όχι οι Τριάκοντα «τέτοιες διαταγές έδιναν συχνά και σε πολλούς άλλους, επειδή ήθελαν να εμπλέξουν στα εγκλήματά τους όσο το δυνατόν περισσότερους» (μετ. Ηλέκτρας Ανδρεάδη, Σ.μ.).

⁵ Ο Ξενοφών μιλάει για το θέμα ίων νόμων αλλά ο Πλάτων δεν τους αναφέρει.

Από εδώ ξεκινά η πρώτη αντίρρηση του Ιππία: πώς να αποδώσουμε μια πραγματική αξία σε αυτούς τους νόμους αφού συχνά οι ίδιοι εκείνοι που τους καθιέρωσαν, επανέρχονται στην πρώτη απόφασή τους και επιφέρουν αλλαγές; Στην κριτική αυτή ο Σωκράτης απαντά με μία σύγκριση: ο σεβασμός στη στρατιωτική πειθαρχία και στα παραγγέλματα δεν θα μπορούσε να απορριφθεί, από το γεγονός ότι δεν ισχύουν πάντοτε και ότι περνάμε συχνά από τον πόλεμο στην ειρήνη. Ο Σωκράτης λοιπόν, υπερασπίζεται το νόμο σε ό,τι πιο σχετικό περιέχει, χωρίς ο σχετικός αυτός χαρακτήρας να τον εμποδίζει σε οτιδήποτε.

Η επιχειρηματολογία του συνίσταται πράγματι στην υπεράσπιση της υπακοής στους νόμους - όποιοι κι αν είναι αυτοί οι νόμοι - εν ονόματι του συμφέροντος τόσο των πόλεων όσο και των ατόμων.

Είναι αλήθεια ότι η σοφιστική ανάλυση δεν άφηνε καμιά άλλη διέξοδο. Ο Πρωταγόρας εισήγαγε τη δικαιοσύνη μεταξύ των ανθρώπων, γιατί χωρίς αυτή οι άνθρωποι έβλαπταν ο ένας τον άλλον και αποδεικνύονταν ανίκανοι να υπερασπίσουν τον εαυτό τους από τα ζώα. Ο Ιππίας ο Μείζων (284 (1) και ο *Ανώνυμος του Ιάμβλιχου* υιοθετούν το ίδιο πλαίσιο σκέψης¹.

Ο Ξενοφών αναπτύσσει κατ' αρχήν τα πλεονεκτήματα τα σχετικά με τις πόλεις: γι' αυτό υπενθυμίζει, με κάποια συμπάθεια για τη Σπάρτη, που δεν μας εκπλήσσει, ότι ο σεβασμός προς τους νόμους συνιστά το μείζον προτέρημα στο σύνταγμα του Λυκούργου. Ύστερα επικαλείται την εμπειρία κατά την οποία οι πόλεις, όπου οι πολίτες σέβονται τους νόμους, είναι οι πιο ευτυχισμένες και στην ειρήνη και στον πόλεμο. Τέλος εξυμνεί την ομόνοια², αρετή που ακολουθούσαν τότε οι μετριοπαθείς, υποδεικνύοντας ότι το νόημά της είναι να δημιουργεί το σεβασμό στους νόμους, που επιτρέπει στις πόλεις να είναι ισχυρές και ευτυχείς (Δ, 4, 15-16). Όλα αυτά λέγονται αρκετά συνοπτικά και δεν μπορούν με αυτή τη μορφή ν' αποδοθούν στον ίδιο τον Σωκράτη, αλλά αξίζει τουλάχιστον να συγκροτήσουμε το αξίωμα μιας εντελώς θετικής δικαίωσης που βασίζεται στο πρακτικό όφελος.

Συνεχίζει με ζωνφόρο τόνο την υπεράσπιση των ατόμων, την οποία αρχίζει στην παράγραφο 17, όπου διαβάζουμε ότι ο σεβασμός στους νόμους επιτρέπει να ζει κανείς με λιγότερες ζημιές και περισσότερες τιμές: δεν σύρονται στα δικαστήρια, αποκτούν την εμπιστοσύνη των κατοίκων της πόλης και των ξένων, συμμάχων ή εχθρών, κερδίζουν την εύνοια όλων και έχουν περισσότερους φίλους και συμμάχους από κάθε άλλον.

Η απαρίθμηση αυτών των ωφελημάτων δεν είναι ακριβώς η ίδια με εκείνη στον Ανώνυμο του Ιάμβλιχου - που ωστόσο αρχίζει και αυτός με την εμπιστοσύνη και καταλήγει επίσης με τον πόλεμο. Το πνεύμα όμως είναι το ίδιο. Θυμίζει, άλλωστε, κάπως τη σταθερή θέση του Ισοκράτη που επιμένει να ξαναλέει ότι η αρετή είναι επωφελής γιατί μας προσφέρει την καλή θέληση όλων. Χωρίς αμφιβολία, αυτός ο τύπος δικαίωσης του καλού προέρχεται, ως ένα σημείο, από τη διδασκαλία του Σωκράτη.

Ο Ξενοφών, εξ άλλου, προσθέτει σε αυτή την εντελώς ωφελμιστική δικαίωση μια θεώρηση θρησκευτικής μορφής που δεν θα μπορούσαμε να αγνοήσουμε. Πράγματι, μόλις ο Σωκράτης ολοκληρώνει την ανάπτυξη των πρακτικών ωφελημάτων του νόμου, εισάγει ένα νέο

¹ Δεν εκπλήσσει όχι μερικοί επιστήμονες βλέπουν και στα δύο κείμενα την αντανάκλαση της ίδιας σκέψης, η οποία, κατά τον M. Untersteiner, θα ήταν η σκέψη του Ιππία.

² Η ομόνοια ήταν μία σπαρτιατική αρετή (βλ. επίσης Γ, 5,14, που συμπληρώνουν μερικά κείμενα, όπως ο Παναθηναϊκός του Ισοκράτη, 217). Είναι επίσης αρετή, που επαίνεσαν στην Αθήνα οι μετριοπαθείς και οι οπαδοί του Θηραμένη ή του Αρχίνου. Στα Απομνημονεύματα βρίσκουμε άλλα εγκώμια, ένα εκτενές στο Γ, 5,13-18, και ένα σύντομο στο Ζ, 6,14. Και στις δύο περιπτώσεις το κείμενο επιμένει στα πρακτικά ωφελήματα αυτής της αρετής. Στην πρώτη περίπτωση, το εγκώμιο για την ομόνοια είναι ένας έπαινος για τον Αρειο Πάγο που συγκρίνεται με τον Αρεοπαγίτικο του Ισοκράτη.

θέμα σχετικό με τους άγραφους νόμους (Δ, 4, 19: “Γνωρίζεις δε, ω Ιππία, είπε, κάποιους νόμους που λέγονται άγραφοι;”). Οι άγραφοι αυτοί νόμοι μόνο από τους θεούς ήταν δυνατόν να έχουν θεσπισθεί αφού σε όλες τις χώρες είναι οι ίδιοι και δεν θα μπορούσε να υπάρξει καμιά συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων που τους αναγνωρίζουν. Εξ άλλου, οι θεοί αναλαμβάνουν οι ίδιοι να τιμωρήσουν εκείνους που δεν υπακούουν σε αυτούς τους νόμους. Έτσι, ακόμα και στα μάτια των θεών, η δικαιοσύνη ταυτίζεται με το σεβασμό στους κανόνες.

Σύμφωνα με αυτή την επιχειρηματολογία δεν υπάρχει καμιά διακοπή στη συνέχεια μεταξύ του σεβασμού των ανθρωπίνων κανόνων, όσο αυθαίρετοι και αν είναι, και των θείων κανόνων που ισχύουν για όλους τους ανθρώπους. Αυτό δεν εκπλήσσει στο έργο του Ξενοφώντα όπως ξέρουμε, ήταν πολύ ευσεβής. Και το γεγονός ότι στα Απομνημονεύματα αναφέρει δύο φορές τη γνώμη της Πυθίας, που συμβουλεύει για όλα τα ηθικά και θρησκευτικά προβλήματα να συμμορφώνονται «με τον νόμο της πόλεως», μαρτυρεί αρκετά, την αξία που απέδιδε σε αυτόν τον συμβιβασμό: το δίδαγμα υπάρχει στα Απομνημονεύματα, Α, 3, 1 και Δ, 3, 16. Οι θεοί μάλιστα ικανοποιούνται με αυτούς τους τελείως ανθρωπίνους κανόνες, ακόμα και στις παραλλαγές τους: έτσι οι κανόνες, παρά τη σχετικότητά τους, καθιερώνονται απόλυτα.

Την καθιέρωση αυτή την ξανασυναντάμε στον Κρίτωνα όταν οι νόμοι της πόλης, στο τέλος της προσωποποίησής τους, επικαλούνται τους αδελφούς τους, τους θείους νόμους. Οι νόμοι λένε, πράγματι, ότι αν ο Σωκράτης δραπετεύσει, θα εξοργιστούν εναντίον του για πάντα: «κι εμείς όσο ζεις, θα είμαστε θυμωμένοι μαζί σου, και τα αδέρφια μας οι νόμοι του Άδη θα σε δεχτούν με άσχημο τρόπο, επειδή θα γνωρίζουν ότι προσπάθησες, όσο μπόρεσες, να μας καταλύσεις»¹ (54 ε). Αυτό είναι αρκετό να υποδείξει ότι, κατά τη διδασκαλία του Σωκράτη, εάν οι νόμοι ήταν σχετικοί και επικριτέοι, ο σεβασμός προς τους νόμους έχει, αυτός καθ’ εαυτός, απόλυτη αξία².

Είναι όμως προφανές ότι στον Ξενοφώντα, το επιχείρημα είναι δευτερεύον, ενώ στον Πλάτωνα παίρνει τη μορφή μιας σύντομης ένδειξης. Το ουσιώδες λοιπόν βρίσκεται αλλού. Και η γέφυρα που αποκαθίσταται έτσι, μεταξύ των θείων και των ανθρωπίνων κανόνων, δεν θα μπορούσε να διατηρηθεί αν αυτοί οι ανθρωπίνοι κανόνες δεν είχαν αυτοδικαιωθεί.

Στο σημείο αυτό, η σύγκριση μας δείχνει καθαρά πόσο ο Πλάτων ήξερε να δώσει δύναμη σε αυτό που στον Ξενοφώντα, πρέπει να το ομολογήσουμε, παρέμενε κάπως απλοϊκό.

Πράγματι, υπάρχει ένα κοινό σημείο που είναι ουσιώδες: ο Σωκράτης του Πλάτωνα τοποθετείται στο ίδιο πεδίο με τον Ξενοφώντα - δηλαδή αποδέχεται αποφασιστικά το θετικό ορισμό των σοφιστών.

Όταν ο Σωκράτης του Ξενοφώντα προσδιόριζε το δίκαιο ως νόμιμον³ επανέφερε σχεδόν κατά λέξη τον ορισμό με τον οποίον αρχίζει το απόσπασμα της πραγματείας του Αντιφώντα *Περί Αλήθειας*: «Δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους και τα έθιμα του κράτους του οποίου είσαι πολίτης». Ο Κρίτων επικεντρώνεται απόλυτα στην άλλη έννοια που ο Αντιφών συνέδεε άμεσα με αυτήν, δηλαδή την έννοια της σύμβασης «...κι οι επιταγές των νόμων είναι συμβατικές και όχι από τη φύση, ενώ οι επιταγές της φύσης είναι εντελώς το αντίθετο»⁴ (ομολογηθέντα, ομολογητή). Έτσι, ο Σωκράτης του Πλάτωνα χρησιμοποιεί από την αρχή ως το τέλος αυτή την έννοια της σύμβασης, που σημαίνει ότι και εδώ ακόμα η υπεράσπιση τοποθετείται στο επιλεγμένο και καθορισμένο από τον αντίπαλο, πεδίο.

¹ Κρίτων, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

² Το κείμενο του Ξενοφώντα αποδίδει την ιδέα στον Σωκράτη. Ο Ιππίας το επιβεβαιώνει. Ασφαλώς είναι υπερβολικό αν αποδώσουμε σε αυτόν, εξ αιτίας του κειμένου, έναν ιδιαίτερο σεβασμό προς τους άγραφους νόμους (τούτο όμως κάνουν, μεταξύ άλλων, ο Bignone και ο Gigante).

³ Ορισμός που επαναλαμβάνεται και στην Κύρου Παιδεία Α, 3,17.

⁴ «Η Αρχαία Σοφιστική», ο. 439, Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. (Σ.μ.).

Ο ορισμός αυτός, που είναι πιο τολμηρός από τον ορισμό στα *Απομνημονεύματα*, αγγίζει κάτι ουσιώδες για τους Έλληνες επειδή προσεγγίζει τη δημοκρατική ευαισθησία τους. Οι νόμοι που γεννήθηκαν με τη δημοκρατία ήταν πράγματι το σύμβολο της λαϊκής κυριαρχίας. Η ιδέα ότι η εξουσία τους βασιζόταν σε μία συμφωνία και επήγαζε από την κοινότητα των πολιτών ήταν φυσική σε αυτόν το λαό που υπερηφανευόταν για τα προνόμιά του. Και είναι γεγονός ότι η κρίση του νόμου επρόκειτο να ταυτιστεί, στο τέλος του αιώνα, με την κρίση της δημοκρατίας¹. Για τους λόγους αυτούς, οι αναλύσεις των σοφιστών εύρισκαν εύκολα απήχηση στη σκέψη των ανθρώπων οι οποίοι ήταν εξοικειωμένοι με την πολιτική αυτή πραγματικότητα. Και δεν πρέπει να μας εκπλήσσει ότι ο ορισμός του νόμου ως σύμβαση, που τόσο έντονα προβλήθηκε από τους σοφιστές, υπήρξε ευρύτατα αποδεκτός στα κείμενα που διαθέτουμε².

Στο βιβλίο Α των *Νόμων* (644 d), ο Πλάτων δηλώνει κάπως σύντομα ότι μία εκτίμηση «όταν βασίζεται στην κοινή απόφαση της πόλης» (δόγμα)³, ονομάζεται νόμος. Και ξαναβρίσκουμε αντίστοιχες διατυπώσεις σε μερικά απόκρυφα κείμενα που διασώθηκαν με το όνομα του Πλάτωνα. Στους *Όρους*, ο νόμος αποδίδεται ως πολιτική απόφαση του λαού {δόγμα} χωρίς χρονικό περιορισμό (415 Μ. Στο διάλογο *Μίνως* (314 ε), ο νόμος είναι επίσης απόφαση της πολιτείας (δόγμα) - αν και ο ορισμός στην περίπτωση αυτή προκαλεί αντιρρήσεις και διορθώσεις. Εξ άλλου, η *Ρητορική προς Αλέξανδρον* (κείμενο προγενέστερο της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη που έχει περιληφθεί στα έργα του) δίνει διαδοχικά τους ακόλουθους δύο ορισμούς: Κατ' αρχήν στο 1420 a, 25 αναφέρεται ότι ο νόμος είναι γενικά μία τάξη (λόγος) που καθορίζεται ύστερα από κοινή συμφωνία της πόλης (ομολογίαν), και στο 1421 b, 37, ότι ο νόμος είναι μία κοινή συμφωνία της πόλης (ομολόγημα) που καθορίζει γραπτώς τον τρόπο με τον οποίον πρέπει να γίνεται το κάθε τι. Ο Αριστοτέλης λέει επίσης στη *Ρητορική* (Α, 1376 b) ότι: «γενικά και ο νόμος δεν είναι τίποτε άλλο παρά μία συμφωνία», και στα Πολιτικά (Γ, 1280 b): «Και ο νόμος συνθήκη τις είναι, και καθώς είπε ο σοφιστής Λυκόφρων, είναι εγγυητής των δικαιωμάτων των πολιτών»⁴.

Είναι λοιπόν φανερό ότι ο θετικός ορισμός των σοφιστών συνδεόταν με μία έννοια προσφιλέστατη στην ελληνική σκέψη.

Κανένα όμως κείμενο δεν προωθεί τόσο μακριά όσο ο Κριτών την εμμονή στην ιδέα της συνθήκης. Το ουσιαστικό ομολογία ή το ρήμα ομολογείν επανέρχονται σε λίγες σελίδες δέκα φορές⁵. Και η λέξη συνθήκη επαναλαμβάνεται συχνά⁶. Η ιδιοφυία όμως του Σωκράτη συνίσταται στο ότι προσέδωσε σε αυτούς τους όρους μία σημασία που μπορεί να ληφθεί ως κανόνας. Οι σοφιστές έλεγαν: ο νόμος δεν είναι παρά μία σύμβαση. Ο Σωκράτης απαντά: ο νόμος είναι σύμβαση, συμβόλαιο. Και γι' αυτό ακριβώς μας δεσμεύει. Όλο το νόημα του Κριτών βρίσκεται σε αυτή την υπεκφυγή, σε αυτή την αντιστροφή των επιχειρημάτων.

Ο Κριτών, πράγματι, είναι ένας διάλογος που συχνά παρανοείται και έχει προκαλέσει πολλές διαφωνίες. Για τους μεν επικαλείται μόνο τυφλή υπακοή που δεν συμβιβάζεται με το ερευνητικό πνεύμα, το τόσο αγαπητό στον Σωκράτη, και η οποία παραμένει χωρίς αξία στο

¹ Βλ. πιο κάτω, σ. 138-140.

² Στα κείμενα που ήδη αναφέραμε βρίσκουμε την ιδέα στον Αντιφώντα, στον Γοργία, 492 c (συνθήματα), και στα *Απομνημονεύματα* Δ, 4,13 (συνθέμενοι). Πρέπει όμως ν' αναφέρουμε για τον Πλάτωνα την Πολιτεία, 359 a (συνθήκας) και για τον Ξενοφώντα, Κύρου Παιδεία Θ, 5, 25.

³ *Νόμοι*, μετ. Γ. Κουσυνέλος, «Κάκτος». (Σ.μ.).

⁴ Ο J.W. Jones (στο αυτό, σ. 72) αναφέρει μία διατύπωση του νόμου του Παπινιανού αλλά ο όρος που χρησιμοποιεί (communis rei publicae sponsio) είναι λιγότερο σαφής. Η έννοια της «συνθήκης» έχει εξασθενήσει.

Πολιτικά, μετ. Π. Λεκατσάς, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁵ 49 e, 50 a, 50 c, 51 e (δεις), 52 d (δεις), 52 e (τρεις), 53 a.

⁶ 52 d (δεις), 54 c.

φιλοσοφικό επίπεδο¹. Ορισμένοι μάλιστα θεωρούν ότι είναι χωρίς ευρύτερη εμβέλεια και ότι εκθέτει μια εντελώς προσωπική στάση². Αντίθετα, άλλοι διακρίνουν στο ίδιο το αξίωμα ότι ο Σωκράτης οφείλει να εξετάσει τα επιχειρήματα που παρουσιάζουν οι νόμοι³ ως μια επιβεβαίωση της εσωτερικής ελευθερίας του σοφού. Μερικοί επιμένουν στην παλαιά δοξασία που εμψυχώνει τον Σωκράτη⁴, άλλοι πάλι βλέπουν σε αυτόν σχεδόν ένα σοφιστή⁵. Οι διαφωνίες αυτές θα ήταν αρκετές να υποδείξουν ότι ο Σωκράτης υποστηρίζει μία θέση που χρησιμοποιεί επιχειρήματα διαφόρων απόψεων. Και μόνο η γνώση της κρίσης που παρουσιαζόταν τότε σχετικά με την έννοια του νόμου μπορεί να εξηγήσει αυτή τη δυσάρεστη κατάσταση και να διευκολύνει το ζεπέρασμά της.

Πράγματι, ο *Κρίτων* θέτει το πρόβλημα του νόμου με εξαιρετικό τρόπο, διότι ο Πλάτων επέλεξε μία ακραία περίπτωση. Η στάση του Σωκράτη, να διακινδυνεύσει υπακούοντας σε έναν νόμο δίκαιο και ευεργετικό για το Κράτος, συνιστούσε μια πράξη αξιόπαινη ίσως, που εύκολα δικαιολογείται. Και τα επιχειρήματα στα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα θα μπορούσαν εύκολα να επαρκέσουν. Αλλά το ζήτημα που θέτει ο Πλάτων είναι πιο οξύ και πιο ευαίσθητο. Γιατί προϋποθέτει έναν άδικο νόμο ή μάλλον μια άδικη νομική κατάσταση: η αδικία αυτή είναι η χειρότερη από όλες στα μάτια του, αφού συνιστά μία ανάρμοστη θανατική καταδίκη, με αντικείμενο τον ίδιο τον Σωκράτη. Από την άλλη πλευρά, ο Σωκράτης θα μπορούσε να την αποφύγει χωρίς κανένα πλήγμα για τον ίδιον και χωρίς φανερό πλήγμα για κανέναν άλλον. Στο όνομα τίνος δεν το κάνει; Στο όνομα τίνος υπακούει σε μία νόμιμη κατάσταση άδικη και ανώφελη;

Με μία τέλεια σταθερότητα, ο Σωκράτης αρχίζει να σαρώνει όλα τα επιχειρήματα που βασίζονται στην κοινή γνώμη: θέλει να εξετάσει άμεσα το θέμα και να αποφασίσει με την έρευνα αν είναι δίκαιο ν' αποφύγει αυτή την άδικη τιμωρία.

Για το λόγο αυτόν, θέτει κατ' αρχήν ένα πρώτο αξίωμα: δεν πρέπει ποτέ κανείς ν' απαντά σε μια αδικία με μια άλλη: «Δεν πρέπει ν' ανταποδίδει κάποιος την αδικία ούτε να βλάπτει κάποιον άνθρωπο, ακόμα και αν έχει πάθει διάφορα κακά από τους άλλους»⁶ (49 ο). Θα θέλαμε να σταθούμε στη διατύπωση αυτού του αξιώματος, που συνιστά πράγματι μια μικρή ηθική επανάσταση. Ο παλαιός νόμος της ανταπόδοσης του κακού σημειώνει το ένα άκρο της αλυσίδας, στο τέλος της οποίας βρίσκεται ο κανόνας που διατύπωσε ο Σωκράτης. Ο κανόνας αυτός, και ο ίδιος ο Σωκράτης το παραδέχεται, είναι γενικά από λίγους αποδεκτός («ξέρω καλά ότι πολύ λίγοι και θεωρούν και θα θεωρούν τούτα σωστά») (49 ά)⁷. Αλλά αυτό το αξίωμα δεν αφορά τον νόμο.

Αντίθετα, αυτό που προσθέτει ο Σωκράτης εισάγει αμέσως τον αναγνώστη στο κέντρο της διαμάχης, αφού προβάλλει ξαφνικά τη λέξη συμφωνία. «Αν κάποιος συμφωνήσει με κάποιον άλλο σε κάτι δίκαιο, πρέπει να τηρήσει τη συμφωνία ή να τον εξαπατήσει;» (49 ε).

¹ Βλ. Alfred Croiset, *Xenophon* σ. 76. Luccioni, *Xenophon et le Socratism*, 1953, σ. 72.

² Maurice Croiset, πρόλογος στην έκδοση Belles Lettres, σ. 210: «Είναι σημαντικό, για να κατανοήσουμε αυτόν το διάλογο, να μην υποτιμήσουμε ότι το ιδιαίτερο και προσωπικό υπάρχει σε αυτή την αντίληψη».

³ M. Alexandre, *Lecture de Platon*, 1968, σ. 33-38. Η άποψη αυτή, παρ' ότι περιορισμένη, κατέχει σημαντική θέση στην ανάλυση του P. Piovani, *Per Una Interpretazione Unitaria del Critone*, 1947, σ. 10-51.

⁴ Jaeger, *Paideia*, II, σ. 117.

⁵ B. Croce, σχολιάζεται από τον M. Gigante, στο αυτό, σ. 164, σημ. 4.

⁶ *Κρίτων*, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου», όπως και τα παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.).

⁷ Το πρόβλημα αυτό περνά ήδη στο απόσπασμα του πάπυρου 1797 του Αντιφώντα, που επισημαίνει τις δυσκολίες από τον κανόνα ο οποίος συνιστά να μην κάνεις το άδικο αν δεν το έχεις υποστεί.

Ο Σωκράτης εκτιμά ότι η φυγή του θα παραβίαζε μια συμφωνία. Και, καθώς ο Κρίτων δεν το κατανοεί, ο Σωκράτης συνεχίζει με την περίφημη προσωποποίηση των νόμων, όπου οι νόμοι του θυμίζουν ότι είναι δεμένος μαζί τους με συμβόλαιο.

Δύο απόψεις είναι δυνατόν να μας εντυπωσιάσουν με την επιχειρηματολογία τους. Και οι δύο ανταποκρίνονται σε μια διαφορά πολιτισμού ανάμεσα στην αρχαία πόλη και στο σύγχρονο κόσμο, αφού και οι δύο έχουν σκοπό να φέρουν στο φως την ευθύνη του πολίτη σε σχέση με την πολιτεία.

Η πρώτη είναι η σπουδαιότητα που αποδίδεται σε κάθε ανυπακοή στους νόμους. Οι νόμοι ισχυρίζονται πράγματι ότι, αν ο Σωκράτης δραπετεύσει, θα τους «καταστρέψει». Και το δηλώνουν ήδη από την αρχή: «Με το έργο τούτο που επιχειρείς σκοπεύεις να καταστρέψεις κι εμάς τους νόμους και όλη την πόλη, όσο περνάει από το χέρι σου;» (50 &). Αυτό που εννοούν γίνεται σαφέστερο όταν προσθέτουν: «Νομίζεις ότι είναι δυνατό να υπάρχει ακόμα και να μην έχει ανατραπεί εκείνη η πόλη, στην οποία οι αποφάσεις των δικαστηρίων δεν ισχύουν, αλλά καθίστανται άκυρες και ανατρέπονται από ιδιώτες;» (501)). Ανακαλύπτουμε εδώ ένα χαρακτηριστικό που υπάρχει σε κάθε σύστημα νόμων: η ίδια η υπόστασή του βασίζεται σε μία απόλυτη παραδοχή. Ένας νόμος στον οποίον δεν υπακούουν πάντοτε δεν είναι πια νόμος. Μία πόλη όπου δεν υπακούουν πάντοτε στους νόμους βαδίζει στην καταστροφή. Ως προς αυτό, είναι αλήθεια, ο Σωκράτης υπερασπίζεται, τυφλή υπακοή. Αλλά πρόκειται, αν μπορεί να λεχθεί, για μία λαμπρή και τολμηρή εθελουφλία, βασισμένη στην ανάλυση. Από τη στιγμή που αποδεχόμαστε ένα σύστημα νόμων, πρέπει να τους αποδεχτούμε στο σύνολό τους, όπως επίσης και τις καταστάσεις που προκύπτουν από αυτούς. Στην αντίθετη περίπτωση υπονομεύονται τα θεμέλια της πολιτείας.

Προφανώς δεν υπονομεύονται παρά «όσο περνάει από το χέρι σου» (50 b). Αλλά, με ένα είδος πρόωρου καντισμού, είναι προφανές ότι ο Σωκράτης είχε σαφή συνείδηση της αδυναμίας να αποδεχτεί κανείς μία εξαίρεση ή έναν περιορισμό. Ο νόμος δεν θα μπορούσε να επιβιώσει παρά μόνο με τη μορφή απόλυτης προσταγής. Και ο Σωκράτης, χωρίς αμφιβολία, το είχε αισθανθεί πολύ έντονα καθώς, στο τέλος της ζωής του, έβλεπε να γενικεύεται στην Αθήνα, η περιφρόνηση προς τους νόμους.

Δεν είναι λοιπόν δυνατή οποιαδήποτε εξαίρεση. Ο πολίτης που δεν υπακούει στους νόμους καταστρέφει τα ίδια τα θεμέλια της πολιτείας.

Άρα - και αυτό είναι το δεύτερο σημείο που ίσως αιφνιδιάσει το σύγχρονο αναγνώστη - ο πολίτης οφείλει να αποφεύγει να ενεργεί έτσι, πόσο μάλλον, αφού, αν είναι υπεύθυνος για την πόλη στο σύνολό της, οφείλει σ' εκείνη αυτό που είναι. Της οφείλει τα πάντα. Ζεί από αυτή και μέσα σε αυτή.

Τούτο μας εκπλήσσει. Αλλά ας μην ξεχνάμε ότι ο Κρίτων δίνει πιο ζωντανή και εντυπωσιακή μορφή σε μια σειρά σκέψεων, οικείες στους Έλληνες της κλασικής εποχής.

Η πατρίδα είναι μια μητέρα, της οφείλουμε τη ζωή. Τέτοιες ιδέες συναντώνται συχνά στην τραγωδία και γενικότερα στην ελληνική λογοτεχνία. Ο Αισχύλος αναφέρει σχετικά με έναν ήρωά του «η γη που τον γέννησε»¹. Ο Πίνδαρος αποκαλεί τη Θήβα «Μητέρα μου Θήβα»². Ο Ισοκράτης λέει ότι μόνο οι Αθηναίοι έχουν το δικαίωμα να αποκαλούν τη γη τους συγχρόνως «τροφό, πατρίδα και μητέρα»³. Και είναι σύνηθες οι Έλληνες να επιμένουν ότι οι άνθρωποι είναι συνδεδεμένοι με την πατρίδα περισσότερο παρά με τους δικούς τους: στον Ερεχθέα του Ευριπίδη, μια μητέρα δέχεται τη θυσία της κόρης της γιατί της ανήκει μόνο κατά φύση και διευκρινίζει ότι με την αποδοχή της θυσίας, θέμα που ενδιαφέρει περισσότερο την κοινότητα, δεν θα παραμεληθούν οι αρχαίοι κανόνες των προγόνων (απ.362, στ. 38-39 και 43-45).

¹ *Επτά επί Θήβαις*, 416

² *1ο Ισθμιον*, 1.

³ *Πανηγυρικός* 25, βλ. *Παναθηναϊκός* 125.

Η πατρίδα, όχι μόνο δίνει ζωή στους πολίτες αλλά και τους ανατρέφει. Αυτό μας λέει ο Ισοκράτης στο παραπάνω παράδειγμα. Και αυτό επίσης εξηγεί ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο: μιλάει για το ρόλο της οικογένειας, του σχολείου, του δασκάλου της μουσικής, της γυμναστικής και καταλήγει στην εκπαίδευση που παρέχει η ίδια η πόλη: «Και όταν τελειώσουν με τους δασκάλους, τότε η πόλη τους υποχρεώνει να μάθουν τους νόμους και σύμφωνα με αυτούς να ζουν (έχοντάς τους για πρότυπο), για να μη κάνουν μόνοι τους ό,τι τους έρθει. Και όπως ακριβώς οι δάσκαλοι της γραφής τραβούν με το κοντύλι τους γραμμές και έτσι δίνουν την πλάκα στα παιδιά που δεν ξέρουν ακόμα να γράφουν καλά, και τα υποχρεώνουν να γράφουν ακολουθώντας τις γραμμές, το ίδιο και η πόλις έγραψε για υπόδειγμα τους νόμους, ευρήματα καλών και παλαιών νομοθετών, και υποχρεώνει σύμφωνα μ' αυτούς να κυβερνούμε και να κυβερνιόμαστε»¹ (326 c-d)².

Υπήρχε λοιπόν αυτός ο άμεσος δεσμός ανάμεσα στην πόλη και στο άτομο. Στο τέλος όμως του 5ου αιώνα βλέπουμε να χαλαρώνει επικίνδυνα. Η περιφρόνηση προς τους νόμους συμβάδιζε με τις αντίπαλες φιλοδοξίες και τους εμφυλίους πολέμους. Ο Θουκυδίδης κάνει πολύ αισθητό αυτόν τον συσχετισμό. Υπήρχε ασφαλώς μια κρίση της πολιτείας. Και τούτο, χωρίς αμφιβολία, εξηγεί την επιμονή του Σωκράτη να υπενθυμίζει, από αντίδραση, τις αρχές του παρελθόντος.

Πράγματι, αν ο Σωκράτης εμμένει τόσο στις οφειλές που έχουν συμφωνηθεί με την πόλη, είναι γιατί στα μάτια του οι οφειλές δεσμεύουν τον πολίτη και τον υποχρεώνουν με σιωπηρό συμβόλαιο.

Ίσως και εδώ ακόμη, η έννοια της συμφωνίας που είχαν συνάψει ήταν πιο φυσική για τους Έλληνες εκείνης της εποχής παρά για μας σήμερα. Χωρίς να θέτουμε εδώ το πρόβλημα του όρκου των εφήβων, φαίνεται ότι οι νέοι, όταν γίνονταν πολίτες, ορκίζονταν υπακοή στους άρχοντες της πόλης και στους νόμους της³: αυτό πάντως δείχνουν τα στοιχεία που έχουμε για τον 4ο αιώνα.

Ο Σωκράτης όμως δεν βασιζέται σε μία μοναδική στιγμή της ζωής του ως πολίτη. Και δεν μιλάει για δέσμευση που έχει δοθεί με λόγο, αλλά με πράξη. Να ζεις στην Αθήνα ως Αθηναίος πολίτης, αυτό είναι η δέσμευση.

Διότι κάθε άτομο, από το γεγονός ότι δέχεται τόσα ευεργετήματα και ότι παραμένει, συνδέεται με την πόλη και τους νόμους της: «Οποιος όμως από σας παραμένει, βλέποντας τον τρόπο με τον οποίο λαμβάνουμε τις δικαστικές αποφάσεις και διοικούμε ως προς τα άλλα την πόλη, θεωρούμε πως αυτός έχει ήδη συμφωνήσει έμπρακτα με μας ότι θα κάνει όσα εμείς προστάζουμε» (Κρίτων 51 β). Με άλλα λόγια, η πόλη βασιζέται σε μια σιωπηρή συμφωνία κάθε ατόμου με το σύνολο, συμφωνία που γίνεται κάθε μέρα όλο και πιο ισχυρή.

¹ Πρωταγόρας, μετ. Β. Τατάκης, «Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.)

² Βλ. πιο κάτω ο. 211. Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε εδάφια από την Πολιτεία όπου οι δύο απόψεις για το δεσμό με την πόλη αναφέρονται πολύ κοντά: στο 414 d, οι άνθρωποι οφείλουν να προσέχουν τη γη που κατοικούν σαν «μητέρα τους και τροφό τους», και στο 470 d, με πιο ειλικρινή και σοβαρό τρόπο, η διχόνοια προβάλλει τρομερή γιατί κάνει χους ανθρώπους «να ρημάζουν τη μητέρα τους και την τροφό τους».

³ Βλ. την επιγραφή από τις Αχαρνές, δημοσιευμένη από τον L. Robert, *Etudes épigraphiques et philologiques*, Βιβλιοθήκη της Ecole pratique des Hautes Etudes, 272, 1938 ο. 296-307, που επιβεβαιώνει φιλολογικά στοιχεία. Το γεγονός ότι σε δύο επαναλήψεις το κείμενο προσθέτει το επίρρημα «λογικά» ή «με φρόνηση» (εμφρόνως) στην υπόμνηση ότι θα υπακούουν σε όσα διατάσσουν οι άρχοντες και οι νόμοι, ίσως δεν αποτελεί πραγματικά έναν περιορισμό. Ο Σωκράτης όμως προχωρεί περισσότερο όταν δηλώνει υπακοή σε μία επιταγή προφανώς, παράλογη.

Στην περίπτωση του Σωκράτη, ο δεσμός αυτός ίσως υπήρξε στενότερος παρά για τους άλλους πολίτες: οι νόμοι του υπενθυμίζουν¹ ότι παρέμενε σχεδόν πάντοτε στην Αθήνα, δεν απομακρυνόταν, δεν ταξίδευε. Υπενθυμίζουν επίσης - κι αυτό είναι πιο γνωστό - ότι διάλεξε την Αθήνα για να γεννηθούν τα παιδιά του. Και υπενθυμίζουν τέλος ότι είχε το δικαίωμα, κατά τη δίκη, να προτείνει ως καταδίκη του την εξορία. Κάθε πράξη του, κάθε χειρονομία του, κάθε επιλογή του, τον συνδέει όλο και περισσότερο με αυτή την πόλη, της οποίας είχε αποδεχτεί τους κανόνες: «Επομένως, θα έλεγαν, παραβαίνεις τις συμφωνίες που έκανες με μας τους ίδιους και τις υποσχέσεις, αν και συμφώνησες αβίαστα και ούτε εξαπατήθηκες και ούτε σε αναγκάσαμε να αποφασίσεις γρήγορα, αλλά σε εβδομήντα ολόκληρα χρόνια είχες τη δυνατότητα να εγκαταλείψεις την πόλη, αν δεν σου αρέσαμε ή αν οι συμφωνίες σου φαίνονταν άδικες» (52 e).

Το συμβόλαιο λοιπόν τηρείται όταν κάποιος παραμένει στην πόλη από την οποία θα μπορούσε να φύγει². Η παραμονή σημαίνει αποδοχή της συμφωνίας.

Αυτή λοιπόν είναι η μεγάλη ανακάλυψη του Κρίτωνα³. Και έχει παίξει σημαντικό ρόλο στην ιστορία των πολιτικών θεωριών, αφού είναι η πρώτη εμφάνιση εκείνου που έμελλε να γίνει το Κοινωνικό Συμβόλαιο.

Η ανακάλυψη είναι τόσο σημαντική, ώστε χρειάζεται να συνειδητοποιήσουμε καθαρά τις διαφορές. Η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, όπως εμφανίστηκε αργότερα στην πολιτική φιλοσοφία, θα αντιπροσώπευε μια έννοια πολύ πιο υπολογίσιμη από θεωρητική άποψη και πολύ λιγότερο ζωντανή από συγκεκριμένη άποψη.

Κατ' αρχήν, το κοινωνικό συμβόλαιο της μεταγενέστερης φιλοσοφίας είναι πάντοτε ένα συμβόλαιο ιδρυτικό. Τοποθετείται στις απαρχές της οργανωμένης κοινωνίας. Δεν επιβεβαιώνεται αλλά αποδεικνύει απλώς την ίδια την ύπαρξη αυτής της κοινωνίας. Με εκείνη τη μορφή το γνώρισαν όλοι όσοι το μελέτησαν - είτε συμφώνησαν είτε όχι - από τον St. Thomas και τον Ockham ως τις θεωρίες του Hobbes, ύστερα του Hume και κυρίως του Rousseau.

Εξ άλλου, το συμβόλαιο αυτό είχε τότε επινοηθεί, όχι πια με απλούς όρους, σαν να απαιτεί την παραίτηση από τα πάντα σε μια πατρίδα, στην οποίαν οφείλεις τα πάντα, αλλά με όρους νομικούς και πολιτικούς, όπως η παραίτηση από ορισμένα δικαιώματα εν όψει ορισμένων εγγυήσεων. Όσοι το αποδέχονται εξετάζουν λοιπόν συγκεκριμένα προβλήματα που αφορούν την εξουσία ή την διακυβέρνηση.

Το συμβόλαιο του Σωκράτη δεν θεμελιώνει την κοινωνία: κάνει την πολιτεία να ζει κάθε μέρα. Και κάθε μέρα επίσης ο πολίτης το αποδέχεται. Τούτο γίνεται κατανοητό αν σκεφτούμε ότι η ελληνική πόλη αποτελούσε, στην ουσία της, ένα σύνολο στο οποίο η συμμετοχή ήταν πιο πλήρης και πιο έντονη από όσο μπορούμε να φανταστούμε σε ένα σύγχρονο Κράτος. Το συμβόλαιο μπορούσε να είναι μια αποδοχή στην πράξη, η οποία γίνεται συνειδητά αισθητή σαν να είναι παρούσα. Και, όταν η πόλη βρισκόταν σε πλήρη κρίση, αντιλαμβανόμαστε ότι ο Σωκράτης είχε θελήσει με όλη του τη δύναμη να υπενθυμίσει την ύπαρξη αυτού του δεσμού, ώστε να την ενισχύσει.

¹ Πρόκειται για τους προσωποποιημένους νόμους που διαλέγονται με τον Σωκράτη, στον Κρίτωνα, 52 b. (Σ.μ.)

² Η ελληνική πόλη επέτρεπε σε κάποιον να φύγει: έτσι, όποιος στη διάρκεια μιας δίκης ανησυχούσε για την έκβασή της, μπορούσε να φύγει και να διαλέξει την εξορία. Το γεγονός αυτό συνετέλεσε να ενισχυθεί η έννοια του συμβολαίου. Ο Σωκράτης όμως αποφεύγει να πει ότι αλλού δεν θα είχε τα δικαιώματα του πολίτη. Το λέει στο τέλος όταν μιλάει για την ατιμασμένη ζωή που θα τον περίμενε στη Θεσσαλία (53 β - 54 ε).

³ Κατά τον 4ο αιώνα, συναντάμε στον Αριστοτέλη μία προσέγγιση μεταξύ νόμου και συνθήκης, αφού και τα δύο απαιτούν τον ίδιο σεβασμό. Το επιχείρημα όμως υπερασπίζεται τις συνθήκες και όχι τους νόμους.

Άλλωστε, και μόνο το γεγονός ότι οι νόμοι παίρνουν το λόγο σαν ζωντανά πρόσωπα αποτελεί ένα χαρακτηριστικό στοιχείο: ο δεσμός του πολίτη με την πόλη είναι ακόμα ένας δεσμός προσωπικός και άμεσος¹.

Η έννοια αυτή, πραγματικά αυθεντική, συνδέεται προφανώς με μια στιγμή της ιστορίας. Πρέπει όμως να προσθέσουμε ότι η εξέλιξη της ελληνικής ιστορίας θα φέρει σε λίγο στο φως μια καινούργια μορφή του συμβολαίου, η οποία, από ορισμένη άποψη, θα είναι πιο κοντά στη σύγχρονη ανάλυση. Πράγματι, όταν ο δεσμός με την πόλη εξασθένησε, οι πόλεις έχασαν τη ζωτική τους ενότητα και σε λίγο έχασαν ουσιαστικά την ανεξαρτησία τους. Σε αντιστάθμισμα συμμετείχαν σε κάπως ευρύτερες ομοσπονδίες, οι οποίες ξεκίνησαν ύστερα από συμφωνίες, με ρήτρες αποδεκτές και επικυρωμένες με όρκο. Και ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά του επιμένει να διακρίνει το δεσμό που υπάρχει στην πόλη από τις άλλες μορφές συμμαχίας. Η φροντίδα για την αρετή είναι γι' αυτόν χαρακτηριστικό μιας πόλης και ερμηνεύεται με την ύπαρξη κοινών εξουσιών: με άλλα λόγια, «διότι εάν είχε ούτω, οι Τυρρηνοί και οι Καρχηδόνοι και πάντες όσοι συνδέονται διά των μεταξύ των συμβάσεων, θα ήσαν ως μιας πόλεως πολίται. Παρ' αυτοίς δε υπάρχουν, ως γνωστόν, συνθήκαι περί των εισακτέων προϊόντων και συμβάσεις περί το μη αδικείν εταίρους από τας συ-ναλλαγάς και συνθήκαι περί συμμαχίας» (Γ, 1280 α)². Στο επόμενο βήμα, οι πολιτείες που ενώθηκαν έτσι συγκροτούν ένα κράτος το οποίον, αυτή τη φορά, θα βασίζεται σε ένα ιδρυτικό συμβόλαιο, ανάλογο με εκείνο που θεωρούν ως προϋπόθεση ο Hobbes και ο Rousseau.

Εννοείται ότι το συμβόλαιο του Σωκράτη είναι από τη φύση του διαφορετικό. Και, χωρίς αμφιβολία, αυτό είναι που του δίνει ακόμα πιο αναμφισβήτητο κύρος από χα συμβόλαια των μεταγενεστέρων φιλοσόφων. Η σύμβαση του Hobbes δεν μπορεί να διακοπεί από έναν πολίτη παρά μόνο αν η ζωή του απειλείται από την πραγματοποίηση του συμβολαίου: η ομολογία του Σωκράτη απαιτεί τη θυσία της ίδιας της ζωής.

Οι διαφορές αυτές δεν αναιρούν τίποτα από τη σημασία της ιδέας την οποίαν ο Σωκράτης προσέφερε έτσι στη σκέψη των επόμενων αιώνων: επιτρέπουν να εκτιμήσουμε καλύτερα το ζήλο της προσπάθειάς του και να την τοποθετήσουμε καλύτερα στην περιπέτεια του νόμου.

Το γεγονός είναι ότι ο Σωκράτης, αυτή τη στιγμή της κρίσης του νόμου και της κρίσης της πόλης, βρήκε τον τρόπο, επαναλαμβάνοντας τους όρους προσδιορισμού των σοφιστών, να επεξεργαστεί μια θεωρία του συμβολαίου που συνδέει το άτομο με τους νόμους - θεωρία πιο ακαταμάχητη, πιο θερμή, πιο ζωντανή και πιο απόλυτη, που δεν είχαμε συναντήσει ως τότε και που δεν θα συναντήσουμε αργότερα.

Έτσι, άλλωστε, εξηγούνται και οι ποικίλες διαφωνίες που προκάλεσε ο Κρίτων. Οι μεν βλέπουν μία σχεδόν σοφιστική αντίληψη, οι άλλοι μία επιστροφή στην πίστη του παρελθόντος. Αυτό είναι φυσικό αφού ο Σωκράτης εννοεί να ξαναζωντανεύει αυτή την πίστη βασιζόμενος στις καινούργιες έννοιες. Επίσης, οι μεν βλέπουν στο διάλογο την υπεράσπιση της τυφλής υπακοής, οι άλλοι μια επιβεβαίωση του δικαίωματος για ελεύθερη κρίση. Αυτό είναι φυσικό, αφού ο Σωκράτης εννοεί να δικαιολογήσει με θετικά και ορθολογικά επιχειρήματα το αξίωμα μιας υποχρέωσης χωρίς όρους.

Τελικά απομένει μία διαφωνία: πολλοί κριτικοί του διαλόγου αρνούνται να της αποδώσουν την παραμικρή γενική ή φιλοσοφική σημασία, ενώ, σύμφωνα με τις προηγούμενες αναλύσεις, αυτή θα οδηγούσε σε μερικές από τις πιο πλούσιες ιδέες στον τομέα της πολιτικής φιλοσοφίας. Αλλά η διαφωνία αυτή έχει την εξήγησή της.

Η περιφρόνηση μερικών στις θέσεις του Κρίτωνα οφείλεται κυρίως σε δύο λόγους. Ο πρώτος είναι ότι εμείς οι σύγχρονοι έχουμε χάσει την έννοια ενός ζωντανού και άμεσα

¹ Η προσωποποίηση των νόμων ξαναβρίσκεται στον Δημοσθένη (6λ. πιο κάτω, σ. 136), ο οποίος προσπαθεί να επαναφέρει αυτή την πολιτική ενότητα.

² Πολιτικά, μετ. Π. Λεκατσά, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

συλλογικού κράτους, σαν αυτό που επικαλείται ο Σωκράτης. Ο δεύτερος είναι ότι ανάμεσα στον Σωκράτη και σε μας υπάρχει ο Πλάτων.

Ο Σωκράτης έζησε στο τέλος του 5ου αιώνα, σε έναν κόσμο όπου η πόλη διατηρούσε κάποια ζωντάνια και πραγματική δύναμη. Στην αυγή του 4ου αιώνα, ο Κρίτων είναι ηρωική υπεράσπιση αυτής της πόλης, η οποία όμως σκοτώνει τον Σωκράτη. Ο Πλάτων, για να υπερασπιστεί το δάσκαλό του, όφειλε αυτή την κατάθεση μιας γενναίας και τολμηρής σκέψης. Αντιλαμβανόμαστε όμως, μέσα από όλο το διάλογο, ότι ο Πλάτων ασφαλώς δεν ανταποκρινόταν σε αυτά χωρίς επιφύλαξη: γιατί ποτέ δεν θα συγχωρούσε στην Αθήνα αυτόν το θάνατο του Σωκράτη. Και επήλθε κάτι σαν ρήξη ανάμεσα σε αυτόν και την πόλη. Το λέει ο ίδιος στην 7η επιστολή του: «Καθώς λοιπόν τα έβλεπα όλα αυτά και μερικά άλλα παρόμοια, όχι ασήμαντα, αγανάκτησα κι αποτραβήχτηκα από εκείνα τα κακά» (325 α)¹.

Είναι λοιπόν κατανοητό ότι δεν μπόρεσε να αρκестεί στην επιχειρηματολογία του Κρίτωνα. Η πόλη που είναι ικανή να σκοτώσει τον Σωκράτη, δεν είναι εκείνη στην οποία οφείλουμε τα πάντα. Στην Πολιτεία επιβεβαιώνει ότι στις ατελείς πολιτείες είναι φυσικό οι φιλόσοφοι να απομακρύνονται από το Κράτος: διότι αυτοί είναι δημιούργημα του εαυτού τους και δεν τους διαμόρφωσε ούτε τους διέπλεσε κανείς, πράγμα που τους απαλλάσσει από κάθε υποχρέωση: «γιατί εκεί φυτρώνουν σαν από μόνοι τους χωρίς να το θελήσει η κάθε πολιτεία και δίκιο είναι, ένα πράγμα που γίνεται μονάχο του, και που σε κανένα δε χρωστά τη γέννηση και την ανατροφή του, να μην έχει την υποχρέωση να πληρώνει τροφεία σε κανένα» (520 β)². Πρέπει λοιπόν ν' ανασυστήσουμε μία δίκαιη πολιτεία με δίκαιους νόμους. Έτσι στον Γοργία και στην Πολιτεία οι εχθροί του Σωκράτη καταφέρονται όχι μόνο εναντίον των νόμων αλλά και της δικαιοσύνης. Και σε αυτή τη δικαιοσύνη αναφέρεται η απάντηση του Πλάτωνα. Είναι ένας μεγάλος ελιγμός, όπως το συνήθιζε συχνά ο Πλάτων, αλλά ένας ελιγμός που έγινε αναγκαίος από την κρίση της πόλης. Ίσως ο Πλάτων έγραψε τον Κρίτωνα με την ιδέα να αποδείξει μέχρι πού έφτανε η αφοσίωση του Σωκράτη σε πόλη και νόμους που δεν το άξιζαν. Και αυτό μας δίνει μερικές φορές το αίσθημα μιας αστήρικτης επιχειρηματολογίας. Αλλά αυτό επίσης συνιστά την πρωτοτυπία και την ευγένεια του διαλόγου: γιατί, σε μία κρίση της πόλης, ο Πλάτων απαντά με μια θεωρία για την πόλη, πρακτικά εφαρμόσιμη και με αξία για την πραγματικότητα της στιγμής. Ο Κριτών αντλεί τη δύναμή του από εκείνο που, παρ' όλα αυτά, εκφράζει μια φιλοσοφία η οποία είναι, με την πιο αυστηρή έννοια του όρου, φιλοσοφία της στράτευσης.

Προσπάθεια ηρωική, προσπάθεια που δεν ταιριάζει με τον κόσμο μέσα στον οποίον γίνεται, ο Κριτών επιμένει να ανήκει ακόμα σε μία πόλη η οποία εκτός από το θάνατο δεν έχει τίποτα άλλο να προσφέρει στο φιλόσοφο. Έτσι παραμένει απομονωμένος. Οι διάφορες δικαιώσεις του νόμου κατά τον 4ο αιώνα δεν θα γνωρίσουν πια αυτόν τον προνομιακό συνδυασμό: ή θα ταυτίζονται με τη ζωή της πόλης και, σε αυτή την περίπτωση, δεν θα είναι φιλοσοφικές, ή ακόμα θ' αποκτήσουν φιλοσοφική αξία, αλλά θα έχουν χάσει την επαφή με την ίδια τη ζωή της πόλης.

¹ 7η Επιστολή,, μετ. Η.Ε. Κορμπέτη, «Εποπτεία». (Σ.μ.).

² Δεν υπάρχει αντιπαράθεση με τον Κρίτωνα, διότι εδώ πρόκειται για φιλόσοφο, όχι για πολίτη, και για συμμετοχή στην ενεργό πολιτική, όχι για απλή υποταγή στους νόμους. Η προσέγγιση όμως των δύο κειμένων μαρτυρεί την αλλαγή προοπτικής.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΚΑΙΩΣΗ: ΟΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟΙ ΝΟΜΟΙ

Η αντίδραση που είχε αρχίσει στο τέλος του 5ου αιώνα θα συνεχιστεί και κατά τη διάρκεια του 4ου αιώνα. Και τελικά, η κρίση χρησίμευσε για ν' αποκτήσουν οι Έλληνες πιο καθαρή συνείδηση για τις αρετές και την έννοια του νόμου, τον οποίον τώρα εκτιμούν ως ανθρώπινη επινόηση. Μερικές δικαιώσεις βασίστηκαν κυρίως στην πρακτική του ωφελιμότητας, ιδιαίτερα για την διατήρηση των δημοκρατικών θεσμών. Άλλες δικαιώσεις του νόμου βασίστηκαν περισσότερο στο αξίωμα στο οποίο ανταποκρινόταν η επινόηση του νόμου, που ήταν αξίωμα τάξης και λογικής. Οι τελευταίες αυτές δικαιώσεις, καθώς ήταν πιο γενικές, προορίζονταν να καλύψουν μία ευρύτερη σημασία στο πεδίο της ιστορίας των ιδεών. Δεν είναι όμως πάντοτε οι πιο άμεσα ζωντανές στις αγορεύσεις της εποχής.

Η έννοια της ωφελιμότητας των νόμων ήταν εξαιρετικά έντονη στον Δημοσθένη και η ιδέα έχει χαραχτεί στο έργο του με εντυπωσιακή δύναμη: η αφοσίωση στους νόμους παρέχει, μεταξύ άλλων, το δασικό μίτο της αγόρευσης στον *Κατά Μειδίου* (λόγος 21ος).

Η αγόρευση αυτή, που χρονολογείται από το 348 π.Χ., πραγματεύεται κυρίως μία προσωπική υπόθεση. Ο πλούσιος Μειδίας χαστούκισε τον νεαρό Δημοσθένη που ήταν τότε χορηγός. Ο Δημοσθένης όμως, επωφελείται από τον τίτλο του χορηγού και επιλέγει να προσδώσει στην υπόθεση μια σημασία γενικότερη: μηνύει δημοσίως τον Μειδία και επιτίθεται εναντίον του αντιπάλου του, ενός πλουσίου που θέλει να θέσει τον εαυτό του υπεράνω των νόμων.

Ο εναγόμενος Μειδίας είναι, κατά μίαν έννοια, κάπως σαν αντίγραφο του Καλλικλή - ένας φιλόδοξος που περιφρονεί το λαό και αρνείται την ισότητα. Η περιφρόνηση προς τους νόμους είναι ολοφάνερη στην καθημερινή πραγματικότητα και μοιάζει πολύ με εκείνη που υπήρχε στην εποχή του Ευριπίδη, του Αριστοφάνη και του Θουκυδίδη. Σε αυτή λοιπόν την περιφρόνηση, ο Δημοσθένης αντιτάσσει την ιδέα της οφειλής του καθενός προς τους νόμους. Τα επιχειρήματά του θυμίζουν, ως προς τούτο, τον *Κρίτωνα*, αλλά διαφέρουν. Γιατί, αν ο Σωκράτης επικαλείται ένα ατομικό συμβόλαιο που συνεχώς ανανεώνεται και προβλέπει την ανταπόδοση για τις δωρεές που συσσωρεύονται αδιάκοπα, ο *Κατά Μειδίου* επικαλείται ένα συλλογικό συμβόλαιο που εξασφαλίζει κάποιες πολιτικές εγγυήσεις, συγκεκριμένες και απαραίτητες: οι εγγυήσεις αυτές παρέχουν στους πολίτες την ασφάλεια τους και στους άρχοντες την εξουσία τους.

Στη στάση του υπάρχει ένα είδος αντιστροφής των θέσεων του Καλλικλή. Ο Καλλικλής, πράγματι, εμφανίζεται στον Πλάτωνα σαν άνθρωπος που περιφρονεί το λαό και εκείνους που αποκαλεί αδύνατους: ο Δημοσθένης κάνει με θάρρος έκκληση στην αλληλεγγύη των αδύνατων που έχει το όνομα δημοκρατία. Καλεί τον καθένα ν' αναλογιστεί με τρόπο σαφή τι οφείλει στους νόμους σαν αδύνατος άνθρωπος που απειλείται από τους πιο ισχυρούς. Κάθε πολίτης, βέβαια, οφείλει σε αυτούς την απαλλαγή του από τη βία, της οποίας θα ήταν θύμα αν επικρατούσε μια φυσική κατάσταση (ο Δημοσθένης δεν επιβαρύνει την αγόρευσή του με αυτόν το φιλοσοφικό όρο, εύκολα όμως μπορούμε να τον συμπληρώσουμε). Και αναφωνεί στις παραγράφους 221 και 222: «Ούτε εμένα λοιπόν, Αθηναίοι, να μ' αφήσετε στο έλεος του Μειδία. Κοιτάξτε, αμέσως μόλις σηκωθούν οι δικαστές, ο καθένας σας θα ξεκινήσει για το σπίτι του ίσως άλλος με ζωνρό βήμα και άλλος μ' αργό, χωρίς να κοιτάζει γύρω του, χωρίς να φοβάται μήπως τον συναντήσει φίλος η εχθρός, ψηλός ή κοντός, γερός ή άρρωστος, ή τίποτα παρόμοιο. Γιατί άραγε; Γιατί ξέρει καλά και τρέφει ακράδαντη εμπιστοσύνη στο πολίτευμα, ότι κανένας δεν θα τον πειράξει μήτε θα τον κτυπήσει μήτε θα τον εξευτελίσει. Την ασφάλεια που θα έχετε στο δρόμο σας, δε θα την εξασφαλίσετε και για μένα κι ύστερα να

φύγετε; Ποιος είναι βέβαιος ότι θα αντέξω μετά τα παθήματά μου, αν τώρα εσείς αδιαφορήσετε για μένα; Θα μπορούσε να μου πει κάποιος: “Μα τον Δία, κάνε κουράγιο! Δεν θα σε ξαναταπεινώσει καθόλου”. Αν όμως ο Μειδίας με ξαναταπεινώσει, τότε θα εξοργιστείτε, αφού καλά καλά τον αθώωσετε τώρα; Ας μη γίνει έτσι, κύριοι δικαστές! Μην προδώσετε μήτε εμένα μήτε τους εαυτούς σας μήτε τους νόμους!»¹ (21-22).

Ένα τέτοιο κείμενο αντλεί τη δύναμή του από το άμεσο και ζωντανό ύφος με το οποίο εκφράζεται. Πρόκειται για άτομα που βλέπουμε, που αναγνωρίζουμε στη στάση τους την εμπιστοσύνη ή την ανησυχία τους. Αλλά η ίδια η ιδέα είναι εντελώς απλή: οι νόμοι παρέχουν στους πολίτες την άδεια, τη δυνατότητα να ζουν χωρίς φόβο. Και ο σεβασμός προς τους νόμους εγγυάται, κατά συνέπεια, την ελευθερία των πολιτών. Υπάρχει, λοιπόν, και εδώ επίσης, μια μορφή συμβολαίου. Αλλά, αντίθετα με εκείνο του Κρίτων, αυτό εδώ ανήκει στην κατηγορία της πρακτικής και του συμφέροντος. Υπονοεί μία μελλοντική ανταπόδοση. Είναι, όπως το κοινωνικό συμβόλαιο των μεταγενεστέρων στοχαστών, ένα μέτρο προστασίας.

Αρα δεν πρόκειται ούτε για ένα θέμα τυχαίο ούτε για μια ιδέα δανεική. Γιατί η ταύτιση του σεβασμού προς τους νόμους με την κοινή προστασία, που εξαιρείται με τόση δύναμη σε αυτή την τελική προσφώνηση, σχηματίζει στην πραγματικότητα τον ίδιο το μίτο της αγόρευσης. Και η ιδέα προετοιμάζεται, αναγγέλεται και προβάλλεται σε όλη την επιχειρηματολογία. Τη συναντάμε ήδη από την παράγραφο 7, όταν ο Δημοσθένης διακηρύσσει: «Αυτός εδώ ο Μειδίας εξύβρισε όχι μόνον εμένα αλλά και εσάς και τους νόμους και όλους τους άλλους πολίτες», ή ακόμα όταν εξηγεί στην ίδια παράγραφο το νόημα της αγόρευσής του: κατ’ αυτόν, από τον αντίλογο θα προκύψει αν: «πρέπει να έχει τη δυνατότητα να ενεργεί έτσι και να βρίζει άφοβα οποιονδήποτε από σας ή όχι». Και λίγο πριν από το μεγάλο κείμενο που παραθέσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, λέει με ακόμα περισσότερη έμφαση: «Αυτοί έχουν πολλά προνόμια που κανείς δεν τους εμποδίζει ν’ αποκτήσουν. Ας μη μας εμποδίζουν και αυτοί να έχουμε την εξασφάλιση που μας παρέχουν οι νόμοι σαν κοινή για όλους περιουσία!» (210: ο όρος που χρησιμοποιείται εδώ είναι άδεια). Τέλος, πλησιέστερα στο κείμενο που παραθέσαμε, εξηγεί χωρίς αμφισβήτηση: «Κι αν δεν έδειρε και δεν ταπεινώσε όλους τους χορηγούς, να ξέρετε ότι δεν το έκανε γιατί ούτε ήσαστε όλοι ταυτόχρονα τότε χορηγοί, ούτε θα μπορούσε να σας ταπεινώσει όλους μεμιάς. Όταν όμως ένα άτομο, το θύμα, δεν πάρει ικανοποίηση με τους νόμους, τότε ο καθένας μπορεί να περιμένει πως θα είναι το επόμενο θύμα... Βέβαια, ο Μειδίας μισεί εμένα κι ένας οποιοσδήποτε άλλος ίσως να μισεί τον καθένα σας...» (219-220). Το μεγάλο εδάφιο για τους νόμους και την ασφάλεια των πολιτών, που αποτελεί σχεδόν το τέλος του λόγου, είναι λοιπόν σαν την τελική κατάληξη ενός στοχασμού που ήταν για τον Δημοσθένη ουσιαστικός και αποφασιστικός.

Εξ άλλου, είναι σαφέστατο ότι ο ρήτορας δεν διστάζει να παρουσιάσει αυτή την προστασία σαν προστασία των αδύνατων που απειλούνται από εκείνους που κατέχουν τα μεγάλα μέσα. Από την άποψη αυτή είναι ενδιαφέρον να δούμε πώς ερμηνεύει στην παράγραφο 45 τι σημαίνει μία δημόσια καταγγελία (δηλαδή μία δικαστική αγωγή εν ονόματι του Κράτους): «Όλα όσα κάνει κάποιος ασκώντας βία, ο νομοθέτης τα θεωρεί δημόσια αδικήματα εις βάρος ακόμα και των πολιτών που βρίσκονται μακριά από τα γεγονότα. Η δύναμη είναι, κατά τη γνώμη του, αγαθό των ολίγων, ενώ οι νόμοι όλων ανεξαιρέτως». Ο αντίλογος μεταξύ της δύναμης και του νόμου, μεταξύ της μειοψηφίας και του πλήθους, είναι ακριβώς αυτό που πρόβαλλε ο Καλλικλής. Το νόημά του όμως αντιστρέφεται. Και, όπως ο Σωκράτης αποδεχόταν την ιδέα ότι ο νόμος είναι μία σύμβαση αλλά από αυτήν έπαιρνε την ιδέα των υποχρεώσεων που προέκυπταν, έτσι και ο Δημοσθένης αποδέχεται τη σκέψη ότι οι νόμοι έγιναν για

¹ Κατά Μειδίου, μετ. Νίκης Καλαμαρά - Φιλιππουπολίτη, όπως και τα παραθέματα που ακολουθούν, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

ν' απαγορεύουν να βρεθούν υπεράνω των άλλων εκείνοι που θα το μπορούσαν, αλλά αντλεί από αυτήν επιχειρήματα για να υπερασπιστεί και να εξυμνήσει τους νόμους.

Πράγματι, ένα από τα σημαντικότερα επιχειρήματα είναι ακριβώς ότι οι αδύνατοι ενωμένοι κυριαρχούν των ισχυρών.

Το επιχείρημα αυτό έχει στην πραγματικότητα ολόκληρη ιστορία.

Κατ' αρχήν εμφανίζεται στον τομέα που είχε επιβεβαιωθεί το δίκαιο του ισχυρότερου - δηλαδή στον τομέα των εξωτερικών κατακτήσεων. Έτσι, στον Θουκυδίδη, όταν οι Αθηναίοι διακηρύσσουν με θάρρος το δικαίωμα του ισχυρότερου να διατάσσει, οι Μήλιοι αντιτάσσουν ότι οι κατακτητές κινδυνεύουν να βρεθούν αργά ή γρήγορα αντιμέτωποι με ένα συνασπισμό: «Πώς είναι δυνατόν να μη μεταβάλετε σε εχθρούς σας όσους ως τώρα έμειναν ουδέτεροι, όταν δουν τι θα έχετε κάνει εδώ και θα περιμένουν ότι κάποτε θα στραφείτε και εναντίον τους; Και με αυτό τι άλλο θα κάνετε παρά να ενισχύσετε όσους είναι εχθροί σας και να στρέψετε εναντίον σας, παρά τη θέλησή τους, όσους δεν είχαν κανένα σκοπό να το επιχειρήσουν;» (Ε, 98)¹. Και ο Ισοκράτης, υπερτιμώντας αυτή την ιδέα, την παρουσιάζει σε λίγο σαν την καταδίκη κάθε ιμπεριαλισμού. Στον Περί Ειρήνης ή Συμμαχικός συμβουλεύει πράγματι τους συμπολίτες του να συμπεριφέρονται στους συμμάχους τους φιλικά και να έχουν υπόψη τους ότι αν οι Αθηναίοι είναι πιο ισχυροί από κάθε κράτος χωριστά, είναι όμως πιο αδύνατοι όταν αυτά είναι ενωμένα (134). Αλλά, από αρκετό καιρό ασφαλώς, το επιχείρημα είχε μετατοπιστεί από το χώρο της πολιτικής στο χώρο της πόλης και των ατόμων. Ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου δείχνει ότι κανένα άτομο, όσο εξαιρετικά προικισμένο και αν ήταν, δεν θα μπορούσε ν' αντισταθεί στο πλήθος των ανθρώπων που είναι ενωμένο και υποστηρίζεται από την ευνομία (6, 3-4). Και ο Σωκράτης, από την πλευρά του, διατυπώνει και αυτός μια παρόμοια υπεράσπιση όταν ρωτάει τον Καλλικλή (Γοργίας 488 ά): «Δεν είναι οι πολλοί υπέρτεροι του ενός σύμφωνα με τη φύση;» Ακολουθεί μια σύντομη εναλλαγή ανταπαντήσεων, καταστροφική για τον Καλλικλή, γιατί ο Σωκράτης συνεχίζει: «Αυτοί δηλαδή που θεσπίζουν τους νόμους για τον ένα, όπως και συ έλεγες πριν από λίγο. -Και πώς όχι; -Άρα οι νόμοι των πολλών είναι νόμοι των υπέρτερων. -Βεβαίως. -Και των καλύτερων δηλαδή; 'Αλλωστε, κατά τον συλλογισμό σου, οι υπέρτεροι είναι οι καλύτεροι. -Ναι. -Οι νόμοι τούτων λοιπόν είναι κατά φύση καλοί, ως νόμοι των υπέρτερων. -Έτσι λέω»². Άρα στην έννοια αυτού του αρχικού συμφώνου αναφέρεται ακριβώς ο Δημοσθένης όταν λέει στην παράγραφο 140 στον *Κατά Μειδίον*: «Όλα τούτα είναι, νομίζω, φρικτά για τον καθένα από σας που ζει όπως μπορεί, ανάλογα με τις δυνατότητες του. Εξ αιτίας του συγκεντρωθήκατε ώστε, μια κι' ο καθένας σας χωριστά είναι ασθενέστερος λόγω των φίλων ή της παρουσίας ή άλλων παραγόντων, με τη συσπείρωση να γίνετε ισχυρότεροι απ' αυτούς και να βάλετε τέλος στη θρασύτητά τους». Το αδύνατο της ατομικής επιβίωσης (καθ' ένας) είναι το επιχείρημα του Ανώνυμου του Ιάμβλιχου με το οποίο εξηγεί το σχηματισμό των Κρατών: το ίδιο χρησιμοποιεί τώρα ο Δημοσθένης για να ζητήσει το σεβασμό προς τους νόμους. Η αρχική συμφωνία ισχύει πάντοτε και παραμένει κάθε στιγμή αναγκαία. Η αξία της είναι συνεχής όπως η αξία της στράτευσης που εκπροσωπεί ο Σωκράτης.

Η συμφωνία όμως αυτή, η οποία εγγυάται στον καθένα την ασφάλειά του, δεν είναι το μόνο που γνωρίζει ο Δημοσθένης. Γιατί, μετά τον εξαιρετικά εύγλωττο λόγο με τον οποίο προκαλεί τους δικαστές που επιστρέφουν ο καθένας στο σπίτι του, σταματά και ζητάει μια πιο προωθημένη ανάλυση. Οι δικαστές οφείλουν στους νόμους όχι μόνο την ασφάλειά τους αλλά και την ίδια την εξουσία τους: «Αν θέλετε να δείτε καλά και να ψάξετε, θ' ανακαλύψετε το εξής: οι εκάστοτε δικαστές από σας είναι ισχυροί και κυρίαρχοι όλων των υποθέσεων της πόλης, είτε είναι διακόσιοι, είτε χίλιοι, είτε οσοσδήποτε χρίσει η πόλη. Δεν έχουν

¹ Θουκυδίδης, μετ. Αγγέλου Βλάχου, «Ηριδανός». (Σ.μ.).

² Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

ανυπολόγιστη δύναμη γιατί είναι παραταγμένοι με τα όπλα τους, μόνοι αυτοί από τους άλλους πολίτες, ούτε γιατί είναι εξαιρετικά ρωμαλέοι, ούτε γιατί είναι νεώτατοι στα χρόνια, ούτε για κανέναν τέτοιο λόγο. Έχουν δύναμη, γιατί έχουν οι νόμοι δύναμη» (223). Οι υπερβολικές υποθέσεις του Δημοσθένη για τη φυσική αντοχή των δικαστών αποδεικνύουν ότι υπάρχει πάντοτε διαμάχη ανάμεσα στον νόμο και στη φύση. Όλες οι λειτουργίες της πόλης ασκούνται χάρη στην εξουσία του νόμου. Άλλωστε, και εδώ υπάρχει μία σκέψη που φαίνεται ότι έχει εντυπωσιάσει τον Δημοσθένη, γιατί ήδη στην παράγραφο 188 λέει: «Πολύ λογικότερο θα ήταν να υπερασπιστείτε τους νόμους παρά τον Μειδιά. Γιατί οριστήκατε ότι θα υπακούτε τους νόμους. Χάρη στους νόμους έχετε όλοι τα ίδια δικαιώματα. Χάρη στους νόμους έχετε τ' αγαθά που έχετε. Όχι εξαιτίας του Μειδιά, ούτε εξαιτίας των παιδιών του Μειδιά».

Αλλά και εδώ βέβαια ισχύει μία συμφωνία: οι νόμοι μπορούν να εξασφαλίζουν τα ευεργετήματα τους μόνο όταν οι ίδιοι γίνονται σεβαστοί. Σε αυτό ο Δημοσθένης συμφωνεί με τη σκέψη του Δημόκριτου που λέει ότι οι νόμοι προσφέρουν τα ευεργετήματα τους σε εκείνους που τους υπακούουν. Αλλά ο τόνος του είναι πιο οξύς και μιλάει όπως κάποιος που θα εξέφραζε ένα βαθύτερο συναίσθημα. Λέει ότι τα προνόμια των δικαστών πηγάζουν από την ισχύ των νόμων (224-225): «Ποια είναι η δύναμη των νόμων; Μήπως αν κάποιος από σας βάλει τις φωνές, γιατί τον αδικούν θα τρέξουν κοντά του και θα σταθούν δίπλα του αρωγοί;» (θα θυμηθούμε ότι αυτό ακριβώς ο Αντιφών είχε αναγνωρίσει ως ανέφικτο): «Όχι, γιατί οι νόμοι είναι κείμενα και δεν θα μπορούσαν να το κάνουν αυτό. Ποια είναι λοιπόν η δύναμή τους; Είναι που εσείς τους δίνετε δύναμη και τους παρέχετε βοηθούς σ' όποιον τους χρειάζεται. Οι νόμοι λοιπόν είναι ισχυροί με τη δικιά σας βοήθεια και σεις με τη δική τους. Πρέπει να τους συμπαραστέκεστε, όπως ακριβώς θα συμπαραστεκόσατε στον εαυτό σας, αν αδικούσαν».

Η λέξη συμφωνία δεν υπάρχει εδώ, αλλά η αμοιβαιότητα που περιέχεται σε αυτό το κείμενο είναι το ισοδύναμό της. Και μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι μια τέτοια δικαίωση του νόμου βασίζεται ολοκληρωτικά στην αποδοχή της έννοιας της συμφωνίας: οι νόμοι δεν είναι παρά δικό μας δημιούργημα και η ύπαρξή τους εξαρτάται από αυτήν που εμείς θέλουμε να τους αποδώσουμε.

Αυτό, εξ άλλου, δεν μειώνει διόλου την ηθική σημασία ούτε και το κύρος τους, γιατί αντικαθιστούν την ανθρώπινη εκδίκηση και τις μικρότητές της με μία πράξη την οποίαν υπαγορεύουν γενικοί και απρόσωποι κανόνες: «Εσείς δεν παραδίνετε κανέναν απ' τους αδικητές σε κανέναν απ' τους κατηγορούς. Ούτε κι', επιβάλλετε την τιμωρία ανάλογα με την πειστικότητα του εκάστοτε θύματος, κάθε φορά που κάποιος αδικείται. Αντίθετα, έχετε ψηφίσει νόμους πριν απ' τη διάπραξη των αδικημάτων γι' αδικητές άγνωστους και γι' άγνωστα θύματα» (30). Ο νόμος, έστω κι αν αναγνωριστεί ως σύμβαση, διατηρεί το μεγαλείο που είχε στα πρώτα ελληνικά κείμενα. Τείνει ν' αντικαταστήσει την κυριαρχία του ισχυρότερου με μια εξουσία αφηρημένη και καθιερωμένη με κοινή συμφωνία. Και με την ιδιότητα αυτή παραμένει το γνώρισμα της Ελλάδας. Ακριβώς όπως ο Ηρόδοτος γράφει, σαν λόγια του Δημάρατου, ότι ο νόμος ήταν ο αφέντης των Ελλήνων στη θέση του ατομικού άρχοντα που βασίλευε στους βαρβάρους, ο Δημοσθένης (106) βλέπει στο σεβασμό προς τους νόμους το χαρακτηριστικό της Ελλάδας και αναφωνεί περιφρονητικά: «Δηλαδή, αν κάποιος, αντίθετα προς κάθε δίκαιο, εξυβριστεί από τον Μειδιά και προσπαθήσει να προστατέψει τον εαυτό του θα τραβήξει αυτά και άλλα παρόμοια. Το καλύτερο είναι να κλίνει το γόνυ μπροστά στους υβριστές του, όπως γίνεται στους βαρβάρους, και να μην υπερασπιστεί τον εαυτό του».

Με άλλα λόγια, η σκέψη του Δημοσθένη είναι διαυγής και παραπλήσια. Βλέπει την εγγύηση των ατομικών ελευθεριών στον νόμο, ο σεβασμός προς αυτόν εναπόκειται στους πολίτες και αυτός τους απαλλάσσει από την υπακοή στην αυθαιρεσία των ισχυρών. Λίγο ακόμα και θα μπορούσε να διατυπώσει αυτή τη σκέψη λέγοντας, σύμφωνα με μία περίφημη ρήση,

«Ελευθερία σημαίνει υπακοή στους νόμους». Γιατί οι Έλληνες είναι η πηγή αυτής της έννοιας, όπως και πολλών άλλων¹.

Φαίνεται όμως ότι η ανάλυση του Δημοσθένη είναι πάντοτε πιο συγκεκριμένη και πιο εντοπισμένη.

Τα πλεονεκτήματα που απαριθμεί ο Σωκράτης στον Κρίτωνά ήταν γενικά και μπορούσαν να ισχύσουν σε κάθε πόλη.

Συνίστανται στη γέννηση, στην εκπαίδευση και στις άλλες μεγάλες στιγμές της ζωής του ανθρώπου, στις οποίες ο ρόλος των νόμων δεν είναι άμεσα εμφανής. Αντίθετα, ο Δημοσθένης εκτιμά την ελευθερία των ανθρώπων και την άσκηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων. Τοποθετείται λοιπόν σε ένα χώρο προνομιακό. Οι νόμοι, εξ άλλου, που επικαλείται είναι αυτοί που εξασφαλίζουν σε όλους το δικαίωμα να ζούν ελεύθεροι και να συμμετέχουν στη διαχείριση του Κράτους, δηλαδή νόμοι ουσιαστικά δημοκρατικοί.

Το πρώτο από τα κείμενα που παραθέσαμε λέει ότι οι άνθρωποι επέστρεφαν στα σπίτια τους ήσυχοι γιατί είχαν εμπιστοσύνη στην «πολιτεία». Πράγματι, η λέξη που χρησιμοποιεί (πολιτεία) μπορεί να προσδιορίζει γενικά το πολιτικό καθεστώς, να προσδιορίζει όμως επίσης ένα καθεστώς πολιτιστικό και έννομο σε αντίθεση με τα τυραννικά ή αυθαίρετα καθεστάτα, μπορεί ακόμη να προσδιορίζει τη δημοκρατία σε αντίθεση με όλα τα άλλα καθεστάτα. Είναι η λέξη που είχε ήδη χρησιμοποιήσει ο Δημοσθένης όταν, αφού κατήγγειλε ότι οι πλούσιοι φίλοι του Μειδία είχαν συγκεντρωθεί σε ένα είδος συλλόγου (στον οποίον δίνει το όνομα εταιρεία, όπως ονομάζονταν οι εχθρικές προς το καθεστώς ομάδες), ζητεί να τιμωρηθεί ο Μειδίας «ως κοινός εχθρός της πολιτείας»(142).

Πράγματι, κατά τον Δημοσθένη, οι νόμοι ταυτίζονται με τη δημοκρατία. Στην παράγραφο 124 παραθέτει, ως απειλούμενες από τον Μειδία, μερικές από τις βασικές και παραδοσιακές αξίες της αθηναϊκής δημοκρατίας: το δικαίωμα λόγου (ισηγορία) και ελευθερίας. Στην παράγραφο 188 αναφέρει μία άλλη αξία, που είναι στην πραγματικότητα ο ίδιος ο ορισμός της δημοκρατίας, δηλαδή η ίση συμμετοχή όλων στα κοινά (*και των ίσων μέτεστι*).

Έτσι κατανοούμε ότι ο Δημοσθένης μπορεί να θεωρεί την Αθήνα, την κατ' εξοχήν δημοκρατική πολιτεία, ως την πόλη των νόμων: αρνείται ότι ο Μειδίας είναι αληθινός Αθηναίος και εξηγεί έτσι τη στάση του, που είναι τόσο λίγο δημοκρατική και τόσο λίγο σέβεται τους νόμους: «Τους νόμους μας δεν μπορεί - νομίζω - να τους ανεχθεί ή να τους χρησιμοποιήσει με κανένα τρόπο, γιατί έχει γίνει κάτοχος αγαθών που δεν του αξίζουν κι' απόκτησε πατρίδα που θεωρείται ότι διοικείται καλύτερα απ' όλες τις πόλεις» (150).

Η θεωρία αυτή, άλλωστε, δεν μας είναι άγνωστη. Στις μαρτυρίες τις σχετικές με την ανακάλυψη του νόμου διαπιστώσαμε ότι ο νόμος γεννήθηκε με τη δημοκρατία και ότι αυτό το δίδυμο είναι αισθητό σε πολλά λογοτεχνικά έργα, ιδιαίτερα στην τραγωδία. Η σχέση λοιπόν αυτών των κειμένων με το κείμενο του Δημοσθένη έχει μία ακρίβεια αποκαλυπτική.

Ο Θησέας, στις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη, είχε μιλήσει για ισότητα λέγοντας ότι σε ένα τυραννικό καθεστώς, ο τύραννος ασκεί το δίκαιο κατά την κρίση του, «ισότητα καμιά» (432). Αντίθετα, με τους γραπτούς νόμους, ο φτωχός και ο πλούσιος έχουν ίσα δικαιώματα (434, *ίσην*). Τέλος, όταν ζητείται από τον καθένα η γνώμη του για τα κοινά της πόλης «ποια ισότητα καλύτερη εσύ ξέρεις;» (*ισαίτερον*, 441). Η επανάληψη της λέξης ίσος προετοιμάζει την παράγραφο 188 στον *Κατά Μειδίου*, όπου ο Δημοσθένης τονίζει ότι ο νόμος επιτρέπει την ισότιμη συμμετοχή σε όλα (*ίσων*).

¹ Η ιδέα ότι η υπακοή στους νόμους είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ελευθερία εμφανίζεται σε πολλά κλασικά κείμενα πριν από τον Montesquieu: Κικέρων, *Pro Cluentio*, 146. Ο Bossuet αποδίδει την ιδέα στους Έλληνες και στους Ρωμαίους (*Hist. Univ.* III, 6).

Επίσης και ο Θησέας είχε πει ότι, όταν ζητείται η γνώμη του λαού στο σύνολό του, η δημοκρατία εξασφαλίζει την ελευθερία (436). Είναι η ίδια η ιδέα που εκφράζει ο Δημοσθένης στην παράγραφο 124, όταν μιλάει συγχρόνως για το δικαίωμα του λόγου και της ελευθερίας, όπως επίσης και όταν εγκωμιάζει την ελεύθερη ατομική έκφραση και τη λαϊκή κυριαρχία.

Τέλος, το προνόμιο της Αθήνας, η οποία «κυβερνάται με νομοθεσία καλύτερη από κάθε άλλη» (*Κατά Μειδίου*, 150), θυμίζει τη ρήση του Σοφοκλή που ονομάζει την Αθήνα πόλη όπου τίποτα δεν γίνεται «χωρίς τον νόμο» (*Οιδίπους επί Κολωνώ*, 924).

Με άλλα λόγια, ο Δημοσθένης συνδέει εδώ μια ζωντανή και συγκεκριμένη παράδοση στην οποία προσδίδει μόνο μεγαλύτερη ευρύτητα και ακρίβεια.

Αυτή η αυξημένη ευρύτητα δεν είναι τυχαία. Είναι βέβαιο ότι η σύνδεση της δημοκρατίας με τον νόμο δεν ήταν δυνατόν παρά να ενισχυθεί στην Αθήνα μετά το τέλος του 5ου αιώνα.

Στις συζητήσεις που γίνονταν, οι επιθέσεις κατά του νόμου προέρχονταν μόνο από φιλόδοξους χαρισματικούς που ήθελαν να απαλλαγούν από την κηδεμονία του: οι εχθροί του νόμου ήταν επίσης και εχθροί αυτού του καθεστώτος της ισοπολιτείας.

Ο Αλκιβιάδης και ο Κριτίας, τα δυο μαύρα πρόβατα του σωκρατικού κύκλου, το αποδεικνύουν. Ο Αλκιβιάδης θεωρήθηκε στην Αθήνα ύποπτος ολιγαρχικής και τυραννικής συνωμοσίας (Θουκυδίδης, Ζ, 60), και ο Θουκυδίδης τονίζει σαφώς ότι αυτό που ενίσχυε τις υποψίες ήταν ότι στην ιδιωτική του ζωή δεν σεβόταν τους κανόνες (Ζ, 28, 2: *παρανομίαν*). Άλλωστε, επιβεβαιώνει τη σημασία των υποψιών επιλέγοντας αυτό το μέρος του έργου του για να κάνει μια μακρά αναδρομή στις συνθήκες με τις οποίες έληξε η τυραννία στην Αθήνα (Ζ, 54-60). Τέλος αποδίδει στον Αλκιβιάδη, - όταν εκείνος μίλησε στη Σπάρτη - πολύ αυστηρά λόγια κατά της δημοκρατίας «μιας μωρίας που αναγνωρίζει όλος ο κόσμος» (Ζ, 89). Και οι παλινωδίες του Αλκιβιάδη (στο βιβλίο Θ) δείχνουν ότι συμβιβαζόταν με οποιαδήποτε παράταξη προκειμένου να ικανοποιήσει τη φιλοδοξία του. Όσο για τον Κριτία, που στον Σίσυφο του εκφράζει απόψεις ελάχιστα ιδεαλιστικές για τους θεούς και τον νόμο, η συμμετοχή του στην ολιγαρχική κυβέρνηση των Τριάκοντα δείχνει αρκετά ότι η περιφρόνησή του προς τους νόμους ταυτιζόταν με την εχθρότητά του προς το καθεστώς. Και η περίφημη χειρονομία του, με την οποία καταφέρθηκε εναντίον του δικαιώματος των πολιτών, όταν διέγραψε τον Θηραμένη από τον κατάλογο των πολιτών με πλήρη δικαιώματα, για να τον στείλει στο θάνατο χωρίς δίκη, αποτελεί το τέλειο σύμβολο αυτής της διπλής αυθαιρεσίας.

Πράγματι, τα δύο μη δημοκρατικά καθεστώτα που εγκαταστάθηκαν για ένα διάστημα στην Αθήνα, χρησιμεύουν και τα δύο ως ανταπόδειξη. Όταν επικράτησε, το 411, η ολιγαρχία των Τετρακοσίων, ο Θουκυδίδης σημειώνει ότι χρειάστηκε μεγάλη πολιτική δεξιοτεχνία για να στερηθεί η Αθήνα τη δημοκρατία της, εκατό χρόνια μετά την πτώση της τυραννίας - πράγμα που συσχετίζει ήδη τα δύο αυτά καθεστώτα. Και η καινούργια αυτή «τυραννία», που πάντοτε υποσχόταν ένα πιο φιλελεύθερο σύνταγμα, χωρίς ποτέ να το εφαρμόσει, αποκαλύφθηκε έτσι το ίδιο περιφρονητική προς τους νόμους όσο και εχθρική προς τη δημοκρατία. Τέλος, οι ολιγαρχικοί, που συγκρότησαν το 404 την κυβέρνηση των Τριάκοντα, ονομάστηκαν όχι χωρίς λόγο «οι τριάκοντα τύραννοι». Αυτοί - πολύ περισσότερο - δεν πραγματοποίησαν ποτέ τους θεσμούς που είχαν υποσχεθεί. Έζησαν στην αυθαιρεσία. Ο Ξενοφών το λέει καθαρά: «Ενώ δε εξελέγησαν υπό τον όρον να συντάξουν νόμους, σύμφωνα με τους οποίους έμελλαν να πολιτεύονται, τούτους μεν ανέβαλλον διαρκώς να συντάξουν και δημοσιεύσουν, την δε Βουλήν και τας άλλας αρχάς ετακτοποίησαν, όπως αυτοί ήθελαν»¹ (*Ελληνικά Β*, 3,11). Ακολουθεί μία σκοτεινή περίοδος κατά την οποία καμιά ελευθερία δεν είναι εξασφαλισμένη. Ο Αριστοτέλης το λέει με μία φράση: «Θανάτωναν όσους ξεχώριζαν για την

¹ *Ελληνικά*, μετ. Μ. Δαφέρομου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

περιουσία τους, την καταγωγή ή τη φήμη τους, ώστε να ελαττώσουν τον φόβο που είχαν από αυτούς και να λεηλατήσουν τις περιουσίες τους. Και σε λίγο χρόνο σκότωσαν όχι λιγότερα από χίλια πεντακόσια άτομα»¹ (Αθηναίων Πολιτεία, 35,4).

Αντίθετα, όταν αποκαταστάθηκε η δημοκρατία, οι Αθηναίοι θέλησαν να τονίσουν ότι ο θρίαμβός της σήμαινε και θρίαμβο της νομιμότητας. Αφ' ενός ανέλαβαν τότε μία κωδικοποίηση των υφιστάμενων νόμων και αφ' ετέρου συνήψαν με τους αντιπάλους τους σύμφωνα συμφιλίωσης που τήρησαν με μεγάλη ακρίβεια. Όπως λέει ο Ισοκράτης, που δεν είναι ύποπτος μεροληψίας, «αυτοί πάλι, αφού υπερίσχυσαν και επανήρχοντο οπλισμένοι, αφού ετιμώρησαν με θάνατο τους υπαίτιους όλων αυτών των συμφορών, τόσον ανθρωπιστικά και νόμιμα εκυβέρνησαν τους νομοταγείς πολίτας, ώστε να μη βρίσκονται σε πλεονεκτική θέση εκείνοι που εξόρισαν πολλούς πολίτας από τους εξοριστούς που γύρισαν πάλι στην πατρίδα τους»².

Η περιφρόνηση προς τους νόμους συμβαδίζει λοιπόν με την εχθρότητα προς τη δημοκρατία. Αυτό μπορεί να εκπλήσσει από κάποια άποψη. Γιατί οι ολιγαρχικοί δεν ήταν σε θεωρητικό επίπεδο εχθρικοί προς τον νόμο, το αντίθετο. Και η Σπάρτη, την οποίαν τόσο θαύμαζαν, ήταν η πόλη της ευνομίας. Στην Αθήνα όμως, η ολιγαρχία δεν μπορούσε να επιβληθεί παρά μόνο με επανάσταση, και η επανάσταση άνοιγε το δρόμο στις φιλοδοξίες. Όσον αφορά την ευνομία των ολιγαρχικών, με την οποία θ' ασχοληθούν διάφοροι θεωρητικοί, στηριζόταν πιο πολύ στα ήθη παρά στους νόμους. Τόσο ώστε οι θεωρητικοί αυτοί δεν προσπάθησαν ν' αμφισβητήσουν στη δημοκρατία το προνόμιο του γραπτού νόμου.

Η επιφύλαξη όμως αυτή εξηγεί ότι, στις αντιπαραθέσεις εκείνης της εποχής, δόθηκε έμφαση όχι στην αντίθεση ολιγαρχίας-τυραννίας, για να φανούν οι διαφορές αυτών των καθεστώτων, αλλά στην αντίθεση δημοκρατίας-τυραννίας, στην οποίαν οι ολιγαρχικοί όταν ενεργούν αυθαίρετα (και το είχαν κάνει στην Αθήνα) ονομάζονται τύραννοι.

Η πόλωση αυτή εμφανίζεται σε όλα τα σύγχρονα κείμενα τα σχετικά με τον νόμο. Όσοι επιτίθενται στους νόμους έχουν όλοι μία εχθρότητα στο καθεστώς και κάτι που τους συνδέει με την τυραννία³. Ο Θρασύμαχος ανήκει σε κύκλους που διάκινεται ευνοϊκά σε κάποιο είδος ολιγαρχίας. Και στην Πολιτεία τον βλέπουμε να επαινεί αυτόν που εφαρμόζει τη μεγαλύτερη αδικία: «... την αδικία που κάνει τον πιο ευτυχισμένο άνθρωπο του κόσμου εκείνον που την διαπράττει και αθλιοτάτους εκείνους που την υποφέρουν, επειδή δεν θέλουν οι ίδιοι να αδικήσουν. Εννοώ δηλαδή την τυραννίδα, που βάζει σε ενέργεια και τον δόλο και τη βία, για να βάλει στο χέρι τ' αγαθά του άλλου όχι λίγο λίγο, αλλά που χωρίς να σέβεται ούτε ιερό ούτε όσιο σφετερίζεται αμέσως και με μιας όλες, δημόσιες και ιδιωτικές, περιουσίες.»⁴ (344 α). Και ο Καλλικλής, που μας προτείνει ο Πλάτων, αν και είναι συνεπαρμένος με το δήμο, εν τούτοις προσπαθεί όσο μπορεί να τον συντρίψει. Οι νόμοι που επικρίνει είναι εκείνοι τους οποίους οι αδύνατοι έχουν δώσει στον εαυτό τους. ΓΥ αυτόν το λόγο οι νόμοι εκθειάζουν την ισότητα: «Φοβίζοντας λοιπόν τους πιο ισχυρούς ανθρώπους και αυτούς που μπορούν να έχουν περισσότερα, ώστε να μη πλεονεκτούν έναντι των ιδίων, λένε πως είναι άσχημο και άδικο το να έχει κάποιος περισσότερα, και πως τούτο είναι η αδικία, η επιδίωξη δηλαδή του να έχει κάποιος περισσότερα από τους άλλους. Ικανοποιούνται δηλαδή αυτοί, όπως νομίζω,

¹ Ελεύθερη απόδοση. (Σ.μ.).

² *Αρεοπαγιτικός*, 67, μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος, «Ι. Ζαχαρόπουλος» (Σ.μ.).

³ Ένας θεωρητικός όπως ο Αντιφών δεν θα μπορούσε να περιλαμβάνεται, όπως τον προβάλλει ο Βιγνόνε, στους δημοκράτες. Ακόμα και αν δεν δεχτούμε την ταύτιση μεταξύ του ρήτορα και του σοφιστή, και μόνο ότι είναι ο θεωρητικός της «ομόνοιας», αρκεί να τον κατατάξουμε ως τον σοφιστή μιας ορισμένης μερίδας: την ομόνοια εγκωμίασαν οι οπαδοί του Θηραμένη. Τέλος, η φυσική ισότητα όλων των ανθρώπων, την οποίαν επιβεβαιώνει ο Αντιφών, δεν έχει πολιτική σημασία: η παιδεία αρκεί να δικαιολογήσει τις διαφορές.

⁴ *Πολιτεία*, μετ. Ι. Γρυπάρη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

με το να έχουν ίσα, επειδή είναι χειρότερου»¹ (Γοργίας 483 ο). Έτσι, αναζητώντας εκείνο που κρύβει αυτή η περιφρόνηση στους νόμους, ο Πλάτων κλείνει τη συζήτηση επικαλούμενος τις τιμωρίες που περιμένουν στον Άδη ανθρώπους όπως ο τύραννος Αρχέλαος «και όποιος άλλος είναι τέτοιου είδους τύραννος» (525 &). Αντίθετα, ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου, όταν θέλει να απαριθμήσει τα πλεονεκτήματα της ευνομίας, αφήνει ένα τελευταίο και χωριστά από όλα τα άλλα για να το αναπτύξει ευρύτερα: δείχνει πράγματι ότι η περιφρόνηση προς τους νόμους έχει συνήθως ως αποτέλεσμα την τυραννία - αυτό το τόσο μεγάλο και τόσο φοβερό κακό. Ανατίθεται στην ιδέα ότι η τυραννία επιβάλλεται στους ανθρώπους απ' έξω και παρά τη θέλησή τους. Είναι, πράγματι, το αποτέλεσμα της φιλοδοξίας και της περιφρόνησης των κανόνων. Όταν όλοι στρέφονται προς το κακό, βλέπουμε να καταφθάνει η τυραννία: «Γιατί δεν είναι δυνατόν να ζουν οι άνθρωποι χωρίς νόμο και χωρίς δικαιοσύνη. Όταν λοιπόν αυτά τα δύο, ο νόμος και η δικαιοσύνη, λείψουν από το λαό, η διαφύλαξη και η τήρηση τους περνάει στα χέρια ενός ανθρώπου...» (οι νόμοι αυτοί ήταν, λέει, «προς το συμφέρον όλων») (7, 12-16)². Σύγχρονοι πολιτικοί που φοβούνται ότι η κατάχρηση των απεργιών καταλήγει σε ένα φασιστικό καθεστώς ή σε μία κυβέρνηση «συνταγματαρχών» δεν θα εκφράζονταν διαφορετικά. Δεν γνωρίζουν όμως ότι αυτή η σύνδεση του νόμου και της δημοκρατίας είχε γίνει αντιληπτή για πρώτη φορά σε όλη της τη λαμπρότητα από τους Έλληνες του 5ου αιώνα³.

Θα εμφανιστεί πάλι κατά τον 4ο αιώνα σαν ένα καθιερωμένο πια θέμα. Έτσι και ο παραδοσιακός αντίπαλος του Δημοσθένη, ο Αισχίνης, συμφωνεί μαζί του σε αυτό το σημείο: για να πεισθούμε αρκεί να υπενθυμίσουμε τη φράση του, που αναφέρεται στο πρώτο κεφάλαιο και την οποίαν ο ίδιος επαναλαμβάνει δύο φορές, ότι η μοναρχία και η ολιγαρχία διέπονται από την καλή θέληση των αρχηγών, «ενώ οι δημοκρατικές πολιτείες από τους κειμένους νόμους»⁴ (Κατά Τιμάρχου, 4)⁵.

Βλέπουμε λοιπόν, για μια ακόμα φορά, ότι στην Ελλάδα οι έννοιες προβάλλονται στο βαθμό της βιωμένης εμπειρίας και σε στενή σχέση με τη συλλογική περιπέτεια του Κράτους. Τις ιδέες, με τις οποίες ο Δημοσθένης συνθέτει το σκελετό του λόγου του *Κατά Μειδίου*, τις είχαν επεξεργαστεί στις συζητήσεις κατά το τέλος του 5ου αιώνα και η σκέψη πάνω στον νόμο είχε προοδεύσει εξ αιτίας πολιτικών κινδύνων.

Αλλά, αν αυτή η εθνική εμπειρία δικαιολογεί και εξηγεί τη θέση που παίρνει ο Δημοσθένης μισό αιώνα αργότερα, η διαφορά ύφους ανάμεσα στα λεγόμενό του και στις σύντομες διατυπώσεις των συγχρόνων του ανταποκρίνεται στη διαφορά, που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα σε κάτι ζωντανό και σε συμβατικές παρατηρήσεις: πράγματι, ο Δημοσθένης προσέδωσε στη σύνδεση δημοκρατίας και νόμου το χαρακτήρα μιας άμεσης και φανεράς εμπειρίας. Κι' αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει: ο Δημοσθένης, πρέπει να πούμε, στην αρχή της σταδιοδρομίας του, φαίνεται ότι είχε ενοχληθεί από τη σημασία, το κάλλος και την ωφελιμότητα των νόμων. Στο λόγο του *Προς Λεπτίνην* (49, 50) επιμένει στον κίνδυνο που συνιστούν οι κακοί νόμοι. Στον ίδιο λόγο (παράγραφοι 91, 92) παραπονείται για τις αντιφατικότητες που προκαλούνται και υπενθυμίζει έντονα τη διαφορά που πρέπει να υπάρχει μεταξύ ψηφισμάτων και νόμων. Ένα χρόνο αργότερα επανέρχεται σε αυτή τη διάκριση στον *Κατά*

¹ Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

² *Η Αρχαία Σοφιστική*, σ. 566, Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. (Σ.μ.).

³ Η αντίθεση μεταξύ του νόμου και της τυραννίας εμφανίζεται επίσης στον αντίλογο μεταξύ Περικλή και Αλκιβιάδη στα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα (Α, 2, 40), όπου βλέπουμε ότι η τυραννία δυσκολεύει τον ορισμό του νόμου. Διότι οι νόμοι της τυραννίας επιβάλλονται και δεν είναι αποδεκτοί. Έτσι, ό,τι επιβάλλεται ανήκει στην περιοχή της βίας. Βλ. επίσης, εκτός από τα κείμενα στις σ. 30-32, στον Αριστοτέλη Ηθικά Νικομάχεια, Ε, 1134 b.

⁴ *Κατά Τιμάρχου*, μετ. Η. Ηλιού, Γ. Κορδάτου. (Σ.μ.).

⁵ Βλ. πιο πάνω σ. 31.

Τιμοκράτους. Μετά ένα χρόνο πάλι, επανέρχεται στον *Κατά Αριστοκράτους*, 86-87. Όλα αυτά συνεπάγονται μια πολύ ανεπτυγμένη έννοια για το ρόλο του νόμου στην πολιτική ζωή της Αθήνας. Και πρέπει να προσθέσουμε ότι στον *Κατά Τιμοκράτους* ο ρόλος αυτός εξαιρείται χάρη σε δύο ωραίες συγκρίσεις. Η πρώτη εμφανίζεται όταν ο Δημοσθένης σχολιάζει τη διατύπωση σύμφωνα με την οποία «οι νόμοι αποτελούν τα ήθη της πόλης» και από αυτό συμπεραίνει ότι οι νόμοι πρέπει να είναι τέλειοι για να διατηρήσει η Αθήνα τη φήμη της (210). Μετά παραθέτει μία σύγκριση του Σόλωνα, ο οποίος λέει ότι οι νόμοι είναι το νόμισμα του Κράτους και ότι η θέσπιση κακών νόμων είναι ένα έγκλημα ανάλογο με το έγκλημα των κιβδηλοποιών. Και μάλιστα, κατ' αυτόν, είναι χειρότερο έγκλημα: «Λέγουν δε ότι ο Σόλων προσέθεσε, ότι είναι μεγαλύτερο το αδίκημα της καταστροφής των νόμων παρά των χρημάτων, ότι πολλάί μεν εκ των πόλεων με τα νομίσματα, τα οποία είναι φανερώς κατασκευασμένα από ανάμιξιν αργύρου και χαλκού ή μολύβδου σώζονται και εξ αιτίας τούτου δεν παθαίνουν τίποτε κακόν, καμμία όμως πόλις δεν εσώθη ποτέ έως τώρα, μεταχειρισθείσα νόμους κακούς και επιτρέπουσα να καταστέφονται οι υπάρχοντες» (214)¹.

Το ισχυρό αυτό αίσθημα που είχε ο Δημοσθένης για τη σπουδαιότητα των νόμων μπορεί να εξηγήσει ότι συναντάμε στο έργο του δύο λόγους, που ίσως δεν είναι δικοί του, αλλά που παρουσιάζουν με σπάνια δύναμη δύο δικαιώσεις του νόμου ως αξίωμα τάξης.

Αυτός ο οποίος είχε γίνει ο υμνητής του νόμου, ως το αντίθετο της αυθαιρεσίας και του είχε δώσει την πιο λαμπρή πολιτική δικαίωση, είναι επίσης αυτός, μεταξύ όλων, που θα υψωνόταν πάνω από αυτό το επίπεδο για να επιβεβαιώσει την ωφελιμότητα των νόμων, σαν απτή εκδήλωση του ανθρώπινου λόγου που εναντιώνεται στην αταξία της φύσης.

¹ Επί πλέον, στον *Κατά Τιμοκράτους*, ξαναβρίσκουμε το σύνδεσμο μεταξύ νόμου και δημοκρατίας, που υπεισέρχεται ως προφανές, στην παράγραφο 162.

Κατά Τιμοκράτους, μετ. Κ.Θ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΔΙΚΑΙΩΣΗ: ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ ΤΟΝ 4ο ΑΙΩΝΑ

Στο έργο του Δημοσθένη συναντάμε δύο λόγους Κατ' Αριστογείτονος και θέλουμε να πιστεύουμε ότι είναι δικοί του. Γιατί και οι δύο μιλούν με επιμονή για τον νόμο και, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, με τρόπο που θυμίζει πολύ τον *Κατά Μειδίου*. Για παράδειγμα, η παράγραφος 20 και οι επόμενες του πρώτου λόγου πλησιάζουν πολύ τις σκέψεις που αναφέρονται στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ο ρήτωρ τονίζει πράγματι στην παράγραφο 20: «Διότι, εάν κάποιος από σας θέλει να εξετάσει ποία είναι η αιτία, η οποία κάνει τη βουλή να συνέρχεται, ο λαός ν' ανεβαίνει εις την εκκλησίαν, οι αποχωρούντες άρχοντες εκουσίως να παραχωρούν την θέσιν των εις τους νέους και να γίνονται όλα διά των οποίων διοικείται και σώζεται η πόλις, θα εύρει ότι όλων τούτων αιτία είναι οι νόμοι και το να πείθονται εις τούτους άπαντες»¹. Η ίδια ομοιότητα συναντάται λίγο πιο κάτω, όταν ο συγγραφέας αναφέρεται στις εργασίες της Βουλής των Πεντακοσίων, του Αρείου Πάγου, των δικαστών και υπενθυμίζει ότι «εκ του νόμου έχουν δικαίωμα επί των υποθέσεων, διά τας οποίας εστάλησαν εκεί, και οι περισσότερον αυθάδεις και βίαιοι δεν έχουν δικαίωμα να μεταχειριστούν κατ' αυτών βίαν» (23). Δηλώνει μάλιστα, όπως το έκανε στον *Κατά Μειδίου*, ότι αν οι νόμοι καταργηθούν, η πολιτεία εξαφανίζεται.

Τα πράγματα όμως δεν είναι τόσο απλά. Από μία άποψη, η σκέψη πάνω στους νόμους παίρνει, στους δύο λόγους Κατ' Αριστογείτονος, μία στροφή περισσότερο αφηρημένη και φιλοσοφική². Και το ύφος της αναφοράς δεν είναι πάντοτε ανάλογο με τις θεωρίες του *Κατά Μειδίου*³. Από άλλη άποψη, οι θεωρίες περί νόμου δεν συμφωνούν ούτε και από τον ένα λόγο στον άλλο. Τέλος, από την αρχαιότητα ήδη, για αιτίες άσχετες με τον νόμο, είχε αμφισβητηθεί η αυθεντικότητα αυτών των δύο λόγων και η σύγχρονη κριτική μεγιστοποιεί αυτές τις αμφιβολίες.

Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς θεωρούσε ότι το ύφος και το λεξιλόγιο του πρώτου λόγου δεν έμοιαζαν με του Δημοσθένη. Οπωσδήποτε, και αν ακόμα διατηρήσουμε τις επιφυλάξεις αυτές, μπορούμε τουλάχιστον να αποδεχτούμε ότι ο λόγος, χωρίς να είναι του Δημοσθένη, διατηρεί μια αξία μαρτυρίας για την εποχή που εξετάζουμε: θα μπορούσε να είναι, λόγου χάρη, πραγματικό έργο ενός κατήγορου άλλου από τον Δημοσθένη ή ακόμη ένας λόγος φανταστικός, γραμμένος από τον Δημοσθένη, με πρόθεση ρητορικής διδασκαλίας.

Αλλά και αυτή η ελπίδα κλονίστηκε γρήγορα όταν ο Max Pohlenz δημοσίευσε, το 1923, μία μελέτη για τον πρώτο λόγο Κατ' Αριστογείτονος, στην *Nachrichten* του Göttingen, σ. 19 και επόμενες. Κατά τον Γερμανό επιστήμονα, αυτός ο λόγος απλώς προσάρμοσε ή αντέγραψε αποσπάσματα μιας χαμένης πραγματείας - μιας πραγματείας Περί Νόμων. Και οι κύριες αναπτύξεις οι σχετικές με τον νόμο θα πρέπει να αποδίδονται σε αυτήν, συγκεκριμένα οι παράγραφοι 15-35, 85-91, 93-96.

¹ Κατ' Αριστογείτονος Α και Β, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». Από την ίδια μετάφραση και χα εδάφια που ακολουθούν. (Σ.μ.).

² Η αφαίρεση αυτή σημειώνεται στις λέξεις: το κείμενο μιλάει για «τη ζωή των ανθρώπων γενικά» (Α, 15) και παύει να λέει «οι νόμοι» για να πει «ο νόμος» (16).

³ Το κείμενο του πρώτου αυτού νόμου δεν επιβεβαιώνει διόλου ένα δημοκρατικό ιδεώδες. Υπερασπίζεται την ευνομία όπως ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου (11) και συνδυάζει με την ευνομία τα ονόματα του Ορφέα και του Δία, στοιχεία που υποδηλώνουν έναν τόνο περισσότερο θρησκευτικό από του Δημοσθένη. Βλ. πιο κάτω σ. 155.

Κατά μίαν έννοια, θα μπορούσαμε να δεχτούμε αυτή την ερμηνεία. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι έλκει την προσοχή ακριβώς στην αφηρημένη σημασία του κειμένου και δεν μας εμποδίζει να το θεωρήσουμε ως χαρακτηριστική μαρτυρία των θεωριών που επικρατούσαν τότε σχετικά με τον νόμο.

Αλλά τι σημαίνει αυτό το «τότε»; Από τη στιγμή που ο διανοητικός πυρήνας του έργου αποσπάται από το περιεχόμενο, η χρονολόγηση γίνεται από τις πιο αβέβαιες. Τόσο που βλέπουμε μερικούς ειδήμονες να ανάγουν την περίφημη πραγματεία στο τέλος του 5ου αιώνα¹. Και ο M. Untersteiner φτάνει στο σημείο να κατατάσσει το κείμενο του λόγου στα αποσπάσματα των σοφιστών, ενώ άλλοι μετακινούσαν το σύνολο σε μεταγενέστερη εποχή και ο M. Gigante διέκρινε σε λίγο ίχνη στωικής και νεοπυθαγορικής επίδρασης, αδιανόητης πριν από τον 3ο αιώνα².

Μπροστά σε τέτοιες αμφιβολίες είναι ασφαλώς φρόνιμο να παραδεχτούμε την αβεβαιότητα και να μην συνδέσουμε την ανάλυση με το πρόσωπο του Δημοσθένη³. Πρέπει όμως να παραιτηθούμε από την ιδέα να χρησιμοποιήσουμε το κείμενο ως μαρτυρία για ό,τι γραφόταν περί νόμου κατά τον 4ο αιώνα; Και αυτό δεν είναι τόσο προφανές.

Πράγματι, δεν είναι δυνατόν ν' αποδεχτούμε την ερμηνεία του Pohlenz στην αυστηρή και σχεδόν μηχανική μορφή της. Αυτό κατέδειξε ο Gigante. Διακρίνοντας στον πρώτο λόγο Κατ' Αριστογείτονος εδάφια που προετοιμάζουν ή επαναλαμβάνουν το κείμενο που αποδίδεται στη φανταστική πραγματεία, ο M. Gigante απέδειξε ότι οι δεσμοί ήταν πιο λεπτοί απ' όσο φαίνονταν με την πρώτη ματιά⁴. Εάν υπήρξε μία πραγματεία Περί νόμων, την οποία χρησιμοποίησε ο συγγραφέας του λόγου, δεν μπορούμε να πούμε πού αρχίζει και πού τελειώνει η χρήση ή η μίμηση. Επομένως, δεν μπορούμε ν' ανασυστήσουμε την πραγματεία ούτε, πολύ περισσότερο, να της αποδώσουμε μία χρονολογία. Και έτσι είμαστε αναγκασμένοι να πάρουμε το κείμενο του λόγου ως έχει, σαν ένα σύνολο.

Επομένως, δεν υπάρχει καμιά δικαιολογία να τοποθετείται το σύνολο αυτό σε μεταγενέστερη χρονολογία, όπως υποθέτει ο Gigante. Και δεν φαίνεται ακριβές να λέγεται ότι ο κάπως σχολαστικός εκλεκτισμός ορισμένων εδαφίων ήταν αδιανόητος κατά τον 4ο αιώνα: οι συζητήσεις περί του νόμου ήταν ήδη παλαιές και πολλές έννοιες είχαν υποστεί πλήρη επεξεργασία ήδη πριν από τον Πλάτωνα: η λογοτεχνία της εποχής το αποδεικνύει⁵. Μπορεί λοιπόν να υπήρξε (και είμαστε έτοιμοι να το αποδεχτούμε) ένα είδος πνευματικής διείσδυσης στις αναλύσεις του Κατ' Αριστογείτονος, χωρίς μια παρόμοια διείσδυση να σημαίνει διόλου μια μεταγενέστερη χρονολόγηση.

Το κείμενο, γενικά, μπορεί να θεωρηθεί σαν ρητορική σύνθεση που αντανakλά τις διαφορές συζητήσεις. Και αυτή η ερμηνεία είναι ακόμη πιο ικανοποιητική καθόσον οι δύο λόγοι Κατ' Αριστογείτονος, χρησιμοποιώντας διαφορετικά και καμιά φορά αντιφατικά επιχειρήματα, προσφέρουν συνοπτικά διάφορους τρόπους που μπορούν να δικαιολογήσουν τον νόμο στη σχέση του με τη φύση.

¹ Είναι η περίπτωση του W. Nestle.

² *Nomos Basileus*, 1956, σ. 268-292.

³ Την αυθεντικότητα είχαν αποδεχθεί επιστήμονες, όπως οι Weil και Blass, αλλά πριν προκόψει το πρόβλημα της χαμένης πραγματείας.

⁴ Βλ. ιδιαιτέρως Gigante, σ. 273.

⁵ Για ν' απαντήσουμε σε δύο από ία επιχειρήματα του M. Gigante, σ. 272, υπενθυμίζουμε ότι η καταδίκη της φύσης που θεωρείται ως πεδίο της φιλοδοξίας, είναι μία ιδέα πολύ σαφής στον Θουκυδίδη. Και ο Θουκυδίδης βεβαιώνει τον οικείο χαρακτήρα της διάκρισης ανάμεσα σε λάθη, ηθελημένα και μη. (Βλ Δ, 98,6).

Στο δεύτερο λόγο Κατ' Αριστογείτονος, που είναι πιο σύντομος και πιο λιτός, ο νόμος αντλεί τη δικαίωσή του από το γεγονός ότι ανταποκρίνεται στην ίδια την τάξη της φύσης. Στον πρώτο λόγο Κατ' Αριστογείτονος παρουσιάζεται, αντίθετα, σαν μία χάζη ανθρώπινη, ανώτερη και προτιμότερη από την αταξία της φύσης.

1. Ο νόμος και η τάξη της φύσης

Η δικαίωση του δεύτερου λόγου είναι η πιο φυσική σε σχέση με την ελληνική σκέψη γενικότερα. Το κείμενο υπερασπίζεται την τάξη, τη φρόνηση, τη δικαιοσύνη εναντίον της παραφροσύνης, της φιλοδοξίας, της αταξίας, και αναφέρεται γι' αυτό στην τάξη του σύμπαντος. Στις παραγράφους 25-27 λέει: «...και ακριβώς ηθέλετε ιδει πόσον μέγα αγαθόν είναι η υπακοή εις τους νόμους και πόσον μέγα κακόν είναι η καταφρόνησις των νόμων και η ανυπακοή εις αυτούς, εάν εξετάσετε χωριστά και έχετε προ οφθαλμών τα προερχόμενα εκ των νόμων αγαθά και τα εκ της παρανομίας προκύπτοντα αποτελέσματα. Τότε θα εύρετε ότι η μεν τελευταία έχει ως αποτέλεσμα πράξεις μανίας, ακαταστασίας, και τυραννίας, ενώ η υπακοή εις τους νόμους έχει ως αποτέλεσμα έργα σκέψεως, σωφροσύνης και δικαιοσύνης. Και τούτο είναι φανερόν, διότι εκ των πόλεων ηθέλομεν ιδει ότι εκείναι διοικούνται άριστα, εις τας οποίας υπήρξαν άριστοι νομοθέται. Διότι τας μεν ασθενείας του σώματος θεραπεύομεν με τας επινοήσεις των ιατρών, τας δε αγριότητας των ψυχών καταστέλλομεν διά της σκέψεως των νομοθετών. Εν γένει δεν θα εύρωμεν τίποτε το σοβαρόν και σεβαστόν το οποίον δεν μετέχει νόμου. Διότι ολόκληρον το σύμπαν και τα θεία και ό,τι καλούμεν εποχάς του έτους κανονίζονται προφανώς από την τάξιν και τον νόμον, εάν θέλομεν να πιστεύομεν εις ό,τι βλέπομεν».

Σε αυτό το κείμενο τίποτα δεν ξεφεύγει από την υγιή ελληνική παράδοση. Η σύγκριση του νομοθέτη με το γιατρό είναι συνήθης σε όλους τους πρώτους διαλόγους του Πλάτωνα και οι αρμοδιότητες που ασκούν τα δύο αυτά είδη ανθρώπων τοποθετούνται παράλληλα με ακρίβεια στον Γοργία (463 κλ.) Εξ άλλου, η ιδέα της τάξης του σύμπαντος¹ ήταν, από εκείνη την εποχή, ένα παλαιό επιχείρημα για να προκαλέσει το σεβασμό στους νόμους. Ήδη ο Αναξίμανδρος, όταν αναφερόταν στο σύμπαν, μιλούσε για δικαιοσύνη: «τα όντα», έλεγε, «πληρώνουν τις ζημιές που κάνουν και παίρνουν αποζημίωση το ένα από το άλλο για την αδικία που δέχονται σύμφωνα με τον ορισμό του χρόνου»², (απ. Α, 9) και ο Ηράκλειτος, με ακόμα μεγαλύτερη ακρίβεια, έλεγε: «Ο ήλιος δεν θα ξεπεράσει τα μέτρα του. Διαφορετικά, οι Ερινύες, οι βοηθοί της Δίκης, θα τον βρουν»³ (Απ. 94). Επίσης, στο απόσπασμα 3 του Διογένη του Απολλωνιάτη γίνεται αναφορά στο ρυθμό με τον οποίον εναλλάσσεται ο χειμώνας με το καλοκαίρι, η ημέρα με τη νύχτα, ο άνεμος με τη νηνεμία. Εδώ λοιπόν πρόκειται για ένα επιχείρημα που επινοήθηκε ως αντίθεση στην κριτική του νόμου⁴ και η τραγωδία αποτελεί, με τρόπο εντυπωσιακό, μαρτυρία της χρήσης του. Στον Αίαντα του Σοφοκλή, η τάξη του σύμπαντος έχει αναφερθεί για να δικαιολογήσει την υποταγή στους κοινούς κανόνες. Ο Αίας αναφέρει την εναλλαγή και το μοίρασμα ανάμεσα σε χειμώνα και καλοκαίρι,

¹ Για την τάξη αυτή, λίγοι Έλληνες αμφιβάλλουν. Κατά μία παράδοση που αναφέρει ο Ηρόδοτος, Β, 52: «Και τους έδωσαν αυτήν την ονομασίαν δηλαδή "θεούς" δια τον λόγον ότι αυτοί έθεσαν (θέντες) τάξιν εις το σύμπαν και ότι αυτοί εχορήγουν το κάθε τι». Βλ. τα κείμενα που συγκεντρώσε ο Hirzel, Themis..., σ. 220-230 (Dike und Natur).

² Οι Προσωκρατικοί, Θεοφ. Βέικου, σ. 62, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

³ Στο αυτό, σ. 107. (Σ.μ.).

⁴ Κατά τον Bignone, στο αυτό, σ. 138-139, υπήρχε αιτιολογία για χις 'μετεωρολογικές» θεωρήσεις που τράβηξαν την προσοχή του Αντιφώντα.

ημέρα και νύχτα, καταιγίδα και γαλήνη, σε ύπνο και εγρήγορση και συμπεραίνει: «Πώς να μη μάθω εγώ φρόνηση να' χω;»¹ (670-677). Και ο Ευριπίδης επίσης μιλάει για την τάξη του κόσμου και, προωθώντας στο έπακρο τη σαφήνεια, μιλάει με όρους δικαίου και αδικίας, τυραννίας και ίσων δικαιωμάτων: έχουμε τότε την απάντηση της Ιοκάστης στον Ετεοκλή στις *Φοίνισσες*. Σε αυτόν τον πρώιμο Καλλικλή, που λέει ότι για την εξουσία πρέπει να τολμά κανείς να είναι άδικος, η μητέρα του απαντάει επικρίνοντας την κυριαρχία «που 'ναι μίαν αδικία ευτυχισμένη» (552) και υπερασπίζεται την ισότητα της τάξης του κόσμου: «Γιατί στον κόσμο νόμιμο είναι το ίσο και στο πιο περίσσιο το λιγότερο σαν οχτρός στέκεται πάντα και πόλεμοι αρχινούν. Μέτρα, αριθμούς και ζύγια μες τους ανθρώπους η Ισότητα έχει ορίσει. Μα κι αυτό το άφεγγο ματόφυλλο της νύχτας και το φως του ήλιου κάνουν ίσο δρόμο πάντα στο κλωθογύρισμα του χρόνου και κανένα τ' άλλο δεν το ζηλοφτονάει όταν νικείται κι ήλιος και νύχτα όλο δουλεύουν. Κι' εσύ, που 'σαι ένας θνητός, δε θα δεχτείς, ίσο μερίδιο παίρνοντας απ' το βίος, να δώσεις και σε κείνον το ίδιο;»² (*Φοίνισσες* 541-548). Και έτσι, για ν' απαντήσει στον αυθεντικό Καλλικλή, ο Σωκράτης στον Γοργία δεν παραλείπει ούτε αυτός να επικαλεστεί αυτό το επιχείρημα στο οποίο φαίνεται ν' αποδίδει πυθαγορική προέλευση: «Ακόμα λένε οι σοφοί, Καλλικλή, ότι τον ουρανό και τη γη και τους θεούς και τους ανθρώπους συνδέουν η επικοινωνία, η αγάπη, η κοσμιότητα, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη και ότι εξ αιτίας αυτών ονομάζουν το σύμπαν τούτο «κόσμο» και όχι ακοσμία ούτε ακολασία» (507 e - 508 a). Και προσθέτει ότι «η ισότητα η γεωμετρική έχει μεγάλη δύναμη ανάμεσα σε θεούς και σε ανθρώπους». Με αυτά τα τελευταία λόγια ξαναβρίσκουμε την «ισότητα» των Φοινισσών προσεκτικά διορθωμένη. Βλέπουμε όμως, και αυτό είναι ακόμα πιο σημαντικό, ότι οι ίδιοι όροι προλέγουν εκείνους που συναντάμε στο δεύτερο λόγο Κατ' Αριστογείτονος, αφού ο κόσμος που συγκροτήθηκε από το σύνολο προσδιορίζεται εδώ κατά τον ίδιο τρόπο³. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η δικαίωση του νόμου που περιέχεται στην ομιλία, όποιος κι' αν είναι ο συγγραφέας της, πηγάζει κατ' ευθείαν από τις συζητήσεις που γίνονταν στο τέλος του προηγούμενου αιώνα.

Ξεχωρίζει μόνο από τον δογματικό και γενικό χαρακτήρα της και από τον στενό δεσμό που καθιερώθηκε μεταξύ του ανθρώπινου νόμου και του κόσμου. Η καινοτομία αυτή είναι τελικά σημαντική. Διότι η ιδέα ότι οι νόμοι - οι γραπτοί, οι νόμοι των πόλεων, οι νόμοι της καθημερινότητας - μπορούσαν έτσι να συνδεθούν με μία σταθερή και παγκόσμια τάξη αλλοίωσε το χαρακτήρα τους και τελικά τους εξασφάλισε μία βάση. Η ιδέα αυτή, καθώς τους αποσπούσε από τον ασταθή και μεταβαλλόμενο χώρο της συνήθειας, τους έδινε ένα υπόδειγμα κοινό σε όλους. Και θα εξελισσόταν, ακόμα και στην πρακτική, σε έναν παράγοντα ενοποίησης: ο γραπτός νόμος γινόταν η αντανάκλαση μιας τάξης φυσικής.

Με έναν τρόπο προφανώς παράδοξο, η θεωρία, της οποίας η αντανάκλαση διατηρείται στο δεύτερο Κατ' Αριστογείτονος, ενώθηκε, για ν' ασκήσει αυτή την επίδραση, με μία άλλη θεωρία, με προσανατολισμό, κατά κάποιες απόψεις, τελείως αντίθετο, και η οποία βρίσκει την έκφρασή της στον πρώτο Κατ' Αριστογείτονος.

¹ *Αίας*, μετ. Τάσος Ρούσσο, «Κάκτος». (Σ.μ.).

² *Φοίνισσες*, μετ. Κ. Φριλίγγου, «Ι. Ζαχαρόπουλος».

³ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μια ιδέα αυτού του είδους βρίσκεται υποτονισμένη σε όλα τα εδάφια όπου η τάξη που δημιουργήσαν οι νόμοι ονομάζεται κόσμος (στον Κατ' Αριστογείτονος Α, 19: «η τάξη της πόλης και των νόμων», Βλ. πιο κάτω σ. 152). Ο Δημόκριτος έλεγε επίσης ότι ήταν κόσμων να υπακούς στον νόμο, στην κυβέρνηση και στον πιο συνετό (Απ. 47). Διάφοροι επίσης συγγραφείς ονομάζουν το σεβασμό στους νόμους ευκοσμία (Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* Α, 22 Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 325 ά κ.α.)

2. Ο νόμος και η αταξία της φύσης

Η θεωρία αυτής της ομιλίας, τόσο καθολική, τόσο αφηρημένη όσο και η προηγούμενη, υιοθετεί μία άποψη που κατ' αρχήν φαίνεται να είναι το αντίθετο της άλλης. Πράγματι, η θεωρία αυτή βασίζεται κυρίως στην αντίθεση μεταξύ νόμου και φύσης και ο δημιουργός της δίνει το κλειδί όλης της ανθρώπινης ζωής.

Αυτή τη φορά, η φύση δεν βρίσκεται πια σε τάξη αλλά, αντίθετα, σε αταξία. Και ο ανθρώπινος νόμος - ένας νόμος που όπως στον *Κρίτων* και στον *Κατά Μειδίου* έχει δοθεί ως μία συμφωνία - είναι αυτός που υποβάλλει στη φύση την τάξη. Τόσο ώστε, για μια ακόμα φορά, έχουμε τον ίδιο τύπο επιχειρηματολογίας που συνίσταται στην αποδοχή της σοφιστικής άποψης για να την αντιστρέψει και έτσι να ωφεληθεί. Γιατί ο νόμος αντιτίθεται εντελώς στη φύση, αλλά ο συγγραφέας υποστηρίζει με υπερηφάνεια ότι ο νόμος είναι πολύ ανώτερος από τη φύση: εκεί που βασίλευε η αταξία της φύσης, ο ανθρώπινος νόμος φέρνει την τάξη και το λόγο.

Το σημαντικότερο εδάφιο αρχίζει στην παράγραφο 15: «Όλος ο βίος των ανθρώπων, άνδρες Αθηναίοι, είτε μεγάλην πόλιν είτε μικράν κατοικούσι, κανονίζεται από την φύσιν και τους νόμους. Εκ των δύο δε τούτων στοιχείων, η μεν φύσις είναι κάτι ακανόνιστον και δι' έκαστον άτομον ανάλογον προς εκείνον που το έχει, οι δε νόμοι είναι στοιχείον κοινόν, κεκανονισμένον και το ίδιον δι' όλους. Η μεν λοιπόν φύσις, αν είναι κακή, πολλάκις επιδιώκει το κακόν, διά τούτο θα ίδετε, ότι οι άνθρωποι του είδους τούτου διαπράττουν αμαρτήματα. Οι δε νόμοι το δίκαιον και το καλόν και το ωφέλιμον θέλουν και επιδιώκουν και, όταν τούτο ευρεθεί, γίνεται κανών γενικός, ίσος και όμοιος δι' όλους και αυτός είναι ο νόμος. Εις τούτον όλοι πρέπει να υπακούουν διά πολλούς λόγους και προ πάντων διότι πας νόμος είναι μεν εύρημα και δώρον των θεών, απόφασις δε σωφρόνων ανθρώπων, επανόρθωσις δε των εκουσιών και ακουσιών αμαρτημάτων, συμφωνία δε κοινή της πόλεως, σύμφωνα προς την οποίαν πρέπει να ζώσι όλοι οι εν τη πόλει»¹.

Ποια είναι λοιπόν αυτή η τόσο έκρυθμη φύση; Μπορούμε, βέβαια, να σκεφτούμε κατ' αρχήν μία αντίθεση που υπάρχει μεταξύ των δύο τρόπων παρουσίασης του σύμπαντος: ο ένας θα κατέληγε σε ένα τακτοποιημένο σύμπαν των στωικών, ο άλλος σε ένα χωρίς τάξη σύμπαν των επικουριών. Οι όροι όμως που χρησιμοποιούνται στο πάρα πάνω κείμενο αποκάλυπτουν ότι πρόκειται για μία αντίθεση μικρής απόκλισης και ταυτόχρονα βαθύτερη. Διότι λέγεται ότι η φύση είναι, «δι' έκαστον άτομον», «κάτι ανάλογον προς εκείνον που το έχει». Πρόκειται λοιπόν για τη φύση του ανθρώπου. Σε θεωρίες όπως εκείνη του δεύτερου Κατ' Αριστογείτονος, η «φύση» που εξετάζεται είναι η φύση του σύμπαντος: υπακούει σε μια τάξη θεϊκή, σε ένα θεϊκό λόγο και ο νόμος, έργο του ανθρώπινου λόγου, μιμείται απλώς τον θεϊκό λόγο. Αντίθετα, σε θεωρίες όπως αυτή που εκτίθεται εδώ, η «φύση» που εξετάζεται είναι η φύση του ανθρώπου ή ο τρόπος ζωής των ανθρώπων, όταν αφήνονται, χωρίς φρένο, στα ένστικτα και στα πάθη τους. Πράγματι, η έννοια της φύσης του ανθρώπου δεν αποτελεί για τους Έλληνες έναν ορισμό του ανθρώπου γενικά: προσδιορίζει αυτό που θα είχε την τάση να πράξει αν ο λόγος δεν ήταν αντίθετος. Έτσι η φύση μπορεί εδώ να εμφανίζεται ότι ποικίλει με τα άτομα και ότι αποβλέπει σε σκοπούς εγωιστικούς. Σύμφωνα με τη φύση, ο καθένας ενεργεί κατά τις επιθυμίες του. Τότε οι άνθρωποι μάχονται μεταξύ τους. Τότε, ο ισχυρότερος υπερισχύει του ασθενέστερου και τον εξουδετερώνει: αυτός είναι ο κόσμος που ευχόταν ο Καλλικλής και του οποίου τις συνήθειες ήθελε να καθιερώσει ως κανόνες. Και τότε επίσης

¹ Κατ' Αριστογείτονος, λόγοι Α - Β, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». Από την αυτή μετάφραση και τα εδάφια που ακολουθούν. (Σ.μ.).

εκδηλώνεται εκείνο που η δεύτερη ομιλία αποκαλεί «η αγριότητα των ψυχών», και στο οποίο αντιπαράθετεί τον κανόνα των νομοθετών.

Κατά συνέπεια, τα δυο κείμενα δεν είναι μεταξύ τους τόσο αντίθετα όσο φαίνονται με την πρώτη ματιά: έχουν απλώς διαφορετικό προσανατολισμό. Και η παράθεσή τους παρουσιάζει το πλεονέκτημα ότι επισύρει την προσοχή στη βασική διπλή σημασία που αποδίδεται στη λέξη «φύση».

Αυτή η ακατάστατη και ακανόνιστη «φύση» δεν είναι άλλωστε νεώτερη στην ελληνική σκέψη από την τάξη του σύμπαντος.

Μερικοί είχαν φανταστεί την παραφορά της στις απαρχές της ανθρωπότητας, προτού μία θεϊκή βοήθεια έρθει να προσφέρει κάποια τάξη: όπως ο Αισχύλος στον Προμηθέα¹ ή ο Πρωταγόρας στο μύθο που του αποδίδει ο Πλάτων.

Άλλοι είχαν διαπιστώσει ότι αυτό συνεχιζόταν στη ζωή των συγχρόνων τους: όπως ο Θουκυδίδης, που δεν δίσταζε να χρησιμοποιεί τον όρο «ανθρώπινη φύση», για να χαρακτηρίσει κάθε τι το οποίο στον άνθρωπο υποδήλωνε μια παθητική υποταγή στα τυφλά ένστικτα. Οι Αθηναίοι ιμπεριαλιστές είχαν ως πρόσχημα αυτή «τη φύση των ανθρωπίνων πραγμάτων» (Α, 76,2) και δήλωναν ότι ακολουθούν «την ανθρώπινη φύση» που τους ωθούσε να εξουσιάζουν (Α, 76,3). Δήλωναν επίσης: ότι «...και οι θεοί και οι άνθρωποι ακολουθούν πάντοτε έναν απόλυτο νόμο της φύσης και επιβάλλουν πάντα την εξουσία τους αν έχουν την δύναμη να το επιτύχουν» (Ε, 105). Ακόμα και οι αντίπαλοί τους αναγνωρίζουν ότι «είναι στη φύση του ανθρώπου να θέλει να εξουσιάζει όσους δεν αντιστέκονται, αλλά και να προστατεύεται εναντίον μιας απειλής» (Δ, 61,5). Αυτή η ανθρώπινη φύση δεν είναι ένας αναμφισβήτητος κανόνας και συχνά ο Θουκυδίδης επεσήμαινε τον κίνδυνο να ενδίδει κανείς στις παρορμήσεις της. Γιατί αυτή η ανθρώπινη φύση είναι η αιτία όλων των σφαλμάτων. Ο Διόδοτος έλεγε: «Όλοι οι άνθρωποι και όλες οι πολιτείες έχουν έμφυτη τάση προς την αδικία» (Γ, 45,3)². Και ο Θουκυδίδης αποδίδει όλα τα δεινά του εμφυλίου πολέμου σε αυτή τη θλιβερή «φύση»: είναι «...οι συμφορές που γίνονται και θα γίνονται πάντα όσο δεν αλλάζει η φύση του ανθρώπου» (Γ, 82,2)³. Απέναντι σε αυτή την ανθρώπινη φύση οι νόμοι δεν μπορούν να κάνουν τίποτα γιατί «...με λίγα λόγια είναι πολύ ανόητος εκείνος που νομίζει ότι είναι δυνατόν, όταν η φύση του ανθρώπου τον σπρώχνει με πάθος σε μία πράξη, να τον σταματήσει είτε ο νόμος είτε κανείς άλλος φόβος» (Γ, 45,7). Ο ρόλος όμως του διαλογισμού, του λόγου, είναι αποτελεσματικός: αυτός δικαιώνει τις προσπάθειες του Διόδοτου, παρά τη δυσάρεστη σκέψη, να πείσει τους Αθηναίους να κυριαρχήσουν στις παρορμήσεις τους. Όλη η αντίθεση μεταξύ του Περικλή και του λαού είναι, κατά τον Θουκυδίδη, η αντίθεση ανάμεσα σε μια κατασταλτική λογική και στα ένστικτα που αποβλέπουν στην άμεση ικανοποίηση του καθενός.

Εξ άλλου, ο εγωιστικός χαρακτήρας αυτών των παρορμήσεων δεν μπορεί να θεωρηθεί καινοτομία στον πρώτο λόγο Κατ' Αριστογείτονος. Κατά μία έννοια, κάθε πάθος είναι εγωιστικό: και ο λόγος δεν απέχει τόσο από τον Θουκυδίδη όταν, στην παράγραφο 25, εναντιώνεται στην παραφροσύνη, στην απορύθμιση και στην τυραννία που προκαλούνται από την απόρριψη αυτών των κανόνων και φωτίζουν τη σημασία τους. Αλλά ακόμα και η λέξη που χρησιμοποιεί στην παράγραφο 15, για να περιγράψει τη φύση, προτείνει ολόκληρη σειρά

¹ 469-470: «αλλά έτσι δίχως κρίση και στην τύχη ήταν η κάθε πράξη τους...». Για την άποψη αυτή 6λ. σ. 153.

² Στο απόσπασμα Κατ' Αριστογείτονος Α, 5: «Έτσι λοιπόν η φύση, αν δεν κάνει τίποτα, θέλει συχνά το κακό. Γι' αυτό θα βλέπετε τους ανθρώπους αυτού του είδους να διαπράττουν λάθη».

³ Βλ. E. Topitsch, *Ανθρωπεία φύσις und Ethik bei Thukydides*, Wiener Studien, 1943-1947, a. 50-68 και το άρθρο μας *L'utilité de l'histoire selon Thukydide*, στο *Entretiens de la Fondation Hardt*, IV, a. 41-66.

άλλων προσεγγίσεων. Η λέξη αυτή είναι άτακτος. Είναι λοιπόν μία παραδοσιακή λέξη που χρησιμοποιείται για ν' αποδώσει την «κτηνώδη» ζωή που προηγήθηκε του οργανωμένου εκπολιτισμού. Στην Ελλάδα, όσοι πίστεψαν στα πλεονεκτήματα της πολιτισμένης κοινωνίας, περιέγραψαν με αυτή τη λέξη, ή με άλλες παρόμοιες, την πρωτόγονη ζωή των ανθρώπων. Ο Ευριπίδης στις *Ικέτιδες*, συνεχίζοντας την παράδοση του Προμηθέα, λέει ότι εκείνη η ζωή στις απαρχές «ήτανε σαν του ζώου και μπερδεμένη» (202). Και ο συγγραφέας μιας τραγωδίας για τον Παλαμήδη, που μπορεί να ήταν ο Αισχύλος ή ο Ευριπίδης, λέει ότι ήταν «συγκεχυμένη και όμοια με των ζώων» (6 N). Ο Κριτίας στον Σίσυφο λέει ότι ήταν «άτακτη, ζωώδης και υποκείμενη στη βία» (B, 25,1). Ο γιατρός συγγραφέας της *Αρχαίας Ιατρικής* λέει ότι ήταν «θηριώδης» (Γ). Και ο Ισοκράτης επαναλαμβάνει συχνά τη λέξη «θηριώδης» (.Πανηγυρικός 28, *Βούσιρις* 25, *Προς Νικοκλέα* 6, *Περί Αντιδόσεως* 254). Επίσης, ένα κείμενο του Διόδωρου, που μάλλον ανάγεται στον Δημόκριτο, λέει ότι ήταν «άτακτη και θηριώδης» (A, 8). Υπάρχει, λοιπόν, εδώ μία καθιερωμένη παράδοση, για την οποία δεν είναι απαραίτητο να επικαλεστούμε πυθαγόρειες ή νεοπυθαγόρειες επιρροές¹.

Όλα αυτά τα παραδείγματα δείχνουν καθαρά ότι η σκέψη στον Κατ' Αριστογείτονος παρέμενε στην προέκταση των προγενέστερων συλλογισμών.

Η πρωτοτυπία της συνίσταται μόνο ότι από αυτούς τους συλλογισμούς έχει αποσπάσει όχι, όπως οι Αθηναίοι του Θουκυδίδη ή όπως ο Καλλικλής, μία απ' ευθείας αναγνώριση αυτής της υπεροχής της φύσης αλλά, αντίθετα, μία δικαίωση του νόμου ως μέσου να καθυποτάξει τη φύση και να την αντικαταστήσει με μία τάξη κοινή, ισότιμη και αρμονική.

Ξαναβρίσκουμε εδώ εκείνο που είχε λεχθεί σχετικά με τον Αντιφώντα: ο Αντιφών έκανε διάκριση μεταξύ της φύσης και του νόμου, λέγοντας ότι εκείνο που προέρχεται εκ του νόμου είναι επιπρόσθετο και προκύπτει από μία συμφωνία. Αλλά, αντίθετα από αυτό που φαντάζονταν οι βιαστικοί αναγνώστες, δεν απέδιδε μεταξύ των δύο εννοιών καμία διαφορά αξίας. Τίποτα δεν μας λέει ότι αυτό που προστέθηκε έτσι, ως αποτέλεσμα μιας συμφωνίας, ήταν άσχημο ή κατώτερο. Στο κείμενο, Κατ' Αριστογείτονος, η ζυγαριά έκλινε, και έκλινε προς την αντίθετη έννοια από εκείνη που είχε η κοινή γνώμη, διότι ο νόμος, αν και επιπρόσθετος, είναι καλός και σωστός: «Οι δε νόμοι το δίκαιον και το καλόν και το ωφέλιμον θέλουν και επιδιώκουν και, όταν τούτο ευρεθεί, γίνεται κανών γενικός, ίσος και όμοιος δι' όλους» (A. 15). Η ανθρώπινη προσθήκη συμπίπτει με τις αξίες.

Από αυτή την επιλογή προκύπτει ένα είδος πίστης στον νόμο καθ' εαυτόν. Και η πίστη αυτή εκφράζεται σε όλη την ομιλία με θερμό ζήλο. Οι λέξεις συναθροίζονται σε λαμπερά σύνολα. Ο, τι συνιστά «τη δόξα της Πολιτείας» συνοψίζεται σε τέσσερις ωραίες λέξεις: «νόμοι, πρόεδροι, ημερησία διάταξη, καθιερωμένη τάξη»². Εκείνο που πρέπει είναι «...να δικάσετε σύμφωνα με τον ορθόν λόγον, αποδίδοντες μεγίστην σημασίαν εις την Εunoμίαν, η οποία αγαπά τα δίκαια και σώζει όλας τας χώρας» (11). Το κείμενο, παίρνοντας μία εικόνα του Θουκυδίδη από τον Επιτάφιο (B, 43,1), μιλάει για την αναλογία του χρέους που έχει ο καθένας προς την Πολιτεία. Αλλά ενώ στον Θουκυδίδη το χρέος αυτό ήταν η θυσία του πολεμιστή που αποδέχεται το θάνατο, στον Κατ' Αριστογείτονος είναι η πράξη του πολίτη που μένει πιστός στους νόμους: «Διότι έρανος, οφειλόμενος εις την πόλιν και την κοινότητα, είναι παν ό,τι έκαστος εξ ημών πράττει, όταν οι νόμοι τον διατάσσουν» (22). Και το κείμενο καθορίζει: «όποιος όμως λιποτακτεί, άνδρες Αθηναίοι, σας αφαιρεί και καταστρέφει, όσον εξαρτάται από αυτόν, πολύ ωραία, σεβαστά και μεγάλα προνόμια». Πιο πέρα, το κείμενο εξομοιώνει το σεβασμό στους νόμους με ό,τι είναι ωραίο στη ζωή των ανθρώπων: «Παν ό,τι υπάρχει σεβαστόν και καλόν, το οποίον στολίζει και σώζει την πόλιν, η σωφροσύνη, ο

¹ Pohlenz, σ. 36. Gigante, σ. 274.

² 9. Η τελευταία λέξη είναι ευκοσμία. Πρόκειται στην πραγματικότητα για ρητορική συσσώρευση αφού και οι τέσσερις λέξεις αναπτύσσουν την ιδέα της νομιμότητας.

σεβασμός των νέων προς τους γονείς των και εκείνους από σας που είσθε μεγαλύτεροι κατά την ηλικία, η ευταξία, διά της βοήθειας των νόμων υπερισχύουν των αισχρών, της αναιδείας, αναισχυντίας, της θρασύτητος» (24). Έτσι ο νόμος ενώνει τις ηθικές αξίες και περιβάλλεται από θρησκευτική ακτινοβολία: «Όλοι οι άνθρωποι έχουν στήσει βωμούς, τους μεν ωραιοτάτους και αγιοτάτους έκαστος μέσα εις την ψυχήν του και την φύσιν του, τους δε άλλους έχουν στήσει δημοσία διά να τους τιμά κάθε άνθρωπος αλλά δεν υπάρχουν βωμοί της αναισχυντίας, ούτε της συκοφαντίας ούτε της επιορκίας και αχαριστίας, τα οποία όλα υπάρχουν εις αυτόν» (35)¹.

Η ταύτιση του νόμου με τις αξίες και αυτός ο λυρισμός του νόμου μπορούν να συνδέσουν αρχαία κείμενα που υμνούν την τάξη και την αρμονία. Έχει γίνει λόγος για ορφικές επιρροές². Το γεγονός είναι ότι ο Ορφέας αναφέρεται στην παράγραφο 11, όταν ο ρήτορας απευθύνεται στους Αθηναίους και λέει: «Πρέπει [να δικάσετε σύμφωνα]... και προς την άκαμπτον και σοβαράν Δικαιοσύνην, η οποία, όπως λέγει ο Ορφεύς ο οποίος έδειξεν εις σας τας αγιοτάτας τελετάς, κάθεται παρά τον θρόνον του Διός και εποπτεύει επί όλων των πράξεων των ανθρώπων». Υπάρχει λοιπόν εδώ ένας απόηχος αυτών των θεωριών στις οποίες η ηθική συνδέεται άμεσα με μία μήση θρησκευτικής κατηγορίας.

Αλλά αυτή η θρησκευτική απόχρωση και αυτές οι πιθανές αναμνήσεις ορφικής επιρροής δεν πρέπει να μας παραπλανούν ως προς το πνεύμα του κειμένου. Αν διατηρεί τα ίχνη αρχαίων εμπνεύσεων, γεγονός είναι ότι οι εμπνεύσεις αυτές δεν παίρνουν μορφή στην τρέχουσα και μη θρησκευτική λογοτεχνία παρά στον 4ο αιώνα, και σαν ένα είδος αντίδρασης στην κρίση που είχε υποστεί ο νόμος. Οι κρίσεις, πράγματι, δεν αποκαλύπτουν μόνο τις αδυναμίες εκείνου που είναι αντικείμενο αμφισβήτησης: αποκαλύπτουν επίσης, αφυπνίζουν και ζωογονούν τις αμυντικές δυνάμεις, τα επιχειρήματα δικαίωσης και το πάθος της αφοσίωσης. Η πίστη στον *Κατ' Αριστογείτονος* έχει τροφοδοτηθεί από τις συζητήσεις που είχαν διαμορφώσει το συγγραφέα.

Αυτό ακριβώς εξηγεί ότι μεταχειρίζεται κάθε μέσον για να πετύχει το σκοπό του και ότι εδάφια με ορφικό ύφος γειτονεύουν με παραλληλισμούς περί του νόμου και της φύσης, πράγμα που θα έμοιαζε μάλλον σαν απάντηση στον Αντιφώντα.

Και πρέπει, τέλος, να προσθέσουμε ότι αυτό εξηγεί ταυτόχρονα το χαρακτήρα αντιστοιχίας³, και μάλιστα αντίφασης, που εκδηλώνεται σε διάφορα εδάφια.

Μπορούμε ν' αναφέρουμε δύο περιπτώσεις από τις οποίες η μία σχετίζεται με την καταγωγή των νόμων και η άλλη με τις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης. Η καταγωγή των νόμων είχε θέσει ένα πρόβλημα από νωρίς.

Οι νόμοι, όπως και κάθε πράγμα στον κόσμο και ιδίως ό,τι έχει εξουσία, μπορούσαν να αποδοθούν σε θεϊκή αιτία. Ο Ησίοδος είχε μιλήσει για τον «νόμο του Δία» και ο Ηράκλειτος είχε πει ότι όλοι οι ανθρώπινοι κανόνες τρέφονται από τον θεϊκό νόμο, του οποίου είναι, κατά κάποιο τρόπο, το αποτέλεσμα⁴. Αλλά με τον νόμο-έθιμο, με τον σχετικό, τον μεταβαλλόμενο και εύθραυστο νόμο, εμφανίστηκε η ιδέα ότι ο νόμος κατέληγε σε μία απλή ανθρώπινη σύμβαση. Μια τέτοια καταγωγή αποδίδεται στους νόμους στα κείμενα που προέρχονται από τους σοφιστές ή τους υποστηρικτές τους. Μερικοί είχαν ωθήσει την ιδέα στα άκρα όπως ο Κριτίας, ο οποίος είχε δείξει στον Σίσυφό του, την εφεύρεση των νόμων σαν μία πονηρή

¹ Η εικόνα των βωμών με τις αρετές που βρίσκεται στην ψυχή του καθενός υπάρχει στην κλασική λογοτεχνία: η Θεονόη, στην *Ελένη* του Ευριπίδη, λέει: «Έχω έμφυτη ευσέβεια... μέσα στο αίμα μου, είναι ένα ιερό μεγάλο της δικαιοσύνης» (μετ. Θρ. Σταύρου).

² Βλ. Dieterich, *Nekuya*, σ. 137. Για την ορφική αυτή άποψη βλ. πιο πάνω σ. 37.

³ Βλ. Gigante, σ. 275-283.

⁴ Βλ. πιο πάνω σ. 37.

επινόηση των ανθρώπων στην προσπάθειά τους ν' αποφύγουν την αταξία¹. Χωρίς ν' αναμιχθεί εδώ το επικριτικό πνεύμα του Κριτία, οι στοχαστές είχαν γενικά συγκροτήσει αυτή την έννοια.

Ωστόσο, με τρόπο λίγο-πολύ συμβατικό, συνέχιζαν στην καθημερινή ζωή να μιλούν για θεούς. Κατ' αρχήν το έκαναν αναφερόμενοι στους άγραφους νόμους. Καθώς όμως ορισμένοι γραπτοί νόμοι επικυρώνουν ηθικές αρχές, το έκαναν επίσης, χωρίς διάκριση είδους, όταν μιλούσαν γενικά για τον νόμο. Ο ευσεβής νέος, ο Ίων του Ευριπίδη, κατάπληκτος με τις πράξεις που αποδίδονταν στους θεούς, τους ρωτάει: «Πώς να δεχτούμε ότι εσάς, που χαράξατε νόμους για τους ανθρώπους, σας πιάνουμε να τους παραβιάζετε;» (Ίων 442)². Πιο κάτω ανησυχεί με το έθιμο που δέχεται τους ενόχους στο βωμό των θεών: «Γιατί ένας θεός έδωσε στους ανθρώπους νόμους που δεν είναι ούτε δίκαιοι ούτε σοφοί;» (Ίων, 1312). Και ο άλλος ευσεβής νέος, ο Ιππόλυτος, επίσης του Ευριπίδη, θεωρεί αυτονόητο ότι «νόμοι θεών είναι αυτοί που έχουμε κι εμείς οι θνητοί»³ (Ιππόλυτος, 98). Με κάποια αοριστία, ο Δημοσθένης λέει το ίδιο στον *Κατ' Αριστοκράτους* (70) για να δώσει αξία στους νόμους: «εκείνοι οι οποίοι εξ αρχής έθεσαν τους νόμους τούτους, οποιοδήποτε και αν ήσαν, είτε ήρωες⁴ είτε θεοί...».

Οι δύο πνευματικές θέσεις ανατάχτηκαν η μία στην άλλη με μορφή διαμάχης; Δεν θα ήταν δυνατόν να λεχθεί. Ίσως να αποκαταστάθηκε κάποια συνύπαρξη απόψεων. Η αοριστία της διατύπωσης στον *Κατ' Αριστοκράτους* τείνει να το υποδηλώσει. Από αυτή όμως την άποψη φαίνεται ότι ο πρώτος λόγος *Κατ' Αριστογείτονος* (16) προχωρεί πράγματι λίγο μακριά και όπως τον διευκολύνει. Γιατί, καθώς τα συνδυάζει όλα, εκθέτει με ηρεμία: «πας νόμος είναι μεν εύρημα και δώρον των θεών, απόφασις δε σωφρόνων ανθρώπων, επανόρθωσις δε των εκουσίων και ακουσίων αμαρτημάτων, συμφωνία δε κοινή της πόλεως, σύμφωνα προς την οποίαν πρέπει να ζώσι όλοι οι εν τη πόλει»⁵.

Η συμφιλίωση, βέβαια, συμβαίνει στη φαντασία. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι το αξίωμα των νόμων οφειλόταν σε θεϊκή έμπνευση, ότι η σύνταξή τους ήταν έργο σοφών και ότι το κύρος τους βασιζόταν σε ένα ανθρώπινο συμβόλαιο⁶. Αλλά, με κανέναν τρόπο η συμφιλίωση αυτή δεν αναδύεται μέσα από το λόγο. Και φαίνεται μάλλον ότι ο συγγραφέας έχει παραθέσει, με μία ωραία διαλεκτική αδιαφορία, όλες τις ιδέες περί του νόμου που μπορούσαν, σύμφωνα με διαφορετικά συστήματα, να συμβάλουν ώστε να του αποδοθεί κάποια αυθεντία ή κάποιο μεγαλείο: ο συγγραφέας περιφρονεί τις παραδόσεις, χρησιμοποιεί ό,τι μπορεί και αναμιγνύει σε ένα σύνολο, λίγο πολύ ομοιογενές, όσα του πρόσφεραν οι διάφοροι συγγραφείς και όσα επαναλάμβαναν οι άνθρωποι⁷.

Συνδυάζει επίσης, με κάποιες διακυμάνσεις, αυτά που λέγονταν για την ανθρώπινη φύση.

Στις παραγράφους 15 και 16, επικαλείται ό,τι ακανόνιστο και ακατάστατο έχει η φύση. Στην περίπτωση αυτή, όπως είπαμε πιο πάνω, ο νόμος ανατίθεται στην αταξία της φύσης. Εξ

¹ Β, 25, 5. Ο στίχος φέρνει σε αντίθεση τις λέξεις «άνθρωπος» και «νόμος». Η ύπαρξη των θεών επινοήθηκε με τον ίδιο τρόπο.

² Είναι έκδηλη εδώ η διαφορούμενη σημασία μεταξύ ίων δύο ειδών νόμου.

³ *Ιππόλυτος*, μετ. Α. Παπαχαρίση, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

⁴ «Ήρωας» σημαίνει εδώ ημίθεος. Οι νομοθέτες είναι εμπνευσμένοι μεσολαβητές.

⁵ Μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

⁶ Η έννοια του ανθρώπινου συμβολαίου, τόσο καθαρά επιβεβαιωμένη στο τέλος (με τη λέξη συνθήκη) ξαναβρίσκεται στην παράγραφο 70, σε ένα κείμενο που την φέρνει κοντά σε ιδιωτικές συνθήκες: η «συνθήκη» που ορίζει εκείνο που ο Αριστογείτων οφείλει στο Κράτος είναι ο νόμος.

⁷ Δεν φτάνει ως την ανάλυση του σκοπού της τιμωρίας που υπάρχει στον Πρωταγόρα, 325 και στον Γοργία, 525, Α-Ο, και η οποία δεν συναντάται στον Α *Κατ' Αριστογείτονος*, 17. Και ακόμη, το κείμενο απαντά σ' ένα εδάφιο του Αντιφώντα που αμφισβητεί την αποτελεσματικότητα της βοήθειας που προσφέρει ο νόμος, αποκαλύπτοντας τον προληπτικό και συγχρόνως παιδευτικό ρόλο του.

άλλου, ο Δημοσθένης δεν διστάζει ν' αναζητήσει στην ίδια τη φύση τα θεμέλια της τάξης που επικυρώνει ο νόμος. Έτσι, στην παράγραφο 65 λέει: «Εάν είναι αφωσιωμένος εις τους γονείς του και τηρεί τον φυσικόν νόμον, ο οποίος έχει καθορισθεί ένας και ο αυτός και διά τους ανθρώπους και τα ζώα»¹. Και στην παράγραφο 93 προσδιορίζει ότι «οι άριστοι και οι εντιμότατοι εκ των ανθρώπων εκτελούν το καθήκον των με όλην την καλήν διάθεσίν των, ωθούμενοι από αυτήν την φύσιν των»².

Και εδώ, βέβαια, δεν υπάρχει αξεπέραστη αντιλογία: μερικοί άνθρωποι έχουν φύση καλή και άλλοι όχι. Η φύση λοιπόν μπορεί να είναι καλή ή κακή. Αλλά, παρ' όλα αυτά, η ομιλία προχωρεί με την ίδια διαλεκτική αδιαφορία και με τον ίδιο εύκολο συσχετισμό σε ό,τι αφορά τις απαρχές των νόμων. Είδαμε, πράγματι, ότι η ζωή των ζώων ήταν φυσιολογικά αντίθετη με τη ζωή που είχε ρυθμιστεί σύμφωνα με νόμους και χάρη στην οποία διαφοροποιούνται οι άνθρωποι. Και οι αντίπαλοι του νόμου επικαλούνται πρόθυμα την έλλειψη νόμων στον κόσμο των ζώων: ο Καλλικλής το έλεγε με μία λέξη και ο νεαρός Φειδιππίδης στις Νεφέλες αντλούσε από αυτή επιχείρημα με σκωπτική ακριβολογία. Χωρίς αμφιβολία όμως, οι υπερασπιστές του νόμου προσπάθησαν να προσεγγίσουν τον νόμο και τη φύση, δείχνοντας ότι υπάρχουν στους ανθρώπους και στα ίδια τα ζώα καλά φυσικά αισθήματα. Αφού ο Φειδιππίδης είχε επικαλεστεί τα κοκόρια για να δικαιολογήσει ότι μπορεί κάποιος να χτυπά τον πατέρα του, άλλοι έπρεπε, ως απάντηση, να προβάλουν το παράδειγμα των ζώων που ενεργούν διαφορετικά. Και είναι γεγονός ότι ο Σοφοκλής στην αρχή ενός χορικού της Ηλέκτρας του αναφέρει τα πιο έξυπνα πουλιά ως υπόδειγμα του σεβασμού που οφείλουν τα παιδιά στους γονείς τους³. Παρόμοια επιχειρήματα βλέπουμε ακόμα και στις σύγχρονες συζητήσεις. Είναι λοιπόν φανερό ότι στις τότε διαμάχες, ο συγγραφέας του Κατ' Αριστογείτονος γίνεται ο αντίπαλός τους, κρατώντας όμως τα πάντα: διατηρεί τα καλά και τα κακά ένστικτα, ανάλογα με την περίπτωση, όπως διατηρεί τη θεία και την ανθρώπινη προέλευση. Κρατεί τα πάντα, αρκεί να υπολογίζεται ο νόμος.

Ο πρώτος λόγος Κατ' Αριστογείτονος, που έχει μία θρησκευτική απόχρωση, που εμψυχώνεται από ηθικό πάθος, συνδυάζοντας και συμφιλιώνοντας μια ολόκληρη σειρά από διδακτικά επιχειρήματα, παρουσιάζει λοιπόν μία συνηγορία υπέρ του νόμου, η σημασία της οποίας έχει περισσότερη σχέση με τις θεωρίες που προϋποθέτει παρά με την κυρίως υφή της.

Από τις ίδιες αυτές θεωρίες μία μόνο εμφανίζεται ως πρωτότυπη σε σχέση με τις ιδέες που συναντήσαμε ως εδώ: είναι εκείνη που παρουσιάζει τον νόμο σαν μία τάξη και σαν στοιχείο ενότητας που επιτρέπει να διορθωθεί η αρχική αταξία της ανθρώπινης ζωής.

Το κείμενο προτείνει την ιδέα του λόγον, αλλά δεν χρησιμοποιεί τη λέξη. Άλλοι όμως συγγραφείς του 4ου αιώνα αποκαλύπτουν ότι η δυάδα λόγος- νόμος είχε ήδη εισέλθει από τότε στη διαμάχη για να υπηρετήσει την υπόθεση του νόμου.

¹ Και εδώ πρόκειται για τυπικό δείγμα άγραφου νόμου. Στον τέταρτο Φιλιππικό, 40, διαβάζουμε ότι η βοήθεια προς τους γονείς «επιβάλλεται και από τη φύση και από τον νόμο».

² Βλ. επίσης παράγραφο 87, όπου σε δύο επαναλήψεις γίνεται λόγος για «το γενικό τούτο συναίσθημα της φιλανθρωπίας το οποίον έχετε αναμεταξύ σας...» και στην παράγραφο 90, όπου λέγει: «Αυτά λοιπόν τα πράγματα τα οποία είναι τόσον στενά συνδεδεμένα με τη φύση και τα ήθη σας».

³ Ηλέκτρα, 1058 κ.σ.: «Γιατί αφού βλέπουμε στον ουρανό ία νοήμονα πουλιά να φροντίζουν για την τροφή εκείνων που τα γέννησαν και τα ανέθρεψαν, εμείς να μην ενεργούμε κατά τον ίδιο τρόπο;» Ο Σοφοκλής σκέπτεται προφανώς τους πελαργούς, στις σχετικές συνήθειες των οποίων αναφέρεται και ο Αριστοφάνης (Ορνίθες, 1153-1157).

3. Νόμος και λόγος

Το πρώτο κείμενο στο οποίο εμφανίζεται ο παραλληλισμός μεταξύ νόμου και λόγου είναι, παραδόξως, ένα κείμενο που δεν έχει τίποτα το φιλοσοφικό: βρίσκεται στον Επιτάφιο του Λυσία, λόγος που χρονολογείται στο 390 περίπου. Αλλά ο ρητορικός χαρακτήρας του εδαφίου δηλώνει αρκετά ότι ο παραλληλισμός αυτός ήταν δανεισμένος από άλλους και ανήκε ήδη σε ένα πλήθος επιχειρημάτων που έγιναν πρόσφατα του συρμού. Λέει, πράγματι, στην παράγραφο 19, σχετικά με τις αρετές των πρώτων Αθηναίων, ότι εκείνοι ανέθεταν στον νόμο την φροντίδα να τιμά τους καλούς και να τιμωρεί τους κακούς. Και, εισάγοντας τη διαφορά μεταξύ ανθρώπων και ζώων, διακηρύσσει με καλά ζυγισμένους όρους, στο ύφος των σοφιστών: «ενόμιζαν ότι των μεν θηρίων έργων είναι το να κατασπαράσσουν διά της βίας το ένα το άλλο, ότι δε εις τους ανθρώπους αρμόζει διά του νόμου μεν να καθορίζουν το δίκαιον, διά του λόγου δε να πείσουν, εμπράκτως δε να υπηρετούν ταύτα, υπακούοντες μεν εις τον νόμον, διδασκόμενοι δε υπό του λόγου»¹. Η κυριαρχία που αποδίδεται έτσι στον νόμο επαναφέρει την περίφημη ρήση του Πινδάρου. Η προσθήκη όμως του λόγου προσδίδει στο κείμενο καινούργια απόχρωση και ανοίγει μια σειρά συλλογισμών πάνω στον νόμο, στους οποίους ο νόμος ταυτίζεται με την ορθολογική τάξη που είναι ίδιον του ανθρώπου.

Περνώντας από τον Λυσία στον Ισοκράτη ανακαλύπτουμε, πράγματι, ότι η δυσκολία έχει ξεπεραστεί. Ο νόμος δεν είναι πια μόνο παράλληλος με το λόγο: είναι η έκφρασή του ή, αν προτιμάμε, η πρακτική ερμηνεία του.

Η δυσκολία, άλλωστε, δεν έχει ξεπεραστεί παντού. Γιατί υπάρχουν εδάφια στον Ισοκράτη στα οποία βλέπουμε τον νόμο μόνο να συγχέεται με τον πολιτισμό. Έτσι, στον Πανηγυρικό, ο Ισοκράτης, αφού έχει πει ότι η Αθήνα βρήκε για τους ανθρώπους μέσα επιβίωσης, προσθέτει αμέσως, στην παράγραφο 39, την επινόηση των νόμων. Η επινόηση αυτή διαδέχτηκε μία αρχέγονη κατάσταση διασποράς, η οποία αντιστοιχούσε στην πρωταρχική κατάσταση που περιγράφει ο Πρωταγόρας. Ο Ισοκράτης πράγματι γράφει: «Διότι, όταν ευρήκε τους Έλληνες να ζουν, χωρίς νόμους και να είναι σκορπισμένοι εδώ και εκεί και άλλοι να καταπιέζονται από τους τυράννους, άλλοι δε πάλι να είναι θύματα της αναρχίας, τους απάλλαξε και απ' αυτές τις συμφορές, διότι άλλους μεν επροστάτευσε [το αθηναϊκό κράτος] σ' άλλους έγινε αυτό το ίδιο υπόδειγμα ευνομούμενης πολιτείας, διότι και πρώτο αυτό κατήρτισε νομοθεσία και διεμόρφωσε πολίτευμα»².

Επίσης, στον Παναθηναϊκό (124), επαναλαμβάνει ότι οι Αθηναίοι «πρώτοι αυτοί και πόλιν έκτισαν και νόμους έκαναν»³. Σε τέτοια εδάφια, οι νόμοι είναι συνώνυμοι του πολιτισμού.

Αντίθετα, οι νόμοι είναι συνώνυμοι με το λόγο σε ένα περίφημο εδάφιο στο οποίο ο Ισοκράτης θα επιμείνει γιατί το ξαναπαίρνει, λέξη προς λέξη, από το κείμενό του Προς Νικοκλέα, που χρονολογείται περίπου το 368, για να το καταχωρίσει πάλι στον Περί Αντιδόσεως, που γράφεται γύρω στο 354⁴.

Πρόκειται πράγματι για ένα εγκώμιο του έναρθρου λόγου, το οποίο αρχίζει με μία σύγκριση με τα ζώα, εντελώς μέσα στην παράδοση του Πρωταγόρα: στη ζωή των ζώων αντιπαραθέτει το ανθρώπινο προνόμιο που συνδυάζει τον έναρθρο λόγο με τη λογική και τον νόμο: «Διότι όσον αφορά μεν τα άλλα, τα οποία έχομεν και τα οποία ήδη και πρότερον ανέφερα, ουδόλως των ζώων διαφέρομεν, αλλά πολλών και κατά την ταχύτητα και κατά την δύναμιν και κατά τα άλλα προτερήματα είμεθα κατώτεροι. Επειδή δε εις ημάς εμφύτως

¹ Επιτάφιος τοις Κορινθίων βοηθοίς, μετ. Στ. Τζουμμελέας, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Πανηγυρικός, μετ. Μ. Πρωτοψάλτη. (Σ.μ.).

³ Παναθηναϊκός, μετ. Ευαγ. Πανέχσος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

⁴ Προς Νικοκλέα, 5-9 = Περί Αντιδόσεως, 253-256.

υπάρχει το να πείθομεν αλλήλους και να διευκρινίζομεν μεταξύ μας εκείνα τα οποία επιθυμούμεν, όχι μόνον απηλλάγημεν από το να ζώμεν ως θηρία, αλλά και σφού συνείλομεν επί το αυτό, ιδρόσαμεν πόλεις και νόμους εθέσαμεν και τέχνας επενοήσαμεν και σχεδόν εις όλα, όσα δια της ικανότητάς μας μετά τέχνης έχουν κατασκευασθεί, ο έναρθρος λόγος είναι εκείνος ο οποίος συνειργάσθη με ημάς εις την κατασκευήν των. Διότι ούτος περί των δικαίων και των αδίκων και των καλών και των αισχρών ενομοθέτησε μέτρα, τα οποία, εάν δεν είχαν καλώς καθορισθεί, δεν θα ήτο δυνατόν εις ημάς ν' αποτελέσωμεν κοινωνίαν. Διά τούτου και τους κακούς επιπλήττωμεν και τους αγαθούς εγκωμιάζομεν. Διά τούτου και τους ανοήτους εκπαιδεύομεν και τους φρονίμους υποβάλλομεν εις δοκιμήν. Διότι τον λόγον θεωρούμεν, όπως πρέπει, μέγιστον σημείον της ορθοφροσύνης. Ο αληθής και σύμφωνος με τους νόμους και σύμφωνος με το δίκαιον λόγος είναι εικών ψυχής αγαθής και πιστής» (253-256)¹.

Ο λόγος για τον Ισοκράτη, αυτόν το λάτρη των θαυμάσια διατυπωμένων ομιλιών, είναι προ παντός έναρθρος λόγος. Τούτο προκύπτει ολοφάνερα από το δεύτερο μέρος του κειμένου. Ο έναρθρος λόγος όμως είναι για τους ανθρώπους το μέσον να πείθουν οι μεν τους δε και κατ' αρχήν να πείθονται αυτοί οι ίδιοι. Ταυτίζεται λοιπόν με την αναζήτηση του αληθινού και με τα κριτήριά του, δηλαδή με τη λογική. Επιτρέπει τη συνεννόηση, αλλά μία συνεννόηση που έχει σχέση με ό,τι είναι καλύτερο για όλους και, κατά συνέπεια, μία συνεννόηση λογική. Έτσι ώστε, τελικά, να ζει κανείς σύμφωνα με το Λόγο, είναι να ζει κατά τη λογική.

Ο νόμος, παιδί του έναρθρου λόγου, είναι επίσης και παιδί της λογικής. Η τάξη, μία και ισχύουσα για όλους, η οποία περιγράφεται τόσο καλά στον Κατ' Αριστογείτονος, βρήκε εδώ την ονομασία της. Και το όνομα αυτό είναι το πιο ελληνικό.

Δεν θα το χάσει πια. Και ως προς αυτό έχουμε πολλές μαρτυρίες που ολοκληρώνουν τη μετάπλαση και οδηγούν από το λόγο, που σημαίνει κυρίως τον έναρθρο λόγο, στο λόγο που σημαίνει κυρίως τη λογική.

Μπορούμε κατ' αρχήν να υπενθυμίσουμε τον ορισμό που δίνει στον νόμο η Ρητορική, εις Αλέξανδρον του Αναξιμένη εκ Λαμψάκου. Ο ορισμός αυτός αναφέρθηκε προηγουμένως για τη θέση που κατέχει στην κοινή συμφωνία της πολιτείας². Αλλά και η αρχή δεν είναι λιγότερο άξια προσοχής, γιατί το κείμενο λέει ότι ο νόμος είναι γενικά μία τάξη {λόγος} που καθορίζεται με κοινή συμφωνία της πολιτείας. Βλέπουμε όμως ότι η ταύτιση παίρνει την οριστική της μορφή κυρίως στον Πλάτωνα. Αλλά, με τον Πλάτωνα, δεν πρόκειται για τη λογική που διαλέγεται και αποφασίζει, δηλαδή για την πρακτική λογική, πρόκειται για μια ιδιότητα απαλλαγμένη από κάθε συμβιβασμό. Και η μετάπλαση αυτή γίνεται αντιληπτή όταν συχνά η λέξη λόγος αντικαθίσταται με τη λέξη νους, υποδηλώνοντας πραγματικά τη διάνοια.

Στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων συσχετίζει τον νόμο με το λόγο, και το Αόγο με την έννοια της «ομιλίας». Λέει πράγματι, ότι ο νόμος είναι ένας λόγος και με την ονομασία αυτή αποκαλύπτει την αναζήτηση της αλήθειας (278 c). Στους Νόμους, αντίθετα, η μετάθεση έχει συντελεστεί³. Βρίσκουμε κατ' αρχήν στο 674 b την ατομική λογική. Πράγματι, ο Πλάτων μιλεί για ανθρώπους νοήμονες όταν λέει ότι γι' αυτούς ο νους και ο νόμος είναι δίκαιοι. Αλλά στην ίδια πραγματεία υπάρχουν πιο σαφή κείμενα. Έτσι, στη σύγκριση του ανθρώπου με τις μαριονέτες, στο βιβλίο Α (645 a), ο Πλάτων δείχνει τον άνθρωπο να εξαρτάται από διαφορετικές δυνάμεις που τον τραβούν όπως τα νήματα κινούν τις μαριονέτες. Ο άνθρωπος όμως οφείλει να υπακούει σε μία μόνο από αυτές τις έλξεις: «Αυτή είναι η χρυσή και άγια έλξη που ονομάσαμε κρίση (λογισμόν) και αποτελεί νόμο της πόλης»⁴. Επίσης, στο βιβλίο Δ (713 e-714 a) λέει ότι στις πολιτείες των ανθρώπων πρέπει να μιμούνται την εποχή του Κρόνου, όταν ένα χέρι θεϊκό δέσποζε στις πόλεις. Γι' αυτό «πρέπει να ζούμε είτε ως δημόσιοι άντρες

¹ *Περί Αντιδόσεως*, μετ. Θ. Παπακωνσταντίνου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Βλ. πιο πάνω σ. 120.

³ Βλ. *Πολιτεία*, 587 ο, όπου ο τύραννος έχει απομακρυνθεί από τον νόμο και το λόγο.

⁴ *Νόμοι*, μετ. Γ. Κουσούνελος, «Κάκτος». (Σ.μ.).

είτε ως ιδιώτες στα σπίτια και στις πόλεις μας, υπακούοντας στη μικρή σπίθα της αθανασίας που υπάρχει μέσα μας και δίνοντας σε αυτή τη λογική διάταξη (νους) την ονομασία, νόμος»¹.

Η τύχη που θα γνώριζε αυτή η ταύτιση, μεταξύ άλλων και στους Στωικούς², δεν χρειάζεται απόδειξη: το πρόσφατο βιβλίο του C. Andresen, με τίτλο *Logos und Nomos* (Βερολίνο, 1955), χαράσσει την ιστορία της έννοιας που συναντάται στους μεταγενέστερους φιλόσοφους και αποτελεί μία απόδειξη και μόνο με την ύπαρξή της³.

Έτσι, από τον εκπολιτισμένο κόσμο που περιγράφεται στον *Κατ' Αριστογείτονος* ως τον πολιτισμό του έναρθρου λόγου που υμνεί ο Ισοκράτης, ύστερα ως το ιδεώδες του λόγου που υπερασπίζεται ο Πλάτων, η συνέχεια είναι έκδηλη. Και ο νόμος, που κατά την εποχή των σοφιστών φαινόταν να παραπαίει και να ταλαντεύεται από την έλλειψη μιας σταθερής εγγύησης, δένεται οριστικά με ό,τι υψηλότερο και πιο αθάνατο μπορεί να πετύχει ο άνθρωπος. Ο νόμος στο ίδιο του το περιεχόμενο δεν έχει θεϊκό δημιουργό, εμπεριέχει όμως στο αξίωμά του μία έννοια και σχεδόν ένα υπόδειγμα που τοποθετείται πέρα από τις συγκεκριμένες πραγματικότητες και προς το οποίο τείνει να προσαρμοστεί με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια.

Είτε το υπόδειγμα έχει δοθεί ή όχι από την ίδια την τάξη του σάμπα-ντος, είτε έχει εμπνεύσει ή όχι το θεϊκό μέρος που περικλείει, το αξίωμα είναι τελικά το ίδιο: ο λόγος από μόνος του ταυτίζεται με την απόλυτη τάξη.

Στη συνέχεια, η προσέγγιση των δύο ομιλιών *Κατ' Αριστογείτονος*, απ' όπου ξεκίνησε τούτη η μελέτη, από την άποψη αυτή δικαιώνεται και δικαιολογείται: το σημαντικό είναι πράγματι ότι από εδώ και πέρα θα υπερασπίζονται τον νόμο, όχι πια ως συμβόλαιο ηθικά επιτακτικό ή πρακτικά ωφέλιμο, αλλά σαν την έκφραση μιας τάξης που έχει αξία από μόνη της και για τον εαυτό της.

Μια τέτοια όμως υπεράσπιση του νόμου ακολουθείται από δύο πολύ σημαντικά συμπληρώματα.

Κατ' αρχήν, ενώ το συμβόλαιο που επικαλείται ο Κρίτων συνέδεε άτομα με καθορισμένους νόμους, όποια κι' αν ήταν η αξία και η ποιότητά τους, και ενώ η πολιτική ωφελιμότητα που διακηρύχτηκε στον *Κατά Μειδίου* συνδεόταν επίσης με συγκεκριμένους, κατακτημένους και δεδομένους νόμους, η δικαίωση των νόμων σαν μίμηση μιας ανώτερης τάξης και σαν έκφραση του λόγου δικαιολογεί το αξίωμα των νόμων και καλεί σε μια συνεχώς ανανεούμενη προσπάθεια επεξεργασίας, τελειοποίησης, δηλαδή μιας νέας δημιουργίας. Δεν δικαιολογεί αυτό που είναι αλλά *aireó* που θα μπορούσε να είναι.

Η περίπτωση αυτή εξηγεί γιατί κατά τον 4ο αιώνα πολλοί υπερασπιστές του νόμου ήταν επίσης και θεωρητικοί των νόμων αναζητώντας, στο όνομα ορθολογικών συστημάτων, την καλύτερη δυνατή νομοθεσία. Σε ένα επίπεδο πιο προσγειωμένο, εξηγεί επίσης πώς, μέσα στα γεγονότα, η ενοποίηση των νόμων άρχισε να εμφανίζεται σιγά σιγά στις διάφορες πόλεις. Έκτοτε, όταν ένα μοναδικό υπόδειγμα κυριαρχούσε στις διαφορετικές νομοθεσίες, ήταν φυσικό να διορθώνει προοδευτικά αυτές τις διαφορές οι οποίες, τουλάχιστον ως ένα σημείο, υπήρξαν στην απαρχή της κρίσης. Ο νόμος-έθιμο αναζητεί λοιπόν από τότε να προσεγγίσει τον νόμο που βασίζεται στο λόγο.

Εξ άλλου, όταν η δικαίωση στον *Κρίωνα* ή στον *Κατά Μειδίου* αντιπαραθέτει τον νόμο στη ζωή σύμφωνα με τη φύση, η υπεράσπιση που επιδιώκει την προσέγγιση του νόμου με τον

¹ Για τη σημασία που παίρνει η ταύτιση αυτή στον Πλάτωνα, βλ. πιο κάτω, σ. 180.

² Πριν από αυτούς στον Αριστοτέλη: βλ. *Πολιτικά*, Γ, 12871), όπου ο νόμος ταυτίζεται με τη θεότητα και το νου.

³ Η συχνότητα της προσέγγισης σημειώνεται εξ άλλου είτε με σχήματα ύφους (όπως *Νόμοι*, 836 e εν νω νόμον...), είτε στους δισταγμούς στη μεταβίβαση των κειμένων (όπως *Τίμαιος*, 60 ε: κατά λόγον νόμου).

απόλυτο και κυρίαρχο λόγο έχει επίσης ως αποτέλεσμα να τον διακρίνει από αυτόν. Έτσι ώστε, στο τέλος αυτής της πνευματικής περιπέτειας, που προκλήθηκε από τους σοφιστές, υπάρχει ο κίνδυνος να ξαναβρούμε την ίδια περίπτωση που συναντήσαμε αρχικά στην Αντιγόνη. Πράγματι, αν ο νόμος δεν δικαιώνεται παρά ως η τελειότερη μίμηση της δικαιοσύνης, κινδυνεύει να συγκριθεί με την ίδια τη δικαιοσύνη. Κινδυνεύει να ξεπεραστεί από τα πάνω και να χαθεί προς όφελος αυτών των ίδιων αξιών με τις οποίες ήθελαν να τον συνδέσουν.

Η τελευταία αυτή δυσκολία αντανάκλαται, με τρόπο σαφή, στη θέση του Πλάτωνα σχετικά με τον νόμο.

ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Το έργο του Πλάτωνα χρησιμοποιήθηκε επανειλημμένα στα προηγούμενα κεφάλαια ως μαρτυρία για τις επιθέσεις που υπέστη ο νόμος. Αυτό αποδεικνύει τουλάχιστον ότι αυτές οι επιθέσεις απασχολούσαν τον Πλάτωνα και τις θεωρούσε σοβαρές. Παρ' όλα αυτά, αν εξαιρέσει κανείς τον Κρίτωνα, οι απαντήσεις του δεν έχουν μέχρι σήμερα εκτιμηθεί. Υπάρχει γι' αυτό μια καλή δικαιολογία: οι απαντήσεις του, σε όλους τους διαλόγους που αναφέραμε εκτός από τον Κρίτωνα, ξεπερνούν το επίπεδο του νόμου και προχωρούν κατ' ευθείαν στη δικαιοσύνη.

Η αλλαγή αυτή του επιπέδου δεν περιέχει τίποτα το εκπληκτικό. Γιατί είναι προφανές ότι οι κριτικές των σοφιστών δεν έτειναν, όπως της Αντιγόνης για το διάταγμα του Κρέοντα, να υποτιμήσουν τον νόμο σε σχέση με το δίκαιο, αλλά να υποτιμήσουν ταυτόχρονα τον νόμο και το δίκαιο ή, αν προτιμάμε, τον νόμο σαν έκφραση του δικαίου. Στον Γοργία, ο Καλλικλής επικαλείται τη διάκριση ανάμεσα στον νόμο και τη φύση για να προσδιορίσει ένα δίκαιο σύμφωνα με τη φύση, το οποίο θα ήταν σε όλα αντίθετο προς το δίκαιο σύμφωνα με τον νόμο. Μπορούμε μάλιστα να πούμε, κατά μία έννοια, ότι οι σοφιστές δίκαιζαν τον νόμο για να πλήξουν τη δικαιοσύνη, ως πιο ασταθές είδος, επαναφέροντάς τον σε κάτι πιο πρακτικό και πιο εύκολα αμφισβητήσιμο. Και είχαν ταυτίσει το δίκαιο με το νόμιμο για ν' απαλλαγούν από αυτόν ασφαλέστερα¹. Η πιο αποφασιστική απάντηση στην επίθεσή τους δεν μπορούσε να είναι παρά μια υπεράσπιση της ίδιας της δικαιοσύνης που προσδιορίζεται ανεξάρτητα από τον νόμο, από τις διατυπώσεις του και τις κυρώσεις του. Και αυτό είναι ακριβώς το θέμα που πραγματεύεται ο Γοργίας και η Πολιτεία. Αλλά αυτό το είδος επανόρθωσης, με την οποία ο Πλάτων παραμερίζει τις εκτιμήσεις περί του νόμου για να καταπιαστεί με τη δικαιοσύνη², περιέχει επίσης μία σαφή προτίμηση: γιατί η δικαιοσύνη αυτή καθ' εαυτή μπορεί να προσδιοριστεί, να διεκδικηθεί και να θεωρηθεί ως κανόνας. Αγνοεί τους κινδύνους που διατρέχει ο νόμος: της αξίζει περισσότερο μία πλήρης στράτευση.

Αυτή όμως η επιλογή στον Πλάτωνα φαίνεται ότι έχει την πηγή της σε μία βιωμένη εμπειρία και η 7η Επιστολή του βεβαιώνει με τρόπο σαφή ότι η κρίση στη ζωή του Πλάτωνα εμπλέκεται με την κρίση του νόμου.

Ο Πλάτων εκθέτει δύο σημαντικές εμπειρίες που σημάδεψαν τη νεότητά του και προσανατόλισαν όλη την ύπαρξή του.

Η πρώτη ήταν η εμπειρία των Τριάκοντα. Είχε ελπίσει σε αυτούς γιατί πολλοί ήταν φίλοι του και, όπως αυτός, άνθρωποι που αγανακτούσαν με τις υπερβολές της δημοκρατίας. «Και καθώς έβλεπα - λέει - ότι οι άνθρωποι εκείνοι μέσα σε λίγον καιρό έκαναν να φανεί χρυσάφι το προηγούμενο πολίτευμα - εκτός απ' τα άλλα, έστειλαν το φίλο μου, τον αρκετά ηλικιωμένο Σωκράτη, που γι' αυτόν εγώ δεν θα δίσταζα να πω ότι ήταν ο δικαιότερος άνθρωπος

¹ Υπενθυμίζεται ο ορισμός του Αντιφώντα (6λ. πιο πάνω, σ. 81), τον οποίον ο Σωκράτης φαίνεται είχε αποδεχθεί (σ. 116): ο σεβασμός του στους νόμους προϋπέθετε ότι οι νόμοι ήταν η έκφραση της δικαιοσύνης. Και μόνο η εμπειρία του θανάτου του θα οδηγούσε τον Πλάτωνα να απορρίψει αυτή την ταύτιση.

² Ο Καλλικλής είχε αναφέρει τον περίφημο στίχο του Πίνδαρου για τον «νόμο, βασιλέα των πάντων»: έτσι ο Σωκράτης, ερμηνεύοντας και συνοψίζοντας τη σκέψη του Καλλικλή, επαναλαμβάνει τις λέξεις στην αρχή της συζήτησης για να προσδιορίσει όχι πια «τον νόμο» αλλά το «δίκαιο» (4881>). Τέτοια ολισθήματα είναι συχνά.

της εποχής του, τον έστειλαν μαζί με άλλους σε κάποιον πολίτη δια να τον συλλάβει και να τον οδηγήσει δια της βίας στον θάνατο. Κι αυτό βέβαια για να έχει λάβει μέρος στις ενέργειές τους είτε ήθελε είτε όχι. Εκείνος όμως δεν εννοούσε να πεισθεί και προτίμησε να κινδυνεύσει να πάθει οτιδήποτε παρά να γίνει συνεργός τους σε ανόσιες πράξεις. Καθώς λοιπόν τα έβλεπα όλ' αυτά και μερικά άλλα παρόμοια, όχι ασήμαντα, αγανάκτησα κι αποτραβήχτηκα από εκείνα τα κακά»¹.

Η πρώτη αυτή εμπειρία, κατά την οποίαν ο Πλάτων προσκρούει στην αλλαζονική περιφρόνηση προς τους νόμους εκείνων που υπήρξαν φίλοι του και υπολογίζει τη σοβαρότητα της στάσης τους, έχει λοιπόν ως αποτέλεσμα να τον αποτρέψει από την ενεργό πολιτική. Επίσης, χωρίς αμφιβολία, η εμπειρία αυτή τον καλεί ν' αναλογιστεί τις συνθήκες που επέτρεψαν μια τέτοια στάση. Η δεύτερη όμως εμπειρία είναι ακόμα πιο αποφασιστική. Η δημοκρατία που αποκαταστάθηκε ξεπερνάει πράγματι, από αυτή την άποψη, τα σφάλματα των Τριάκοντα: δεν προσπαθεί μόνο να ενοχοποιήσει τον Σωκράτη, τον θανατώνει. Το αποτέλεσμα είναι για τον Πλάτωνα μια πικρία τόσο έντονη, ώστε ολόκληρο το σύστημα των νόμων και των ηθών του φαίνεται από τότε αθεράπευτα διεφθαρμένο και καταδικασμένο. Το εξηγεί σε όλες τις επιστολές του με όρους αποκαλυπτικούς: «Καθώς λοιπόν έβλεπα αυτά και τους ανθρώπους που ασχολούνταν με την πολιτική και τους νόμους και τον τρόπο της ζωής, όσο περισσότερο τα συλλογιζόμουν κι όσο προχωρούσα στην ηλικία, τόσο δυσκολότερο μου φαινόταν να διαχειρίζεται κανείς σωστά την πολιτική εξουσία... κι απ' το άλλο μέρος οι διατάξεις των νόμων² και τα ήθη διαφθείρονται και η διαφθορά αυτή προχωρούσε καταπληκτικά. Έτσι, ενώ στην αρχή ήμουν γεμάτος ορμή για πολιτική δράση, καθώς κοίταζα όλα αυτά και τα έβλεπα να γίνονται άνω κάτω, στο τέλος μ' έπιασε ίλιγγος» (325 ά-β)³.

Είναι προφανές ότι, μετά από μια τέτοια αφήγηση, ο Πλάτων δεν μπορούσε να θεωρήσει ικανοποιητική την άποψη που διατύπωνε ο Σωκράτης στον Κρίτωνα: δεν μπορούσε να υπερασπιστεί έναν τέτοιο νόμο γιατί οι νόμοι και τα έθιμα της Αθήνας, υπό διάφορα καθεστώτα, ήταν πια γι' αυτόν χωρίς αξία.

Η αναστάτωση μετά τον θάνατο του Σωκράτη οδήγησε πράγματι τον Πλάτωνα να διακόψει τις σχέσεις του όχι μόνο με την ενεργό πολιτική αλλά και με την πολιτεία, τη δομή της και τους κανόνες της. Δεν μπορεί παρά ν' απαρνηθεί την πόλη όπου πέθανε ο Σωκράτης και να σκεφτεί ότι ούτε εκείνη ούτε οι νόμοι της αξίζουν να θέλει κανείς να ζει εκεί ή να δεχτεί να πεθάνει γι αυτήν. Πρέπει να επινοήσει μια άλλη - μια πόλη που θα το άξιζε.

Η σκέψη του Πλάτωνα έχει λοιπόν την πηγή της μέσα σε αυτή την κρίση του νόμου.

Το μεγάλο κακό κατ' αυτόν ήταν προφανώς ο αμοραλισμός, τον οποίον έμμεσα ή άμεσα είχαν υποκινήσει οι σοφιστές. Και, μετά την εμπειρία που γνώρισε δύο φορές, θα τον πολεμήσει με όλες του τις δυνάμεις. Αλλά δεν μπορούσε να τον πολεμήσει παρά με μία μεγάλη στροφή εφευρίσκοντας ένα νέο τρόπο ζωής, μια νέα δικαιοσύνη, μια νέα πόλη. Ύστερα από αυτό δεν μας εκπλήσσει ότι ο Πλάτων, στον Γοργία ή στην Πολιτεία, ξεκινώντας με επιθέσεις κατά του νόμου, απάντησε με όρους δικαιοσύνης μάλλον και όχι με όρους νόμου.

Η κρίση όμως ήταν πολύ σοβαρή ώστε οι διαφορετικές όψεις της επανεξετάστηκαν τελικά σε όλες τους τις λεπτομέρειες. Και κάποτε, η προσέγγιση στο πρόβλημα του νόμου, από το οποίον ξεκινούν όλα, θα επιχειρηθεί με ευθύτητα. Πράγματι, αυτό έγινε με δύο διαφορετικές απόψεις. Και τα επόμενα κείμενα διαγράφουν, στην πορεία του πλατωνικού έργου, μία ολόκληρη πνευματική διαδρομή η οποία αρχίζοντας με τον νόμο τελειώνει επίσης με αυτόν

¹ 7η Επιστολή: 324 ά-325 &. Μετ. Η. Κορμπέτη, «Εποπτεία».

² Η λέξη «νόμοι» έχει αντικατασταθεί στο αρχαίο κείμενο με την έκφραση «τα ίων νόμων γράμματα».

³ 7η Επιστολή, στο αυτό. (Σ.μ.).

όχι χωρίς να τον έχει, από διαφορετικές απόψεις, καταδικάσει με μία σπάνια τόλμη και να τον έχει εξυμνήσει στο έπακρο.

Γενικά, οι δύο βασικοί σταθμοί αυτής της διαδρομής σημειώνονται με τον Πολιτικό και τους Νόμους¹.

1. Οι ανεπάρκειες του νόμου

Οι σοφιστές είχαν επιτεθεί με μία μόνη κίνηση κατά του νόμου και της δικαιοσύνης: ο Πλάτων, με την επιλογή του να υπερασπιστεί τη δικαιοσύνη μάλλον παρά τον νόμο, εισήγαγε διά μιας μία διάκριση που δεν ήταν προς όφελος του νόμου. Ξεπερνούσε τον νόμο για να φτάσει σε ένα ανώτερο επίπεδο, περίπου όπως ο Σοφοκλής στην Αντιγόνη. Και δεν πρέπει να μας εκπλήσσει ότι γενικά οι ανεπάρκειες του νόμου προβλήθηκαν από την πλευρά εκείνων που είχαν ένα όραμα πιο υψηλό.

Ο Πλάτων, εξ άλλου, δεν ήταν ο μόνος που υιοθέτησε αυτή τη θέση κατά τον 4ο αιώνα: τη συναντάμε σε έναν άλλο άνθρωπο ο οποίος, όπως εκείνος, θεωρούσε τον εαυτό του φιλόσοφο και ο οποίος, όπως ο Πλάτων, παραπονιόταν για τις υπερβολές της αθηναϊκής δημοκρατίας - δηλαδή στον Ισοκράτη. Αλλά ο Ισοκράτης δεν προώθησε σε τέτοιο σημείο, όπως εκείνος, ούτε τη φιλοσοφική απαίτηση ούτε την πολιτική δυσαρέσκεια. Η κριτική του είναι λοιπόν πιο απλή, πιο προσγειωμένη και γι' αυτό, παρ' ότι διατυπώνεται σε ένα έργο λίγο μεταγενέστερο του Πολιτικού, ίσως είναι καλό να αρχίσουμε από αυτήν. Δίνει πράγματι, ένα σχήμα λιτότερο από την πλατωνική σκέψη: είναι, αν και μεταγενέστερη, σαν αναγγελία και σαν υπόσχεση.

Η κριτική του Ισοκράτη εμφανίζεται στον Αρεοπαγητικό. Η πραγματεία αυτή, που χρονολογείται περίπου το 355, είναι το μόνο από τα σωζόμενα έργα του Ισοκράτη που πραγματεύεται την εσωτερική πολιτική. Και είναι αφιερωμένη στη νοσταλγία της εποχής των προγόνων, όταν την Αθήνα κυβερνούσε μία δημοκρατία μετριοπαθής. Τότε βασίλευε η αρετή. Ο Ισοκράτης, πράγματι, δεν παραπονείται διόλου, όπως θα μπορούσε να κάνει ο Δημοσθένης, μετά την περίοδο της νομιμότητας. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι η αρετή είναι ανώτερη και προτιμότερη από τους νόμους. Είναι μάλιστα για μας ο πρώτος που θέτει την ιδέα ότι ο αριθμός και η ακρίβεια των νόμων, χωρίς να είναι δείγμα ηθικής, ανταποκρίνονται μάλλον στον αριθμό των εγκλημάτων που πρέπει να καταστείλουν. Η αρετή θέτει αρκετούς φραγμούς.

Η ιδέα αυτή, που θα επαναληφθεί από διαφορετικούς αρχαίους συγγραφείς², ήταν βεβαίως προσφιλής στον Ισοκράτη: την εξέθεσε σε μία εκτεταμένη ανάπτυξη που αξίζει να αναφερθεί ολόκληρη. «Τη βουλή λοιπόν αυτή, καθώς είπα, κατέστησαν κυρία να φροντίζει για την ευκοσμία των πολιτών, γιατί ενεπνέετο από την ιδέα ότι απατώνται εκείνοι που νομίζουν ότι οι άνθρωποι γίνονται ηθικοί εκεί όπου οι νόμοι τυχαίνει να λειτουργούν με υποδειγματική ακρίβεια. Γιατί διαφορετικά τίποτα δεν θα εμπόδιζε να είναι όμοιοι όλοι οι Έλληνες, για τον απλούστατο λόγο ότι θα ήταν πάρα πολύ εύκολο να πάρουν τους γραπτούς νόμους³ ο ένας από τον άλλον. Αλλ' η προκοπή της αρετής δεν εξαρτάται από αυτή την αντίληψη για τα πράγματα, αλλά κυρίως από το ποιόν των καθημερινών ασχολιών, γιατί οι πολλοί προσαρμόζονται στις συνήθειες μέσα στις οποίες ζει ο καθένας στα χρόνια που

¹ Για τη σκέψη του Πλάτωνα και τον νόμο βλ. το βιβλίο του U. Galli, που αναφέρεται στη βιβλιογραφία.

² Βλ. Tacite, *Annales*, III, 27: «*corruptissima república plurimae leges*». Ο Ισοκράτης παραπονείται ήδη στον *Περί Ειρήνης*, 50, ότι η Αθήνα είχε πολλούς νόμους και δεν τους σεβόταν καθόλου.

³ Ο υποτιμητικός αυτός τόνος προς τον νόμο, που ξαναβρίσκουμε λίγο πιο κάτω, δεν αποτελεί εξαίρεση στην Ελλάδα. Μας κάνει να σκεφτούμε το τέλος στον Φαίδρο του Πλάτωνα. Βλ. σ. 174.

εκπαιδευεται. Άλλωστε η πληθώρα και η ακρίβεια των νόμων είναι ένδειξη ότι κακώς διοικείται μία πολιτεία, για το λόγο ότι οι άρχοντες κινούμενοι από διάθεση να βάλουν φραγμούς στα παραπτώματα των ανθρώπων, αναγκάζονται να ψηφίζουν πολλούς νόμους. Ενόμιζαν λοιπόν ότι πρέπει εκείνοι που πολιτεύονται “ορθώς” να μη γεμίζουν τις στοές με γραπτούς νόμους, αλλά να υπάρχει μέσα στην ψυχή¹ τους ριζωμένη η έννοια του δικαίου, γιατί οι πολίτες διοικούνται καλά όχι με τα πολλά ψηφίσματα αλλά προ πάντων με τα χρηστά ήθη των πολιτών. Γιατί εκείνοι από τους ανθρώπους που έχουν κακή ανατροφή δεν θα διστάσουν να παραβούν και τους πλέον ακριβολόγους νόμους, ενώ όσοι έχουν καλή ανατροφή θα είναι πάντοτε πρόθυμοι να σέβονται και τους “απλώς” κειμένους νόμους»² (Αρεοπαγητικός, 39-41)³.

Ο Ισοκράτης εγκωμιάζε, βέβαια, το σεβασμό προς τους νόμους. Θεωρούσε την ανακάλυψη των νόμων μία από τις δόξες της Αθήνας, ή ακόμα και του ανθρώπινου γένους, και η υπακοή στις εντολές τους ήταν γι’ αυτόν η καλύτερη εγγύηση της επιτυχίας⁴. Αλλά όσον αφορά τη διαμόρφωση των ανθρώπων προς το καλό, που είναι η βασική επιδίωξη, οι νόμοι δεν θα μπορούσαν να είναι κατ’ αυτόν αποτελεσματικοί. Με τον τρόπο που παρατηρεί αλλού (στον *Περί Αντιδόσεως*, 79-83) ότι οι νόμοι έχουν ένα πεδίο επιρροής πιο περιορισμένο από ομιλίες σαν τις δικές του και ότι η καθιέρωσή τους επιφέρει ελάχιστο σεβασμό, με τον ίδιο τρόπο σκέφτεται ότι οι νόμοι δεν παρέχουν μία αργή μήυση στο καλό η οποία να είναι συνεχής και να καταχωρηθεί στα ήθη⁵. Δεν είναι αντίθετος προς τον νόμο: απλώς παρατηρεί πέρα από αυτόν.

Ο προσανατολισμός αυτός αντιστοιχεί ακριβέστατα σ’ εκείνο που βρίσκουμε σε μερικούς διαλόγους του Πλάτωνα.

Όπως ο Ισοκράτης, έτσι και ο Πλάτων επιμένει στην Πολιτεία για τη σημασία που έχει ο σεβασμός προς τους νόμους. Με μία παρομοίωση πολύ ελληνική⁶ είχε δείξει, στο 4ο βιβλίο, πώς η μουσική μπορεί να συμβάλει για ν’ αναπτυχθεί στο παιδί ο σεβασμός στους νόμους⁷. Είχε παραδεχθεί: «γιατί, όπως το λέει ο Δάμων και τον πιστεύω κι εγώ, πουθενά δεν γίνεται να μετακινηθούν οι τρόποι της μουσικής χωρίς μαζί να μετακινηθούν και οι μεγαλύτεροι πολιτικοί νόμοι» (4ο, 424 ε)⁸. Και είχε ζητήσει επομένως, να εισαχθεί στην ψυχή των παιδιών μια σταθερή αγωγή για την ευνομία, γιατί τότε «αυτή τα παρακολουθεί σε όλα» (425 β).

¹ Βλ. επίσης Αρχύτας, απ. 5 στο *Περί νόμου*.

² Ο Ισοκράτης τονίζει όχι θεσμοθετούσαν χωρίς να τους απασχολούν οι λεπτομέρειες.

³ Μετ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος, «Ι. Ζαχαρόπουλος» (Σ.μ.).

⁴ Βλ. για την πρώτη ιδέα: Πανηγυρικός, 39-40, *Περί Αντιδόσεως*, 254, Παναθηναϊκός, 124. Για τη δεύτερη, Πανηγυρικός, 78, *Περί Ειρήνης*, 50, Παναθηναϊκός, 144 και κυρίως, *Περί Ειρήνης*, 102.

⁵ Στον *Περί Ειρήνης*, 102, ο Ισοκράτης συνδέει τα «ήθη» με τους «νόμους» όταν λέει ότι οι Αθηναίοι, στην αρχή της παρακμής, δεν τηρούσαν τους νόμους που κληρονόμησαν από τους προγόνους τους ούτε χα ήθη που είχαν πριν.

⁶ Η μουσική αξία της λέξης νόμος μπόρεσε να την διευκολύνει.

⁷ Επίσης, στο βιβλίο Γ των *Νόμων*, ο Πλάτων δείχνει ότι η απείθεια αρχίζει με τις ελευθερίες που δίνει η μουσική: «Αυτή η ελευθερία παίρνει στη συνέχεια και άλλες μορφές. Οι άνθρωποι αρχίζουν πρώτα να αρνούνται να υπακούν στις αρχές και μετά να δέχονται τις συμβουλές των γονέων και των μεγαλύτερων τους. Κι όσο πιο πολύ κοντά βρίσκονται στο τέρμα της ολοκληρωτικής ελευθερίας τόσο περισσότερο αδιαφορούν για τους νόμους, τους όρκους, τις υποσχέσεις και τη θρησκεία γενικότερα» (701 b-c). Μετ. Γ. Κουσούνελος.

⁸ *Πολιτεία*, μετ. Ι. Γρυπάρη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». Από την αυτή μετάφραση και τα παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.).

Ο Πλάτων όμως, πάντοτε όπως ο Ισοκράτης, είχε επίσης παραδεχτεί ότι μια τέτοια εκπαίδευση θα απήλασσε στη συνέχεια από την προσφυγή σε πολύ λεπτομερή νομικά κείμενα. Είναι ανώφελο, έλεγε, να επιβάλλονται σε ανθρώπους που θα έχουν δεχτεί μια καλή εκπαίδευση, κανόνες που απλώς ερμηνεύουν τις μεγάλες ηθικές αξίες: οι άνθρωποι αυτοί θα τις ξαναβρούν μόνοι τους. Είναι επίσης ανώφελο να μπουν στις λεπτομέρειες των συμβάσεων, των συμβολαίων και σε κάθε τι σχετικό με την αστυνόμευση της αγοράς και των δρόμων: «γιατί, άνθρωποι τέλειοι, τα περισσότερα απ' όσα πρέπει να νομοθετήσουν για τους εαυτούς των, εύκολα βέβαια θα τα βρουν και οι ίδιοι» (425 ά-β). Έτσι καταλήγει ότι αυτή η πλευρά της νομοθεσίας ήταν χωρίς ενδιαφέρον. «Όσο λοιπόν για μένα, ποτέ μου εγώ δε φαντάστηκα πως θα 'πρεπε ο αληθινός νομοθέτης να ασχοληθεί με τέτοιου είδους νόμους, είτε μέσα σε κακοοργανωμένη είτε μέσα σε καλοοργανωμένη πολιτεία, γιατί στη μια καμιά ωφέλεια δε θα 'χαν και τίποτα παραπάνω δε θα πρόσθεταν, στην άλλη γιατί κ' ένας οποιοσδήποτε θα μπορούσε να βρει τα περισσότερα απ' αυτά κι άλλα πάλι από μόνα τους θα 'βγαίναν από τις προηγούμενες ενασχολήσεις των» (427 α).

Και ενώ ο Ισοκράτης, για να βρει μία ενάρετη αγωγή, κατάλληλη να διαμορφώσει έντιμους ανθρώπους, αρκείται ν' αναζητήσει στο παρελθόν της Αθήνας πιο αξιοσεβάστους θεσμούς και να επικαλεστεί μια πιο προηγμένη κοινωνική τάξη, ο Πλάτων επιδιώκει να ορίσει αυτή την εκπαίδευση μέσα στις δικές του βασικές αρχές. Και προσπαθεί να χαράξει την εικόνα μιας πολιτείας στην οποία η διακυβέρνηση θα ασκείται με στόχο το καλό. Ο Ισοκράτης υποτάσσει τους νόμους σε μία άμεση πολιτική και ηθική ανόρθωση στην οποίαν έργο ζωής του θα είναι να συνεργαστεί. Ο Πλάτων τους υποτάσσει στην επιστήμη του καλού, σκοπός προς τον οποίον πάντα αποβλέπει.

Στον *Γοργία* υποστηρίζει ότι μόνο η δικαιοσύνη αποτελεί την αληθινή ευτυχία. Στην *Πολιτεία* επιχειρεί να προσδιορίσει τη φύση αυτής της δικαιοσύνης τόσο στο επίπεδο του Κράτους όσο και του ατόμου. Και το έργο θέτει τον ικανό και αναγκαίο όρο ώστε αυτή η δικαιοσύνη να κυριαρχεί στην πολιτεία: και γι' αυτό πρέπει, έλεγε ο Πλάτων, οι κυβερνώντες να προσεγγίζουν την ιδέα του καλού. Κατά προτίμηση, ένας φιλόσοφος πρέπει να γίνεται βασιλιάς ή, σε κάθε περίπτωση, οι κυβερνώντες πρέπει να διαμορφώνονται με μία μακρά και διαβαθμισμένη με σοφία εκπαίδευση, ν' ανυψώνονται προοδευτικά ως την ίδια την ιδέα του καλού. Και τότε μόνο θα επιστρέφουν στους ανθρώπους για ν' ασχοληθούν με την πολιτεία.

Αν ο ρόλος της παιδείας αντικατοπτρίζει ιδέες συναφείς με αυτές του Ισοκράτη, το πολιτικό πρόβλημα προϋποθέτει μία στροφή πολύ υψηλή και μία απαίτηση πολύ φιλόδοξη. Ο Ισοκράτης ζούσε στην περιοχή της πρακτικής λογικής, ο Πλάτων, από την αρχή, αποβλέπει στην καθαρή λογική. Από τότε ο νόμος δεν χάνεται πια μπροστά στις αόριστες αντιδραστικές παραδόσεις αλλά μπροστά στη διαλεκτική γνώση του καλού. Και ο κοινός προσανατολισμός των κειμένων του Ισοκράτη και του Πλάτωνα χρησιμεύει, όπως πάντα, να προβάλλει καλύτερα τη διαφορά της εμβέλειας και του επιπέδου που χωρίζει τις δύο σκέψεις τους.

Στη σκέψη του Πλάτωνα, ο νόμος προφανώς δεν μπορεί παρά να είναι η αντανάκλαση αυτής της γνώσης του καλού. Αλλά τότε γιατί ν' αρκεστούμε στην αντανάκλαση; Από τη στιγμή που θα θεωρήσουμε κεκτημένη τη γνώση του καλού, δεν έχουμε πια ανάγκη τον νόμο και η στροφή μέσω της δικαιοσύνης, που ήταν αναγκαία, τροποποιεί τον τελικό σκοπό.

Υπάρχει εδώ μία χαρακτηριστική πορεία της πλατωνικής σκέψης. Είναι η ίδια που διαγράφεται στον *Φαίδρο* σχετικά με το διάλογο. Ο Πλάτων υποδεικνύει ότι η ρητορική, για να είναι βάσιμη, προϋποθέτει τη διαλεκτική και τη γνώση της αλήθειας. Αναγνωρίζει όμως ότι τελικά η ρητορική φαίνεται δευτερεύουσα και χάνεται μπροστά στον καινούργιο στόχο τον οποίον θέτει μία τέτοια γνώση¹.

¹ Βλ. *Φαίδρος*, 273 β: «...πρέπει να καταβάλλει μάκρους κόπους ο σώφρων, όχι διά να ομιλεί και να ενεργεί απευθυνόμενος προς ανθρώπους, αλλά διά να δύναται να λέγει και να πράττει το παν με τρόπον αρεστόν εις τους θεούς», (μετ. Στεφ. Παπάς, «Πάπυρος»).

Θα περιμέναμε λοιπόν, λογικά, η ίδια υπέρβαση να πλήττει τον νόμο και να τον καθιστά και αυτόν βοηθητικό. Το συμπέρασμα, πράγματι, δεν προκύπτει καθαρά στην Πολιτεία, απλώς διαγράφεται στον ορίζοντα. Εκφράζεται όμως ελεύθερα σε έναν μεταγενέστερο διάλογο, στον Πολιτικό.

Ο Πολιτικός, από ορισμένες απόψεις, αποκαλύπτει διαλεκτική εφ' όσον είναι ένα παράδειγμα ορισμού διά διχοτομίας. Αλλά το παράδειγμα, όπως δείχνει ο τίτλος, είναι πολιτικής κατηγορίας, και, όπως σε πολλούς διαλόγους του Πλάτωνα, τα συμπεράσματα διαβάζονται σε δυο καταγραφές διαφορετικές. Στο διάλογο προσδιορίζεται ότι πολιτικός είναι, όπως θα περιμέναμε κατά την Πολιτεία, εκείνος που κατέχει μια επιστήμη, την επιστήμη του μονάρχη, ή την βασιλική επιστήμη. Κατά μίαν έννοια, ένας τέτοιος ορισμός παραμένει στην προοπτική της σωκρατικής διάνοησης και συσχετίζουμε δικαίως τον πλατωνικό ορισμό με μια διατύπωση του Ξενοφώντα στα Απομνημονεύματα, όπου λέει: «Βασιλείς δε και άρχοντες, είπε, ότι είναι όχι εκείνοι που έχουν τα σκήπτρα, ούτε εκείνοι που εξελέγησαν από τους τυχόντας, ούτε εκείνοι που βγήκαν με τον κλήρο, ούτε εκείνοι που μεταχειρίστησαν βία, ούτε εκείνοι που εξηπάτησαν, αλλ' εκείνοι που ηξεύρουν να άρχουν» (Γ, 9, 10)¹. Αλλά η επιστήμη αυτή δεν είναι διόλου στον Πλάτωνα, όπως θα μπορούσε να είναι στον Ξενοφώντα, μία απλή επιδεξιότητα δημιουργημένη από φυσικές αρετές και πρακτική εμπειρία: πρόκειται για μια επιστήμη του καλού που βασίζεται στη διαλεκτική και που οδηγείται σε μία απόλυτα σαφή γνώση των σκοπών που επιδιώκει. Πρόκειται λοιπόν για επιστήμη όχι μόνο σπάνια αλλά σχεδόν ανέφικτη για έναν κοινό άνθρωπο. Είναι μία επιστήμη-όριο, τέλεια, για την οποία ο Πλάτων λέει ότι είναι «σχεδόν η πιο δύσκολη και η πιο μεγάλη που μπορούμε ν' αποκτήσουμε» (292 ά Πολιτικός)².

Αλλά αμέσως, μια τέτοια επιστήμη αρκεί προφανώς να εξασφαλίσει μία διακυβέρνηση, επίσης τέλεια, τουλάχιστον όσον είναι δυνατόν για τον άνθρωπο³ Και σε αυτή την περίπτωση γίνεται απαραίτητο να καθοριστεί η σχέση της με τον νόμο.

Αυτή τη φορά, ο Πλάτων δεν παρακάμπτει πια το πρόβλημα.

Αρχίζει θέτοντας την ιδέα ότι οι νόμοι είναι μία δευτερεύουσα προϋπόθεση και διόλου καθοριστική: εκείνοι που κατέχουν τη βασιλική επιστήμη είναι πράγματι οι αληθινοί αρχηγοί «που άρχουν είτε με τη θέληση είτε χωρίς τη θέληση των υπηκόων τους, σύμφωνα με γραπτούς ή άγραφους νόμους, είτε είναι πλούσιοι είτε είναι φτωχοί» (Πολιτικός, 293 α). Οι νόμοι δεν παίζουν μεγαλύτερο ρόλο από όσο οι γραπτές εντολές για έναν άξιο γιατρό. Ο Πλάτων ορίζει μάλιστα ότι τέτοιοι άνδρες δεν πρέπει να βρίσκουν κανένα φραγμό: μπορούν να σκοτώσουν, να εξορίσουν, να διαμορφώσουν καινούργιους πολίτες, γενικά να ενεργούν με κάθε ελευθερία «κάνοντας χρήση επιστήμης και δικαιοσύνης, τη διατηρούν και την κάνουν από χειρότερη καλύτερη όσο μπορούν» (293 ά): οπωσδήποτε, η βασιλεία τους αντιπροσωπεύει το καλύτερο πολίτευμα που υπάρχει και το μόνο που είναι καλό.

Η αδιαφορία προς τους νόμους, που διαπερνά αυτή την φράση, αντιπροσωπεύει, χωρίς αμφιβολία, μία στάση τολμηρή και κάπως εντυπωσιακή. Και ο Πλάτων δεν προσπάθησε να την αποκρύψει. Αντίθετα, επιμένει και ο ίδιος σε αυτόν τον χαρακτήρα και έλκει την προσοχή του αναγνώστη στην τόλμη μιας τέτοιας σκέψης: αποδίδοντας στον Σωκράτη τον Νεώτερο⁴ μια πολύ φυσική έκπληξη, τον βάζει να παρατηρεί: «Τα άλλα, ξένη μου, φαίνεται ότι έχουν ειπωθεί αρκετά καλά. Αλλά το ότι πρέπει να άρχει κανείς και χωρίς νόμους, αυτό είναι

¹ Απομνημονεύματα, μετ. Κώστα Βάρναλη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Πολιτικός, μετ. Ηλίας Λάγιος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». Από την αυτή μετάφραση και τα επόμενα παραθέματα. (Σ.μ.).

³ Ο πολιτικός, ακόμα και ο πιο τέλειος, δεν είναι παρά ένα κατώτερο υποκατάστατο των θεϊκών ποιμένων που κυβερνούσαν τον κόσμο στον προηγούμενο κύκλο (271 <1, 6λ. 274 β - 275 ε).

⁴ Πολιτικός, 293 β.

πολύ οδυνηρό να το ακούμε»¹. Και το θέμα του νόμου γίνεται ξαφνικά κεντρικό: «Τώρα πια είναι φανερό ότι αυτό θα θελήσουμε να συζητήσουμε, δηλαδή το ζήτημα να γνωρίσουμε αν μια αρχή χωρίς νόμους είναι σωστή» (294 a).

Ακολουθούν έξι σελίδες με επιχειρήματα στα οποία ο Πλάτων στηρίζει την παράδοση - και για έναν Έλληνα σκανδαλώδη - θέση κατά την οποία η ύπαρξη νόμων δεν διαθέτει την ισχύ της άμεσης και αυθαίρετης εξουσίας εκείνου που κατέχει τη βασιλική επιστήμη. Τα επιχειρήματα αυτά εντάσσονται σε μία ανάλυση και συμπληρώνονται με μία σύγκριση. Τείνουν να αποδείξουν ότι ο νόμος, με το γενικό και οριστικό χαρακτήρα του, δεν θα μπορούσε να προσαρμοστεί ούτε με την ποικιλία των ειδικών περιπτώσεων ούτε με την εξέλιξη των καταστάσεων: «γιατί οι ανομοιότητες των ανθρώπων και των πράξεων και το γεγονός ότι κανένα ανθρώπινο πράγμα, για να πούμε το σωστό, δεν είναι ποτέ σε ησυχία, δεν αφήνουν θέση για ένα απόλυτο που να αξίζει για όλες τις περιπτώσεις και για όλους τους χρόνους» (294I)². Ο νόμος δεν λειτουργεί ποτέ παρά κατά προσέγγιση: ο νομοθέτης «θα θέσει εκείνο το νόμο που ταιριάζει στην πλειονότητα των ατόμων, νομίζω, και στην πλειονότητα των περιπτώσεων και έτσι κάπως χονδρικός θα νομοθετήσει για τον καθένα...», «Γιατί πώς θα γινόταν ποτέ ικανός, Σωκράτη, να καθήσει σε κάθε στιγμή της ζωής του κοντά σε κάθε ιδιώτη και να του ορίζει ακριβώς τι οφείλει να κάνει; Επειδή, αν ήταν ικανός οποιοσδήποτε, καθώς νομίζω, ανάμεσα σ' εκείνους που κατέχουν την αληθινή βασιλική επιστήμη, δε θα 'βαζε ποτέ στον εαυτό του εμπόδια, γράφοντας αυτούς τους νόμους που είπαμε» (*Πολιτικός*, 295

Σε αυτή την επιχειρηματολογία ξαναβρίσκουμε έναν τρόπο σκέψης κατ' εξοχήν πλατωνικό.

Είναι κατ' αρχήν στη νοοτροπία του Πλάτωνα να δυσπιστεί στα γραπτά: ο Φαιδρός παραπονείται ήδη, σε ένα πασίγνωστο εδάφιο, ότι ο γραπτός λόγος δεν μπορεί να προσαρμοστεί στις διάφορες ατομικές περιπτώσεις ούτε να επιλέξει τα επιχειρήματα που αρμόζουν στον κάθε άνθρωπο: ο γραπτός λόγος, με την ακαμψία του, παραμένει πάντοτε ατελής. Και μία αγωγή της ψυχής με το διάλογο παραμένει ο μόνος δυνατός τρόπος μύησης γι' αυτόν που επιθυμεί να οδηγήσει τις ψυχές στο καλό.

Εξ άλλου, ταιριάζει, γενικά, στη νοοτροπία του Πλάτωνα να τείνει προς ένα τέτοιο σκοπό, ώστε βαθμιαία αυτό που φαινόταν αληθινό ή ωραίο να σβήνει μπροστά σε μία ανώτερη πραγματικότητα, πάνω από την οποία βρίσκεται η ιδέα του καλού. Και η κίνηση με την οποία στην Πολιτεία οι άνθρωποι αποσπώνται από τις σκιές της σπηλιάς για να ανυψωθούν προοδευτικά προς αυτό που μέχρι τότε έβλεπαν σαν μια συγκεχυμένη αντανάκλαση, σημειώνει αρκετά τον τρόπο με τον οποίον η πλατωνική σκέψη απορρίπτει και ξεπερνά κάθε σκαλοπάτι προς όφελος ενός άλλου υψηλότερου.

Αλλά, από την άποψη του νόμου, αυτός ο τρόπος της σκέψης παρουσιάζει μία μειονεκτικότητα στην πράξη, που είναι πραγματικά ίδιον του νόμου, και εισάγει έναν κίνδυνο που δεν είναι λιγότερο ειδικός.

Η μειονεκτικότητα αυτή είναι μία σταθερή και με κάποιες διακυμάνσεις ιδιότητα, την οποία καλύπτει από ανάγκη ο νόμος: ο Αριστοτέλης, που δεν συμερίζεται καθόλου την επαναστατική άποψη του Πλάτωνα, παραδέχεται αυτή την μειονεκτικότητα και κρίνει ότι τα ψηφίσματα εκδίδονται για να την διορθώνουν³.

¹ Τα πρόσωπα του διαλόγου στον Πολιτικό. Είναι ο Σωκράτης, ο Θεόδωρος, ο Ξένος και ο Σωκράτης ο Νεώτερος. (Σ.μ.).

² Η λέξη «απόλυτο» της μετάφρασης αντιστοιχεί στη λέξη «απλούν» ίου αρχαίου κειμένου, την οποία ήδη χρησιμοποιούσε ο Ισοκράτης.

³ Βλ. επόμενο κεφάλαιο, σ. 192.

Όσον αφορά τον κίνδυνο, ενυπάρχει στη θεωρητική επιχειρηματολογία αλλά προβάλλεται έντονα στη σύγκριση που ακολουθεί: στηρίζεται στο γεγονός ότι ο νόμος, ατελής καθώς είναι, ενδέχεται, αν θεωρηθεί επιτακτικός, να γίνει επαχθής. Ήδη, το κείμενο που αναφέραμε λέει «δεν θα 'βαζε ποτέ στον εαυτό του εμπόδια, γράφοντας αυτούς τους νόμους» (*Πολιτικός* 295 b). Η σύγκριση με το γιατρό απεικονίζει αυτή την έννοια. Πώς, πράγματι, δεν θα επιτρέπαμε σε ένα γιατρό ν' αλλάξει τις εντολές που άφησε πριν φύγει και κατά την επιστροφή του τις κρίνει λιγότερο κατάλληλες για τη νέα κατάσταση που βρίσκει; Από τότε που η αρμοδιότητα εκείνου που κυβερνά είναι επιστήμη, ο άνθρωπος που διοικεί την πολιτεία πρέπει να απολαμβάνει την ίδια ελευθερία δράσης: «Αλλά σ' εκείνον, που για τα δίκαια, άδικα, ωραία, άσχημα, αγαθά και κακά έγραψε και άγραφα ενομοθέτησε,... αν αυτός που νομοθέτησε με τέχνη ή κάποιος όμοιος άλλος έρθει, λες να μη επιτρέπεται να παραγγέλλει άλλες από εκείνες τις πρώτες συνταγές; Ή και αυτή η απαγόρευση θα φαινόταν αληθινά όχι λιγότερο γελοία από την πρώτη;» (295 e -296 a). Ο νομοθέτης θα μπορεί λοιπόν ν' αλλάξει τους νόμους του και να το κάνει χωρίς τη συναίνεση κανενός, με τη βία - γιατί είναι ο μόνος που κατέχει τη βασιλική επιστήμη. Θα μπορέσει επίσης να αναγκάσει τους ανθρώπους να παραβούν τον νόμο «όπως ακριβώς ο κυβερνήτης, έχοντας πάντοτε την προσοχή του προσηλωμένη στο συμφέρον του πλοίου και των ναυτών, χωρίς να θέτει γραπτούς νόμους, αλλά θέτοντας τουναντίον την τέχνη του γιά νόμο, σώζει εκείνους που θαλασσοπορούν μαζί του» (297 a).

Τέτοια είναι ακριβώς η θεωρία στον Πολιτικό. Ποτέ ο νόμος δεν είχε υποστεί μια τόσο αυστηρή καταδίκη, γιατί ποτέ δεν είχε αμφισβητηθεί σε ό,τι φαινόταν να τον χαρακτηρίζει, δηλαδή τη σχέση της βασικής αρχής του με τη δικαιοσύνη και το καλό του Κράτους.

Άλλωστε, η άποψη αυτή, η οποία θέτει τον μονάρχη υπεράνω των νόμων, καθώς παρουσιάζεται από τον ίδιο το συγγραφέα σαν τολμηρά νεωτεριστική, ενόχλησε πολλούς σύγχρονους και αρχαίους στοχαστές οι οποίοι δεν παρέλειψαν ν' αποκαλύψουν τις διαφορές στην πράξη που υπάρχουν μεταξύ της αρμοδιότητας του καπετάνιου και του γιατρού και εκείνης του μονάρχη σ' ένα Κράτος¹. Ίσως επίσης, τα επιχειρήματα στον Πολιτικό, συνυφασμένα με τα αντίστοιχα της Αντιγόνης, θα μπορούσαν να ενθαρρύνουν κάποια αυθαιρεσία, που ενδεχομένως θα επέτρεπε στους κυβερνώντες ή σε απλούς πολίτες να τοποθετηθούν με τον ίδιο τρόπο υπεράνω των νόμων που κρίνονται πεπαλαιωμένοι ή αναχρονιστικοί.

Θα ήταν όμως μεγάλη αδικία να ερμηνεύσουμε με αυτή την έννοια το κείμενο του Πλάτωνα. Χωρίς αμφιβολία, προβάλλει έντονα τις ανεπάρκειες του νόμου και επιθυμεί έναν πιο ευέλικτο και πιο ελεύθερο κόσμο όπου το καλό θα επικρατούσε χωρίς μεσολαβητή και όπου ο φιλόσοφος- βασιλιάς, και μόνο με την παρουσία του, θα αφαιρούσε κάθε νόημα από τους γραπτούς κανόνες. Αλλά ακόμα και στον Πολιτικό, ο Πλάτων επιδιώκει να καθορίσει ότι η βασιλεία αυτή αφορά μία ακραία περίπτωση που τοποθετείται στα όρια του εφικτού: «Τώρα όμως που δεν γεννιέται, όπως λένε, βασιλιάς στις πόλεις, όπως γεννιέται στα σμήνη των μελισσών, ένας, ώστε να υπερέχει κατά το σώμα και την ψυχή» (301 e)². Και η διακυβέρνηση από έναν άνθρωπο που κατέχει την επιστήμη του καλού δεν έχει περισσότερη πιθανότητα στον Πολιτικό από όση είχε στην Πολιτεία.

Συμβαίνει όμως να παρεμβαίνει εδώ μια ριζική διαφορά μεταξύ του ιδεώδους καθεστώτος και των άλλων. Στις περισσότερες βασικές αρχές, τα άλλα αυτά καθεστάτα μπορούν να εμπνέονται από το ιδανικό πολίτευμα, να το πλησιάζουν και να το προτείνουν ως πρότυπο. Αλλά, σε ό,τι αφορά τον νόμο, η θέση που αρμόζει είναι αντίστροφη: η ανεξαρτησία απέναντι στους νόμους ταιριάζει σε μια τέλεια επιστήμη και δεν θα ήταν δυνατόν να υπάρξει σε καμιά άλλη περίπτωση. Όταν όμως πρόκειται για ατελή επιστήμη, για ατελή μίμηση και για ατελή καθεστάτα, ο νόμος ξαναγίνεται αναγκαίος ως αναπληρωματικός.

¹ Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1287 a b. Barker, *Greek Political Theory* a. 277, 284 (κ.σ.).

² Αυτή την πιθανότητα είχε επικαλεσθεί ο Ξενοφών σχετικά με τον Κύρο (*Κύρου Παιδεία*, E, 1, 24).

Και ο νόμος, όταν αποκατασταθεί έτσι, πρέπει να έχει απόλυτη αξία. Οι πόλεις χωρίς φιλόσοφο-βασιλιά, οι οποίες έχουν λίγες πιθανότητες ν' αποκτήσουν κάποτε, θα δώσουν στους νόμους αυστηρή και άκαμπτη εξουσία: «αφού υπάρχει για μας ένα μόνο σωστό πολίτευμα, ξέρεις ότι τα άλλα μόνο εφαρμόζοντας τους νόμους εκείνου σώζονται κάνοντας εκείνο που τώρα επαινούμε, αν και δεν είναι το πιο σωστό; - Ποιο λοιπόν; - Ότι δεν πρέπει να τολμάει κανείς από τους πολίτες να ενεργεί παρά τους νόμους, και εκείνος που τολμάει, να τιμωρείται με θάνατο και με όλες τις βαρύτερες ποινές. Τούτο το πολίτευμα είναι το σωστότερο και το καλύτερο ως δεύτερο, όταν κανείς απομακρύνει το πρώτο που μόλις εθέσαμε» (297 d-e)¹. Επίσης στην περίπτωση των γιατρών και των καπετάνιων είναι δυνατόν να φανταστούμε κανόνες στους οποίους άνθρωποι λιγότερο ικανοί από αυτούς οφείλουν να συμμορφώνονται, όπως επίσης οι εκλεγμένοι ή οι, με κλήρο κυβερνώντες, πρέπει συνεχώς να συμμορφώνονται στους νόμους. Έτσι θα αποφεύγονται τα λάθη που προέρχονται από τη λαϊκή ανεπάρκεια ή τη δεσποτική αυθαιρεσία (301 b-c). Βέβαια, αυτά τα καθεστώτα που βασίζονται στον νόμο δεν θα μπορούσαν να είναι καλά², αποτρέπουν όμως το χειρότερο. Και το χειρότερο παράγεται συγκεκριμένα όταν άνθρωποι «χωρίς να ξέρουν τίποτε από τα πολιτικά, φαντάζονται ότι κατέχουν αυτή την επιστήμη σε όλες τις λεπτομέρειές της ακριβέστερα από όλες τις άλλες» (302 a-b). Με άλλα λόγια, αυτοί που ισχυρίζονται ότι αντλούν από τον Πλάτωνα μια άδεια αυθαιρεσίας είναι εκείνοι τους οποίους καταδικάζει περισσότερο.

Κατά συνέπεια, ο Πλάτων, αφού επιβεβαίωσε τόσο έντονα την κατωτερότητα του νόμου σε σχέση με την επιστήμη του φιλόσοφου-βασιλιά, επανασυνδέει όσον αφορά τον τομέα της ανθρώπινης πραγματικότητας, τη θεωρία, ελληνική μεταξύ όλων, της υπεροχής του νόμου. Σε αυτό θα μπορούσε να συμφωνήσει με τον Αριστοτέλη, ο οποίος, πιο ρεαλιστής στους στόχους του, ασχολείται προπαντός με πραγματικά καθεστώτα και επιβεβαιώνει χωρίς περιστροφές ότι αξίζει περισσότερο να κυβερνά ο νόμος παρά ένας πολίτης (Πολιτικά, 1287 a)³. Συνεπώς δεν είναι παράλογο ότι ο συγγραφέας του Πολιτικού μπόρεσε να γίνει τελικά ο συγγραφέας ενός μακρού διαλόγου συγκεκριμένου και εποικοδομητικού με τον τίτλο, Νόμοι.

2. Η κυριαρχία των νόμων

Μεταξύ της καταδίκης του νόμου στον Πολιτικό και της δημιουργικής προσπάθειας στους Νόμους, δεν υπάρχει αντίφαση. Τούτο επιβεβαιώνεται εξ άλλου από το γεγονός ότι ο Πλάτων αισθάνθηκε την ανάγκη, στην τελευταία αυτή πραγματεία, να επανέλθει στη θεωρία σύμφωνα με την οποία οι νόμοι δεν είναι παρά κάτι το αναπληρωματικό.

Στο σημείο που εξετάζει την πράξη του νομοθέτη στο 4ο βιβλίο, ο Πλάτων αρχίζει πραγματι προσδιορίζοντας ότι οι ιδεώδεις συνθήκες θα ήταν γι' αυτόν μια τυραννία στην οποία ο τύραννος θα ένωνε τη σωφροσύνη με όλες τις δυναμικές αρετές. Αυτό θα ήταν, λέει, το ιδανικό καθεστώς γιατί «όταν ένας τύραννος σκοπεύει να αλλάξει τα ήθη μιας πόλης δεν

¹ Πολιτικός, μετ. Ηλίας Λάγιος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Στον Πολιτικό παρεμβάλλεται η κατάταξη των καθεστώτων, τα οποία χωρίζονται το καθένα σε δύο, ανάλογα με το αν τηρούνται ή όχι οι νόμοι: η εξουσία ενός μόνου ανθρώπου είναι το καλύτερο εφ' όσον εκείνος τηρεί τους νόμους και το χειρότερο όλων όταν δεν τους τηρεί.

³ Ο Αριστοτέλης, εξ άλλου, διαχωρίζει τους ανώτερους ανθρώπους, αναγνωρίζοντας κατά τον πλατωνικό τρόπο: «κατά των τοιούτων δεν ισχύει νόμος, διότι αυτοί είναι ο νόμος» (Πολιτικά, 1284 &. Μετ. Π. Λεκατσάς). Επικαλείται όμως τον εξαιρετικό αυτόν χαρακτήρα σε σχέση με τον οστρακισμό.

χρειάζεται πολύ κόπο και χρόνο» (Νόμοι 711 b)¹. Και «ενώ από τη μια μεριά είναι δύσκολο για μια πόλη ν' αποκτήσει σωστούς νόμους, από την άλλη θα ήταν το πιο εύκολο και γρήγορο» (Νόμοι 712 a).

Επίσης, ο Πλάτων υπενθυμίζει, όπως στον Πολιτικό, την ύπαρξη μιας μυθικής εποχής κατά την οποία τις πόλεις των ανθρώπων κυβερνούσαν όντα ενός ανώτερου και θεϊκού γένους, οι δαίμονες. Τότε ήταν η εποχή της ευτυχίας.

Μεταξύ όμως αυτής της αναφοράς σε ένα ιδανικό πολίτευμα χωρίς νόμους και της επιστροφής στους νόμους σαν αναγκαία αναπλήρωση, η σχετική σημασία έχει μεταβληθεί. Στον *Πολιτικό*, μακρές, σταθερές και συγκεκριμένες αναπτύξεις είχαν σκοπό να δείξουν την κατωτερότητα του νόμου, εφ' όσον η ιδέα της αναγκαιότητάς του επεμβαίνει μόνο διορθωτικά. Στους *Νόμους*, -αντίθετα, η αναφορά στο ιδανικό πολίτευμα γίνεται πρόχειρα και όλο το βάρος της έκθεσης πέφτει στους νόμους που πρέπει να καθιερωθούν στην πράξη. Και ακόμα καλύτερα: η αναφορά στο ιδανικό πολίτευμα παρεμβαίνει σε ένα συλλογισμό που τείνει να εξασφαλίσει στο νομοθέτη τις καλύτερες δυνατές συνθήκες. Και η αναφορά στους θεϊκούς ποιμένες, αντί να παρουσιάσει μία αντίθεση ανάμεσα στη δράση τους και στη δράση των αρχηγών των ανθρώπων, προσφέρει αυτή τη φορά ένα πρότυπο στον νομοθέτη. Ο Πλάτων τελειώνει πράγματι την επίκληση λέγοντας ότι «πρέπει να καταβάλουμε κάθε δυνατή προσπάθεια για να μιμηθούμε τη ζωή που λέγεται ότι ζούσαν όλοι στην εποχή του Κρόνου. Πρέπει να ζούμε είτε ως δημόσιοι άντρες είτε ως ιδιώτες στα σπίτια και στις πόλεις μας υπακούοντας στη μικρή σπίθα της αθανασίας που υπάρχει μέσα μας και δίνοντας την ονομασία νόμος σ' αυτή τη λογική διάταξη» (Νόμοι Δ, 713 e -714 a).

Έτσι, αν και οι αναπτύξεις είναι παράλληλες και ερμηνεύουν μία σκέψη συνεπή στον εαυτό της, ο τόνος τοποθετείται διαφορετικά και όλη η προσοχή συγκεντρώνεται τώρα στη θεμελίωση αυτών των νόμων που παραμένουν αναπληρωματικοί, αλλά αναγκαίοι, αποφασιστικοί και πρωταρχικοί.

Ο νόμος, πράγματι, γίνεται το ενδιάμεσο μεταξύ του κόσμου των ιδεών και του κόσμου των ανθρώπων: επειδή λείπει το ιδανικό πολιτικό καθεστώς, ο νόμος αντιπροσωπεύει ό,τι είναι πλησιέστερο προς εκείνο - με την προϋπόθεση όμως ότι ο νόμος θα θεμελιωθεί με αυτόν το σκοπό.

Το θέμα ολόκληρης της πραγματείας *Νόμοι* είναι πράγματι πώς πρέπει να καθιερωθούν οι νόμοι. Θα ήταν όμως αδύνατον να συνοψίσουμε σε λίγες σελίδες το περιεχόμενο του εκτενέστερου έργου του Πλάτωνα. Παραπέμπουμε μόνο στις πολύ σύντομες αναλύσεις που θα εκθεθούν στα δύο τελευταία κεφάλαια².

Για την ώρα, αφήνοντας κατά μέρος το περιεχόμενο των πλατωνικών συλλογισμών, που ξεκινούν από τους μεγάλους στοχασμούς ηθικής κατηγορίας για την ιεράρχηση του καλού, ως τις τελείως πρακτικές θεωρήσεις που αποβλέπουν στο διακανονισμό του συνόλου της ζωής των πολιτών, μπορούμε να αρκεστούμε στην αντικειμενική παρατήρηση ότι ένα τέτοιο εγχείρημα εμπεριέχει εμπιστοσύνη στον νόμο και στο ρόλο που ίσως του ανήκει: δεν υπάρχει τίποτα τόσο υψηλό που ο νόμος να μην πρέπει να συνδέεται με αυτό, ούτε τίποτα τόσο ταπεινό με το οποίο να μην καταπιάνεται. Με άλλα λόγια, ο νόμος συνδέει τον κόσμο των ιδεών με τον κόσμο της καθημερινής ζωής.

Πρέπει όμως να προσθέσουμε επίσης ότι, στην έκθεσή του, ο Πλάτων επανέρχεται στους γενικούς όρους που πρέπει να πληροί κάθε νόμος. Έτσι, για το θέμα αυτό εκφράζει δύο βασικές απαιτήσεις που ακολουθούν ακριβώς, στο 4ο βιβλίο, τα εδάφια που παραθέσαμε. Η

¹ *Νόμοι*, μετ. Γ. Κουσούνελος, «Κάκτος*». Από την αυτή μετάφραση και τα εδάφια που ακολουθούν. (Σ.μ.).

² Ιδιαίτερα στις σελ. 217 - 223.

έννοια και των δύο είναι να εγγυηθούν την πιο σταθερή θεμελίωση των νόμων και παραπέμπουν με σαφέστατο τρόπο στις συζητήσεις περί του νόμου κατά το τέλος του 5ου αιώνα.

Η πρώτη από τις απαιτήσεις είναι ο νόμος να γίνει προς το συμφέρον όλης της πολιτείας. Η ιδέα αυτή που ίσως φαίνεται κοινότοπη ασφαλώς δεν είναι. Την καταπολέμησε στο Ιο βιβλίο της Πολιτείας, ο Θρασύμαχος, που υποστηρίζει ότι κάθε κυβέρνηση εγκαθιδρύει νόμους που την εξυπηρετούν, τόσο ώστε καθόριζε το δίκαιο σαν το συμφέρον του ισχυρότερου¹. Εξάλλου, η ιδέα αυτή ήταν αρκετά κοντά στη θεωρία η οποία στον Γοργία αποδίδεται στον Καλλικλή όταν εκείνος βασιζόταν στην περίφημη ρήση του Πίνδαρου για να υποστηρίξει ότι ο νόμος επιβάλλεται αυθαίρετα από τους αδύνατους για να τους προστατέψει. Έτσι, ο Πλάτων στους Νόμους αναφέρεται άμεσα σε αυτές τις δύο συζητήσεις. Παραθέτει κατ' αρχήν τον ορισμό του Θρασύμαχου (714 c). «Κατά την άποψή τους, ο φυσικός ορισμός του δικαίου μπορεί να αποδοθεί ως εξής. - Πώς δηλαδή; - Ότι δίκαιο είναι το συμφέρον των ισχυρών». Εξηγεί ύστερα τον ορισμό αυτόν με τον τρόπο του Θρασύμαχου, ρωτώντας αν θα ήταν πιθανόν, «αν κάποτε νικήσει η δημοκρατία ή κάποιο άλλο πολίτευμα ή ακόμα και μια τυραννία, θα φτιάξει θεληματικά νόμους διαφορετικούς από εκείνους που θα εξυπηρετούν το συμφέρον και τη διατήρηση της εξουσίας της;» (Νόμοι 714 d). Τέλος, λίγο πιο κάτω, επαναλαμβάνει τη ρήση του Πίνδαρου την οποία επικαλείται ο Καλλικλής (714 e): «το αδίκημα που συζητούσαμε μόλις τώρα ήταν αυτό με το οποίο ο Πίνδαρος θεωρώντας τον νόμο της φύσης², δικαιολογούσε τη χρήση της άκρας βίας». Με άλλα λόγια, ο Πλάτων σημειώνει με τον πιο σαφή τρόπο, ότι εδώ εννοεί, στο τέλος της ζωής του, να δώσει στις κριτικές του παρελθόντος³ την αληθινή του απάντηση σχετικά με τον νόμο.

Και η απάντηση αυτή είναι κατηγορηματική. Γιατί αρνείται κάθε νόμο θεμελιωμένο με το πνεύμα που αναφέραμε προηγουμένως: «Φυσικά, η άποψή μας είναι πως αυτό δεν αποτελεί ένα γνήσιο πολιτικό σύστημα.

Πιστεύουμε ότι οι νόμοι που δεν θεσπίστηκαν για το καλό ολόκληρης της πόλης είναι ανήθικοι και εκείνοι που τους έφτιαξαν δεν είναι σωστοί πολίτες αλλά στασιαστές. Όσοι λένε ότι πρέπει να τηρούνται αυτοί οι νόμοι χάνουν τα λόγια τους» (715 b).

Κατά συνέπεια, στην παλαιά ένσταση για τη σχετικότητα των νόμων, ο Πλάτων απαντά με έναν κανόνα και ένα δίδαγμα. Είναι οι νόμοι σχετικοί; Όχι βέβαια! Καλύτερα να μην είναι. Εναπόκειται στο νομοθέτη να τους εμποδίσει να είναι. Πράγματι, οι κακοί νόμοι υπακούουν στις συγκυρίες και αντανακλούν τα συμφέροντα των μεν και των δε. Αν ο καθένας μπορεί να είναι κριτής, λίγο πολύ διορατικός, για το προσωπικό του συμφέρον, αντίθετα, η αναζήτηση του κοινού καλού προϋποθέτει μια γενική ανάλυση αυτού που είναι καλό και των μέσων με τα οποία τούτο επιτυγχάνεται, καθώς και μία ιεράρχηση των διαβαθμίσεων του καλού. Η επίκληση του καλού όλων προϋποθέτει αναφορά στο καθολικό και επομένως στο απόλυτο.

Με αυτή την αποφασιστική στάση, ο Πλάτων γυρίζει την πλάτη στον ρεαλισμό και στον πρακτικό συντηρητισμό. Ενώ ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά επιμένει στην αναγκαιότητα, που επιβάλλεται σε όλα τα καθεστώτα, να εξασφαλισθεί η σταθερότητά τους και φαίνεται να παραδέχεται ότι η ίδια η εκπαίδευση πρέπει να είναι προσαρμοσμένη στη μορφή διακυβέρνησης (E, 1310 a), ο Πλάτων κατανοεί μόνο τη φροντίδα για το καλό και όχι τη φροντίδα για τη διακυβέρνηση.

Εξ άλλου, σαν να μην αρκούσε αυτό, αποφαίνεται ότι οι νόμοι πρέπει να εμπνέονται από ένα θεϊκό υπόδειγμα. Φαντάζεται ένα λόγο προς τους αποίκους της καινούργιας πόλης του

¹ Βλ. σ. 88.

² Η έκφραση «τον νόμο της φύσης», στο αρχαίο κείμενο είναι «κατά φύσιν».

³ Στους προηγουμένους υπαινιγμούς προστίθεται και ένας υπαινιγμός στον Πρωταγόρα. Βλ. και επόμενη σελίδα.

και αρχίζει με επίκληση στο θεό, που, όπως λέει, «έχει στα χέρια του την αρχή, το τέλος και το μέσο όλων των πραγμάτων» (Νόμοι, 716 α). Ζητεί να τους εκθέσει «ποια πράξη είναι αρεστή στο Θεό και σύμφωνη με τη θέλησή του» (716 β). Απαντώντας αυτή τη φορά όχι πια στον Θρασύμαχο αλλά στον Πρωταγόρα, δηλώνει αποφασιστικά: «Κατά την άποψή μας, ο θεός είναι το βασικό μέτρο των πραγμάτων, πολύ περισσότερο από τον άνθρωπο όπως υποστηρίζουν μερικοί» (716 γ). Οι νόμοι λοιπόν συνδέονται από τότε όχι πια μόνο με την ιδέα του καλού αλλά και με τους θεούς οι οποίοι τους χρησιμεύουν ταυτόχρονα ως εμπνευστές και εγγυητές.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι, με αυτή την έννοια, οι νόμοι δικαιώνονται διπλά. Ίσως όμως η διάκριση να είναι αυθαίρετη και πλαστή. Γιατί όταν αναζητείς το καλό όλων, προϋποθέτει ότι αναζητείς το καλό μέσα σου και αναζητώντας το καλό μέσα σου, καταλήγεις να μιμείσαι το θεϊκό και να είσαι αρεστός στους θεούς. Οι δύο απαιτήσεις καλύπτουν η μία την άλλη και εξασφαλίζουν στους νόμους, με τη διπλή αυτή ιδιότητα, τις υψηλότερες δυνατές δικαιώσεις. Θα θυμηθούμε επίσης ότι η διατύπωση, που παραθέσαμε πιο πάνω, και η οποία καλεί τους ανθρώπους να κυβερνηθούν «με τη μικρή σπίθα της αθανασίας που υπάρχει μέσα μας» (Νόμοι 713 ε - 714 α), δηλαδή με μία «λογική διάταξη», συμφιλίωσε και αυτή το θεϊκό με το ανθρώπινο και επί πλέον εμφανίζεται, στο προηγούμενο κεφάλαιο, σαν η υψηλότερη διεκδίκηση που αναπτύχθηκε στην Ελλάδα για να θεμελιώσει τον νόμο με όρους του απόλυτου. Οι πλατωνικοί νόμοι είναι αυτό που γνώρισε η Ελλάδα, εκείνο που πλησιάζει περισσότερο ένα νόμο θεϊκής αποκάλυψης.

Αλλά, οι νόμοι που έχουν τόσο υψηλό στήριγμα αποκτούν μία κυριαρχία εξίσου απόλυτη. Και ο Πλάτων, ο οποίος στον Πολιτικό φαίνεται να έχει καταφέρει στον νόμο την αυστηρότερη καταδίκη, αποκαλύπτεται οριστικά ότι αυτός ώθησε μακρύτερα την επιβεβαίωση των προνομίων του.

Θα μπορούσαν ν' αναφερθούν πολλά εδάφια από τους Νόμους για να φανεί ως ποιο σημείο ο σεβασμός στους νόμους επιβάλλεται σαν μέγιστη αρετή και σαν το κλειδί κάθε πολιτικής ισορροπίας. Θα αρκεστούμε εδώ σε δύο διαδοχικές φράσεις που περιέχονται στο 4ο βιβλίο, στο οποίο ανήκουν οι αναλύσεις που προηγήθηκαν.

Κατ' αρχήν, πώς θα προσδιορίσουμε την διακυβέρνηση της πολιτείας; Ποια θα είναι τα κριτήρια; Ποιες θα είναι οι καθοριστικές αρετές; Μία και μόνη: η υπακοή στους νόμους. Όσοι έχουν αυτή την ικανότητα θα κληθούν σε όλα τα λειτουργήματα, πολιτικά ή θρησκευτικά: «Τα αναφέραμε αυτά γιατί δεν σκοπεύουμε να παραδώσουμε την εξουσία της πολιτείας σου σε κανένα πλούσιο, δυνατό, επιβλητικό ή από ευγενική καταγωγή. Θεωρούμε ότι η σημαντικότερη εξουσία στην υπηρεσία των θεών πρέπει να δοθεί σ' εκείνον που υπακούει στους νόμους καλύτερα από τους άλλους, η επόμενη πρέπει να δοθεί σ' εκείνον που ακολουθεί δεύτερος και οι υπόλοιπες σύμφωνα με την ίδια σειρά» (715 γ). Ο νόμος παραμένει αναπληρωματικός. Αλλά αυτός ο αναπληρωματικός νόμος έχει την προτεραιότητα από κάθε ανθρώπινο καλό.

Και πώς τους αποκαλεί ο Πλάτων αυτούς τους άρχοντες; Αναφέρει συχνά - και μετά από αυτόν ο Αριστοτέλης - τους «φύλακες των νόμων». Αλλά εδώ προχωρεί πιο πέρα. Και επινοεί έναν όρο ακόμα πιο εκφραστικό: οι άρχοντες θα είναι οι «υπηρέτες του νόμου»: «Οι άνθρωποι αυτοί λέγονται συνήθως άρχοντες, κι αν τους ονόμασα υπηρέτες των νόμων δεν το έκανα γιατί θέλω να δημιουργήσω νέες εκφράσεις, αλλά γιατί πιστεύω ότι η επιτυχία ή η αποτυχία μιας πόλης εξαρτάται από αυτό το θέμα περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο. Στην πόλη όπου ο νόμος βρίσκεται στην υπηρεσία κάποιας άλλης εξουσίας και δεν έχει κανένα κύρος ο ίδιος, η κατάρρευση, κατά τη γνώμη μου, δεν θ' αργήσει. Όπου όμως ο νόμος είναι

κυρίαρχος και οι άρχοντες θεωρούνται υπηρέτες του, εκεί η κατάσταση είναι πολύ καλή και οι άνθρωποι απολαμβάνουν όλα τα αγαθά που τους έδωσαν οι θεοί» (715c¹).

Στο τέλος του μακρού αυτού αντίλογου περί του νόμου, που για ένα σχεδόν αιώνα είχε εξάψει τόσο πολύ τα πνεύματα, και που, κατά τη διάρκεια αυτής της διαδρομής, τα ώθησε ν' ανακαλύψουν τη σχετικότητα του νόμου και την πρακτική του ωφελιμότητα, την πολιτική σημασία του και τη θρησκευτική επιρροή του, την επίδραση και τις αρετές του, ξαναβρίσκουμε λοιπόν την αρχική εμπιστοσύνη των Ελλήνων στην κυριαρχία του νόμου. Στη θέση όμως μιας αφελούς και αυθόρμητης εμπιστοσύνης, υπάρχει τώρα μια εμπιστοσύνη που βασίζεται στη φιλοσοφία, σ' ένα νόμο φιλοσοφικά καθιερωμένο. Και εκείνο που είχε αρχίσει μέσα στην ευφορία μιας κατάστασης πραγμάτων καταλήγει σε μια ευρεία προοπτική στις προθέσεις των νομοθετών του μέλλοντος.

Κατά μία έννοια, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι πρόκειται, πράγματι, για ένα τέλος. Βέβαια, ο συλλογισμός περί του νόμου θα συνεχιστεί και θα γίνει συγκεκριμένος κατ' αρχήν στη διάρκεια του 4ου αιώνα, που είναι ο αιώνας τόσο του Αριστοτέλη όσο και του Πλάτωνα, και στη συνέχεια κατά τους επόμενους αιώνες. Η θέση όμως του Πλάτωνα, με τον απόλυτο χαρακτήρα της και με την ακραία άποψη των λύσεων που επιφέρει, σημειώνει μία κατάληξη ή μία στροφή: μετά από αυτόν, η σκέψη περί του νόμου θ' αποκτήσει παραλλαγές από μια στενότερη επαφή με την πρακτική πραγματικότητα.

Εν τούτοις, ο δρόμος που οδηγεί από τον Ηρόδοτο στον Πλάτωνα, περνώντας από φιλοσοφικές αναλύσεις για τον νόμο και τις σχέσεις του με τα έθιμα, τη φύση ή το λόγο, μας δίνει μία ατελή ιδέα για τα προβλήματα που ανέκυψαν και για την πρωτοτυπία της ελληνικής σκέψης στο θέμα αυτό.

Πράγματι, αν η σκέψη του Πλάτωνα οδηγεί σε μία ιδανική νομοθεσία, οι προγενέστεροι και οι σύγχρονοί του δεν περιόρισαν την προσπάθειά τους σε έναν τελείως αφηρημένο ορισμό του ρόλου των νόμων: και αυτοί επίσης είχαν ασχοληθεί από την αρχή με προβλήματα που αφορούσαν το περιεχόμενό τους. Μπορούμε να πούμε ότι οι προσπάθειές τους να εξασφαλίσουν, στην πράξη, κάποια προτερήματα στους νόμους, συνέβαλαν περισσότερο ακόμα από τις δοκιμές θεωρητικής δικαίωσης, στην επιβεβαίωση της εμπιστοσύνης τους προς αυτούς τους νόμους και την επιθυμία τους να τους θέσουν πέρα από κάθε κριτική.

Ιδιαίτερα, από την αρχή, δύο στόχοι προέκυψαν ως ουσιαστικοί και θα σημειώσουν για πάντα την πρωτοτυπία της σύλληψής τους: οι δύο αυτοί στόχοι επρόκειτο να προσδώσουν στους νόμους το μέγιστο της σταθερότητας και της παιδευτικής αξίας. Και γι' αυτό, μία μελέτη περί του νόμου στην Ελλάδα, έστω και περιορισμένη στο χρονικό όριο που ορίσαμε, δεν θα ήταν πλήρης ούτε ακόμα ακριβής αν δεν έπαιρνε υπ' όψη της αυτή τη διπλή σειρά προσπαθειών, των οποίων την αντανάκλαση βρίσκουμε τόσο την πρακτική εφαρμογή όσο και στα κείμενα των φιλοσόφων. Μπορούμε να σταθούμε στον Πλάτωνα, μέσα στο χρόνο, αλλά δεν μπορούμε να σταθούμε σε αυτόν χωρίς ν' αποκαταστήσουμε, μαζί με τις γενικότερες θεωρίες, αυτή την άλλη όψη της ελληνικής σκέψης που αρχίζει πριν από τον Ηρόδοτο και ανθίζει μετά τον Πλάτωνα: με μία έννοια, δίνει σε αυτή τη σκέψη τα πιο ζωντανά και τα πιο πρωτότυπα χαρακτηριστικά της.

¹ Η κυριαρχία των νόμων επιβεβαιώνεται και δικαιολογείται στο Βιβλίο 9 των Νόμων (874 e -875 d).

Η ΣΤΑΘΕΡΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΝΟΜΩΝ

Επειδή οι ελληνικοί νόμοι, από το ξεκίνημά τους, είχαν αποκοπεί από κάθε υπερβατικό έρεισμα, κρίθηκαν πολύ γρήγορα υπό το πρίσμα της σχετικότητας και αμφισβητήθηκαν στην ουσία τους: οι δικαιολογίες που έδωσαν οι στοχαστές του 4ου αιώνα αποτελούν την απάντηση σε αυτή την αμφισβήτηση. Αλλά μία παρόμοια αντίδραση εξηγεί ότι, σε έναν πιο πρακτικό τομέα, μία ακόμα επιθυμία για επιβεβαίωση του κύρους του νόμου έδωσε αφορμή σε συλλογισμούς και ανακαλύψεις επίσης πολύτιμες για τη δυτική σκέψη. Οι Έλληνες, επειδή ο νόμος από τη γέννησή του ήταν γι' αυτούς ένα απλό έθιμο επικυρωμένο από το λαό¹, αμύνθηκαν ενεργά, στις καθημερινές τους συνήθειες όπως και στις πνευματικές τους αναζητήσεις, σε κάθε τι που απειλούσε να αφαιρέσει από έναν τέτοιο νόμο το μεγαλείο και τη λάμψη του.

Ιδιαίτερα, αφού ο νόμος-έθιμο κινδύνευε να δεσμευτεί από τη σχετικότητα και την αστάθεια. Μία από τις κυριότερες φροντίδες των Ελλήνων ήταν να εξασφαλίσουν στους νόμους τους, ένα χαρακτήρα απρόσβλητο ώστε να τους προστατεύσουν από ενδεχόμενη μεταβολή.

1. Οι αθηναϊκοί νόμοι

Γενικά, όσα γνωρίζουμε για τους αθηναϊκούς νόμους θα ήταν αρκετά να τους προφυλάξουν από αυτά τα ενδεχόμενα.

Πράγματι, η νομοθεσία των Αθηναίων υπήρξε πάντοτε, από αυτή την άποψη, αποτέλεσμα αξιοσημείωτης σύνεσης. Οι νόμοι τους ήταν γραπτοί και τους βάραινε μία ιερή δυσαρέσκεια. Η συνοχή τους εξασφαλιζόταν από έναν όμιλο αρχόντων, τους θεσμοθέτες, για τους οποίους ο Αισχίνης μας πληροφορεί στον *Κατά Κτησιφώντος* (38): «... έχει ανατεθεί εις τους θεσμοθέτας να διορθώνουν κάθε χρόνο κατά τας λαϊκάς συνελεύσεις τους (ημερατημένους) νόμους αφού προηγουμένως ερευνήσουν προσεκτικώς και σκεφθώσι μη τυχόν έχει αναγραφεί νόμος τις αντίθετος εις άλλον νόμον ή άκυρος μεταξύ των εγκύρων ή μήπως είναι αναγεγραμμένοι περισσότεροι του ενός νόμοι διά την αυτήν περίπτωσιν. Και αν τυχόν εύρουν ένα τέτοιον νόμον, αφού τον αντιγράψουν εις σανίδας, τότε διατάσσεται υπό του νομοθέτου να εκτίθεται ο νόμος έμπροσθεν των ανδριάντων των Επωνύμων»². Ο Αισχίνης εκθέτει τη διαδικασία που περιλαμβάνει κατ' αρχήν την πρόταση στη συνέλευση να ορίσει νομοθέτες και έπειτα την τελική ψηφοφορία για κάθε νόμο χωριστά. Και ο Αριστοτέλης στην Αθηναίων Πολιτεία (59) επιβεβαιώνει τις πληροφορίες του.

Εξ άλλου, η δημοσίευση νέων νόμων περιβαλλόταν από χίλιες προφυλάξεις. Χωρίς αμφιβολία, οι προφυλάξεις αυτές δεν έφταναν ως το έθιμο των Λοκρών, το οποίον ο Δημοσθένης αναφέρει με θαυμασμό στον *Κατά Τιμοκράτους* (139): «Αν κάποιος θελήσει να προτείνει νέον νόμον, έχει τον βρόχον εις τον τράχηλον, και αν μεν φανεί ο νόμος ότι είναι καλός και χρήσιμος, ζει ο προτείνων τον νόμον και απέρχεται, ειδημή, θανατώνεται, αφού συρθεί ο βρόχος.»³ Αλλά, χωρίς να ωθούν μέχρι αυτού του σημείου τη σκληρότητα, οι νομικές κατοχυρώσεις ήταν σοβαρές. Κατ' αρχήν, κάθε σχέδιο νόμου έπρεπε όχι μόνο να εγκρίνεται

¹ Βλ. σ. 120.

² *Κατά Κτησιφώντος*, μετ. Η. Ηλιού-Γ. Κορδάτος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

³ Επίσης Στοβαίος, 3ο, 39, 36. Ο Διόδωρος ο Σικελιώτης διηγείται την ίδια ιστορία στο βιβλίο 12, 17 και την αποδίδει στον Χαρώνδα. Την ξαναβρίσκουμε με παραλλαγές στον Πολύβιο, 12ο, 16. *Κατά Τιμοκράτους*, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος».

από τη Βουλή και ύστερα από τη Συνέλευση αλλά και να ελέγχεται από μία επιτροπή ειδικών. Και κυρίως, αν ένα κείμενο είχε γίνει αποδεκτό και σε κάποιο σημείο του ήταν αντίθετο προς τους άλλους νόμους, οποιοσδήποτε πολίτης μπορούσε οποτεδήποτε¹ να εγκαλέσει εκείνον που συνέταξε αυτόν τον νόμο είτε με μία αγωγή για παρανομία, γραφή παρανόμων, είτε με μία αγωγή για πράξη νομοθετική επιζήμια για το Κράτος². Η «αγωγή παρανόμων» είναι σοβαρή: μπορούσε να επιφέρει βαρύτατες ποινές, καμιά φορά ακόμα και το θάνατο³. Σε ολόκληρη την αθηναϊκή ιστορία υπήρξε η εγγύηση κατά των κινδύνων μιας χωρίς σύνεση δημοκρατίας⁴. Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η κατοχύρωση ήταν πολύ πιο προωθημένη από όσο στους αντίστοιχους σύγχρονους θεσμούς, όπως, για παράδειγμα, το Συμβούλιο της Επικρατείας.

Με ένα τέτοιο σύστημα θα έπρεπε να έχουμε νόμους σαφείς και σταθερούς. Αλλά δεν έγινε έτσι. Η αθηναϊκή ιστορία κατοπτρίζει μία διαρκώς ανανεούμενη επιθυμία να εδραιωθεί με διαφάνεια και να σταθεροποιηθεί για πάντα ένα δίκαιο αδιάκοπα αντίθετο προς αυτή την τάξη.

Υπήρξαν πράγματι στους νόμους προσθήκες και συμπληρώσεις που σε λίγο δεν ήταν εύκολο ν' αναγνωριστούν. Στη συνέχεια, η πολιτική εξέλιξη επέφερε αλλαγές στους συνταγματικούς νόμους. Και καθώς τα διάφορα είδη των νόμων δεν διακρίνονταν μεταξύ τους, κάθε αναθεώρηση που οφειλόταν σε λόγους πολιτικούς συνοδεύτηκε από μία γενική προσπάθεια μετασχηματισμού.

Όταν, με την επανάσταση του 411 ανατράπηκε η δημοκρατία, συστήθηκε, με ένα διάταγμα του Πυθοδώρου, μία επιτροπή επιφορτισμένη να συντάξει τους νέους νόμους. Ο Αριστοτέλης διατήρησε το κείμενο αυτού του διατάγματος (Αθηναίων Πολιτεία, 38,2) που προβλέπει: «Ο λαός θα εκλέγει, πέρα από τους δέκα ήδη υπάρχοντες εφόρους, άλλους είκοσι μεταξύ των πολιτών ηλικίας άνω των σαράντα ετών»⁵. Οι πολίτες αυτοί έπρεπε να συντάξουν προτάσεις (συγγράφειν) για τη σωτηρία του Κράτους και, σύμφωνα με μία τροπολογία, να εξετάσουν επίσης τους νόμους του Κλεισθένη.

Το καθεστώς των Πεντακισχιλίων που εγκαταστάθηκε ευθύς αμέσως άρχισε και αυτό να ορίζει «νομοθέτες».

Τέλος, με ένα παρόμοιο κίνητρο αλλά με αντίθετο πνεύμα, οι δημοκρατικοί, όταν επανήλθαν στην εξουσία μετά τον εμφύλιο του 404, επιδόθηκαν σε μία γενική αναθεώρηση των νόμων.

Η αναθεώρηση αυτή είχε γίνει άλλωστε απαραίτητη. Οι αρχαίοι νόμοι, οι οποίοι είχαν ακυρωθεί και μετά επικυρώθηκαν εκ νέου, γραμμένοι αρχικά σε ξύλινες πλάκες που καταστράφηκαν, γραμμένοι κατόπιν σε μία γλώσσα συχνά αρχαϊκή, που δεν ήταν πια σε χρήση, είχαν ανάγκη από μία καινούργια μεταγραφή συνοδευόμενη από επιμελημένη αναθεώρηση.

Ο Ανδοκίδης μας αφηγείται πώς ενήργησαν: «Αφού δε εξελέξατε διά κλήρου την Βουλήν και ορίσατε νομοθέτας, ούτοι εύρισκον ότι ήσαν πολλοί εκ των νόμων του Σόλωνος και του Δράκοντος, σύμφωνα προς τους οποίους πολλοί πολίται ήσαν ένοχοι ένεκα των γεγονότων που συνέβησαν εις το παρελθόν. Διά τούτο συγκαλέσαντες συνέλευσιν του λαού εσκέφθητε δι' αυτούς και απεφασίσατε να εξετάσουν οι θεομοθέται τους νόμους και κατόπιν να

¹ Η πράξη εναντίον του προσώπου έπρεπε να γίνει σε διάστημα ενός έτους. Μετά μπορούσαν να κατηγορούν τον ίδιο τον νόμο.

² Η περίπτωση αυτή, πιο σπάνια, αφορά τον Λεπτίνη. Η αγόρευση του Δημοσθένη εναντίον του αναφέρεται στο κ. 7.

³ Επί πλέον, όποιος είχε καταδικαστεί τρεις φορές για παρανομία έχανε το δικαίωμα να προτείνει καινούργιο ψήφισμα.

⁴ Η αντίθετη προς τον νόμο απόφαση παραπέμπεται για έλεγχο στον Άρειο Πάγο. Βλ. J.W. Jones, στο αυτό σ. 103.

⁵ Ελεύθερη απόδοση. (Σ.μ.).

αναγράφουν εις την στοάν εκείνους οι οποίοι επρόκειτο να αναθεωρηθούν» (Περί Μυστηρίων, 82)¹. Ο Ανδοκίδης παραθέτει επίσης το κείμενο του ψηφίσματος που είναι πολύ συγκεκριμένο. Μία από τις παραγράφους του λέει ότι οι νομοθέτες θα εκθέσουν αυτούς τους νόμους «προ των ανδριάντων των Επωνύμων δια να τους βλέπει όποιος θέλει και θα τους παραδώσουν εις τους άρχοντας κατά την διάρκειαν του τρέχοντος μηνός. Τους δε παραδιδόμενους νόμους ας εξετάσει πρότερον η βουλή και οι νομοθέται, οι πεντακόσιοι, τους οποίους εξέλεξαν οι δημόται αφού έδωσαν όρκο. Να είναι δε επιτετραμμένον εις κάθε ιδιώτην, προσερχόμενον εις την βουλήν να προτείνει ό,τι καλόν έχει δια τους νόμους. Αφού δε τεθούν οι νόμοι, η βουλή του Αρείου Πάγου θα επαγρυπνεί δια τους νόμους, όπως οι άρχοντες εφαρμόζουν τους κειμένους νόμους. Τους νόμους δε που θα επικυρώνονται να τους αναγράφουν εις τον τοίχον, όπου πρότερον είχαν αναγραφή, διά να λαμβάνει γνώσιν τούτων όποιος θέλει» (83,84). Την ίδια επίσης εποχή, ο Ανδοκίδης προσδιορίζει ότι αποφάσισαν να μην εφαρμόσουν ποτέ κανέναν άγραφο νόμο. Ο κώδικας και οι συνταγματικοί νόμοι έπρεπε να σχηματίσουν ένα σύνολο απόλυτα σαφές για τον καθένα.

Πώς έγινε η αναθεώρηση που είχαν προβλέψει; Είναι δύσκολο να το αντιληφθούμε. Αν όμως πιστέψουμε το λόγο που συνέταξε ο Λυσίας εναντίον ενός από τα μέλη της επιτροπής, ενός υπογραμματέα με το όνομα Νικόμαχος, η υπόθεση δεν ήταν σύντομη ούτε υπεράνω πάσης υποψίας. Ο Νικόμαχος υπήρξε μέλος της επιτροπής που ίδρυσαν οι Πεντακισχίλιοι και μετά μέλος της επιτροπής που συνέστησαν οι δημοκρατικοί. Από την αρχή όμως του λόγου, ο Λυσίας δεν αφήνει καμιά ψευδαίσθηση στους ακροατές του γι' αυτό το άτομο: «Αφού διετάχθη εντός τεσσάρων μηνών να αναγράψει εις τας στήλας τους νόμους του Σόλωνος, αντί του Σόλωνος τον εαυτόν του κατέστησε νομοθέτην, αντί δε να αναγράψει τους νόμους εντός τεσσάρων μηνών παρέτεινεν και κατέστησεν εξαετή την υπηρεσίαν ταύτην, καθ' εκάστην δε πληρωνόμενος υπό των ενδιαφερομένων, άλλους μεν νόμους ανέγραψεν εις τας στήλας, άλλους δε εξήλειφεν. Εις τοιούτον δε σημείον εφθάσαμεν, ώστε από τας χείρας τούτου ελαμβάναμεν τους νόμους, και οι αντίδικοι εις τα δικαστήρια παρουσίαζαν εναντίους νόμους τον ένα προς τον άλλο, βεβαιούντες αμφοτέροι ότι τους έχουν λάβει από τον Νικόμαχον. Αν και επέβαλλον οι άρχοντες πρόστιμα και τον εισήγαγον εις το δικαστήριον δεν ηθέλησε να παραδώσει τους νόμους...» (2-3)².

Η εντύπωση αυτή που υποβάλλει εδώ ο Λυσίας (ασφαλώς με την υπερβολή του αγορητή) θα παραταθεί σε όλη τη διάρκεια του 4ου αιώνα. Και οι ρήτορες μιλούν μόνο για νόμους που παραβιάστηκαν απαριθμώντας τους σε κάθε περίπτωση με πολλές λεπτομέρειες. Ο δεύτερος Κατ' Αριστογείτονος βεβαιώνει μάλιστα ότι οι Αθηναίοι είχαν προβλέψει την ποινή του θανάτου «εάν τις παρουσιάσει νόμον ανύπαρκτον» (24)³. Το αποτέλεσμα ήταν ότι οι νόμοι έχαναν το κύρος τους. Και η εικόνα της δημοκρατικής αναρχίας, που περιγράφει ο Πλάτων στο 8ο βιβλίο της Πολιτείας του, δίνει προφανώς ύφος γελοιογραφίας σε ένα κακό που είναι πραγματικό: τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιεί όταν λέει: «ή, εάν κανείς νόμος σου αποκλείει το δικαίωμα να γίνεις άρχοντας και δικαστής, εσύ μολατάυτα να γίνεσαι, εάν σου κατέβει στο κεφάλι;»⁴ και όταν επικαλείται τη νηφαλιότητα ορισμένων καταδίκων, λέγοντας: «Η δεν έτυχε ποτέ να ιδείς μέσα σε μία τέτοια πολιτεία ανθρώπους, που δικάστηκαν σε θάνατο ή σε εξορία, να μένουν και να τριγυρνούν ελεύθεροι και σαν να μη τους προσέχει ή να τους βλέπει κανείς, να περιφέρονται αρειμάνιοι καταμεσίς στην αγορά σαν ήρωες;» (558 &).

Ακόμα και η κατηγορία για παρανομία, που έπρεπε να βάλει τάξη σε αυτή τη σύγχυση, γινόταν πολύ συχνά, με τη βοήθεια της ηθικής κρίσης, ένα πολιτικό όπλο που σκόπευε πολύ εύκολα σε προσωπικά οφέλη.

¹ *Περί Μυστηρίων*, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

² *Κατά Νικομάχου*, μετ. Στ. Τζουμελέας, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

³ *Κατ' Αριστογείτονος*, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

⁴ *Πολιτεία*, μετ. Ι. Γρυπάρη, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

Για την κατάσταση αυτή, το μόνο αντίδοτο ήταν μία βαθύτερη συνειδητοποίηση εκείνου που χαρακτήριζε τον νόμο και εκείνου που απαιτούσε η σταθερότητά του.

Η συνειδητοποίηση αυτή ερμηνεύεται με μία διπλή απαίτηση: η πρώτη αφορά το πεδίο εφαρμογής του νόμου και η άλλη τη διάρκειά του¹.

2. Νόμοι και ψηφίσματα

Όσον αφορά το πεδίο της εφαρμογής, η μεγάλη ιδέα ήταν να καθιερωθεί μία οριοθετική γραμμή όσο το δυνατόν πιο αυστηρή ανάμεσα στους κυρίως νόμους και στις άλλες λαϊκές αποφάσεις μικρότερης σημασίας.

Η διάκριση αυτή εμφανίζεται για πρώτη φορά στο κείμενο του Ανδοκίδη το σχετικό με τη μεγάλη αναθεώρηση ίου 404 και σε συνάρτηση με αυτή. Πράγματι, ο ρήτορας αναφέρει το κείμενο του νόμου: «Επειδή λοιπόν εβλέπομεν ότι εις πολλούς πολίτας συνέβαιναν συμφοραί, εις άλλους μεν σύμφωνα με τους νόμους, εις άλλους δε σύμφωνα με παλαιά ψηφίσματα, εθέσαμεν τους επόμενους νόμους, δι' αυτά ακριβώς που συμβαίνουν τώρα, δηλαδή διά να μη γίνεται τίποτε από αυτά ούτε και να επιτρέπεται εις κανένα να συκοφαντεί. Διάβασέ μου τους νόμους. Νόμοι: Άγραφον δε νόμον αι αρχαί να μη εφαρμόζουν εις καμίαν περίπτωσιν. Ψήφισμα δε κανέν να μη έχει μεγαλύτερο κύρος της βουλής και του λαού» (Περί Μυστηρίων, 86-87)².

Από τότε σημειώνεται αυτή η διάκριση; Δύσκολο να το προσδιορίσουμε. Ο Υπερίδης στον Κατ' Αθηνογένους (22). Την αποδίδει στον Σόλωνα και διακηρύσσει ότι ο Σόλων αποδέχεται ότι ακόμα και ένα ψήφισμα που έχει συνταχθεί με δίκαιο τρόπο δεν πρέπει να αποκτά μεγαλύτερο κύρος από τον νόμο. Είναι ωστόσο προφανές ότι απέδωσαν πολλά στον Σόλωνα και δεν είναι διόλου βέβαιο ότι έπρεπε να φτάσουν τόσο μακριά. Σε κάθε περίπτωση, ένα πράγμα είναι βέβαιο: ότι η διάκριση αυτή συναντάται σε ποικίλες επαναλήψεις κατά τον 4ο αιώνα.

Στην πράξη, η διάκριση ήταν δύσκολη και ρευστή. Γιατί οι εξουσίες του λαού στη δημοκρατία, όπως την ασκούσαν στην Αθήνα, τον καθιστούσαν κυρίαρχο «ακόμα και των νόμων» (όπως λέει ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά, βιβλίο 4, 1298 1)). Η επικύρωση ή η κατάργηση ενός νόμου εξαρτάται από την ψήφο του λαού. Η λέξη «ψήφισμα» σημαίνει συγκεκριμένα «ψήφος του λαού». Η διαφορά βρίσκεται στις μεγαλύτερες επιφυλάξεις που επέβαλλαν μερικές ψήφοι. Δεν συνέβαινε όμως πάντοτε. Υπήρχε λοιπόν διπλή έννοια, η οποία ήταν συμφυής με το λεξιλόγιο γιατί αποτελούσε μέρος των θεσμών.

Είναι εκπληκτικό να διαπιστώνουμε ότι οι συγγραφείς, όλο και περισσότερο, φαίνεται να επεδίωξαν να φέρουν στο φως μία διαφορά για να δώσουν στους νόμους ευρύτερο κύρος. Ειδικότερα, ο Δημοσθένης το επικαλείται συχνά και με πάθος. Στον Κατά Λεπτίνη, το 355, ήδη παραπονεύεται: «... οι δε νόμοι δεν διαφέρουν των ψηφισμάτων ούτε κατά μικρόν τι, αλλά οι νόμοι καθ' ους πρέπει να γράφονται τα ψηφίσματα είναι νεώτεροι αυτών τούτων των ψηφισμάτων» (92)³. Στον Κατά Τιμοκράτους, το 352, αγανακτεί κατά του αντιπάλου του: «... ενώ ε γνώριζεν ότι οι μεν νόμοι, τους οποίους ολίγον πρότερον όλοι ηκούσατε, ισχύουν, ε γνώριζε δε ότι άλλος νόμος δεν επιτρέπει, και αν ακόμη είναι νόμιμον, ένα ψήφισμα να έχει περισσότεραν ισχύν του νόμου, να προτείνει και να κατορθώσει να περάσει νόμος επί τη

¹ Πολλά κείμενα επιμένουν σε όλες τις ουσιώδεις ιδιότητες που πρέπει να έχει ο νόμος (δίκαιος και να ισχύει για όλους). Εδώ διατηρούνται τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία της ελληνικής σκέψης.

² *Περί Μυστηρίων*, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

³ *Κατά Λεπτίνη*, μετ. Κ. Αραπόπουλος - Ν. Κασιμάκου, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

βάσει ψηφίσματος, το οποίον εγνώριζε ότι και αυτό ήτο αντίθετον προς τους νόμους;»¹ (30). Στον *Κατ' Αριστοκράτους*, τον ίδιο χρόνο, υπενθυμίζει ότι σύμφωνα με τον νομοθέτη «Δεν επιτρέπεται να τεθεί νόμος δι' ένα μόνον πολίτην, εάν δεν αφορά ουτος εις όλους τους Αθηναίους»². Έτσι, το ψήφισμα το οποίον κατακρίνει είναι σχετικό με ένα πρόσωπο και «αφού λοιπόν είναι παραδεκτόν, ότι τα ψηφίσματα πρέπει να προτείνονται σύμφωνα προς τους νόμους, ο προτείνων διά τον Χαρίδημον ιδιαιτέρως κάποιο προνόμιον, το οποίον δεν θα ανήκει και σε όλους σας, σαφώς προτείνει τούτο παρά τον νόμον που ανέφερα. Προφανώς, ό,τι δεν δύναται τις να θέσει εις ένα νόμον, τούτο δεν δύναται νομίμως να προτείνει παρεμβάλλων αυτό εις ένα ψήφισμα»³ (86)⁴. Μετά από αυτό, ζητεί να διαβαστεί ο περίφημος νόμος που αναφέρει ο Ανδοκίδης.

Η διάκριση αυτή, που διεκδικούσαν τόσο σταθερά τέτοιου είδους κείμενα, θα περάσει μια για πάντα στον τομέα της πολιτικής επιστήμης. Ο Αριστοτέλης δημιουργεί με αυτή το επιστέγασμα όλης της αντίθεσης μεταξύ της καλής και της κακής δημοκρατίας. Το πέμπτο είδος δημοκρατίας περιγράφεται στο 4ο βιβλίο των Πολιτικών (1292α, 5) με το ακόλουθο διακριτικό σημείο: «Άλλο είδος δημοκρατίας εκείνο κατά το οποίον όλα τα λοιπά δικαιώματα των πολιτών είναι όμοια προς τ' ανωτέρω, αλλά όμως κυρίαρχος είναι όχι ο νόμος αλλά η θέλησις της εκάστοτε πλειοψηφίας εν τη εκκλησία του δήμου. Τούτο δε συμβαίνει όταν δεν κυριαρχεί ο θεμελιώδης νόμος αλλά αι εκάστοτε διά ψηφισμάτων αποφάσεις της πλειοψηφίας του δήμου. Και τούτο δε συμβαίνει εξ αιτίας των δημαγωγών»⁵. Και ο Αριστοτέλης δεν διστάζει να χαρακτηρίσει δεσποτικό ένα τέτοιο καθεστώς: «...και ο τοιούτος δήμος εν σχέσει προς το δημοκρατικόν πολίτευμα είναι ό,τι η τυραννίς εν σχέσει προς το μοναρχικόν ... και τα ψηφίσματα του δήμου ανάλογα προς τα αυθαίρετα διατάγματα του τυράννου». Τέλος, αναλύοντας τον μηχανισμό αυτής της ανωμαλίας, επανέρχεται: «Και είναι αυτοί (οι δημαγωγοί) υπαίτιοι διά να έχουν μεγαλυτέραν ισχύν τα ψηφίσματα από τους νόμους και διά τούτο όλα τα ζητήματα υποβάλλουν εις την γνώμην του πλήθους». Καταλήγει τότε ότι αυτό το καθεστώς είναι μεν μία δημοκρατία (δηλαδή ο λαός στην εξουσία) αλλά ούτε καν πολίτευμα (δηλαδή ένα οργανωμένο καθεστώς όπου όλα πραγματοποιούνται με μία τάξη που ισχύει για όλους), «διότι όπου οι νόμοι δεν κυριαρχούν δεν υπάρχει πολίτευμα» (32)⁶.

Η μακρόχρονη προσπάθεια που καταβλήθηκε για να επιτύχουν μία διάκριση καταλήγει λοιπόν, σε αυτό το κείμενο του Αριστοτέλη, σε μία ριζική αντιπαράθεση.

Η διάκριση μεταξύ νόμων και ψηφισμάτων ανταποκρίνεται στην αίσθηση για το τι θα έπρεπε να είναι ο νόμος. Από θεσμική άποψη, η διαφορά είχε γίνει πολύ ασαφής με την άμεση άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας⁷: σε ένα σύγχρονο κράτος, όπου η εξουσία διαχωρίζεται και κατανέμεται σε διαφορετικά σώματα, η διαφορά είναι σαφέστερη: ένας νόμος, ένα ψήφισμα, ένα βούλευμα, πηγάζουν από εξουσίες διακεκριμένες και ανόμοια κυρίαρχες. Και όμως, ακόμα και έτσι, μερικές περιπτώσεις μπορούν να προκαλέσουν αποφάσεις που παίρνονται στο ένα ή στο άλλο επίπεδο ανάλογα με τη σημασία που θέλουν ν' αποδώσουν σε αυτές. Η διαφορά σημασίας ανταποκρίνεται στη διαφορά που οι Έλληνες προσπαθούσαν να καθιερώσουν μεταξύ νόμων και ψηφισμάτων.

Σε γενικές γραμμές, έδιναν στον νόμο ένα χαρακτήρα πιο γενικό και πιο καθοριστικό.

¹ Κατά Τιμοκράτους, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

² Κατ' Αριστοκράτους, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

³ Στο αυτό. (Σ.μ.).

⁴ Φαίνεται ότι εδώ ο Δημοσθένης παίζει με την έννοια με μια σχεδόν σοφιστική ικανότητα: το ψήφισμα θα μπορούσε να είναι πιο ειδικό από χον νόμο, η σημασία όμως που δόθηκε στη διάκριση είναι σχεδόν αποκαλυπτική.

⁵ Αριστοτέλους Πολιτικά, μετ. Ν. Παρίτσης, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

⁶ Στο αυτό. (Σ.μ.).

⁷ Για το αμφιλεγόμενο βλ. σ. 189.

Η ευρύτερη γενικότητα των νόμων διατυπώθηκε σαφέστατα από τον Αριστοτέλη σε ένα κείμενο στα Ηθικά Νικομάχεια, Ε, 11371), όπου σημειώνει, μετά τον Πλάτωνα, το γεγονός ότι οι νόμοι δεν θα μπορούσαν να προβλέψουν όλες τις καταστάσεις: «Αιτία αυτού είναι ότι όλα δεν ρυθμίζονται με τον νόμο, γιατί σε ορισμένες περιπτώσεις είναι αδύνατον να τεθεί νόμος, γι' αυτό χρειάζεται ψήφισμα»¹. Κατά συνέπεια, ο νόμος, καθώς είναι πιο γενικός, τοποθετείται σε ένα πιο υψηλό επίπεδο. Ήδη βλέπουμε να διαγράφεται η εντελώς σύγχρονη διάκριση ανάμεσα στον νόμο και στα ψηφίσματα για την εφαρμογή του: η επιθυμία να προσδώσουν στον νόμο μεγαλύτερο κύρος υπήρξε η αιτία ν' αρχίσει μια επεξεργασία των θεσμών, η οποία συνεχίζεται στο σύγχρονο κόσμο.

Όσο για το άλλο κριτήριο, που διακρίνει τον νόμο και αφορά όχι πλέον την επέκταση αλλά τη διάρκεια, βρίσκουμε την αυστηρότερη έκφρασή του στη μικρή ψευτο-πλατωνική πραγματεία, Όροι. Στο εδάφιο 415 b διαβάζουμε πράγματι δύο παράλληλους ορισμούς του νόμου και του ψηφίσματος. Ο ορισμός του νόμου είναι: «πολιτική απόφαση του πλήθους χωρίς περιορισμένο χρονικό όριο». Ο ορισμός του ψηφίσματος είναι: «πολιτική απόφαση που ισχύει για καθορισμένο χρόνο». Στο χρόνο όπως και στο χώρο, ο νόμος έχει λοιπόν μεγαλύτερη σημασία και προφανώς οι Έλληνες έκαναν ό,τι μπορούσαν για να τον αποσπάσουν κάπως από την κυμαινόμενη περιοχή των συμπτώσεων.

Ωστόσο, ο δεύτερος χαρακτήρας παρουσιάζει ένα καινούργιο πρόβλημα. Διότι εάν οι νόμοι καθιερώθηκαν χωρίς χρονικό περιορισμό, είναι σαφές ότι η ίδια η ιδέα ενδέχεται να πέσει σε αχρηστεία και να επιφέρει μία εσωτερική αντίφαση. Καθώς έχουν Θεσπιστεί για ένα αόριστο μέλλον, μπορούν να διατηρηθούν απεριόριστα; Έτσι θα τεθεί στην ελληνική σκέψη το πρόβλημα της σταθερότητας των νόμων.

3. Σταθερότητα ή πρόοδος

Εξ αρχής, έγινε φανερό ότι το κύρος των νόμων βρισκόταν σε συνάρτηση με τη σταθερότητά τους. Και ο Ηρόδοτος αναφέρει τη μέθοδο που χρησιμοποίησε ο Σόλων για να εξασφαλίσει στους δικούς του νόμους αυτόν το χαρακτήρα. Αφηγείται πράγματι ότι ο Σόλων, αφού συνέταξε και δημοσίευσε τους νόμους του, έφυγε σε ταξίδι για δέκα χρόνια: «προφασισθείς μιν, ότι επήγαινε να ιδεί τον κόσμον, αλλά πράγματι ήθελε να μην αναγκασθεί να καταργήσει κανένα νόμον απ' αυτούς που έθεσε. Διότι οι ίδιοι οι Αθηναίοι εξ ιδίας πρωτοβουλίας δεν ημπορούσαν να το πράξουν και τούτο διότι εδεσμεύοντο με επισήμους όρκους επί δέκα έτη να εφαρμόζουν τους νόμους που θα θέσει ο Σόλων» (Α, 29)².

Το μικρό αυτό κείμενο παρουσιάζει σε μικρογραφία την ελληνική σωφροσύνη: την επινοητικότητα του αρχηγού και την πονηρία του απέναντι στους δικούς του, τη φροντίδα του να εμπιστευτεί στους θεούς (φύλακες του όρκου) την εγγύηση γι' αυτό που θέλει να διαρκέσει, τέλος την επιλογή μιας μικρής και ρεαλιστικής προθεσμίας. Συγχρόνως όμως εγκαινιάζει μία σειρά προσπαθειών που θα κάνουν όλοι οι Αθηναίοι μετά τον Σόλωνα για να εξασφαλίσουν στους νόμους τους τη μεγαλύτερη δυνατή σταθερότητα.

Είναι προφανές ότι οι όρκοι που απαιτούσαν από τους δικαστές και, σε μια εποχή τουλάχιστον, από τους εφήβους, όπως και οι προφυλάξεις που έπαιρναν είτε για την αναθεώρηση των νόμων είτε για την αποδοχή νέων κειμένων, ερμηνεύουν την ίδια φροντίδα που είχε και το ταξίδι του Σόλωνα.

¹ Για τη γενικότητα του νόμου βλ. *Ρητορική Α*, 1354 b.

Ηθικά Νικομάχεια, μετ. Α. Δαλέζιος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

² Ηρόδοτος, μετ. Ευαγ. Πανέτσος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

Εν τούτοις, όπως και η προβλεπόμενη προθεσμία για τη νομοθεσία του Σόλωνα ήταν περιορισμένη, το ίδιο και οι Αθηναίοι δεν μπορούσαν να αγνοήσουν ότι ορισμένες αλλαγές ήταν αναπόφευκτες και μάλιστα επιθυμητές: δεν ήταν δυνατόν, από την πίεση των πραγμάτων, να διατηρήσουν για πάντα κείμενα που δεν ήταν πια πάντοτε εναρμονισμένα με την υπάρχουσα κατάσταση και τα οποία οπωσδήποτε ήταν δυνατόν, σε συνάρτηση με την κοινή συλλογιστική, να συμπληρωθούν και να βελτιωθούν. Με άλλα λόγια, επιβαλλόταν μια επιλογή ανάμεσα στη σταθερότητα και στην πρόοδο. Και ο 5ος αιώνας, που υπήρξε για την Αθήνα ένας αιώνας ορθολογικής ανάπτυξης και εμπιστοσύνης στην ανθρώπινη πρόοδο, είδε να αρχίζει, ως προς αυτό το θέμα, μία αντιπαράθεση και σχεδόν μία κρίση.

Α priori, οι Αθηναίοι στο τέλος αυτού του αιώνα, σε όλη τους την πολιτική, φαινόταν ότι έπρεπε να παρουσιάζουν και να προωθούν τις αξίες που συνδέονται με την πρόοδο, σε αντίθεση με τη Σπάρτη που ενσάρκωνε τη σταθερότητα.

Ο Θουκυδίδης, πάντως, δεν παραλείπει να φέρει στο φως αυτή την όψη του σπαρτιατικού ιδεώδους. Υπενθυμίζει τις εμφύλιες συγκρούσεις που είχε γνωρίσει η Σπάρτη στις απαρχές και υποδεικνύει, στο Α, 18, ότι: «Η Σπάρτη... γνώρισε την μακρότερη περίοδο εμφυλίων ταραχών από όσες ξέρουμε, ευνομήθηκε από αρχαιοτάτους χρόνους και απόφυγε πάντοτε την τυραννία. Τετρακόσια και περισσότερα χρόνια οι Λακεδαιμόνιοι έχουν το ίδιο πολίτευμα χάρη στο οποίο κατόρθωσαν να είναι ισχυροί και να επεμβαίνουν και στις άλλες πολιτείες»¹.

Στην Αθήνα, αντίστροφα, εδραιωνόταν η δημοκρατία. Καινούργια δικαιώματα παραχωρήθηκαν σε καινούργιες κοινωνικές τάξεις. Και, καθώς το πνεύμα της ελεύθερης κριτικής εξελισσόταν σε όλους τους τομείς, οι άνθρωποι μιλούσαν περισσότερο για ανοίγματα και ανανέωση παρά για τάξη και σταθερότητα.

Ένα μεγάλο μέρος των πολιτών επέλεγε, μεταξύ των δύο συστημάτων, σύμφωνα με τις πολιτικές του συμπάθειες. Τα επιχειρήματα όμως που αντήλλασαν συνέβαλλαν να καθοριστεί το διαλεκτικό περιεχόμενο του προβλήματος. Και οι ίδιοι αυτοί όροι που χρησιμοποιεί στο έργο του ο Θουκυδίδης επιβεβαιώνουν ότι το πρόβλημα αυτό ενυπήρχε από τότε ήδη στους νόμους. Μπορούμε να το συμπεράνουμε από τις επικρίσεις που διατυπώνονται στο έργο του, εναντίον και των δύο θέσεων.

Οι Κορίνθιοι, στο βιβλίο Α, κατηγορούν τη Σπάρτη για την συντηρητική της ακινησία. Και εξηγούν: «Σε καιρό ειρήνης είναι βέβαια πολύ προτιμότερο να μην αλλάζουν οι θεσμοί, αλλά όταν είναι ανάγκη ν' αντιμετωπιστούν πολλές δυσκολίες, είναι ανάγκη να επινοούνται πολλοί νέοι τρόποι» (Α, 71, 3)².

Αντίθετα, στο βιβλίο Γ, ο Κλέων επικρίνει την Αθήνα για την αστάθειά της. Και, παρ' ότι ο αντίλογος δεν περιλαμβάνει τη λέξη και καθιστά τη χρήση της τελείως ακατάλληλη, μιλάει καθαρά για νόμους: όχι πλέον νόμιμα αλλά νόμοι. Το κείμενο ανήκει στη διαμάχη για τη Μυτιλήνη, από το οποίο θα μάθουμε αν συμφέρει να αλλάξουν γνώμη για το ψήφισμα της προηγούμενης ημέρας που καταδίκασε σε θάνατο όλο τον άρρενα πληθυσμό αυτής της πόλης. Κατ' αρχήν οι νόμοι δεν είχαν ρόλο σε αυτή την αντιπαράθεση, εφ' όσον επρόκειτο εδώ για το πιο ιδιάζον ψήφισμα. Αλλά ο Κλέων, με μια χαρακτηριστική διαστρέβλωση της επιχειρηματολογίας, επιχειρεί να ταχθεί γενικά με το αξίωμα της σταθερότητας και ιδιαίτερα της σταθερότητας των νόμων: «Αλλά το χειρότερο απ' όλα θα ήταν να μην έχετε πια καμιά σταθερότητα στις αποφάσεις σας και να μην καταλάβωμε ότι ισχυρότερη είναι η πολιτεία που έχει κακούς νόμους, αλλά τους εφαρμόζει, παρά η πολιτεία που έχει νόμους καλούς και δεν τους εφαρμόζει» (Γ, 37, 3).

¹ Θουκυδίδης, μετ. Άγγελος Βλάχος, «Ηριδανός». (Σ.μ.).

² Για τις λεπτομέρειες της έκφρασης και χα συγγενή κείμενα βλ. τη μελέτη μας: *Thucydides et l'idée de progrès*, Annales de l'École Normale Supérieure de Pise, 1966, σ. 143 - 191 και ιδιαίτερα σ. 171 - 174.

Το κείμενο, με τον απλοϊκό πρωτογονισμό του, προβάλλει τις δύο αξίες που συγκρούονται σχετικά με τον νόμο: από τη μία πλευρά το κύρος τους που βασίζεται στη σταθερότητά τους, από την άλλη η ποιότητά τους που οφείλεται στην πρόοδο της σκέψης. Είναι αλήθεια ότι το ζήτημα είχε τεθεί από τον Θουκυδίδη με μία καθαρότητα που δεν θα ξαναβρούμε παρά στον Αριστοτέλη.

Στο μεταξύ όμως είναι γεγονός ότι πολλοί Αθηναίοι, χωρίς να προωθούν την επιθυμία για σταθερότητα τόσο μακριά όσο ο Κλέων, ήταν ευαίσθητοι στην ανάγκη να προτιμήσουν συχνά αυτή τη σταθερότητα από την τελειότητα. Και η απόδειξη βρίσκεται στην επίμονη νοσταλγία με την οποία συγγραφείς κάθε άποψης επιμένουν στην ανωτερότητα των αρχαίων νόμων, συνηγορούν υπέρ αυτών, και αναπολούν τις αξίες τους με πίστη ή με θλίψη. Όταν ο νόμος βάλλεται, όλοι οι Αθηναίοι γίνονται συντηρητικοί.

Για τον 5ο αιώνα, μπορούμε ν' αναφέρουμε το παράδειγμα του ρήτορα Αντιφώντα: η αξία του συνίσταται στην αναζήτηση μιας δικαίωσης *a priori*, θέτοντας μια λογική σχέση μεταξύ της παλαιότητας και της ποιότητας. Σε ένα εδάφιο το οποίο επαναλαμβάνει, λέξη προς λέξη, σε δύο λόγους του, εξυμνεί τους αρχαίους νόμους λέγοντας: «διότι έχουν το προσόν, ότι είναι οι αρχαιότεροι νόμοι αυτής της χώρας και ότι έμειναν ανέκαθεν αμετάβλητοι, οι ίδιοι πάντα για τις ίδιες υποθέσεις, στοιχείο που αποτελεί τη μεγαλύτερη απόδειξη της ορθότητός των. Διότι ο χρόνος και η πείρα διδάσκουν τους ανθρώπους» (*Περί του χορευτού*, 2. *Περί του Ηρώδου φόνου*, 14)¹.

Ο ίδιος σεβασμός για τους αρχαίους νόμους ξαναβρίσκεται στον Δημοσθένη, ο οποίος δυσφορεί κυρίως για τη σύγχυση που επιφέρουν νόμοι, όταν τροποποιούνται πολύ συχνά. Στον *Κατά Λεπτίνη*, υπενθυμίζοντας τη διαδικασία που αποδίδεται στον Σόλωνα και που είχε σκοπό ν' αποφύγει την χωρίς σύνεση έκδοση νέων νόμων, επικαλείται με θλίψη την εποχή εκείνη κατά την οποία διατηρούσαν μόνο τους αρχαίους νόμους: «Διότι τότε μεν, ενόσω ενομοθέτουν κατά τούτον τον τρόπον, μετεχειρίζοντο τους υπάρχοντας νόμους, νέους δε δεν έθετον» (91)² και οικτρίζει τον τρόπο με τον οποίον οριμένοι: «Κατόρθωσαν να τους επιτραπεί να νομοθετούν όταν έκαστος θέλει και καθ' ον τύχει τρόπον», πράγμα που συνετέλεσε να καθιερωθούν πολυάριθμοι και αντιφατικοί νόμοι. Πιο πέρα, εκθειάζοντας το σεβασμό προς τους νόμους, δίνει εντολή να διαβαστεί ένα κείμενο και παρατηρεί: «Ούτος ο νόμος, ω άνδρες Αθηναίοι, και παλαιός είναι και λίαν καλός» (153).

Αυτή η ιδιαίτερα συντηρητική θέση ξαναβρίσκεται στον *Κατά Τιμοκράτους*. Εκεί αναφέρει το παράδειγμα των Λοκρών, στους οποίους εκείνος που ήθελε να προτείνει έναν νέο νόμο είχε τη θηλειά στο λαιμό και την απειλή του θανάτου³ και ο Δημοσθένης εκπλήσεται ότι οι Λοκροί επιμένουν πάντοτε στους αρχαίους νόμους: «Εις διάστημα δε πολλών ετών αναφέρεται, κύριοι δικασταί, ότι εις μόνον νέος νόμος ετέθει εις αυτούς. Διότι επειδή υπήρχε εις αυτούς νόμος ορίζων, ότι, αν τις εξορύξει τον οφθαλμόν άλλου, ούτος είναι υποχρεωμένος να παράσχει τον ιδικόν του εις αντιστάθμισμα προς εξόρυξιν, επειδή εις την περίπτωσιν ταύτην δεν επετρέπετο η εκτίμησις της ζημίας διά χρημάτων, λέγεται ότι κάποιος, του οποίου ο εχθρός ήτο μονόφθαλμος, τον ηπειλήσε ότι θα του εξορύξει τον μοναδικόν οφθαλμόν του. Προ της απειλής ταύτης ο μονόφθαλμος ταραχθείς πολύ και νομίζων ότι ο βίος του θα ήτο

¹ Παρόμοιο επιχείρημα συναντάμε στο έργο του Πλάτωνα *Μίνως*, 3211>, στο οποίο λέγει όχι η καλύτερη απόδειξη, ότι ο Μίνως υπήρξε ένας καλός νομοθέτης είναι όχι οι νόμοι του διατηρούνται χωρίς καμιά αλλαγή, όπως οι νόμοι κάποιου που βρήκε την αλήθεια για τη διακυβέρνηση της πολιτείας.

Αντιφώντος, *Λόγοι*, μετ. Ν. Δενδρινός, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² *Περί της ατελείας προς Λεπτίνη*, μετ. Κ. Αραπόπουλος - Ν. Κασιμάκου, «Ι. Ζαχαρόπουλος. (Σ.μ.).

³ Βλ. σ. 186.

αβίωτος εάν επάθαινε κάτι τέτοιο, λέγεται ότι ετόλμησε να προτείνει νόμον ορίζοντα ότι, εάν κάποιος εξορύξει τον οφθαλμόν μονοφθάλμου, ούτος είναι υποχρεωμένος εις αντιστάθμισμα να δώσει και τους δύο οφθαλμούς του διά να εξορυχθούν, διά να είναι η αναπηρία και των δύο ίση¹. Τούτον μόνον τον νόμον λέγεται, ότι έθεσαν οι Λοκροί εις διάστημα μεγαλύτερον διακοσίων ετών» (140-141)².

Ασφαλώς, ο Δημοσθένης αναφέρει μόνο ως παράδειγμα αυτή την ακραία και αμφίβολου κόρους περίπτωση, θα ήθελε όμως να γίνει ένα δίδαγμα. Και θυμίζει με πικρία τις ελευθερίες που παρείχαν «οι νόμοι του Σόλωνος, τους οποίους ο χρόνος καθιέρωσε και οι οποίοι είναι έργο των προγόνων μας» (142).

Το ίδιο και ο Ισοκράτης συγκινείται εύκολα με τους καλούς νόμους των προγόνων που έχουν γι' αυτόν, όπως και για τον Δημοσθένη, το προτέρημα της σαφήνειας και της συνοχής: πράγματι, αυτοί οι νόμοι αν και ήταν ακόμα ελάχιστοι, ήταν νόμοι «όχι σαν αυτούς που έχουμε σήμερα ούτε γεμάτους από τόση σύγχυση και τόσες αντιφάσεις, ώστε να μη μπορεί κανείς να καταλάβει, ποιοι είναι απ' αυτούς χρήσιμοι και ποιοι άχρηστοι» (Παναθηναϊκός, 144)³.

Κατά συνέπεια, η Αθήνα, παρά τις μεταρρυθμίσεις της και παρά το προοδευτικό πνεύμα, το οποίο για ένα διάστημα σημάδεψε την πολιτική της, είχε πάντοτε την τάση να υπερασπίζεται το παρελθόν, τη λαμπρή και σταθερή τάξη της, την απλότητά της. Και αυτή η τάση επιβεβαιώνεται κατά τη διάρκεια του 4ου αιώνα. Στο σύνολό της, η Αθήνα επιθυμούσε νόμους που θα παρέμεναν για πάντα και θα διατηρούσαν την ισχύ τους στο πέρασμα του χρόνου.

Από αυτή την τάση μπορούμε να προσεγγίσουμε το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι, στο μέτρο που τους ενδιέφερε η πολιτική, ενατένιζαν γενικά μία εντελώς καινούργια πολιτεία που δημιουργούσαν στη σκέψη τους. Η ιδέα της εξέλιξης, του μετασχηματισμού, της ανάπλασης, τους ήταν τόσο λίγο φυσική ώστε έθεταν το ιδεώδες τους σε έναν κόσμο χωρίς παρελθόν: κάθε νομοθέτης στην Ελλάδα θεωρεί τον εαυτό του πρώτο και μοναδικό νομοθέτη.

Οπωσδήποτε, οι δύο μεγάλοι στοχαστές του 4ου αιώνα, οι οποίοι ενδιαφέρονται ο ένας για το ιδανικό καθεστώς και ο άλλος για το πραγματικό, συναντώνται όταν πρόκειται να επικαλεστούν τη σωφροσύνη με την οποία οφείλουν οι πάντες να εγγίζουν τους υπάρχοντες νόμους.

Ο Πλάτων, κατ' αρχήν, δεν ασχολείται με τους νόμους των διεφθαρμένων πολιτειών. Δημιουργεί με τη σκέψη του καινούργιες πολιτείες. Γνωρίζουμε, εξ άλλου, ότι έχει λιγότερη εμπιστοσύνη προς τους νόμους από όση στο πνεύμα με το οποίο θα έχουν διαπαιδαγωγηθεί οι πολίτες, και στην επιστήμη των κυβερνώντων. Όμως, ακόμα και στις ιδανικές πολιτείες, ακόμα και με αυτόν τον τρόπο που σκέπτεται, περιβάλλει με χίλιες προφυλάξεις κάθε πιθανή τροποποίηση των νόμων. Στο 1ο βιβλίο των Νόμων αναφέρει επαινετικά τον κανόνα που διατηρήθηκε στη Σπάρτη και στην Κρήτη, ο οποίος περιβάλλει με μυστικότητα κάθε κριτική

¹ Το ανέκδοτο αυτό αναφέρεται από τους ίδιους συγγραφείς που μιλούν για τη θηλειά στο λαιμό. Ο Αριστοτέλης το υπαινίσσεται στη *Ρητορική*, Α, 7, 1365 Ι). Ο Διογένης Λαέρτιος, Α, 2, 57, το αποδίδει στον Σάλωνα. Βλ. παρόμοια ανέκδοτα στον Αιλιανό, *Ποικίλη Ιστορία*, XIII, 24. στον Βαλέριο Μάξιμο V, 5, 3. Αντικείμενό τους είναι η έρευνα της ισότητας των ποινών και τίποτα δεν αφορά το θέμα του αριθμού και της σταθερότητας των νόμων για το οποίο μιλάει ο Δημοσθένης.

² Κατά Τιμοκράτους, μετ. Κ. Αραπόπουλος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

³ Βλ. *Περί Αντιδόσεως*, 82: «Επειδή δε έχομεν φθάσει εις το σημείον τούτο, ώστε και οι εκφωνηθέντες λόγοι και οι κείμενοι νόμοι να είναι αναρίθμητοι και εκ μεν των νόμων να επαινούνται οι αρχαιότεροι, εκ δε των λόγων οι νεώτατοι...»

Παναθηναϊκός, μετ. Ευαγ. Πανέτσος, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

προς τους νόμους: «Αν δεχτούμε ότι οι νόμοι σας θεσπίστηκαν με σωστή κρίση, όπως πραγματικά έχει γίνει, ο καλύτερος είναι εκείνος που απαγορεύει στους νέους να ερευνούν την αξία των νόμων. Όλοι πρέπει να συμφωνούν¹ χωρίς αντιρρήσεις ότι οι νόμοι αυτοί είναι θαυμάσιοι, αφού τους έδωσαν οι θεοί. Κι' αν κανένας διαφωνεί, οι άλλοι απαγορεύεται να τον ακούν. Αν κάποιος ηλικιωμένος κατακρίνει τη νομοθεσία, πρέπει να απευθύνεται στους άρχοντες ή σε συνομηλικούς του χωρίς την παρουσία νέων» (634 d-e)². Στο 6ο βιβλίο παραδέχεται ότι οι αλλαγές είναι απαραίτητες επειδή κανένας νομοθέτης δεν μπορεί να φτάσει σε τέλειους νόμους (769 d). Με μία όμως αποκαλυπτική ταύτιση ενοποιεί τις δύο λειτουργίες που συνίστανται στη «διατήρηση και τροποποίηση» των νόμων (769 d- 770 a). Και η μία και η άλλη επανέρχονται μαζί στους «νομοφύλακες», λειτουργούς εκλεγμένους με ιδιαίτερη φροντίδα μεταξύ ατόμων άνω των πενήντα ετών³. Εξ άλλου, στις σελίδες που ακολουθούν δείχνει αρκετά καλά ποια έννοια προσδίδει σε αυτή την «τροποποίηση» των νόμων. Διότι μιλάει για μία περίοδο πειραματισμού η οποία διαρκεί δέκα χρόνια και ακολουθείται από αναφορές για τις ατέλειες που σημειώθηκαν. Πρόκειται λοιπόν για μία πρόοδο, κατά κάποιο τρόπο, επιστημονική. Και μόλις περάσει η πειραματική περίοδος, ο νόμος εισέρχεται στην περιοχή του αμετάβλητου και είναι σχεδόν αδύνατον να τον αγγίξει κανείς: «Από το σημείο αυτό και μετά κανένας δεν θα μπορεί να κάνει αλλαγές ούτε στην παραμικρή λεπτομέρεια. Αν όμως θεωρηθεί ότι οι περιστάσεις απαιτούν να γίνει κάτι τέτοιο, θα συμβουλευτούν όλους τους άρχοντες, τον δήμο και τα μαντεία των θεών. Σε περίπτωση που θα συμφωνήσουν όλοι, θα είναι δυνατό να γίνει κάποια μεταβολή. Διαφορετικά, τα πάντα θα παραμένουν όπως έχουν και, όποιος συνεχίσει να αντιδρά, θα ελέγχεται σύμφωνα με το νόμο» (772 ε-ά)⁴. Όλα τα κείμενα της εποχής που περιλαμβάνουν νομικά θέματα και απαιτούν ορισμένες προϋποθέσεις για ενδεχόμενη τροποποίηση, είναι αποτέλεσμα παρόμοιων συλλογισμών. Αλλά, χωρίς αμφιβολία, κανένα κείμενο, σε κανέναν τομέα, δεν έχει φανεί τόσο απαιτητικό.

Στο τέλος των Νόμων συναντάμε διάφορους θεσμούς προορισμένους να προφυλάξουν τους νόμους από αλλαγές. Ξαναβρίσκουμε βέβαια τους «νομοφύλακες». Αλλά πάνω από αυτούς υπάρχει ένα όργανο που ως τότε μόνο έμμεσα είχε αναφερθεί, δηλαδή ο Σύλλογος των Εποπτευόντων⁵. Ο σύλλογος αυτός, όπου εδρεύουν οι δέκα γηραιότεροι από τους «νομοφύλακες» πρέπει να λειτουργεί σαν κρίση της πολιτείας. Και ένα από τα καθήκοντά του είναι να υποδέχεται έναν εξέχοντα πολίτη που είχε σταλεί κατ' εξαίρεση στο εξωτερικό: «Κι αν γνώρισε ανθρώπους που του έδωσαν πληροφορίες για τη νομοθεσία, την εκπαίδευση ή την ανατροφή ή αν επέστρεψε έχοντας πλουτίσει τις γνώσεις του, θα πρέπει να τις ανακοινώσει στο συμβούλιο» (952 I). Αυτό σημαίνει ότι μόνο η λογική και η σκέψη θα μπορούσαν, κατά περίπτωση, να βελτιώσουν τους νόμους, αλλά και ότι ένα τέτοιο ενδεχόμενο θα είναι

¹ Συναντάμε εδώ τη συγγένεια ίου νόμου και της ομόνοιας: από τη στιγμή που η ομόνοια γίνεται μία λέξη ιδιαίτερης σημασίας (τέλος του 5ου αιώνα) βρίσκουμε συχνά τις δύο ιδέες σε συνεργασία, να υπερασπίζονται η μία την άλλη. Βλ. μεταξύ άλλων Πλάτων: Πολιτεία, 351 d και Ξενοφών: Απομνημονεύματα, Δ, 4,17-18.

² Νόμοι, μετ. Γ. Κουσουνέλος, «Κάκτος». (Σ.μ.).

³ 754 β - 755 α. Οι «νομοφύλακες» είναι τριάντα επτά. Στην 8η Επιστολή (356 α) ο Πλάτων θεωρεί ότι, για να κυβερνήσει κανείς στον πόλεμο και στην ειρήνη, πρέπει να εκλεγούν, με σύμφωνη γνώμη του λαού και της βουλής, τριάντα πέντε φύλακες του νόμου.

⁴ Νόμοι, στο αυτό. (Σ.μ.).

⁵ Σύλλογος των Εποπτευόντων: ο Πλάτων (Νόμοι ΙΒ, 951 α) ονομάζει έτσι το συμβούλιο των εποπτών το οποίο αποτελούσαν επίλεκτοι νομοφύλακες. Χωρίς να έχουν πολιτική ή διοικητική δικαιοδοσία, έργο τους ήταν η επαγρύπνηση για τη διατήρηση και την εφαρμογή της νομοθεσίας. Συνεδριάζαν καθημερινά από τον όρθρο ως την ανατολή του ηλίου (όρθριο ή νυκτερινό συμβούλιο). (Σ.μ.).

πολύ σπάνιο και θα επενέβαινε μόνο με τρόπο ώριμα αποφασιστικό, με χίλιες προφυλάξεις και με κάποιο τρόπο.

Είναι προφανές ότι ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε ποτέ ν' αποδεχτεί μια τόσο ουτοπική απαίτηση: τον απασχολούν γεγονότα πραγματικά και πολιτείες υπαρκτές. Είναι πολύ εντυπωσιακό να τον βλέπουμε να επιλέγει και αυτός με σύνεση και, αφού έχει σταθμίσει με ωριμότητα τα υπέρ και τα κατά των δύο θέσεων, να προσφέρει τελικά στη θεωρία της σταθερότητας καινούργια και με βάθος επιχειρήματα. Ο Αριστοτέλης, ξαναβρίσκοντας το πρόβλημα που είχε θέσει ο Κλέων στον Θουκυδίδη, ξεκινάει πράγματι στο 2ο βιβλίο των Πολιτικών (1268 b και συνέχεια) ένα είδος αντιπαράθεσης μεταξύ των αντιφατικών αξιών της σταθερότητας και της προόδου και γράφει: «Διότι υφίσταται προς λύσιν το ζήτημα εάν είναι βλαβερόν ή συμφέρον διά τας πόλεις η μεταβολή των καθιερωμένων νόμων, εις ήν περιπτώσιν εισάγεται άλλος καλύτερος». Ο όρος που χρησιμοποιεί γι' αυτή τη «μεταβολή» των νόμων είναι κινεῖν, ακριβώς όπως στον Θουκυδίδη. Και η αναφορά σε μία γνωστή θέση σημειώνεται με την απρόσωπη διατύπωση: «απορούσι γαρ τινές». Είναι λοιπόν φανερό ότι ο Αριστοτέλης προσπαθεί εδώ να τονίσει ένα ζήτημα που συζητούσαν πολύ στην Αθήνα. Πράγματι, του αφιερώνει δύο ολόκληρες σελίδες με συζητήσεις¹.

Τα επιχειρήματα υπέρ της μεταβολής είναι αυτά που χρησιμοποιούν κανονικά εκείνοι που πιστεύουν στην πρόοδο: περιλαμβάνουν δύο κύριες ιδέες από τις οποίες η μία είναι η σύγκριση με τις επιστήμες και η άλλη η επίκληση της ζωής των πρώτων ανθρώπων πριν από τον πολιτισμό: η αθλιότητα της ζωής τους αποδεικνύει ότι το αρχαιότερο δεν είναι κατ' ανάγκη και το καλύτερο.

Από τον 5ο αιώνα χρησιμοποιούσαν ήδη τα δύο αυτά επιχειρήματα. Οι Κορίνθιοι του Θουκυδίδη ανέφεραν τις τέχνες για να δικαιολογήσουν την ανάγκη της αλλαγής. Έλεγαν στους Λακεδαιμονίους ότι όδευαν στην καταστροφή: «και μοιραίο είναι, όπως και στην τεχνική, να επικρατούν στην πολιτική τα πιο συγχρονισμένα συστήματα»². Επίσης ο Θουκυδίδης αρέσκειται να περιγράφει τις δυσκολίες και τις αδυναμίες της ελληνικής ζωής στις απαρχές της: με αυτό συνδέει το πνεύμα των περιγραφών του Αισχύλου (στον Προμηθέα), του Πρωταγόρα (στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα και ενδεχομένως στη χαμένη πραγματεία *Περί της εν αρχή καταστάσεως*), του συγγραφέα της *Αρχαίας Ιατρικής*, του Δημόκριτου (αν ο Δημόκριτος βρίσκεται στην αρχή της περίφημης περιγραφής του Διόδωρου του Σικελιώτη, I, 8).

Είναι ενδιαφέρον να διαπιστώνουμε ότι τα επιχειρήματα αυτά εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούνται και στην εποχή του Αριστοτέλη: είναι επίσης ενδιαφέρον να δούμε τι προσθετε σε αυτά και με ποιον τρόπο απαντούσε.

Στα επιχειρήματα που ήδη αναφέρθηκαν υπέρ της ανανέωσης των νόμων, ο Αριστοτέλης προσθέτει ένα, το μόνο που αφορά αποκλειστικά τους νόμους και καλύπτει έναν ιδιόμορφο χαρακτήρα. Γράφει πράγματι: «και οι γεγραμμένοι νόμοι είναι καλύτερον να αφήνονται αμετάβλητοι. Διότι ως ακριβώς και εις τας άλλας τέχνας συμβαίνει, ούτω και εις τας διατάξεις των νόμων αδύνατον είναι να διατυπωθούν επακριβώς τα πάντα. Κατ' ανάγκην θα διατυπωθούν εις γενικότητας, η εφαρμογή δε θα αποβλέψει εις τας καθ' έκαστον περιπτώσεις» (Πολιτικά B, 1269 a)³. Το επιχείρημα όμως αυτό περιέχει, στο κείμενο όπου βρίσκεται, μία

¹ Το θέμα είναι τόσο λεπτό ώστε αυτή η συζήτηση δεν δικαιολογείται καθόλου από το κείμενο: χρησιμεύει ως συμπέρασμα στην εξέταση των συνταγμάτων και ιδιαίτερα του πολιτεύματος του Ιππόδαμου από τη Μίλητο.

² A, 71, 3. Ο Θουκυδίδης επαινεί το ρόλο της προόδου σε μερικές τέχνες, όπως η ναυσιπλοΐα και η πολεμική τέχνη.

³ Πολιτικά, μετ. Παν. Λεκατσά, «Ι. Ζαχαρόπουλος». Από την αυτή μετάφραση και ία παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.).

πλευρά κάπως παραπλανητική. Γιατί ο νόμος, οπωσδήποτε, δεν θα ήταν δυνατόν να τροποποιηθεί παρά με έναν άλλο νόμο εξ ίσου γενικό. Αν και κατανοούμε αυτό που θέλησε να πεί ο Αριστοτέλης (δηλαδή ότι η σύνταξη του νόμου δεν θα ήταν δυνατόν να προβλέψει όλες τις περιπτώσεις), φαίνεται ότι η ιδέα ανήκει σε ένα άλλο είδος σκέψεων περί του νόμου, το οποίον έχει δανειστεί εδώ ο Αριστοτέλης. Πράγματι, η φράση του θυμίζει μάλλον την βραδεία αναθεώρηση των νόμων, που ευχόταν ο Πλάτων, και που ο ίδιος ο Αριστοτέλης σχολιάζει στο 3ο βιβλίο όταν διαχωρίζει τι ανήκει στους κυβερνώντες και τι στον νόμο και όταν λέει: «επί πλέον δε δίδει εις αυτούς το δικαίωμα να διορθώνουν τον νόμον εκείνον εκ των κειμένων όστις θα απεδεικνύετο εκ της πείρας ότι έχει ανάγκη βελτιώσεως» (1287 η). Είναι όμως φανερό ότι σε αυτή την περίπτωση πρόκειται για μικρές διορθώσεις. Και το επιχείρημα, που εισάγεται έτσι σε μία συνηγορία για την πρόοδο, δεν προβάλλει πλέον παρά μία πρόοδο από τις πιο μέτριες. Δεν υπερασπίζεται το ενδεχόμενο ριζικών αλλαγών που ανοίγουν δρόμο για καινούργιες προοπτικές αλλά μία απλή και λεπτομερή προσαρμογή στην αναζήτηση μιας ανέφικτης τελειότητας.

Μία τέτοια ακαμψία της επιχειρηματολογίας υπέρ της αλλαγής αποκαλύπτει ήδη την σωφροσύνη του Αριστοτέλη ως προς το θέμα. Πράγματι, το συμπέρασμά του δείχνει μεγάλη επιφύλαξη: «Εκ τούτων λοιπόν είναι φανερόν ότι τινές των νόμων και εις ορισμένους περιστάσεις δέον να μεταβάλλονται. Αλλ' εάν από άλλης απόψεως εξετασθεί το ζήτημα, θα αποδειχθεί ότι πολλής περισκέψεως άξιον είναι» (1269 α).

Το συμπέρασμα αυτό συνοψίζει, κατά μία έννοια, τη στάση της ελληνικής σκέψης γενικά ως προς τις καινοτομίες της νομοθεσίας. Η πρωτοτυπία όμως του κειμένου συνίσταται στα προωθημένα επιχειρήματα για να δικαιώσει το συμπέρασμα. Αυτά όμως είναι καινούργια σε σχέση με τα κείμενα που αναφέρθηκαν ως τώρα. Και συνεπάγονται ένα εξ ίσου νέο συλλογισμό για την ίδια τη φύση του νόμου.

Ο Αριστοτέλης, όπως ο Κλέων στον Θουκυδίδη, δεν διακηρύσσει την ποιότητα των παλαιών νόμων ή την απλότητά τους: εμμένει στο αξίωμα της σταθερότητάς τους όπως έχει. Και, όπως φαίνεται, ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει απλώς με διάφορες παραλλαγές εκείνο που επιβεβαίωνε με κάποια ωμότητα ο Κλέων, ο οποίος ισχυριζόταν ότι άξιζαν πιο πολύ νόμοι «ατελείς αλλά ακλόνητοι» από νόμους «σωστούς αλλά χωρίς κύρος». Ο Αριστοτέλης διακηρύσσει στο Β, 1269 α: «Διότι εάν η ωφέλεια ήτις πρόκειται να προκάψει είναι μικρά, επικίνδυνον δε το να συνηθίζουν οι πολίται να καταργούν τους νόμους, είναι φανερόν ότι προτιμότερον είναι να παραβλέψει τις μερικά σφάλματα και των νομοθετών και των αρχόντων. Διότι εκ της μεταβολής δεν θα ωφεληθεί τις τόσον, όσον θα βλαβεί συνηθίσας να απειθεί εις τους άρχοντας». Πρόκειται, για τη διάσωση του κύρους των νόμων, όπως στην ομιλία του Κλέωνα. Ο Αριστοτέλης όμως προσθέτει σε αυτή την έννοια μία σημαντική ερμηνεία που προκαλεί όλη τη διαφορά: βασίζεται στην ιδέα της συνήθειας.

Η ιδέα αυτή του επιτρέπει να παραμερίσει αποφασιστικά τον περίφημο παραλληλισμό μεταξύ του νόμου και των επιστημών ή της τεχνικής: ο νόμος είναι, κατ' αυτόν, μια διαφορετική φύση: «Απατηλόν δε είναι και το εκ των τεχνών παράδειγμα. Διότι δεν είναι το αυτό να μεταβάλλει τις τέχνην και νόμον και τούτο διότι ο νόμος ουδεμίαν άλλην δύναμιν έχει διά να πείθει πλην του έθους, τούτο δε μόνον διά του μακρού επιγίγνεται χρόνου, ώστε με το να μεταβάλλει τις τους υπάρχοντες νόμους εις άλλους νέους, εξασθενεί αυτήν την δύναμιν του νόμου». (Β, 1269 β)

Η ανάλυση αυτή του νόμου και του ρόλου που παίζει η συνήθεια δεν μας εκπλήσσει στον Αριστοτέλη ο οποίος, ως έμπειρος ψυχολόγος, έχει μιλήσει συχνά για το ρόλο της συνήθειας στην ανθρώπινη ζωή. Μπορούμε ν' αναφέρουμε ως παράδειγμα ένα κείμενο από την αρχή του έργου Ηθικά Νικομάχεια όπου δείχνει ότι η ευτυχία είναι αργή κατάκτηση: «Διότι ούτε μία χελιδών ούτε μία ημέρα φέρει την άνοιξιν. Ομοίως ουδέ τον άνθρωπον καθιστά ευτυχή

και αξιομακάριστον μία ημέρα ούτε ολίγη διάρκεια χρόνου»¹ (1098 β). Μπορούμε επίσης ν' αναφέρουμε και άλλα κείμενα, προς το τέλος της ίδιας πραγματείας, όπου επαναλαμβάνεται η ίδια ιδέα. Για παράδειγμα, σχετικά με την παιδεία: «διά ν' αγαπά ορθώς και να μισεί η ψυχή των ακροωμένων, πρέπει να καλλιεργείται όπως το έδαφος που τρέφει την σποράν» (1179 Μ, ή ακόμα σχετικά με τις μέριμνες που επιβάλλουν οι νόμοι: το είδος αυτό της ζωής «επειδή ό,τι καταντά συνήθεια, δεν γίνεται πλέον αισθητόν ως βάρος» (1179 β). Ο Αριστοτέλης συνδυάζει πράγματι την πνευματικότητα με τον εμπειρικό ρεαλισμό. Και η συνήθεια του επιτρέπει να γεφυρώσει την ατέλεια των ανθρώπων με το λόγο προς τον οποίον οφείλουν, όσο το δυνατόν, ν' ανυψωθούν.

Αλλά εκτός από αυτές τις τάσεις που χαρακτηρίζουν τον Αριστοτέλη, ο ρόλος της συνήθειας στο κύρος των νόμων συναντά το πρόβλημα που θέτει ο νόμος στην ελληνική σκέψη. Γιατί, αν ο νόμος είναι για τους Έλληνες νόμος, δηλαδή ένα έθιμο επικυρωμένο από μία συλλογική απόφαση, είναι ασφαλώς δύσκολο - και μπορέσαμε να το δούμε από μία μα- κρά σειρά μαρτυριών - να του εξασφαλίσει εκ των υστέρων λογικές δικαιώσεις. Ο νόμος λοιπόν θα κινδύνευε να βρεθεί χωρίς σταθερό στήριγμα αν δεν του είχε αποδοθεί η μόνη δύναμη, που ήταν εξ αρχής δική του, δηλαδή η δύναμη της συνήθειας.

Αυτή η αρχική διπλή ιδιότητα, πηγή τόσων διαφωνιών, εξηγεί την ελληνική τάση να απαιτούν τόσο επίμονα τη σταθερότητα των νόμων. Και η αξία του Αριστοτέλη βρίσκεται στο ότι έχει συλλάβει και έχει επιβεβαιώσει με σαφήνεια αυτό το αξίωμα. Και εδώ ακόμα ο κύκλος κλείνει, όταν ένας φιλόσοφος φέρνει σε πλήρες φως τα αξιώματα από τα οποία έχουν ξεκινήσει στις απαρχές με απλοϊκό και σχεδόν ασυναίσθητο τρόπο,

Ο νόμος ή το έθιμο που επικύρωσε η πολιτεία δεν μπορεί πράγματι να είναι απολύτως έγκυρος παρά μόνο όταν αποκτήσει σταθερότητα, όταν γίνει πάγιος (βέβαιος). Και το αδιάκοπο ταλάνισμα της ελληνικής σκέψης, σχετικά με τον νόμο, καταλήγει στη συνειδητοποίηση αυτού του αρχικού όρου.

¹ Θα προσεγγίσουμε επίσης, όσον αφορά τον νόμο, τα επιχειρήματα που συναντάμε στη Ρητορική, Α, 1375 1>: «και εις τας άλλας τέχνας δεν είναι ωφέλιμον να προσπαθεί κανείς να φανεί ανώτερος από τους ειδικούς. Παραδείγματος χάριν από τον ιατρόν. Και πράγματι ένα λάθος του ιατρού δεν μπορεί να προσξενήσει τόσην βλάβην, όσον η μη συμμόρφωσις των άλλων εις τας οδηγίας του ιατρού». Βλ. Ρητορική, Α, 13691).

Η ΑΓΩΓΗ ΔΙΑ ΤΩΝ ΝΟΜΩΝ

Αν ένα από τα μέσα θεμελίωσης του κύρους του νόμου ήταν να ίου εξασφαλισθεί μία όσο το δυνατόν μεγαλύτερη σταθερότητα, ένα άλλο ήταν να δοθεί στη δράση του μία επέκταση ηθικής κατηγορίας. Η δεύτερη αυτή θέση υπήρξε για τους Έλληνες το ίδιο φυσική όσο και η προηγούμενη. Και μετά την κρίση του νόμου, η θέση αυτή έγινε πιο συγκεκριμένη, προκαλώντας, κατά τον 4ο αιώνα, θεωρίες και αναλύσεις που δεν είναι λιγότερο σημαντικές από όσο στην άλλη περίπτωση και οι οποίες, μερικές φορές, είναι περισσότερο αρχέτυπες - με την έννοια ότι δεν διατηρήθηκαν γενικά στη σύγχρονη σκέψη.

Ο νόμος επιτελούσε πράγματι για τους Έλληνες ένα έργο όχι μόνο απαγόρευσης και επιτήρησης αλλά και αγωγής.

Οι δύο αυτές λειτουργίες είναι a priori εντελώς διαφορετικές. Και θα φαινόταν ότι η πρώτη ήταν η πιο σημαντική και η πιο ειδική. Ο Αριστοτέλης, ως λεπτολόγος ταξινόμος, δεν παρέλειψε να το προσδιορίσει. Παρουσιάζει τον νόμο σαν να είχε γίνει, πριν απ' όλα, για μία λειτουργία αναγκαστική, της οποίας το προνόμιο εξασφαλίζει με το κύρος του. Το διαπιστώνουμε είτε όταν συνδέει την ύπαρξη του νόμου με την ύπαρξη της αδικίας¹ (Ηθικά Νικομάχεια, 1134 a) είτε κυρίως όταν αναλύει το ρόλο των ποινών που επιβάλλει ο νόμος (1179 b). Αναγνωρίζει πράγματι ότι «τα πάθη δεν καταστέλλονται διά συμβουλών αλλά διά της βίας»² (1179 b) ή ακόμα ότι «η μεγάλη μάζα δεν απέχει από το κακό διότι είναι ατιμωτικόν αλλά επειδή επιβάλλονται ποινά εναντίον της» (1179). Επίσης «οι νομοθέτες οφείλουν να παρορμούν και να προτρέπουν τους πολίτας εις την άσκησιν της αρετής, επικαλούμενοι το αίσθημα της ποινής. Τοιουτοτρόπως οι αποκτήσαντες ήδη καλάς έξεις θα τους υπακούουν προθύμως. Τουναντίον οι παρήκοοι και οι στασιάζοντες εναντίον της αρετής πρέπει να τιμωρούνται και να κολάζονται και τέλος οι απολύτως ανεπίδεκτοι βελτιώσεως να εξορίζονται». Για όλα αυτά, το κύρος του νόμου έχει μία αποτελεσματική δύναμη: «Η πατρική εξουσία δεν έχει χαρακτήρα ισχύος και εξαναγκασμού, ουδέ η θέλησις ενός ανθρώπου, εκτός εάν είναι βασιλεύς ή κατέχει παρόμοιον αξίωμα. Τουναντίον, ο νόμος έχει εξαναγκαστικήν ισχύν διότι είναι η έκφρασις ποιάς τίνος φρονήσεως και διανοίας. Και εναντίον των ανθρώπων εκείνων, οι οποίοι αντιστρατεύονται προς τας ορμάς μας, και αν ακόμη πράττουν τούτο δικαίως, τρέφομεν μίσος, αλλ' ο νόμος ο διατάσσων να εκτελούμεν το αγαθόν δεν είναι ο μισητός» (1179 b)³.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι οι νόμοι έχουν αξία μόνο για τους μέτριους ανθρώπους και δεν ασκούν παιδαγωγικό ρόλο παρά με το κύρος που σκορπίζει ο φόβος.

Διακρίνουμε, ωστόσο, ότι το ίδιο το κείμενο του Αριστοτέλη, που μόλις αναφέραμε, αρχίζει αποδίδοντας μία άλλη αποστολή στους νομοθέτες και ότι την τοποθετεί παράλληλα με τη δεύτερη σε μία ωραία παράθεση: «οι νομοθέτες», λέει, «οφείλουν να παρορμούν και να προτρέπουν τους πολίτας εις την άσκησιν της αρετής, επικαλούμενοι το αίσθημα της τιμής», ενώ «οι παρήκοοι και οι στασιάζοντες εναντίον της αρετής πρέπει να τιμωρούνται και να κολάζονται» (1180 a).

Οι Έλληνες θεωρούν απαραίτητη μια τέτοια δυάδα. Και θα μπορούσαμε ν' αναφέρουμε πολλά κείμενα όπου αυτές οι δύο λειτουργίες παρουσιάζονται με την ίδια τάξη όπως στον

¹ Με αυτή την έννοια ο Ισοκράτης λέει όχι ο αριθμός των νόμων αυξάνεχαι όπως ο αριθμός των αδικημάτων. Βλ. σ. 169 - 170.

² Ηθικά Νικομάχεια, μετ. Α. Δαλέζιου, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

³ Μαθαίνουμε λοιπόν τι παραδέχεται ο Αριστοτέλης: για τους ανθρώπους που υπερέχουν των άλλων δεν ισχύει νόμος «διότι αυτοί είναι ο νόμος» (1284 α).

Αριστοτέλη¹. Και γενικά, η καταπιεστική λειτουργία δεν νοείται χωρίς την άλλη με την οποία είναι συνδεδεμένη. Για τους Έλληνες, ο νόμος διαμορφώνει τα ήθη και ο νομοθέτης οφείλει να ενεργεί αναλόγως.

1. Ο νόμος και τα ήθη

Η αντίθεση, όπως διατυπώνεται μεταξύ των δύο λειτουργιών του νόμου, δεν πρέπει να παραπλανά: ήδη, στο επίπεδο της απαγόρευσης των παραπτωμάτων, είναι αξιοσημείωτη η διαπίστωση ότι από πολύ νωρίς οι Έλληνες απέδωσαν την ποινή που προέβλεπε ο νόμος με όρους σχετικούς με τη διαπαιδαγώγηση.

Από την Ορέστεια του Αισχύλου συναντάμε ήδη την ιδέα ότι η ύπαρξη των θεϊκών ποιόνων συνιστά ένα δίδαγμα. Το ίδιο το γεγονός ότι τις θεωρούμε ως πιθανές ασκεί κατ' αρχήν μία ενέργεια πρόληψης, και στις Ευμενίδες, η Αθηνά επωμίζεται την άποψη των Ερινύων, αυτών των θεοτήτων της εκδίκησης και της τιμωρίας, όταν δηλώνει: «και να μη διώξουν κάθε φόβο από την πόλη. Γιατί ποιος είναι δίκαιος σαν δεν φοβάται τίποτα;» (699)². Και όταν διαπραχθεί το παράπτωμα και επιβληθεί η ποινή, ο ένοχος καλείται να σκεφτεί: γιατί ο Δίας «στον άνθρωπο άνοιξε το δρόμο της φρόνησης κι έβαλε νόμο: πάθος μάθος. Αυτός, ώς και στον ύπνο, στην καρδιά μας στάζει τον πόνο, που θυμίζει με τρόπο τα παθήματά μας κι αθέλητα μας συνετίζει. Μα αλήθεια, χάρη 'ναι και μόνο που κυβερνούν μ' αυστηροσύνη οι θεοί τον κόσμο απ' το ψηλό τους θρόνο» {Αγαμέμνων 176-183}³. Και συγχρόνως, η τιμωρία αυτή καλεί και τους άλλους να σκεφτούν: τα ατέλειωτα σχόλια του χορού, καθώς προβάλλουν το δίδαγμα από τις πρόσφατες καταστροφές, παρέχουν πολλαπλές αποδείξεις.

Η θεωρία της Ορέστειας αποδίδει λοιπόν στις θεϊκές ποινές μία αξία παιδευτική. Έτσι, κατά τον 5ο αιώνα, η ίδια ιδέα συναντάται πολλές φορές να αναλύεται και να εφαρμόζεται, αυτή τη φορά, στις ανθρώπινες τιμωρίες που προβλέπουν οι νόμοι.

Ο *Γοργίας* και ο Πρωταγόρας του Πλάτωνα αποτελούν τις πιο καθοριστικές μαρτυρίες.

Στον *Γοργία*, η ιδέα παρεμβαίνει στο τέλος και έχει επίσης σχέση με τις θεϊκές ποινές που επιβάλλονται στον Άδη. Εκφράζεται όμως με μία γενικευμένη μορφή και έχει την ίδια αξία, προφανώς, τόσο για τις ανθρώπινες όσο και για τις θεϊκές ποινές⁴. Το κείμενο αναφέρει: «Ταιριάζει λοιπόν σε καθένα που τιμωρείται, όταν τιμωρείται σωστά από κάποιον άλλον, ή να βελτιώνεται και να ωφελείται ή να γίνεται παράδειγμα για τους άλλους. Να τον βλέπουν δηλαδή οι άλλοι να παθαίνει όσα παθαίνει και από τον φόβο τους να γίνονται καλύτεροι» (525 b)⁵. Οι επόμενες φράσεις ξεχωρίζουν με ακρίβεια τις πιθανές διαφορετικές περιπτώσεις. Και αυτή η ακρίβεια αποδεικνύει αρκετά ότι το κείμενο αναφέρεται σε μία θεωρία που έχουν ήδη επεξεργαστεί με σαφήνεια.

Η θεωρία αυτή συναντάται πράγματι, διατυπωμένη με θάρρος, στον Πρωταγόρα, όπου αποδίδεται με ρητούς όρους στο μεγάλο σοφιστή. Εδώ πρόκειται για ανθρώπινες πράξεις και το σύνολο της εξέλιξης συνδέεται κατ' ευθείαν με την ιδέα της εκπαίδευσης, εφ' όσον

¹ Επίσης ο Πλάτων θεωρεί τον καταπιεστικό ρόλο των νόμων σαν μια συμπληρωματική ενέργεια αφού δρουν «άλλοτε πείθοντας και άλλοτε τιμωρώντας εκείνους που δεν θέλουν να συμμορφωθούν» (Νόμοι, 818 I). Βλ. τα κείμενα που αναφέρονται στην πειθώ και τον εξαναγκασμό, σ. 220, σημ. 3.

² Ευμενίδες, μετ. Ε. Χατζηανέστης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

³ Αγαμέμνων, μετ. Ι. Γρυπάρης. (Σ.μ.).

⁴ Βλ. πιο κάτω: «ωφελούνται και τιμωρούνται από τους θεούς και τους ανθρώπους αυτοί που είχαν διαπράξει ιάσιμα αμαρτήματα...» (Γοργίας, 525 I).

⁵ Γοργίας, μεταφραστική ομάδα «Κάκτου». (Σ.μ.).

πρόκειται ν' αποδείξει πώς διδάσκεται η αρετή, εν αγνοία μάλιστα των ανθρώπων. Ο Πρωταγόρας εξηγεί ότι η ποινή προϋποθέτει τη μέριμνα μιας αγωγής: «Αν θελήσεις αλήθεια, Σωκράτη, να στοχαστείς σε τι αποσκοπεί η τιμωρία των αδικούντων, μόνο που αυτό θα σου αποδείξει, ότι ο κόσμος τουλάχιστον πιστεύει ότι η αρετή είναι κάτι που το αποκτά κανείς. Γιατί κανείς δεν τιμωρεί όσους κάνουν το άδικο, έχοντας το νου του σ' αυτό, στο ότι αδικήσαν, και εξ αιτίας αυτού, όποιος βέβαια δε ρίχνεται σαν θηρίο στην εκδίκηση, ασυλλόγιστα. Όποιος με σκέψη έρχεται στην τιμωρία, δεν τιμωρεί ένεκα του αδικήματος που έγινε - ό,τι έγινε δεν είναι δυνατόν να κάνεις να μη έχει γίνει - αλλά για το μέλλον, για να μη αδικήσει ξανά μήτε αυτός ο ίδιος, μήτε άλλος που είδε να τιμωρούν αυτόν» (324 α-β)¹.

Η θεωρία αυτή, που δεν υστερεί σε ευγένεια, τιμά τους Έλληνες και δείχνει ότι, ακόμα και στην πιο αρνητική όψη του νόμου, οι Έλληνες έβλεπαν ένα υλικό για τη διάπλαση του ανθρώπου και για τη λογική επίδραση. Η κατασταλτική λειτουργία ήταν και αυτή παιδευτική.

Ωστόσο - και τούτο είναι το πιο αξιοσημείωτο - η ελληνική σκέψη δεν θεώρησε ποτέ ότι ο παιδευτικός ρόλος του νόμου περιορίστηκε σε αυτό.

Στις κοινότητες, όπως ήταν οι ελληνικές πόλεις ως τον 4ο αιώνα, με τις περιορισμένες διαστάσεις τους και τους στενούς εσωτερικούς δεσμούς τους, η ιδέα μιας κοινής ζωής που προσδιόριζε ένα σύνολο αξιών επίσης κοινών, ήταν μία ιδέα φυσιολογική. Το είδος της εξάρτησης που καθιερώθηκε με τρόπο αυθόρμητο μεταξύ του ατόμου και της κοινότηταςτόνιζε το αποτέλεσμα της αφομοίωσης. Επί πλέον, αυτό το αποτέλεσμα ενισχυόταν ακόμα από την πολλαπλότητα και τη διάρκεια των καθημερινών ανταλλαγών μεταξύ των πολιτών. Ένα περίφημο απόσπασμα του Σιμωνίδη ανέφερε ήδη: «Η πολιτεία διαπαιδαγωγεί τον άνθρωπο» (απ. 50 Bergk-Hiller). Η ιδέα επαναλαμβάνεται συχνά στα κλασικά κείμενα. Όπως οχ «κανόνες» του πατέρα διαπαιδαγωγούν και διαπλάθουν το παιδί (Σοφοκλής, Αίας, 548), το ίδιο οι νόμοι της πολιτείας δίνουν στα άτομα τις αξίες, τις συνήθειες και τον χαρακτήρα τους.

Αυτό το είδος της λανθάνουσας και συλλογικής αγωγής εμφανίζεται πολύ ωραία στον Θουκυδίδη με αφορμή τη σύγκρουση των δύο πόλεων στον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Για τη Σπάρτη, η ιδέα διατυπώνεται από τον βασιλιά Αρχίδαμο σε ένα λόγο του, όπου υπερασπίζεται τις σπαρτιατικές αξίες καθώς τις συνδέει με την παιδεία της Σπάρτης, δηλαδή με την ανατροφή που δέχεται ο πολίτης από την πολιτεία: «Στην ευνομία μας χρωστούμε και την πολεμική μας αρετή και την πολιτική μας σωφροσύνη και τούτο επειδή το αίσθημα της τιμής συνδέεται στενά με τη σωφροσύνη και η γενναιότητα με το αίσθημα της ντροπής. Έχομε ευνομία επειδή η ανατροφή² μας δεν είναι εκλεπτυσμένη ώστε να μας οδηγεί στο να περιφρονούμε τους νόμους. Είναι όσο χρειάζεται σκληρή για να μας κάνει να τους σεβόμαστε»³. Οι αρετές αυτές είναι λοιπόν υπόθεση ανατροφής και για τον Αρχίδαμο όλα περιέχονται σε τούτο: «Άριστος όμως είναι εκείνος που ανατρέφεται σκληρά και με πειθαρχία» (Α, 84, 3-4). Στην εικόνα της σπαρτιατικής παιδείας αντιτάσσεται η εικόνα της αθηναϊκής παιδείας: διατυπώνεται στον Επιτάφιο του Περικλή, του οποίου μία από τις πρωτοτυπίες είναι ακριβώς ότι παραμερίζει την παραδοσιακή επίκληση των άθλων του παρελθόντος για να την αντικαταστήσει με την ανάλυση των κοινών αξιών. Η εισαγωγή το λέει καθαρά: «Αλλά πριν έρθω στον έπαινο των ανδρείων αυτών θέλω πρώτα να μιλήσω για τους θεσμούς και τις αρχές που έχουμε εφαρμόσει για να προσδώσωμε στην πολιτεία το σημερινό της μεγαλείο...» (Β 36, 4).

¹ Πρωταγόρας, μετ. Β. Ταχάκης, «Ι. Ζαχαρόπουλος». (Σ.μ.).

² Η ανάλυση που ακολουθεί εντοπίζεται στη μετοχή, παιδευόμενοι, που διέπει τα διάφορα στοιχεία.

³ Θουκυδίδης, μετ. Άγγελος Βλάχος, «Ηριδανός». Από την αυτή μετάφραση και τα παραθέματα που ακολουθούν. (Σ.μ.).

Ο Επιτάφιος αρχίζει λοιπόν με μία ανάλυση του καθετώτος, η οποία στρέφεται αμέσως σε μία ανάλυση των ηθών, επειδή το καθεστώς ανταποκρίνεται σε ορισμένες αξίες, τις οποίες τα ήθη θέτουν στην πράξη. Κατά τον Περικλή, οι αξίες αυτές είναι τόσο υψηλές ώστε η Αθήνα δεν διαμορφώνει μόνο τους Αθηναίους: η Αθήνα, στο σύνολό της, «είναι ο δάσκαλος των Ελλήνων» (Β, 41,1). Έτσι, οι συμβουλές του για το μέλλον έχουν σκοπό να υπενθυμίσουν και να ενισχύσουν το νόημα αυτού του διδάγματος που ο καθένας αντλεί καθημερινά από την ίδια τη ζωή της πόλης: «Πρέπει να βλέπετε το μεγαλείο της πολιτείας στις καθημερινές της εκδηλώσεις και να συλλογίζεστε πως της το έδωσαν άνδρες γενναίοι που είχαν το αίσθημα του καθήκοντος και μεγάλη φιλοτιμία σε κάθε έργο που αναλάμβαναν» (Β, 43,1).

Η ιδέα μιας κοινής διαπαιδαγώγησης με κοινές αξίες διαπερνά τα δύο αυτά κείμενα του Θουκυδίδη. Εμπνέει επίσης, χωρίς ίχνος αμφιβολίας, την ωραία μεταφορά του Ισοκράτη, ο οποίος, χωρίς να μιλάει για νόμους με τη στενή έννοια, φαντάζεται ένα σύνολο αρχών που προσδιορίζουν το καθεστώς της πόλης. Το καθεστώς, λοιπόν, είναι γι' αυτόν «η ψυχή της πόλης» και η ψυχή της πόλης σημαδεύει τον καθένα μέσα από τους νόμους. «Γιατί ψυχή της πολιτείας δεν είναι τίποτε άλλο παρά το πολίτευμα που έχει τόσο μεγάλη δύναμη όσο έχει για τον άνθρωπο η ορθή σκέψη. Γιατί αυτό ακριβώς είναι που φροντίζει για όλα, και τα μεν αγαθά διαφυλάττει ενώ τις συμφορές προσπαθεί να εξαλείφει. Με αυτό είναι ανάγκη να εξομοιώνονται και οι νόμοι και οι ρήτορες και οι ιδιώται και καθένας απ' αυτούς να ενεργεί σύμφωνα με τις διατάξεις του ισχύοντος πολιτεύματος» (Αρεοπαγικός, 14)¹.

Τα διάφορα αυτά κείμενα είναι αποκαλυπτικά. Η σχέση όμως που συνδέει τους νόμους και τα ήθη δεν αναλύεται σε αυτά με ακρίβεια. Συχνά μάλιστα η λέξη νόμος παραλείπεται. Πρόκειται για κείμενα λογοτεχνικά όπου η ιδέα δεν αναπτύσσεται συστηματικά. Αντίθετα, προωθείται στους τρεις φιλόσοφους που ενδιαφέρθηκαν περισσότερο για τον νόμο - τον Πρωταγόρα, τον Πλάτωνα, και τον Αριστοτέλη. Στον καθένα από αυτούς, η ιδέα αναπτύσσεται σαν διαυγές σύστημα.

Για τον Πρωταγόρα, οι μόνες πληροφορίες που έχουμε προέρχονται από τον Πρωταγόρα του Πλάτωνα, είναι όμως επαρκείς. Πράγματι, κατά τον σοφιστή, οι νόμοι αναλαμβάνουν πάλι το κύριο έργο να διδάξουν στους ανθρώπους την αρετή. Το εκπληρώνουν με δύο τρόπους. Ο πρώτος, που είναι εμφανέστερος, εκδηλώνεται με μία άμεση πράξη: η πόλη υποχρεώνει τα παιδιά να μαθαίνουν τους νόμους, για να τους εντυπωθεί το αίσθημα των αξιών οι οποίες ενέπνευσαν αυτούς τους νόμους, και πάνω απ' όλα το αίσθημα της δικαιοσύνης: «Κι όταν τελειώσουν με τους δασκάλους, τότε η πόλη τους υποχρεώνει να μάθουν τους νόμους και σύμφωνα με αυτούς να ζουν (έχοντάς τους για πρότυπο), για να μη κάνουν μόνοι τους ό,τι τους έλθει. Και όπως οι δάσκαλοι της γραφής τραβούν με το κοντύλι τους γραμμές και έτσι δίνουν την πλάκα στα παιδιά που δεν ξέρουν να γράφουν καλά, και τα υποχρεώνουν να γράφουν ακολουθώντας τις γραμμές, το ίδιο και η πόλις έγραψε για υπόδειγμα τους νόμους, ευρήματα καλών και παλαιών νομοθετών, και υποχρεώνει σύμφωνα με αυτούς να κυβερνούμε και να κυβερνιόμαστε» (326 α). Με άλλα λόγια, οι νόμοι είναι η πρώτη μύηση στο καλό.

Η δράση τους όμως δεν περιορίζεται σε αυτή την άμεση μύηση: πριν ακόμα το παιδί μπορέσει να έρθει σε επαφή με το κείμενο των νόμων, οι νόμοι έχουν συντελέσει στη διαμόρφωσή του, εφ' όσον όλο το περιβάλλον του στην καθημερινή ζωή δεν έπαψε να του υποβάλλει ή να του επιβάλλει αξίες που είναι οι αξίες της πόλης. Η τροφός, η μητέρα, ο παιδαγωγός, ο πατέρας «σε κάθε πράξη ή λόγο του το διδάσκουν και του εξηγούν ότι το ένα είναι δίκαιο, το άλλο άδικο, τούτο όμορφο, τούτο άσχημο, τούτο όσιο, τούτο ανόσιο, κάνε

¹ Η διατύπωση επαναλαμβάνεται στον Παναθηναϊκό, 138. Το συμπέρασμα αυτού του τρόπου θεώρησης είναι ότι οι Έλληνες της εποχής επέμεναν πάντοτε στην ηθική των νομοθετών (Ισοκράτης Περί ειρήνης, 53-54, Παναθηναϊκός, 143).

αυτά, μη κάνεις αυτά» (325 δ). Οι αξίες αυτές, αποδεκτές από την ομάδα, διαδεδομένες με τον έπαινο και τη μομφή, είναι ακριβώς αυτές που βρίσκουν τελικά τη δογματική τους έκφραση στους νόμους.¹

Η θεωρία αυτή, την οποία δεν θα αποδοκίμαζαν ασφαλώς οι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι, ξαναβρίσκεται με σαφήνεια στην Πολιτεία του Πλάτωνα, όπου κυριαρχεί στις αναλύσεις του βου και του 8ου βιβλίου, δείχνοντας πώς τα προικισμένα άτομα διαφθείρονται από την κοινωνία και πως, αντίθετα, η πόλη τροποποιεί το καθεστώς και τους νόμους της από την πίεση ορισμένων ηθικών εξελίξεων.

Η πρώτη περίπτωση περιγράφεται στο 6ο βιβλίο, όταν ο Πλάτων αναφέρει τον τρόπο με τον οποίο ο φιλόσοφος, ή εκείνος που θα μπορούσε να γίνει, διαφθείρεται από το περιβάλλον του: η κοινή γνώμη δίνει πίστωση σε ορισμένες αξίες, τέτοια που κανένα άτομο δεν θα μπορούσε ν' αντισταθεί ούτε και να μη συμμορφωθεί. Το εδάφιο δεν μιλάει για νόμους αλλά είναι πολύ ωραίο και πολύ κοντά στις αναλύσεις του Πρωταγόρα ώστε αξίζει να το παραθέσουμε εδώ ολόκληρο. Εμφανίζει ιδιαίτερα το ρόλο της μομφής και του επαίνου σε αυτή τη διαπαιδαγώγηση, αντίστροφα από εκείνον που ασκεί στην ίδια περίπτωση η πολιτεία. Επικαλείται, πράγματι, το κύρος των ανθρώπων όταν «Εκεί που μαζεύονται σωρός όλοι μαζί στις συνεδριάσεις του λαού ή στα δικαστήρια ή στα θέατρα ή στα στρατόπεδα ή σε καμιά άλλη κοινή σύναξη του πλήθους, και με πολύ θόρυβο άλλοτε αποδοκιμάζουν τους λόγους και τις πράξεις κι άλλοτε επαινούν, υπερβολικά και στη μια και στην άλλη περίπτωση, και ξεφωνίζουν και χειροκροτούν, ενώ μαζί μ' αυτούς κι' οι πέτρες κι' ο τόπος γύρω όπου κάθονται αντιλαλεί διπλάσια από τις αποδοκιμασίες ή τους επαίνους των. Μέσα λοιπόν σ' ένα τέτοιο πανηγύρι, πώς να βαστάξει, που λέει ο λόγος, η καρδιά ενός νέου, ή ποια ατομική του εκπαίδευση θα μπορέσει να ανθέξει και να μη την πάρει το ρέμα, κάτω από την τέτοια πλημύρα του ψόγου ή του επαίνου, κι όπου την πάει; Και δε θ' αναγκαστεί κι ο ίδιος να συμμεριστεί τις αντιλήψεις των για τα καλά και τα κακά, να συμμορφωθεί με την όλη τους τη διαγωγή και στο τέλος να γίνει όμοιος κι απαράλλακτος μαζί τους;» (Πολιτεία 6ο, 492 Ιχ;)². Η επανάληψη όρων που σημειώνουν αναλογία και εξομοίωση είναι τελείως συμπτωματική όπως και ο ρόλος της μομφής και του επαίνου. Οπωσδήποτε, αυτές οι φωνές της συνέλευσης βρίσκονται μακριά από τον νόμο. Αλλά η διαδικασία με την οποία επιβάλλονται οι αξίες της μάζας στο άτομο είναι η ίδια με εκείνη που ο νόμος επιβάλλει τις δικές του. Τα μέσα του νόμου είναι απλώς πιο εκτεταμένα. Και ο Πλάτων προσδιορίζει αργότερα ότι η μάζα, όταν δεν πείθει τους ανθρώπους με το λόγο, καταλήγει να τους χτυπήσει «με ατίμωση, με πρόστιμα, με θάνατο»: το παράδειγμα της συνέλευσης δεν είναι λοιπόν παρά η εικόνα, προς το κακό, εκείνου που ο νόμος μπορεί να κάνει προς το καλό.

Αλλωστε, το 8ο βιβλίο εξηγεί σαφέστατα με ποιο τρόπο οι νόμοι ερμηνεύουν αξίες που καθιερώνονται με την επιρροή των ανθρώπων και οι οποίες, με τη σειρά τους, τους διαμορφώνουν κατά την εικόνα τους³. Και εδώ η διαμόρφωση δεν είναι ούτε καλή ούτε υγιής αλλά η ύπαρξη και οι ιδιότητες μιας συλλογικής διαμόρφωσης καθορίζουν το σύνολο της σκέψης.

¹ Οι νόμοι, με την ίδια τους την ύπαρξη, εγγυώνται μια ηθική αρχή: «Έτσι να νομίζεις και χώρα, όχι όποιος σου φαίνεται αδικώτατος μέσα σε ανθρώπους αναθρεμμένους με νόμους, είναι δίκαιος και τεχνίτης αυτού του πράγματος, αν πρόκειται να τον συγκρίνομε με ανθρώπους που ούτε παιδεία έχουν ούτε δικαστήρια ούτε νόμους» (Πρωταγόρας, 327 ε).

² Επίσης, ο τύραννος που θέλει να αλλάξει τα ήθη της πόλης γίνεται ο ίδιος παράδειγμα και «επαινεί και τιμά ορισμένες πράξεις, απαγορεύει άλλες και φροντίζει για την τιμωρία εκείνου που δεν υπακούει στους νόμους» (Νόμοι, Δ, 711 b-c).

³ Ο Πλάτων παραδέχεται προφανώς μία διπλή και αμοιβαία δράση: οι προσπάθειες να καθιερωθεί μια επιλογή και να ωφελήσει η μία από τις δύο επιρροές, θα φανούν μετά από αυτόν. Μοιάζει με τον παραλληλισμό μεταξύ της ψυχής και του Κράτους τον οποίον ο Πλάτων παραδέχεται και ο οποίος είναι τόσο σημαντικός για το σύνολο της σκέψης του, αλλά χωρίς εξήγηση, ενώ οι

Το 8ο βιβλίο, όπως είναι γνωστό, έχει οικοδομηθεί πάνω σε ένα σταθερό και αυστηρό παραλληλισμό μεταξύ των διαφορετικών καθεστώτων και των διαφορετικών ατόμων. Ο παραλληλισμός αυτός προβάλλει ίσως περισσότερο τη θεωρητική ανάλυση παρά την ιστορία, με την έννοια ότι μπορεί να υπάρχουν ολιγαρχικοί σε μία δημοκρατία και το αντίστροφο. Η έκθεση όμως η σχετική με τα διαφορετικά καθεστάτα αποδεικνύει ότι η πόλη εξελίσσεται με τα μέλη της τα οποία και αυτά εξελίσσονται όλα μαζί σύμφωνα με τις συνθήκες ζωής που τους ορίζει η πόλη. Υπάρχει λοιπόν μία αλληλεπίδραση. Οι πολιτικές δομές προσδιορίζονται πράγματι από την κοινή τάση των πολιτών, όπως, στο 544 β: «ή νομίζεις ότι οι πολιτείες γίνονται από δρυ χάχα ή από πέτρα, και όχι από τα ήθη των πολιτών, όσα κατά την διεύθυνση που θα πάρουν, θα παρασύρουν στον ίδιο δρόμο και όλα τ' άλλα;» ή στο 435 β: «Δεν είναι τάχα απόλυτη ανάγκη να παραδεχτούμε, πως τα ίδια ιδιώματα και συνήθεια υπάρχουν μέσα στον καθένα από μας όποια και μες στην πόλη; Γιατί Βέβαια δεν έχουν ερθεί απ' αλλού και σ' αυτή». Αλλά συμβαίνει και το αντίστροφο και ακόμα πιο σημαντικό για το θέμα που εξετάζουμε εδώ: οι πολιτικές δομές διαπλάθουν τα άτομα. Το επιτυγχάνουν με τη μίμηση και την εκπαίδευση καθώς επίσης και μέσα από τις οικονομικές συγκυρίες. Και κάθε μία από τις αλλαγές που ανέλυσε ο Πλάτων απεικονίζει με τρόπο συστηματικό αυτή την ενέργεια. Η ατέλεια των ανθρώπων, καθώς έχει αναδείξει στην πόλη ένα καθεστώς όπου κυριαρχεί ο πλούτος και όπου μερικοί επωφελούνται από αυτόν στο σκοτάδι, η όρεξη για τον πλούτο μεγαλώνει και, κάποια ημέρα, συντάσσουν ένα νόμο που ορίζει ένα φόρο. Τότε, κατά συνέπεια, αυτός ο καινούργιος νόμος επιφέρει μία αυξημένη ανισότητα στις περιουσίες. Σπείρει στους μεν την απληστεία, στους άλλους τη μνησικακία ή τον φθόνο. Έτσι ώστε μία ωραία ημέρα ξεσπάει ο εμφύλιος πόλεμος: οι φτωχοί που νικούν εισάγουν από τότε την ισότητα στους νόμους και καθιερώνουν την κλήρωση για τα αξιώματα. Επομένως, αυτός ο καινούργιος νόμος επιφέρει την επιθυμία μιας ελευθερίας χωρίς όρια και εχθρικές υποψίες εναντίον εκείνων που θεωρούνται αντίθετοι προς το καθεστώς: έτσι αναπτύσσεται ένας φόβος που προκαλεί την εμφάνιση ενός προστάτη, ο οποίος προορίζεται να γίνει τύραννος. Η εξέλιξη των ηθών αντανakλάται λοιπόν στις διαδοχικές αλλαγές των πολιτικών δομών. Οι ίδιες αυτές δομές, οι καθορισμένες από τους νόμους, οδηγούν κάθε φορά στην εμφάνιση νέων ηθών¹.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται πάντοτε για κακή επιρροή, για λανθασμένη εκπαίδευση. Αλλά η ύπαρξη της ηθικής επιρροής που ασκούν οι νόμοι έχει γίνει επίσης φανερή. Και είναι σαφές ότι η επιθυμία του Πλάτωνα να δημιουργήσει ένα Κράτος όπου οι νόμοι θα ήταν καλοί συνδέεται με την ιδέα που έχει για το ρόλο τους και για την ισχύ τους. Αν θέλει καλούς νόμους είναι ακριβώς γιατί δεν υπάρχουν δίκαιοι πολίτες σε ένα Κράτος παρά μόνο οι νόμοι οι οποίοι τους διαμορφώνουν σύμφωνα με τη δικαιοσύνη.

Σε έναν κόσμο πλησιέστερο στην πραγματικότητα βρίσκεται η σκέψη του Αριστοτέλη. Με την οξεία αίσθηση που είχε για το ρόλο της συνήθειας στην ηθική ζωή επισήμανε τη σπουδαιότητα στην εκπαίδευση των κοινών αξιών και του νόμου που τις εκφράζει: αν πράγματι, ο νόμος οφείλει την ισχύ του στη συνήθεια², θα λέγαμε ότι, αντίστροφα, δημιουργεί συνήθειες οι οποίες, λίγο-λίγο, διαμορφώνουν τους ανθρώπους.

Έτσι λοιπόν, στο τελευταίο βιβλίο του έργου Ηθικά Νικομάχεια, όταν ο Αριστοτέλης επιμένει στο μέρος που αναλογεί στην πρακτική για την απόκτηση της αρετής, δεν ξεχνά το ρόλο των νόμων. Αναγνωρίζει τον κίνδυνο από τα πάθη και σημειώνει πόσο είναι αναγκαίο

μεταγενέστεροι σχολιαστές διερωτώνται ποιος από τους δύο τομείς επιβάλλει σε αυτόν, εκείνο που λέει για τον άλλον.

¹ Θα έπρεπε να προσθέσουμε ότι η αφήγηση η σχετική με τα διάφορα είδη ατόμων δείχνει την επίδραση που μπορεί να έχει στην ψυχή ενός νέου ανθρώπου το περιβάλλον του και ο τρόπος με τον οποίον ταυτίζεται βαθμιαία με αυτό.

² Βλ. σ. 202 - 203.

ν' αποκτά ο άνθρωπος την αίσθηση των πραγματικών αξιών και προσθέτει: «Είναι δύσκολο να λαμβάνει κανείς από την νεανική ηλικία του υγιή διαπαιδαγώγησιν παρορμώσαν εις την αρετήν, αν δεν ανατραφεί υπό το κράτος σχετικών νόμων, διότι το να ζει τις σωφρόνως και καρτερικώς, δεν είναι ευχάριστον εις τους πολλούς, πολύ δε ολιγότερον εις τους νέους. Διά τούτο η ανατροφή και τα επαγγέλματα αυτών δέον να ρυθμίζονται υπό των νόμων, επειδή ό,τι καταντά συνήθεια δεν γίνεται πλέον αισθητόν ως βάρος» (1179 d)¹. Και πιο κάτω, μιλώντας για τον παιδευτικό ρόλο του Κράτους, λέει σαφέστατα: «είναι φανερόν ότι η διά το κοινόν συμφέρον μέριμνα κανονίζεται υπό των νόμων (γραπτών ή άγραφων). Η αγαθή μέριμνα υπό νόμων αγαθών» (1180 b). Χρησιμοποιεί μάλιστα αυτή την ιδέα για να παραλληλίσει τον διαφορετικό παιδευτικό ρόλο του πατέρα και των νόμων².

Από τον Σιμωνίδη ως τον Αριστοτέλη, περνώντας από τον Θουκυδίδη, τον Πρωταγόρα και τον Πλάτωνα, η γραμμή σκέψης είναι λοιπόν συνεχής. Φαίνεται ότι οι συγγραφείς που τους διαδέχτηκαν ξεπερνούσαν ο ένας τον άλλον, αποκτώντας κάθε φορά πιο σαφή συνείδηση για τον παιδευτικό ρόλο που μπορούν να ασκήσουν οι νόμοι.

Έτσι λοιπόν, η ελληνική σκέψη παρέμενε πιστή, και εδώ επίσης, σε ένα είδος εσωτερικής λογικής. Πράγματι, αν οι νόμοι είναι ήθη επικυρωμένα από μία κοινότητα, είναι φυσικό ν' ανταποκρίνονται σε μία νοοτροπία χαρακτηριστική αυτής της ομάδας που αντανακλάται σε αυτούς και οι οποίοι καθορίζουν τις αξίες της.

Αλλά - το τελευταίο κείμενο που παραθέσαμε το αποδεικνύει - συμβαίνει ότι, σε αυτή την περίπτωση, οι Έλληνες δεν μπορούσαν ν' αποδεχτούν μια τέτοια ιδέα χωρίς ν' αποδώσουν στο συντάκτη των νόμων ένα καθήκον πιο ευγενικό και πιο δύσκολο, αφού ο νομοθέτης είναι έμμεσα ο παιδαγωγός του λαού.

Οι Έλληνες παραδέχτηκαν απόλυτα αυτή την αμοιβαία συνέργεια και επωμίστηκαν τις συνέπειες της. Ιδιαίτερα, κατά τον 4ο αιώνα, αυτό τους έκανε να εξυμνήσουν το ρόλο του νομοθέτη και να απαιτήσουν από τους νόμους κάτι καλύτερο σε σχέση με την εκπαιδευτική λειτουργία που θα έπρεπε να έχουν. Όλη η ελληνική σκέψη για το ρόλο του νόμου εκφράζεται σε μία προσπάθεια να τον καταστήσει ικανό να διατηρήσει αυτόν το ρόλο.

2. Ο νομοθέτης και η αποστολή του

Η Ελλάδα ζούσε με το σεβασμό προς τους μεγάλους παραδοσιακούς νομοθέτες. Με αυτό εννοούμε σοφούς, δηλαδή εμπνευσμένους ανθρώπους στους οποίους είχε ανατεθεί η φροντίδα να θέσουν στο σύνολό της τη νομοθεσία μιας πόλης και με τρόπο κυριαρχικό. Αυτός ήταν ο ρόλος που είχαν κατά νου οι φιλόσοφοι καθώς αναζητούσαν να ορίσουν ένα ιδανικό Κράτος. Οι κοινοί όμως πολίτες, όταν πρότειναν ένα νόμο για μια ειδικότερη περίπτωση μέσα στο σύστημα που ήδη υπήρχε, επωμίζονταν κάπως το μεγαλείο αυτού του ρόλου, όπως επίσης και τις ευθύνες που τον ακολουθούν. Έτσι εξηγείται ότι στις αρχαίες αγορεύσεις συναντάμε τόσους επαίνους για τον Σόλωνα μαζί με τόσες επικρίσεις εναντίον εκείνων που συνέταζαν κακούς νόμους.

Είναι γεγονός ότι όποιος γινόταν νομοθέτης, έστω και για μία λεπτομέρεια, παρουσίαζε με τον νόμο ή τους νόμους του, κάποια εικόνα της πολιτείας και των ηθικών αξιών της. Πρόκειται, ακόμα μία φορά, για μία όψη του νόμου προς την οποίαν ήταν ευαίσθητος ο Δημοσθένης. Στον *Κατά Λεπτίνη* καταμαρτυρεί στον επίμαχο νόμο ότι είναι ανάξιος των

¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, μετ. Ανδρ. Δαλέζιος, «Πάπυρος». (Σ.μ.).

Το κείμενο αυτό αναφέρεται στη σ. 203.

² Βλ. *Πολιτικά*, 1287 a, 25.

αθηναϊκών παραδόσεων: «... να πείσει η πατρίς τον Λεπτίνην να φαίνεται ότι έγινε όμοιος με αυτήν παρά να πεισθεί αυτή από αυτόν να του ομοιάσει. Και χρηστότατος ακόμη εάν είναι (και όσον εξαρτάται από εμέ τουλάχιστον, ας είναι χρηστότατος) ούτε τότε είναι ανώτερος της πατρίδος κατά τον χαρακτήρα» (14).

Ο στενός αυτός δεσμός ανάμεσα στις αξίες της πόλης και σ' εκείνο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, πριν από τον Montesquieu «πνεύμα των νόμων» είναι δυνατόν ν' αποτελέσει ένα κριτήριο όταν πρόκειται να επικυρωθεί ή όχι ένας νόμος. Όπως επίσης είναι δυνατόν ν' αναδείξει ένα γενικό αξίωμα: αυτό προκύπτει όταν ο Αριστοτέλης προσδιορίζει ότι οι νόμοι οφείλουν να προσαρμόζονται προς το πολίτευμα (Πολιτικά 1289 a και 1337 a).

Κυρίως όμως, πέρα από το δεσμό με ένα πολίτευμα και με το ιδεώδες που προτείνει, ο νόμος, που επινοήθηκε ως μέσον αγωγής, οφείλει να διαμορφώνει ενάρετους ανθρώπους παντού και πάντοτε.

Η ιδέα αυτή εξηγεί πολλά από τα πιο χαρακτηριστικά σημεία της ελληνικής σκέψης για τον νόμο.

Ερμηνεύει κατ' αρχήν τη σημασία που αποδίδει η σκέψη αυτή στους νόμους για την εκπαίδευση. Τούτο επαληθεύεται στον Ισοκράτη που επικαλείται με νοσταλγία την παιδεία της εποχής των προγόνων, στον Αριστοτέλη που παραπονείται ότι μόνο η νομοθεσία της Σπάρτης ασχολήθηκε αρκετά με την εκπαίδευση και ο οποίος επιμένει σε αυτή την άποψη στο τέλος των Πολιτικών του¹. Στον Πλάτωνα επίσης, η Πολιτεία και οι Νόμοι δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα ιδεώδες σύστημα εκπαίδευσης. Στο τελευταίο έργο, ιδιαίτερα, οι νόμοι για την εκπαίδευση παρουσιάζουν συχνά το πιο πλούσιο και πιο πρωτότυπο στοιχείο. Στο έργο, με αρχή τα παιχνίδια της μικρής παιδικής ηλικίας, οι νόμοι εκτίθενται με μία ακρίβεια που αναγγέλει τις σημερινές μας «παιδαγωγικές επιστήμες». Αναφέρονται στο 6ο βιβλίο και καλύπτουν ολόκληρο το 8ο. Πράγματι, το πιο αποτελεσματικό μέσον αγωγής των πολιτών είναι φυσικά η καθοδήγηση των ενεργειών τους από την παιδική ηλικία.

Αλλά ακόμα και όταν δεν πρόκειται για την εκπαίδευση με την κύρια έννοια του όρου, η φροντίδα για ηθική διάπλαση παραμένει σταθερά παρούσα. Και τούτο εξηγεί ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της ελληνικής σκέψης για τους νόμους, το οποίον είναι το επίπεδο όπου βρίσκεται αυτή η σκέψη και το πλαίσιο στο οποίο τοποθετείται.

Το γεγονός είναι ότι στην Ελλάδα, οι φιλόσοφοι πραγματεύονται τα προβλήματα της νομοθεσίας. Αυτοί που μιλούν για νόμους είναι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης οι οποίοι όμως δεν έγραψαν ούτε έναν: οι νόμοι ανήκουν στη αρμοδιότητά τους στο μέτρο που τείνουν προς την αρετή. Έτσι ώστε μία μελέτη του νόμου στην Ελλάδα, αντί να περνάει από τους νομικούς, όπως στη Ρώμη, περνάει τελικά από τον αφηρημένο δρόμο της φιλοσοφίας.

Ένας μόνο συγγραφέας του 4ου αιώνα υπαινίσσεται ότι η δημιουργία των νόμων ήταν μία απλή τεχνική. Το λάθος του όμως επισημάνθηκε αμέσως. Το λάθος είναι του Ισοκράτη, η αποκάλυψη ανήκει στον Αριστοτέλη.

Ο Ισοκράτης, στον *Περί Αντιδόσεως*, παραλληλίζει τη δραστηριότητα του συγγραφέα λόγων με του νομοθέτη κρίνοντας ότι η πρώτη απαιτεί μεγαλύτερη ικανότητα. Και γράφει: «Επειδή δε έχομεν φθάσει εις το σημείον τούτο, ώστε και οι εκφωνηθέντες λόγοι και οι κείμενοι νόμοι να είναι αναρίθμητοι και εκ μεν των νόμων να επαινούνται οι αρχαιότεροι, εκ

¹ Ο Πλάτων αρνείται να δεχτεί ότι οι νόμοι έχουν ως αποστολή τη διασφάλιση των καθεστώτων (Νόμοι 714 b - 715 c, σ. 179 - 180). Κατ' αυτόν, οι νόμοι πρέπει ν' αποβλέπουν στο καλό όλων και να καθιστούν την πολιτεία «ελεύθερη, ενωμένη και λογική» (701 d). *Πολιτικά*, 1337 α. Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1180 a, σ. 35-37.

δε των λόγων οι νεώτατοι,¹ δεν είναι πλέον έργον της αυτής προσπαθείας, αλλά δι' εκείνους μεν οι οποίοι προτιμούν να θέτουν νόμους, ως προεργασία υπάρχει το πλήθος των κειμένων νόμων, διότι ουδόλως πρέπει αυτοί να αναζητούν άλλους αλλά να προσπαθήσουν να συναγάγουν εκείνους που εν τη εφαρμογή των εις άλλους θεωρούνται άριστοι, πράγμα το οποίον δύναται βεβαίως να κάμει όποιος ήθελε» (82-83)².

Δύστυχε Ισοκράτη! Μίλησε εδώ σαν άνθρωπος που κατασκευάζει λόγους: έκρινε σαν τεχνίτης και όχι σαν φιλόσοφος. Ο Αριστοτέλης τον κατακρίνει με υπεροψία στα Ηθικά Νικομάχεια. Αναζητώντας πώς αποκτάται η επιστήμη του νομοθέτη μας δείχνει αρχικά ότι δεν γίνεται με αυτούς που ασκούν ενεργό πολιτική ούτε κοντά στους σοφιστές που έχουν επάγγελμα τη διδασκαλία της πολιτικής. Αφού επαναλάβει τα λόγια του Ισοκράτη, δηλώνει: «...και δεν θα εφραντάζοντο, ότι είναι εύκολον να γίνει κανείς νομοθέτης διά της συγκεντρώσεως των νόμων εκείνων, οίτινες έτυχον της κοινής επιδοκιμασίας. Νομίζουσι ότι είναι εύκολος η εκλογή των άριστων νόμων, ως εάν τοιαύτη εκλογή δεν απήτει σύνεσιν και ως εάν η ορθή εν προκειμένω κρίσις δεν θα ήτο το κυριότερον σημείον» (1181 α)³.

Από αυτή τη μικρή αμφισβήτηση διαφαίνεται το αίσθημα, το τόσο προσφιλέσ στους Έλληνες και το οποίον είχαν εκφράσει τόσες φορές ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, ότι ο νομοθέτης οφείλει να κατέχει μία πραγματική επιστήμη των στόχων της νομοθεσίας, δηλαδή την πολιτική επιστήμη.

Αλλά και η ίδια αυτή η επιστήμη προϋποθέτει μία διαυγή άποψη των τελικών στόχων. Ενώ απέχει πολύ από το να είναι μία απλή τεχνική, συνδέεται στενά με την ηθική και τη μεταφυσική. Σε τέτοιο σημείο ώστε το σύνολο είναι αδιάσπαστο: οι Νόμοι του Πλάτωνα συνεχίζουν την Πολιτεία, και τα Πολιτικά του Αριστοτέλη είναι δίδυμα με τα Ηθικά Νικομάχεια⁴.

Επίσης, ακόμα και τα κείμενα πρακτικής που μιλούσι για νόμους δεν παρουσιάζονται σχεδόν ποτέ με μία απλώς πρακτική άποψη. Εκεί όπου οι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι θα μιλήσουν για κυριαρχία και διάκριση των εξουσιών, και ιδίως για βασικές αρχές, όπως το *habeas corpus* ή το *ne bis in idem*, οι Έλληνες μιλούσι για την αρετή και το «βελτιώνεσθαι». Και σε όλη την πορεία του πιο τεχνικού έργου του Πλάτωνα, δηλαδή στους Νόμους, συναντάμε εξελίξεις που ανακεφαλαιώνονται σε υπότιτλους όπως «Η υπεροχή της ψυχής», «Η τιμή είναι ανώτερη από τον πλούτο», «Το προσωπικό ιδεώδες», «Η αρετή και η ευτυχία»⁵.

Η πολιτική επιστήμη που ίδρυσαν οι Έλληνες δεν είναι μόνο μία πολιτική φιλοσοφία αλλά μία καθαρή φιλοσοφία.

Ο στενός αυτός δεσμός μεταξύ νομοθεσίας και ηθικής εξηγείται, άλλωστε, στην ίδια τη δομή της πραγματείας Νόμοι και στη μορφή που αυτή προτείνει για τα νομοθετικά κείμενα. Και εδώ βρίσκεται μία ιδιαιτερότητα της ελληνικής σκέψης, η οποία, αν και αποτελεί αντικείμενο μιας και μόνο πραγματείας, δεν είναι λιγότερο αποκαλυπτική μιας γενικής τάσης.

Η πραγματεία Νόμοι διαπνέεται από τη φροντίδα για ηθική αγωγή. Τούτο εξηγείται με τον τρόπο προσέγγισης του θέματος. Η συζήτηση καταπιάνεται με τους νόμους της Κρήτης, που προτείνουν, για παράδειγμα, τα κοινά συσσίτια και τις γυμναστικές ασκήσεις. Και

¹ Για την ιδέα αυτή περί των αρχαίων νόμων βλ. πιο πάνω, σ. 196 - 200.

² *Περί Αντιδόσεως*, μετ. Θ. Παπακωνσταντίνου.

³ Στο κείμενο του Αριστοτέλη συναντώνται πολλές χαρακτηριστικές λέξεις που χρησιμοποιεί και ο Ισοκράτης.

⁴ Επίσης, όταν οι συγγραφείς αυτοί μιλούσι για νόμους σκεφτόμαστε πάντοτε ότι το όραμά τους είναι γενικό, ότι οι νόμοι αποτελούν ένα σύνολο, καθορίζουν ένα καθεστώς που περικλείει όλη τη ζωή της πόλης.

⁵ Βλ. έκδοση των *Belles Lettres* σ. 78, 80, 83, 86, στον τόμο XI, 2ο μέρος.

αμέσως προβάλλεται το ερώτημα: σε τι στοχεύουν τέτοιοι νόμοι; Η συζήτηση, όπως έχει αρχίσει, τείνει να καθορίσει ότι οι θεσμοί πρέπει να προτείνουν ως σκοπό όχι τόσο την πολεμική αρετή όσο ολόκληρη την αρετή. Γι' αυτό το λόγο, ένα από τα καθήκοντα του νομοθέτη πρέπει να είναι η προσαρμογή του σε μια δίκαιη ιεράρχηση των αγαθών και των αξιών (631 d). Οφείλει εξ άλλου «να πληροφορήσει τους πολίτες ότι όλες οι άλλες διατάξεις που τους αφορούν αποβλέπουν σ' αυτά τα αγαθά», και «καθήκον του νομοθέτη είναι να εξηγήσει και να ορίζει τι είναι καλό και τι κακό» (632 a). Αυτό βέβαια προϋποθέτει προφανώς μια σωστή θεώρηση αυτής της ιεράρχησης των αγαθών, που είναι το κλειδί για όλα¹.

Η θεωρία αυτή, με την οποία αρχίζει το έργο, υπενθυμίζεται στη συνέχεια σχεδόν αδιάκοπα. Ακόμα και τα πιό πρακτικά προβλήματα, όπως είναι η κατάσταση στην πόλη, η ύπαρξη ενός στόλου, πρέπει να θεωρούνται σε συνάρτηση με την αρετή και ο Πλάτων κάθε φορά επιβεβαιώνει την ανάγκη να κρίνονται όλα με αυτό το μέτρο. Για παράδειγμα λέει: «Πιστεύω λοιπόν ότι καλός είναι ο νόμος που σημαδεύει, όπως ο καλός τοξότης, ένα μόνο στόχο κάθε φορά, με επακόλουθο κάτι ωραίο, ενώ αδιαφορεί για όλα τ' άλλα» (706 A)². Λέει ακόμη ότι σκοπός για τον σώφρονα είναι «να γίνει όσο πιο ενάρετος μπορεί και να παραμείνει έτσι σε όλη του τη ζωή» (707 á), επαναλαμβάνει επίσης ότι «...οφείλουμε να υπακούσουμε στις θάνατες αρχές μας για να προσαρμόσουμε σε αυτές τη δημόσια και την ιδιωτική ζωή μας (Νόμοι 714 a)³.

Η σημασία όμως της θεωρίας μέσα στο έργο υπολογίζεται λιγότερο από τις επαναλαμβανόμενες επιβεβαιώσεις όσο από τις συνέπειες που απορρέουν από την ίδια την κατάταξη του έργου. Γιατί είναι γεγονός ότι η πραγματεία Νόμοι, για να ανατρέξει καλύτερα κάθε φορά στα πρωταρχικά αξιώματα, δεν παύει να παραλλάσσει τις καθαρά νομοθετικές θεωρήσεις.

Τα τρία πρώτα βιβλία δεν είναι παρά μία ανάλυση των σκοπών που επιδιώκει το έργο⁴. Στο 1ο βιβλίο, ακριβώς μετά τα αξιώματα που αναφέραμε, η έκθεση εμμένει σε έναν ορισμό της εκπαίδευσης: «Για τη διευκόλυνση της συζήτησης, πρέπει να δώσουμε τον ορισμό της εκπαίδευσης και της δύναμης που διαθέτει» (643 β). Τα παραδείγματα του κρασιού και των συμποσίων, του χορού και της μουσικής, επιδιώκουν να φωτίσουν αυτό το θέμα με το οποίον ασχολείται το 1ο και το 2ο βιβλίο. Όσον αφορά το 3ο βιβλίο, αποδεικνύει, με μία ανάλυση ιστορικού είδους, την ανάγκη κάθε καθεστώτος να διαφυλάξει τις ουσιαστικές αξίες και να εξασφαλίσει μία ισορροπία μεταξύ τους. Μόνο στο 4ο βιβλίο πλησιάζουμε τα πρακτικά προβλήματα τα σχετικά με την ίδρυση μιας πόλης και τη σύνταξη των νόμων της. Ολόκληρη όμως η αρχή της έκθεσης χρησιμεύει να προσδιορίσει καλύτερα τις βασικές αρχές, έτσι ώστε στο 4ο βιβλίο διαπιστώνουμε ότι βρισκόμαστε μόνο στο προοίμιο. «Ας ξαναπιάσουμε πάλι το θέμα, για δεύτερη φορά, για να ολοκληρώσουμε όσα λέγαμε κι όχι να συζητάμε στην τάχη. Είπαμε αρκετά για τη λατρεία των θεών και για τις τιμές που οφείλουμε στους

¹ Επίσης 697 a-b: «Υποστηρίζουμε λοιπόν όχι μία πόλη που θέλει να επιζήσει και να απολαύσει όσο πιο πολλά ανθρώπινα επιτεύγματα μπορεί, πρέπει να κατανέμει δίκαια τους επαίνους και τις τιμωρίες. Το πιο σωστό είναι να βάλουμε πρώτα στη σειρά τα πνευματικά αγαθά, το πόσο μέσα στην ψυχή υπάρχει κι η σωφροσύνη...» Μια ουσιαστική συζήτηση για την ιεράρχηση των αγαθών, βλ. Νόμοι B, 660 και E, 726 - 730.

² Νόμοι, μετ. Γ. Κουτσούνελος, «Κάκτος». Από την ίδια μετάφραση και τα επόμενα παραθέματα.

³ Οι άλλες πραγματείες του Πλάτωνα περιέχουν αρκετές παρόμοιες επιβεβαιώσεις. Η θεωρία ξαναβρίσκεται σε μία αμφισβητούμενη πραγματεία, ο Μίνως, με υπότιτλο Περί Νόμου όπου επαινείται ο παραδοσιακός νομοθέτης που θέσπισε νόμους για τους συμπολίτες του και την παντοτινή ευτυχία της Κρήτης.

⁴ Στο τέλος του 3ου βιβλίου συναντάμε στη σκέψη των προσώπων του διαλόγου μία αναζήτηση νομοθεσίας.

προγόνους μας. Ας συνεχίσουμε τώρα με το θέμα μας¹, μέχρι να σου φανεί ότι το προοίμιο συζητήθηκε αρκετά. Ύστερα μπορείς να προχωρήσεις στη διατύπωση των νόμων» (Νόμοι D, 723, e).

Στην πραγματεία Νόμοι, αν η σύνθεση εκπλήσσει είναι γιατί τα προλε- γόμενα μετράνε περισσότερο από το αποτέλεσμα και γιατί η εισαγωγή αποκτά μεγαλύτερη σημασία από εκείνο στο οποίο εισάγει.

Από αναβολή σε αναβολή, η εξέταση των νόμων συνεχώς αναστέλλεται και στο μέσον του 5ου βιβλίου είμαστε ακόμα στο προοίμιο: «Στο σημείο αυτό πρέπει να σταματήσουμε τη συζήτηση σχετικά με την εισαγωγή στους νόμους. Μετά απ' αυτό νομίζω ότι είναι σωστό ν' ακολουθήσει ο ίδιος ο νόμος ή, για να ακριβολογήσω, το σχέδιο των νόμων μιας πόλης» (734 e)².

Αυτή η τόσο χαρακτηριστική μέθοδος, που δίνει ιδιαίτερη σημασία στα προλεγόμενα, παρουσιάζει έναν ουσιαστικό τρόπο της πλατωνικής σκέψης. Τη συναντάμε ήδη στην Πολιτεία, με τον όρο μάλιστα «προοίμιο»³. Και την ξαναβρίσκουμε στη θεωρία του Πλάτωνα όσον αφορά τη μορφή που θα δοθεί στους νόμους.

Με αφορμή τη μορφή που θα δοθεί στους νόμους, ο Πλάτων στους Νόμους, προτείνει, με μεταφορική έννοια, το είδος της μουσικής εισαγωγής.

Τη μεταφορά αυτή χρησιμοποιεί στο 4ο βιβλίο, στις συμβουλές του προς τους νομοθέτες. Όπως γι' αυτόν όλη η αναζήτηση της ηθικής και της μεταφυσικής αποτελεί το απαραίτητο προοίμιο στον ορισμό μιας νομοθεσίας, έτσι μια έκθεση των βασικών αξιών αποτελεί το αναγκαίο προοίμιο σε κάθε νόμο. Και, όπως κάθε σκέψη και κάθε δραστηριότητα οφείλει να έχει σκοπό να κάνει τους ανθρώπους καλύτερους, το ίδιο και η σύνταξη ενός νόμου οφείλει ν' αναζητεί την πειθώ, τη διδασχά, την πρόοδο μάλλον παρά να επιβάλλει οτιδήποτε. Έτσι εξηγείται η μεγάλη επινόηση του Πλάτωνα ως προς τη νομοθεσία - δηλαδή οι προεισαγωγές.

«Όπως φαίνεται», λέει, «κανένας νομοθέτης δεν σκέφτηκε ότι θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει και τις δύο μεθόδους στη θέσπιση των νόμων, δηλαδή την πειθώ και την βία⁴, αλλά όλοι χρησιμοποιούν μόνο τον έναν τρόπο για τον αμόρφωτο κόσμο. Δηλαδή νομοθετούν χωρίς να συνδυάζουν πειθώ και εξαναγκασμό αλλά μονάχα την καθαρή βία.» (Δ, 722 Μ. Πώς να γίνει διαφορετικά; Ο Πλάτων υπενθυμίζει τους μεγάλους κύκλους της συζήτησης που αναπτύσσονται ως την αρχή του 4ου βιβλίου: «Αρχίσαμε να συζητάμε απ' το πρώι και τώρα που φτάσαμε σ' αυτή την όμορφη τοποθεσία έχει πιά μεσημεριάσει. Όλη αυτή την ώρα δεν κάναμε τίποτε άλλο παρά να μιλάμε για τους νόμους, νομίζω όμως ότι μόλις τώρα μπήκαμε στην ουσία του θέματος κι ότι όλα τα άλλα ήταν απλά μια εισαγωγή» (722 ο). Αν είναι έτσι, γιατί να μη θέσουν πριν από τους νόμους ένα προοίμιο του αυτού είδους - ένα προοίμιο που θα εξηγούσε και θα δικαιολογούσε; «Για παράδειγμα, στους «νόμους», δηλαδή στα τραγούδια που συνοδεύονται από την άρπα, αλλά και σε όλα τα άλλα είδη τραγουδιών, υπάρχουν προοίμια που έχουν φτιαχτεί με θαυμαστή τέχνη. Για τους πραγματικούς νόμους όμως, δηλαδή αυτούς που αφορούν την πολιτική, κανένας δεν σκέφτηκε μέχρι τώρα να γράψει

¹ Η συζήτηση για ίο προοίμιο κρίνεσαι επαρκώς. Βλ. 724 α: «ικανώς προοιμιασάμεθα».

² Για τη σύνθεση των σελίδων που ακολουθούν βλ. Wilamowitz - Möllendorff στο Hermes, 1910 σελ. 398 - 406.

³ Πολιτικός, 531 d: «Η δουλειά ίου προοιμίου ή τίνος άλλου λες; Ή δεν ξέρομε πως όλ' αυτά είναι προοίμια απλώς της μελωδίας που πρέπει να μάθομε; Γιατί δεν έχεις βέβαια την ιδέα πως όσοι καταγίνονται και κατέχουν αυτά που αναφέραμε είναι και διαλεκτικοί».

⁴ Βλ. σ. 206, σημ. 2. Ο Πλάτων επιμένει, με το παράδειγμα ίου γιατρού, στο ρόλο της πειθούς; «Αφού μάθει ορισμένα πράγματα, δίνει τις οδηγίες του στον ασθενή και προσπαθεί να τον πείσει με λογικά επιχειρήματα για τα φάρμακα που πρέπει να πάρει. Έτσι επιδιώκει να τον κάνει καλά σιγά σιγά βασιζόμενος στη συνεργασία του. (720 δ). Για την συνύπαρξη των δύο απόψεων βλ. Νόμοι Β, 660 β, 661 ε και Πολιτεία Β, 365 d.

κάποιο προοίμιο, λες και αυτό είναι κάτι που δεν ταιριάζει με τη φύση τους». Έτσι, «οι διπλοί αυτοί νόμοι, όπως τους ονομάσαμε, αποτελούν δύο ξεχωριστά πράγματα, τον νόμο και το προοίμιό του¹. Ο εξαναγκασμός, που τον συγκρίναμε με τις συνταγές των ανελεύθερων γιατρών, είναι ο καθαρός νόμος. Εκείνο που προηγείται, το οποίον αυτός (ο Μέγιλλος) χαρακτηρίσει πειστικό, έχει μία πρόσθετη λειτουργία ανάλογη με την εισαγωγή σε κάποια συζήτηση. Μου φαίνεται ότι ο λόγος που ο νομοθέτης χρησιμοποιεί αυτή την εισαγωγή είναι να πείσει εκείνον στον οποίον απευθύνεται ο νόμος, έτσι ώστε να τον αποδεχθεί με ευμένεια και, κατά συνέπεια, με μεγαλύτερη διάθεση για μάθηση. Κατά τη γνώμη μου, αυτό το στοιχείο δεν θα 'πρεπε να ονομάζεται νόμος αλλά προοίμιο του νόμου» (722 d - 723 b).

Η μέθοδος που διέπει ολόκληρη τη δομή της πραγματείας Νόμοι συναντάται πάλι ακόμα και μέσα στη σύσταση των ίδιων των νόμων. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μέθοδος αυτή τους δίνει μια τροπή αρκετά εντυπωσιακή, τόσο για τους αρχαίους όσο και για τους σύγχρονους. Εξ άλλου, ο Πλάτων, στις προηγούμενες σελίδες, δίνει ένα παράδειγμα του συλλογισμού του παραθέτοντας δύο κείμενα, το ένα από τα οποία είναι απλώς κατηγορηματικό και το άλλο στο οποίο προηγείται μία δικαιολογία που επιδιώκει να πείσει. Το πρώτο λέει: «Ένας άνθρωπος πρέπει να παντρεύεται από τα τριάντα μέχρι τα τριανταπέντε χρόνια της ηλικίας του, διαφορετικά θα τιμωρείται με πρόστιμο και στέρηση τιμών. Θα πληρώνει δηλαδή το τάδε πρόστιμο ή θα υφίσταται τον δείνα εξευτελισμό». Όσο για το μεγάλο κείμενο, αυτό λέει: «να παντρεύεται κάποιος ανάμεσα στα τριάντα και στα τριανταπέντε του, έχοντας την αντίληψη ότι η φύση δεν έδωσε στο ανθρώπινο γένος μόνο την αθανασία αλλά και την επιθυμία να μετέχει σε αυτήν, κάτι που εκφράζει με κάθε δυνατό τρόπο. Μια έκφραση αυτής της επιθυμίας είναι ο πόθος του ανθρώπου να γίνει ένδοξος και να μην ξεχαστεί το όνομά του μόλις πεθάνει. Το ανθρώπινο γένος υπάρχει από καταβολής κόσμου, συμβαδίζει με το χρόνο και θα συμβαδίζει μαζί του μέχρι την συντέλεια των αιώνων» (721 b-d). Έτσι, μια μακρά αφηρημένη ανάλυση, τόσο μακρά και τόσο αφηρημένη που φαίνεται σχεδόν ειρωνική, εξηγεί την αιτία του νόμου και τον δικαιώνει με όρους ηθικής και μεταφυσικής.

Περίεργος νόμος, αλήθεια! Και δεν πρέπει να εκπλαγούμε που δεν ακολουθήθηκε αυτό το παράδειγμα. Πράγματι, η ιδέα θα παραμείνει στενά συνδεδεμένη με το όνομα του Πλάτωνα. Ο Κικέρων, στο βιβλίο *De Legibus*, II, 17, αφού αναλύσει την έννοια της ευσέβειας και των θρησκευτικών νόμων, δηλώνει: «Αυτό είναι το προοίμιο του νόμου, για να επαναλάβω τον όρο του Πλάτωνα». Και οι ιστορικοί του δικαίου δεν παραλείπουν να επισημαίνουν ότι εδώ υπάρχει μία ριζική πρωτοτυπία: ο M. Jones επιμένει μάλιστα στη διαμετρικά αντίθετη θέση που ήταν, σχετικά με αυτό, η θέση του μεσαιωνικού αστικού δικαίου ή του αγγλικού δικαίου². Για τους σύγχρονους, ο νόμος είναι ένα κείμενο κατηγορηματικό, απρόσωπο, με αρετή του τη λιτότητα. Για τους Έλληνες, ο νόμος απευθυνόταν στα άτομα, τους μιλούσε και, με τη μεσολάβησή του, ο νομοθέτης προσπαθούσε να κάνει τους ανθρώπους καλύτερους: Ο Πλάτων δεν έκανε τίποτε άλλο από το να ωθεί ως τις ακραίες συνέπειες της μία τάση που ενυπήρχε πάντοτε στην ελληνική σκέψη.

Μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι, και αυτή τη φορά, με την πολύ επιτακτική απαίτησή του, ο Πλάτων καταλήγει να υπερβεί αυτό που είχε την πρόθεση να εξυμνήσει. Όπως προτιμούσε από τους νόμους την επιστήμη του ανθρώπου που γνωρίζει το καλό, έτσι, προτείνοντας νόμους, καταλήγει να προτιμά, από τα κατηγορηματικά κείμενα ενός κώδικα, ένα είδος προτρεπτικής έκθεσης που θα έθετε την πειθώ πριν από τον κανόνα: ο νόμος καθίσταται με τον Πλάτωνα πραγματικά ο ζωντανός λόγος ενός νομοθέτη-φιλόσοφου.

Κατά μίαν έννοια υπάρχει εδώ ένα αδιέξοδο. Αλλά, ο βαθύς προσανατολισμός μιας σκέψης προσδιορίζεται ακόμα και από τα αδιέξοδα στα οποία οδηγεί. Και φαίνεται εξ ίσου καλά

¹ Αυτό αναφέρεται σε μία διάκριση που συναντάμε στο βιβλίο Δ, 720 ε - β.

² Jones σ. 8, σημ. 6.

στις πιο τολμηρές και απομονωμένες διατυπώσεις του όσο και στις αργές κατακτήσεις που προορίζονται να γίνουν αργότερα κοινός τόπος.

Η σκέψη του Πλάτωνα, προσφέροντας με τον νόμο ένα υψηλό μάθημα αρετής, καταλήγει να ξεπεράσει και να αλλοιώσει τη φυσική λειτουργία του. Αλλά έτσι αποκαλύπτει, σαφέστερα από οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια, τη φιλοδοξία που ενυπάρχει γενικά στην ελληνική σκέψη. Ήθελε χάρη στον νόμο να εισαγάγει στη ζωή των πόλεων μία τάξη χρηστή, σταθερή και ευγενή. Γι' αυτό, έπρεπε ο νόμος να είναι συγχρόνως η αντανάκλαση του λόγου και η έκφραση της αρετής: το γεγονός ότι στον Πλάτωνα, η σκέψη καταλήγει να χάνεται και να συγχωνεύεται μέσα στο φως τους, επιβεβαιώνει τελικά αυτό που μια τέτοια επιδίωξη είχε ως ουσιαστικό και δυναμικό στις βασικές αρχές της.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η κρίση, της οποίας την εξέλιξη παρακολουθήσαμε εδώ, αποκαλύπτεται ν' ανοίγει στην πράξη, προοπτικές μοναδικού πλούτου. Αρχίζει στο τέλος του 5ου αιώνα και εκδηλώνεται στην Αθήνα με τάσεις αμφισβήτησης και εξέγερσης, οι οποίες, με τη ρεαλιστική κριτική τους, προετοίμαζαν τις πιο αρνητικές θεωρίες της σύγχρονης σκέψης. Η απάντηση δόθηκε τον 4ο αιώνα και υπήρξε μια γεμάτη πάθος υπεράσπιση του νόμου στο όνομα όλων των βασικών αρχών. Στην προσπάθεια να εξυψώσουν τις αρετές του, να πολλαπλασιάσουν τα ηθικά θεμέλιά του και να τονίσουν την ηθική ακτινοβολία του, κατέληξαν σε έναν ιδεαλισμό τόσο υψηλό ώστε η ίδια η φύση του νόμου να μοιάζει σαν ν' ανασχηματίζεται και να εξαγνίζεται. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο ακραίες απόψεις, η ελληνική σκέψη σκιαγράφησε όλες σχεδόν τις πιθανές φιλοσοφικές στάσεις και πρόσφερε πρότυπα σε όλους τους μελλοντικούς στοχαστές. Αφ' ετέρου, στη διάρκεια αυτών των αντιπαραθέσεων, ορισμένα ρεαλιστικά πνεύματα είχαν υπολογίσει τις δυσκολίες, τα καθήκοντα, τους κινδύνους, τις αντιθέσεις: αυτός ο ένας αιώνας εμπειρίας - πρόκειται για λίγο περισσότερο - προσφέρει διά μιας όλους σχεδόν τους συλλογισμούς που οι φιλόσοφοι θα επαναλάβουν στους επόμενους αιώνες και τους προσδίδει μία έκφραση που έχει όλη τη ζωντάνια της ανακάλυψης.

Η ευφορία αυτή είναι αξιοσημείωτη. Δεν πρέπει όμως να μας εκπλήσσει.

Κατ' αρχήν, η ερμηνεία της βρίσκεται στην πνευματική απαίτηση που χαρακτηρίζει την Αθήνα της κλασικής εποχής. Γιατί είναι γεγονός ότι: ένας Αθηναίος δεν θα μπορούσε σε καμμία περίπτωση να πάρει θέση υπέρ ή κατά της υπακοής στους νόμους χωρίς να επιδιώξει, εντελώς φυσικά, να δικαιολογήσει τη στάση του με μια ανάλυση γενικής εμβέλειας με την οποία συζητείται η ίδια η φύση του νόμου. Έτσι, οι έννοιες, τις οποίες διαδοχικά επεξεργάζονται, συζητούν, ανασκευάζουν και μελετούν σε βάθος, αναπτύσσουν μέσα από τα ελληνικά έργα μια ολόκληρη ιστορία όπου ανακαλύπτονται, η μία μετά την άλλη, οι βασικές προοπτικές. Και σε αυτές αντανakλώνται οι πολιτικές κρίσεις ως φιλοσοφική πρόοδος.

Πρέπει όμως εδώ να προσθέσουμε μια άλλη περίπτωση, την οποίαν η συνέχεια των κειμένων που εξετάσαμε, αποκαλύπτει με τρόπο σαφή: ο νόμος κατέχει μια ξεχωριστή θέση σε αυτή την πνευματική ιστορία, για τον απλούστατο λόγο ότι η κρίση του νόμου συνυπάρχει τελικά με την κρίση της πόλης.

Η ελληνική πόλη, πράγματι, στη στενή συνοχή της, βρήκε στον νόμο όχι μόνο την εγγύηση μιας τάξης απαραίτητης για την επιβίωσή της αλλά και το σύμβολο της ενότητας και της ελευθερίας της. Δεν πρέπει να υπερεκτιμάμε τα παράπονα των ανθρώπων του τέλους του 5ου αιώνα, ούτε να θεωρούμε τις προηγούμενες εποχές ένα είδος πολιτικού χρυσού αιώνα. Η εικόνα θα ήταν πολύ ανακριβής. Παραμένει όμως το γεγονός ότι η νεαρή αθηναϊκή δημοκρατία μοιάζει σαν να υπάκουε στους νόμους της όπως υπακούει κανείς στις προσωπικές του αποφάσεις. Φαίνεται ότι είχε πιστέψει σε αυτούς. Οπωσδήποτε, καμιά εξέγερση βασικής αρχής δεν φαίνεται ότι είχε τότε συνδεθεί με τις ενδεχόμενες παραβιάσεις. Αντίθετα, η εμφάνιση μιας κριτικής και περιφρονητικής στάσης προς τους νόμους, συμπίπτει με την παρακμή του αισθήματος αφοσίωσης στην πόλη, για την οποία όλοι παραπονούνται κατά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου και η οποία εκδηλώνεται σε δύο επαναλήψεις στον εμφύλιο πόλεμο: η διανοητική κριτική του νόμου πρόσφερε τότε επιχειρήματα σε κάθε είδους εξέγερση. Να πιστέψουμε ότι πρόκειται για μία ψευδή αναταραχή; Από τα πρώτα χρόνια του 4ου αιώνα, η δημοκρατία είχε επανέλθει και η συνεννόηση μεταξύ των πολιτών είχε επίσημα αποκατασταθεί. Είναι όμως σαφές ότι το κακό παρέμενε σε λανθάνουσα κατάσταση και ο καθένας λίγο ή πολύ το αισθανόταν. Ο Δημοσθένης δεν παύει να κάνει έκκληση στο αίσθημα αφοσίωσης των Αθηναίων προς την πόλη. Ο Ισοκράτης μιλάει για μεταρρύθμιση και συνεννόηση μεταξύ των πολιτών. Ο Πλάτων αναζητεί, με κάθε θυσία, τις βάσεις μιας πολιτείας αδιαίρετης η οποία θα ανθούσε, αυτή και μόνο, με την αρετή. Με αυτή την

προοπτική, οι διάφοροι συγγραφείς μιλούν για τον νόμο. Κατανοούμε αρκετά ότι τέτοιες καταβολές εξάπτουν σε όλους έναν τόνο γεμάτο πάθος και φλογερές προσπάθειες.

Απέτυχαν όμως και στην πράξη. Γιατί με τον Αριστοτέλη φτάνουμε στο τέλος των ανεξάρτητων ελληνικών πόλεων. Τότε, σε έναν κόσμο απλωμένο σε άλλα μεγέθη, τα προβλήματα γίνονται ξαφνικά πιο θεωρητικά και οι συζητήσεις λιγότερο έντονες αφού παίζουν πιο μικρότερο ρόλο στη συλλογική ζωή. Και, αντί να τα συζητήσουν όλα με πάθος, προσπαθούν να τα βάλουν σε τάξη. Σε λίγο, από τις συζητήσεις που είδαμε εδώ, τις οποίες επέλεξε και ταξινόμησε ο Αριστοτέλης, θα δει το φως, σε μία κοινωνία που ενδιαφέρεται περισσότερο για τις πρακτικές επιτεύξεις, όπως ήταν η ρωμαϊκή, μια καινούργια αντίληψη περί του νόμου, η οποία, αφού έχουν περάσει οι μεγάλες θύελλες της φιλοσοφικής κριτικής, θα στραφεί, συννετη πια, προς τα συγκεκριμένα προβλήματα του δικαίου.

Η ελληνική σκέψη παραμένει, όπως θα έλεγε ο Πλάτων, το προοίμιο. Θα λέγαμε όμως ευχαρίστως, όπως εκείνος, ότι το προοίμιο παραμένει, και εδώ, το στοιχείο το πιο πλούσιο και το πιο άξιο να συμβάλει σε μία αληθινή παιδεία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Η βιβλιογραφία θα ήταν δυνατόν να επεκταθεί σχεδόν απεριόριστα. Δεν αναφέρουμε εδώ ούτε τις μελέτες και τους συγγραφείς - που έχουν όμως πρωταρχική σημασία για την κατανόηση των κειμένων - ούτε τις σχολιασμένες εκδόσεις που παρέχουν μία εξήγηση πάνω στα πιο σημαντικά εδάφια τα σχετικά με τον νόμο, ούτε τις μελέτες πάνω στο αθηναϊκό δίκαιο που είναι πολυτιμότες για να φωτίσουν την έννοια του ελληνικού νόμου. Αρκεστήκαμε στις κυριότερες εργασίες που αφορούν απ' ευθείας την ιστορία της έννοιας του νόμου, ξεχωρίζοντας αυτές που μελετούν την ιστορία της έννοιας γενικά και τις εργασίες που αναφέρονται στο ρόλο του νόμου, σε κάποιον συγκεκριμένο συγγραφέα ή σε κάποια ιδιαίτερη περίοδο. Οι αναφορές σε ονόματα συγγραφέων, παραπέμπουν στα έργα που σημειώνονται εδώ.

1. - Μελέτες αναφερόμενες γενικά στην ιστορία της έννοιας του νόμου

- E. Burle, *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité classique*, Trévoux, 1908.
- V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Untersuchungen zur gesch, der werdenden Polis*, Leipzig, 1921, σ. 150.
- *Anfänge der griechischen Naturrechts, Archiv für Geschichte der Philosophie*, 35 (1923), σ. 119-143.
- L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, σ. 476.
- M. Gigante, *Nomos Basileus*. Naples 1956, σ. 311.
- G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904, σ. 621.
- W. C. Greene, *Maira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1944, σ. 450.
- F. Heinemann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Bäle, 1945, σ. 221 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, I).
- R. Hirzel, *Agrafos Nomos*, Abh. der sächsischen Ges. der Wissenschaften (Phil.-Hist.) 20, 1900, σ. 98.
- *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.
- J. W. Jones, *The law and legal theory of the Greeks*, Oxford, 1956, σ. 327.
- E. Laroche, *Histoire de la racine N E M en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949, σ. 272.
- W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2η εκδ. Stuttgart, 1942, σ. 572.
- M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, σ. 228.
- E. des Places, *Nature et Loi, L'Antiquité classique*, XVI, 1947, σ. 329-336.
- M. Pohlenz, *Nomos*, *Philologus*, 97, 1948, σ. 135-142.
- *Nomos und Physis*, *Hermes*, 81, 1953, σ. 418-438.
- O. Schroeder, *Nóμος ο πάντων βασιλεύς*, *Philologus*, 74, 1917, σ. 195-204.
- H. Stier, *Nomos Basileus*. *Philologus*, 83, 1928, σ. 225-258.

2. Μελέτες εξειδικευμένες

- F. Alderisio *Il nomos di Pindaro nel Gorgias e nei Nomoi di Platone*, *Rass. di Scienze Filos.*, XIII, 1960 ο. 22-46.
- C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955.
- C. Andrewes, *Eunomia*, *Class. Quarterly*, 32, 1938, σ. 89-102.
- E. Bignone, *Studi sul Pensiero antico*, Naples, 1938, σ. 355.
- Q. Cataudella, *L'Anonymus Iamblichii e Democrito*, *St. it. di Fil. class.*, 10, 1932.
- M. Davis, *The place of law in projected Platonic cities*, *Symbolae Osloenses*, XXXVI, 1960, σ. 72-85.
- C. Del Grande, *Nomos physis e qualche riflesso tragico*, Vichiana, 1964 σ. 357-375.
- U. Galli, *Platone e il nomos*, Turin 1937, σ. 145.
- G. M. Kirkwood, *Hecuba and Nomos*, *Trans. of the American Philol.*, 78, 1947, σ. 61-68.

- M. Ostwald, *Pindar, Nomos and Heracles*, Harvard Studies in class. Philol. 69, 1965, σ. 109-138.
- P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, Ist. di Storia della filos., 1947.
- M. Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, 32, Rom. abt., 1911, σ. 129-167.
- G. Smith, *Early Greek codes*, Class. Philology, XVII, 1922 σ. 187-201.
- G. Sorof, *Nomos und Physis in Xenophons Anabasis*, Hermes, XX- XIV, 1899, σ. 568-589.
- W. Theiler, *Νόμος ο πάντων βασιλεύς*, Museum Helveticum, 22, 1965, σ. 69-80.
- M. Untersteiner, σχολιασμένη έκδοση του Αντιφώντα στο *Sofisti Testimonialize e Frammenti*, 4, Firenze, La nuova Italia, 1962 (βλ. επίσης του ίδιου, *I sofisti*, Torino 1948 και επανέκδοση, Μιλάνο, 1967).