

Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

(Η διαμόρφωση τῆς ιστορικῆς σκέψης στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα)

François Châtelet

ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ Η ΑΡΧΑΙΑ ΚΩΜΩΔΙΑ

Δύο μορφές αντιστορίας

I

Ο πλατωνισμός αντιλαμβάνεται καθαρά το πρόβλημα του ιστορικού γίνεσθαι. Ενώ οι ιστορικοί αρκούνταν, εν είδει εξορκισμού, να στοχάζονται την πορεία των γεγονότων για να αποκαλύψουν το νόημα, ο φιλόσοφος καταστρώνει ένα σχέδιο δράσης: πρέπει να φτιαχτεί ένα μέλλον πιο αντάξιο της θείας φύσης του ανθρώπου και, αν η σωτηρία του ατόμου είναι κατά βάθος η σωτηρία της αθάνατης ψυχής του, αυτή η σωτηρία είναι ανέφικτη χωρίς μία θεσμική και παιδαγωγική μεταβολή που θα επιτρέψει στον άνθρωπο να αποκτήσει Γνώσιν και να πράττει σοφά. Στη διαλεκτική παρελθόντος και παρόντος, ιστορίας και πολιτικής, προστίθεται λοιπόν ένας τρίτος όρος, το μέλλον, ιδωμένο ως πεδίο μεταρρυθμιστικής δράσης. Το δίδαγμα είναι κεφαλαιώδες και ολωσδιόλου επίκαιρο: με την πλατωνική σκέψη αναδύεται η αντίληψη της ιστορικής ελευθερίας του ανθρώπου, με την έννοια ότι ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως φορέα ουσιαστικών αλλαγών στο πεπρωμένο του. Το μήνυμα των ιστορικών, παρόλο που αναγνώριζε τη σημασία της ιστορικής δράσης, διατηρούσε τελικά την έννοια μιας αναπόδραστης μεταφυσικής ή πολιτικής. Στον αντίποδα, η φιλοσοφία της ιστορίας του Πλάτωνα αξιώνει τη δυνατότητα της απελευθέρωσης της ανθρωπότητας διά του Ειδέναι: αν χρειάζεται να μάθουμε τους νόμους του γίγνεσθαι, χρειάζεται να το κάνουμε για να φτιάξουμε ένα μέλλον στο οποίο τα δεινά της αισθητής φύσης θα είναι δυνατόν να περιοριστούν στο έπακρο. Σε αντίθεση με τον αυστηρά ιστορικό λόγο, ο οποίος, στον Θουκυδίδη π.χ., φαντάζει ως παρηγορητική εξιδανίκευση ενός ατυχούς εγχειρήματος, η φιλοσοφία θέλει να υπερβεί πραγματικά το δεδομένο και να θεωρήσει τον άνθρωπο «υπεύθυνον» για τα πάθη και τα λάθη του. Η αναγνώριση της ιστορικότητας τρέπεται σε μια θεωρητική και πρακτική προσπάθεια να δοθεί στην ιστορία ένα νόημα πιο ανθρώπινο.



Αυτή η νέα όψη του στοχασμού δεν εμφανίζεται μόνο στον πλατωνισμό. Για χάρη της σαφήνειας, στο τελευταίο κεφάλαιο παραβλέψαμε το περιεχόμενο των διαλόγων στους οποίους ο φιλόσοφος δίνει διμέτωπο αγώνα κατά της παραδοσιακής σκέψης που καταδίκασε σε θάνατο τον Σωκράτη και κατά των επαναστατικών μορφών Πνεύματος που συνήθως τις υποτιμούμε με τον ασαφή όρο «σοφιστικό ρεύμα». Στην πραγματικότητα, ούτε στο αριστοφάνειο έργο ούτε στις διακηρύξεις των σοφιστών υπάρχει μια ρητή αντίληψη ιστορίας: Ο Αριστοφάνης ενδιαφέρεται ελάχιστα για τη θεωρία και αναπτύσσει απλώς ένα πολιτικό επιχείρημα που συνδέεται με τις περιστάσεις και που ο οίστρος του κωμικού συχνά το κάνει ασυνάρτητο, ενώ από τους σοφιστές διασώζονται μόνο μερικά κείμενα τόσο αποσπασματικά, ώστε θα ήταν παρακινδυνευμένο να εικάσουμε απ' αυτά πώς έβλεπαν την *historia rerum gestarum*. Ωστόσο, όταν μελετούμε τις συνθήκες της διαμόρφωσης της ιστορικής σκέψης, πρέπει να εξετάσουμε και τις αντιδράσεις διακεκριμένων πνευμάτων απέναντι σε γεγονότα τα οποία γέννησαν βαθυστόχαστες ιδέες όπως αυτές του Θουκυδίδη και του Πλάτωνα. Όταν ο Αριστοφάνης και οι σοφιστές επικρίνουν την ιδέα του νόμου του γίγνεσθαι και της

μεταβολής, λένε κάτι αποκαλυπτικό για το έγχρονο πεπρωμένο του ανθρώπου. Τα έργα τους αποτελούν απόδειξη εκ του αντιθέτου: Από μια δεδομένη θεώρηση του πολιτικού βίου αναδύεται μια αντιστορία η οποία, ενώ πιάνεται από το αισθητό, θέλει να καταργήσει ακόμη κι αυτή την έννοια της εξέλιξης, κηρύσσοντας την επιστροφή στο παρελθόν ή αρνούμενη την έννοια του γίνεσθαι. Από το θέαμα της βίας γεννιέται ένας νατουραλισμός ο οποίος εξεγείρεται και απέναντι στην αναπόδραστη εξέλιξη όπως την ορίζει ο Θουκυδίδης και απέναντι στη φιλοσοφική μεταρρύθμιση: Ο νατουραλισμός του Κοινού Νου —σε αυτές τις δύο αντιφατικές εκδηλώσεις—, ενός Κοινού Νου που χλευάζει το στοχασμό, περιχαράκωνεται μέσα στο δεδομένο και λέει ότι ο άνθρωπος είναι προτιμότερο να χρησιμοποιεί την ιστορία παρά να τη στοχάζεται.

Η τελευταία δεκαετία της σύγκρουσης Αθηναίων και Πελοποννησίων είναι αλήθεια ότι προσφέρει ισχυρά επιχειρήματα σε αυτόν τον νατουραλιστικό Κοινό Νου. Αν ο Πλάτων μπόρεσε να βγάλει ένα σαφές δίδαγμα απ' αυτά τα προβλήματα, αν, παρ' όλη τη σύγχυση, μπόρεσε να ανακαλύψει όχι απλώς τους νόμους της εξέλιξης αλλά και το υπόδειγμα που θα ειρηνεύσει τα πάντα, ο Κοινός Νους θα έχει οπωσδήποτε κάποιον λόγο για να βλέπει σ' όλα αυτά απλώς ένα δίδαγμα απελπισίας το οποίο τρέπεται είτε σε νοσταλγία των «παλιών καλών καιρών» είτε σε απολογία του ατομικισμού. Τα γεγονότα δεν έχουν πια καμία συνοχή— το παράλογο φαίνεται να θριαμβεύει παντού. Η τάξη που θα βάλει αργότερα στα γεγονότα ο Θουκυδίδης δεν φαίνεται να υπάρχει πουθενά μέσα σε αυτά. Η εσωτερική πολιτική της Αθήνας, ιδιαίτερα αυτή, μοιάζει με ακολουθία δολοπλοκιών και απιστιών, όπου όλοι αλλάζουν παράταξη ανάλογα με την κατάσταση και όλοι επιδίδονται στη δημαγωγία. Ο Κλεοφών, ο Πείσανδρος και ο Υπέρβολος είναι οι ανάξιοι διάδοχοι του Περικλή— δεν διαθέτουν καν τη βούληση ενός Κλέωνα ή τη φινέτσα ενός Αλκιβιάδη. Είναι αδύνατον πια να αναγνωρίσεις τον εαυτό σου σε αυτή την Πόλιν που διχάζεται από την εμφύλια πάλη και χάνει σιγά σιγά τη στρατιωτική ισχύ της. Το «έργο τέχνης» έχει φθαρεί και το νόημα έχει εκτοπιστεί. Το γίνεσθαι είναι ασυνάρτητο. Η βία γεννά την παραφροσύνη και είναι αφέλεια να θέλεις να «στοχαστείς» μια τέτοια κατάσταση. Τώρα δύο λύσεις απομένουν: Είτε να γελάς ηχηρά για να μην επιτρέψεις στα είδωλα να χαρούν ανενόχλητα το θρίαμβό τους είτε να φροντίζεις να τα βγάζεις πέρα επωφελούμενος από τη γενική αταξία. Το πρόβλημα της Πόλεως, για να ακριβολογούμε, δεν υφίσταται πια. Τα άτομα, οι φατρίες, οι κοινωνικές τάξεις, εφόσον δεν έχουν διαφθαρεί ακόμη, αναζητούν τη σωτηρία τους αδιαφορώντας για την Πόλιν, όχι πια μαζί με την Πόλιν. Ο ιστορικός κόσμος μοιάζει με πεδίο δράσης στο οποίο καθένας επιδιώκει να επικρατήσει προς ίδιον όφελος, χωρίς να νοιάζεται να διατηρήσει την Πόλιν ως δημόσιο πράγμα. Όταν επιβάλλεται ένας Υπέρβολος, είναι μάταιο να αναζητείς τους κανόνες της πράξης, ακόμη και να θέλεις να κατανοήσεις τα πράγματα. Οι κωμωδίες του Αριστοφάνη κρύβουν πικρία και η βία του Θρασύμαχου απελπισία. Ο Κοινός Νους δεν έχει τη δύναμη να υπερβεί το υπαρκτό: θα πρέπει να κατασκευαστεί η *καλλίπολις* για να βρεθεί πάλι η αλήθεια και να δοθεί ένα νόημα στο γίνεσθαι. Χωρίς μια τέτοια ιδεατή εικόνα, η πολιτική κερματίζεται σε ατομικές πράξεις και το ιστορικό χάνει τη συνέχεια και τη συνοχή του.

Αυτή η στάση γίνεται κατανοητή άλλωστε από την ερμηνεία του πλατωνισμού που παρουσιάσαμε: Ο πλατωνικός «ιδεαλισμός» γεννιέται από την απελπισία απέναντι στην αναρχία που βλάπτει την ηθική του ανθρώπου και που απαγορεύει την πραγμάτωση του Ειδέναι. Πιστός στο παραδοσιακό πλαίσιο της Πόλεως, ο φιλόσοφος θέλει να σμιλέψει, μέσα από τον πολιτικό στοχασμό και την ιστορική έρευνα, την ουσία που θα επιτρέψει να αποκατασταθούν η ειρήνη και η αρμονία. Υπάρχουν και άλλες λύσεις, όμως. Η πρώτη είναι να ελπίζεις σε μια απλή και καθαρή επιστροφή στην παλιά κατάσταση, να καταφεύγεις στο παρελθόν, να εύχεται να αποκατασταθεί ο παλιός πολιτισμός που πέτυχε τέτοιο λαμπρό θρίαμβο στους Μηδικούς πολέμους. Η δεύτερη, πιο ριζοσπαστική, αμφισβητεί, ή αρνείται κιόλας, την εγκυρότητα του παραδοσιακού πλαισίου και μάχεται για την πλήρη απελευθέρωση του ατόμου. Και

στις τρεις περιπτώσεις το παρόν φαντάζει αφόρητο. Με την αυστηρή έννοια του όρου, είναι και οι τρεις ουτοπικές: Ο Πλάτων αποθέτει την πραγμάτωση της μεταβολής σε μια ευτυχή συγκυρία, οι ολιγαρχικοί δεν εξηγούν με ποιους όρους είναι εφικτή η επιστροφή στο παρελθόν και η επαναστατική σοφιστική είναι ανίκανη να συλλάβει συγκροτημένα τις προθέσεις της. Όπως είδαμε στο τελευταίο κεφάλαιο, η αποτυχία του Πλάτωνα δείχνει ότι μετά τη λήξη του Πελοποννησιακού πολέμου η λύση μπορούσε να είναι μόνο ιδεατή- και οι πολέμιοι της φιλοσοφίας, αναπτύσσοντας έναν ρεαλισμό ωμό και αφελή, το επιβεβαιώνουν αυτό.

Εδώ θέλουμε απλώς να δείξουμε από διαφορετική προοπτική αυτό που δείχνει ήδη ο πλατωνισμός και επίσης να δείξουμε τις αποχρώσεις της σχέσης ανάμεσα στην πολιτική συνείδηση και την ιστορική γνώση. Επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι το γεγονός ότι ο άνθρωπος ζούσε στους κόλπους ενός συγκεκριμένου πολιτικού οργανισμού, της Πόλεως, ώθησε τον πολιτισμό να αναγνωρίσει τη σπουδαιότητα της ιστορικότητας. Η μελέτη των κειμένων του Ηρόδοτου και του Θουκυδίδη επιβεβαίωσε την άποψη αυτή. Είδαμε παράλληλα ότι το σημείο στο οποίο ενώνονται η μέριμνα για την ιστορία και το πολιτικό ενδιαφέρον είναι το συγκεκριμένο πρόβλημα που τίθεται κάθε φορά ενώπιον της πόλεως. Μπορέσαμε έτσι να καταλάβουμε γιατί η συνείδηση του έγχρονου όντος ξεπερνά τον εαυτό της και γίνεται φιλοσοφία της ιστορίας η οποία επιδιώκει να εγκαταστήσει μια νέα τάξη πραγμάτων και να εκλογικεύσει το δεδομένο μεταρρυθμίζοντάς το. Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Πλάτων, ακολουθώντας τα βήματα του Σωκράτη, βρέθηκε να μάχεται συγχρόνως και κατά των «τιμίων ανθρώπων» και κατά των σοφιστών απαγορεύει να υπεραπλουστεύσουμε τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στην αναγνώριση της Πόλεως ως ουσίας και στην ανατίμηση της ιστορικής πράξης.

Τα πράγματα φαίνονται τόσο καθαρά στον Ηρόδοτο αλλά και στον Θουκυδίδη επειδή όταν γράφουν αυτοί η πόλις διατηρεί ακόμη τη βαθιά συνοχή της. Υπάρχει βέβαια πάλη των τάξεων, ιδιαίτερα στην Αθήνα, αλλά η δημοκρατία στην πόλη του Περικλή φαίνεται εξίσου στέρεη με την ολιγαρχία στην πόλη του Λυκούργου. Κατά την τελευταία δεκαετία του 5ου αι. οι εσωτερικές συγκρούσεις οξύνονται. Έκτοτε η πολιτική αποκτά μια νέα σημασία: Το ζήτημα δεν είναι πια να σωθεί η Πόλις, αλλά να διαφυλαχθούν και να ανακτηθούν τα ατομικά πλεονεκτήματα και τα ταξικά προνόμια. Είδαμε ότι, αν ο Πλάτων κοιτάζει προς μακρινές εποχές, το κάνει επειδή η πολιτική του θεώρηση τού απαγορεύει να αποδώσει θετική αξία στις πράξεις του πρόσφατου παρελθόντος. Στο τέλος, όταν το συλλογικό πλαίσιο σπάει υπό το βάρος των γεγονότων, το παρελθόν έγχρονο ον χάνει τη σπουδαιότητά του και όλες οι βλέψεις περιορίζονται στο παρόν και στο εγγύς μέλλον. Με μια αντιστροφή απολύτως κατανοητή, η πολιτική κατάσταση η οποία γέννησε το ιστορικό ενδιαφέρον γίνεται τέτοια ώστε η ανάγνωση της ιστορίας παρουσιάζεται πια μόνο ως πρόσχημα ή ως διασκέδαση. Όταν η συλλογική προβληματική κομματιάζεται σε μεθόδους ατομικής σωτηρίας, τότε η χρονικότητα περιορίζεται στο τρέχον και η πραγματική διάρκεια μετριέται με τη διάρκεια μιας ανθρώπινης ζωής. Ο Πλάτων ενώνει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον σε μια συστηματική θεώρηση. Ο Αριστοφάνης περιγελά το παρόν και υμνεί το παρελθόν. Τους σοφιστές τους απασχολεί μόνο το τρέχον. Η πορεία του γίνεσθαι χάνει την ενότητα και το νόημά της.

Αυτός ο συσχετισμός του συγγραφέα των Νεφελών με τους αντιπάλους του Σωκράτη και του Πλάτωνα μπορεί να φαίνεται τεχνητός. Στην πραγματικότητα, έχει νόημα μόνο στο μέτρο που και στις δύο περιπτώσεις έχουμε απαξίωση της ανθρώπινης ιστορικότητας και απόλυτη άρνηση της σημασίας της πράξης. Η αριστοφάνεια κωμωδία και η σοφιστική διδασκαλία καταλήγουν και οι δύο, καθεμιά με τον δικό της τρόπο, στα ίδια διδάγματα με τον Θουκυδίδη: Αν η ανθρώπινη φύση είναι κατά βάσιν κακή, αν η βία είναι τελικά ο ανώτατος κριτής, τότε πρέπει να καταγγελθεί το μόνιμο σκάνδαλο του πολιτικού βίου και να διεκδικηθεί το δικαίωμα να χαίρεται καθένας τη ζωή του όπως νομίζει αυτός· το δικαίωμα του καθένα να πραγματωθεί αποκηρύσσοντας όλες τις υπερβατικές βλέψεις. Εν πάση περιπτώσει, πρέπει

πάνω απ' όλα να ομολογηθεί ότι είναι παράλογο να θέλουμε να «γράψουμε ιστορία». Ο ρεαλισμός που έδειξαν οι Αθηναίοι και κατόπιν όλοι οι εμπόλεμοι στη διάρκεια της σύγκρουσης απέδωσε καρπούς: έγινε ο υποχρεωτικός κανόνας διαγωγής για όλους όσοι δεν ήθελαν να σφαχτούν ή να λεηλατηθούν. Πεδίο δράσεως του ατόμου, η ιστορία δεν έχει πλέον άλλο νόημα πέρα απ' αυτό που της δίνει η ισχυρή προσωπικότητα η οποία εκμεταλλεύεται το συλλογικό πεπρωμένο προς ίδιον όφελος. Η πολιτική ύπαρξη έχει πάψει να είναι το πλαίσιο χάρη στο οποίο η ανθρωπότητα πραγματώνει την ουσία της: είναι απλώς η αφορμή για να ασκείται μια αποδοτική τέχνη. Εδώ βέβαια δεν τίθεται θέμα να κρίνουμε μια τέτοια στάση, η οποία ίσως είναι διαυγέστερη —ιδιαίτερα στους πιο επαναστατικούς σοφιστές— από τη στάση του φιλοσόφου. Πρέπει απλώς να αποδείξουμε αυτό το ιδιαίτερο είδος, που η μετέπειτα εξέλιξη το επαναφέρει περιοδικά στην επιφάνεια, το οποίο απορρίπτει συγχρόνως και το άχρονο ιερό και το νόημα του χρόνου: την αντιστορία. Ο ρεαλιστικός Κοινός Νους δεν θέλει να δει μέσα στο γίνεσθαι τίποτε άλλο πέρα από παράλογη βία και, διχασμένος ανάμεσα στη νοσταλγία και στον πόθο, κάνει πολιτική για να πραγματώσει, όχι πια τον άνθρωπο, αλλά το άτομο.

II

Το φιλοσοφικό περιεχόμενο και η πολιτική στάση της σκέψης που ονομάζεται χάριν απλότητος «σοφιστική» παραμένει μέχρι σήμερα σκοτεινό πρόβλημα. Σήμερα έχουμε πάψει να αποδίδουμε σε αυτόν τον όρο την υποτιμητική χροιά που είχε κάποτε, αλλά αυτό δεν φώτισε αυτομάτως τα πράγματα. Μια μελέτη όπως τούτη δεν θα μπορούσε βεβαίως να ισχυριστεί ότι ρίχνει νέο φως. Εδώ θα αρκεστούμε απλώς να επαναλάβουμε τις διάφορες υποθέσεις που πιστεύουμε ότι ανταποκρίνονται πιο πιστά στα ετερόκλητα κείμενα που σώζονται. Στην πραγματικότητα, το κίνημα που ονομάζεται σοφιστική αναπτύχθηκε επί έναν αριθμό ετών σε μια εποχή κατά την οποία η κατάσταση μεταβαλλόταν διαρκώς. Ανάμεσα στον Γοργία και στους κριτικούς για τους οποίους κάνει λόγο ο Αριστοτέλης η διαφορά είναι εντυπωσιακή: υπερασπιστές όλοι της ατομικότητας, σε ποικίλους βαθμούς, είναι απίθανο ότι είχαν άλλο κοινό σημείο πέρα από ένα πνεύμα που προσαρμόζεται ποικιλοτρόπως στα δεδομένα και υποτάσσεται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες. Γι' αυτό, η απόπειρα μιας ενιαίας ερμηνείας είναι εκ των προτέρων καταδικασμένη.¹ Το θέμα αποκτά ιδιαίτερη σημασία αν θέλουμε να διερευνήσουμε την πολιτική τοποθέτηση των σοφιστών: μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι οι δάσκαλοι της σκέψης κατά των οποίων επιτίθεται με τέτοια σφοδρότητα ο Πλάτων ήταν οι συνειδητοί εκπρόσωποι των ολιγαρχικών εταιρειών και ότι στις ήττες της Αθήνας βρήκαν μια ευκαιρία για να καταλύσουν οριστικά τη δημοκρατία· από την άλλη, μπορούμε να πούμε με βάση εξίσου κρίσιμα κείμενα ότι οι σοφιστές ήταν οι εντεταλμένοι εκπρόσωποι της λαϊκής τάξεως και ότι συνέβαλλαν στην υπεράσπιση της ισονομίας. Πάντως, είναι βέβαιον ότι και οι δύο θέσεις ευσταθούν και ότι, ανάλογα με τις πεποιθήσεις ή το συμφέρον τους, άλλοι σοφιστές υποστήριζαν την αθηναϊκή δημοκρατία και άλλοι συμμετείχαν στα πραξικοπήματα του 411 και του 403. Ο Κριτίας² και ο Αλκιδάμας χαρακτηρίζονται αμφότεροι με τον γενικό όρο «σοφιστής»: ο πρώτος σκοτώθηκε μαχόμενος κατά την ολιγαρχική περιπέτεια που προέκυψε μετά την παράδοση της Αθήνας, ενώ ο δεύτερος άφησε κείμενα αλλόκοτα επαναστατικά τα οποία προαναγγέλλουν τη σύγχρονη σκέψη.

Για να γίνει, αν όχι περισσότερο σαφές, τουλάχιστον περισσότερο συνετή η παρουσίασή μας, καλό θα είναι να διακρίνουμε, όπως κάνουν οι ιστορικοί, την αρχαία σοφιστική, που συνδέεται στενά με τη δημοκρατία και που έχει ως επιφανέστερους εκπροσώπους τον Γοργία και τον Πρωταγόρα, από τη νέα σοφιστική, που με την ποικιλία, τις ανακολουθίες και τη σφοδρή κριτική της αντανάκλα την αναταραχή κατά τα τέλη του αιώνα.³ Γενικά, πέρα από τις ατομικές διαφορές, διακρίνεται μια πορεία από μια σχετικώς μετριοπαθή σκέψη, αρκετά

κοντινή στη σκέψη του Aufklärung, μέλημα τής οποίας είναι να αναπτύξει την *παιδείαν* του καλού πολίτη, προς μια έκρηξη ιδεών που δεν αναγνωρίζει πλέον κανένα όριο και ρίχνεται με τη θέλησή της σε περιπέτειες. Στο μέτρο που, ιδίως στην Αθήνα, γίνονται μάρτυρες της διάλυσης του κοινωνικού δεσμού, οι «διδάσκαλοι» υμνούν πλέον φανερότερα τον ατομικισμό και, από εκείνη τη στιγμή, γίνονται συγχρόνως «αντιδραστικοί», καθώς χλευάζουν την κατάσταση της δημοκρατίας, και «επαναστατικοί», καθώς διαρρηγνύουν το στενό πλαίσιο της Πόλεως.

Παρ' όλα αυτά, δεν είναι τυχαίο ότι οι αντίπαλοι της σοφιστικής έβαζαν στο ίδιο τσουβάλι όλους τους στοχαστές αυτού του κινήματος ιδεών. Αν η σοφιστική δεν παρουσιάζει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, περιγράφει ωστόσο έναν ορισμένο τρόπο του σκέπτεσθαι, όπως έκαναν στις απαρχές τους και η φιλοσοφία, η ιστορία και η ρητορική. Η ανελέητη κριτική του Πλάτωνα και του Αριστοφάνη δεν οφείλεται στις συγκεκριμένες θέσεις που αναπτύσσει η σοφιστική, αλλά στη μορφή παιδείας που αντιπροσωπεύει. Όπως ο ιστορικός λόγος, η σοφιστική εκφράζει κι αυτή μια ορισμένη αντίληψη του ανθρώπου και συγχρόνως υπερασπίζεται έναν τρόπο ζωής.⁴ Τα γεγονότα είναι ευθέως πολιτικά και η στάση που τηρεί κανείς δεν μπορεί παρά να έχει ιστορικό και κοινωνικό βάρος. Όταν λοιπόν επιλέγει το ρόλο του εκπαιδευτή ατόμων σε μια εποχή κατά την οποία η ψήφιση νόμων, π.χ., θεωρείται εκπαιδευτική πράξη,⁵ ο σοφιστής λαμβάνει θέση στο πρόβλημα της Πόλεως. Απ' αυτή την άποψη ο Πρωταγόρας και ο Θρασύμαχος βρίσκονται πολύ κοντότερα απ' όσο δείχνει το περιεχόμενο των απόψεών τους και είναι θεμιτό να μιλήσουμε, με μέτρο, για σχολή με κοινά γνωρίσματα, τα οποία άλλωστε μεταμορφώνονται και ποικίλλουν ανάλογα με το ρυθμό των γεγονότων.

Κατ' αρχάς, οι σοφιστές είναι δάσκαλοι που δεν αμείβονται από το κράτος, όπως αμείβονταν αργότερα οι δάσκαλοι των πόλεων της ελληνιστικής περιόδου, αλλά από τους μαθητές τους. Διαφημίζουν την εγκυκλοπαιδική γνώση τους και θέλουν να αντικαταστήσουν την αρχαία διάπλαση των νέων με μια *παιδείαν* διανοητικότερη η οποία θα πλάθει πολίτες και όχι, όπως τον παλιό καιρό, πολεμιστές και αθλητές. Αν και οι μαθητές τους ανήκαν συνήθως σε πλούσιες οικογένειες⁶ —τα δίδακτρα ήταν πολύ υψηλά—, είναι σαφές ότι μια τέτοια διδασκαλία συνδέεται με το βίο της δημοκρατίας. Γέννημα της Σικελίας, η ρητορική-σοφιστική (οι δύο έννοιες διακρίνονταν ελάχιστα στην αρχή)⁷ άνθησε πλήρως στην Αθήνα όταν παγιώθηκε η δημοκρατία. Στην Εκκλησία, στα δικαστήρια και στην αγορά ο λόγος έπαιζε κρίσιμο ρόλο και όποιος ήξερε να μιλά ωραία και να πείθει τους ακροατές του πετύχαινε ευκολότερα από εκείνον που στηριζόταν στην καταγωγή και στις αρετές του. Γίνεται έτσι αισθητή η ανάγκη μιας γνώσης που θα αφορά και την τεχνική του λόγου και τις γενικές γνώσεις για να κατανοείς και να κρίνεις μια απόδειξη ή μια ανασκευή. Βρίσκοντας την ουσία του μέσα στον πολιτικό βίο, ο πολίτης αναζητά τα μέσα για να συμμετέχει αποτελεσματικά και καλωσορίζει τους ανθρώπους οι οποίοι με ηχηρά λόγια⁸ μιλούν επί παντός επιστητού και εμφανίζονται ως θεματοφύλακες όλου του πολιτισμού. Ανεξάρτητα από το σαρκασμό του Πλάτωνα και από τη χλεύη του Αριστοφάνη, οι σοφιστές ήρθαν να καλύψουν ένα υπαρκτό κενό στην Πόλιν και να διαδραματίσουν κεντρικό ρόλο. Οι αριστοκρατικοί το καταλαβαίνουν καλά αυτό. Θέλοντας να ανακτήσουν τη θέση που τους στερήσε η δημοκρατία, συρρέουν στα μαθήματα σοφιστικής και, όπως ο γιος του Στρεψιάδη στις Νεφέλες, παρατούν την ιππασία και επιδίδονται στον «στοχασμό». Η δημοκρατία δεν απαιτεί μόνο μια νέα παιδεία αλλά εγγυάται και την ελεύθερη άσκησή της. Όσο η αθηναϊκή δημοκρατία θριαμβεύει, στην πόλη βασιλεύει η μεγαλύτερη ελευθερία σκέψης και λόγου. Είναι κανείς ελεύθερος να επικρίνει τις δοξασίες, να αρνείται την εγκυρότητα των θεσμών, να χλευάζει τους πολιτικούς ηγέτες και να απαξιώνει την παράδοση. Με τις πρώτες συμφορές, όμως, το κλίμα αλλάζει και προκαλείται μια αντίδραση αληθινά μυστικιστική:⁹ αν και η δίκη του Αναξαγόρα δεν είναι ενδεικτική, αφού ο χαρακτήρας της ήταν μάλλον πολιτικός παρά ιδεολογικός, οι βαριές κατηγορίες που απαγγέλλονται μετά το 415 κατά του Διαγόρα και του Πρωταγόρα

μαρτυρούν τις τύψεις της λαϊκής συνείδησης, η οποία αντιδρά ωμά και αδέξια απέναντι στους ανθρώπους που θεωρεί υπεύθυνους για τον κυρίαρχο ατομικισμό.

Αυτή η αντίδραση γίνεται κατανοητή αν λογαριάσουμε τις στρατιωτικές ήττες και τα εσωτερικά προβλήματα που κυριεύουν σιγά σιγά την Πόλιν. Μπορούμε επίσης να την αποδώσουμε και σε μια διαστρέβλωση της σοφιστικής διδασκαλίας. Ο πρώτος στη σειρά, ο Πρωταγόρας, ο οποίος ήταν πάντοτε μετριοπαθής, μπορούμε να πούμε ότι κατά κάποιον τρόπο πλήρωσε για τους βιαιότερους διαδόχους του. Τουλάχιστον, η υπόθεση αυτή φαντάζει εύλογη. Αρχικά η σοφιστική ασχολείται μόνο με την «παιδεία του ανθρώπου».¹⁰ Αφενός προϋποθέτει τη φυσική ισότητα μεταξύ όλων των ανθρώπων. Όλοι οι άνθρωποι, εφόσον κατέχουν την κατάλληλη *τέχνη*, είναι ικανοί να γνωρίσουν ό,τι μπορεί να γνωσθεί. Αφετέρου, βάζει το άτομο σε προνομιακή θέση λέγοντας ότι η ατομική αγωγή είναι σημαντικότερη από την αγωγή που δίνει η συμμετοχή σε μια κοινότητα, οικογενειακή ή άλλη. Πέρα από τα ήθη και τα έθιμα υπάρχει το άτομο το οποίο, για να πραγματωθεί, πρέπει να μάθει να στοχάζεται και να μιλά. Κατά τα άλλα, η «πρώτη σοφιστική» αποφεύγει να διατυπώσει καθαρά τις συνέπειες της στάσης που επιλέγει. Αργότερα, ωστόσο, επειδή τα πράγματα χειροτερεύουν, επειδή πρέπει να κρατά ζωντανό το ενδιαφέρον των μαθητών με απόψεις πρωτότυπες και επειδή πρέπει να αντιδράσει απέναντι στον Κοινό Νου, υπερβαίνει τα όρια επίτηδες: ο αγνωστικισμός γίνεται δεδηλωμένος αθεϊσμός, ο σχετικισμός γίνεται πολιτικός σκεπτικισμός και η υπεράσπιση του ατόμου μεταμορφώνεται σε απολογία του «υπερανθρώπου». Η παλιά σχολή εκπαίδευε τους ανθρώπους, *αν όχι για, την Πόλιν, τουλάχιστον μέσα στο πλαίσιο της Πόλεως*. Η νέα σχολή τούς διαμορφώνει ενάντια στην παράδοση της Πόλεως, αντλώντας τα πιο πειστικά της διδάγματα από τον Πελοποννησιακό πόλεμο.

Πρέπει λοιπόν, αν θέλουμε να καταλάβουμε καλύτερα τον ανταγωνισμό φιλοσοφίας και σοφιστικής και την άποψη που σχηματίζει η δεύτερη για την ιστορική πράξη, να ανιχνεύσουμε τα μοτίβα που ενώνουν τη σκέψη του Πρωταγόρα, του Γοργία και του Ιππία και να δείξουμε πώς αυτά τα μοτίβα μεταλλάσσονται, ώστε στο τέλος να ορίσουν ένα είδος επαναστατικής ιδεολογίας. Σημειώσαμε ήδη ότι οι πρώτοι σοφιστές —όπως μαρτυρά και η επιτυχία τους— ήταν, θα λέγαμε, μια εκλεπτυσμένη και επιδέξια έκφραση του δημοκρατικού Κοινού Νου. Όπως και η ιστορία, η σοφιστική σκέψη τονίζει κι αυτή την ουσία του ανθρώπου ως τέτοια αλλά και τη σπουδαιότητα των εγκόσμιων πράξεών του. Ορίζει έτσι έναν καθολικιστικό ανθρωπισμό¹¹ τη σημασία του οποίου δεν πρέπει να την αγνοήσουμε. «Ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, όσων είναι ότι είναι και όσων δεν είναι ότι δεν είναι».¹² Αυτή η φράση η οποία αποδίδεται στον Πρωταγόρα έχει προκαλέσει ποικίλες ερμηνείες.¹³ η απουσία συμφραζομένων τις επιτρέπει σχεδόν όλες, απ' αυτές που θέλουν τον συγγραφέα των καταβαλλόντων πρόγονο του σκεπτικιστικού σχετικισμού έως εκείνες που, αντίθετα, τον θεωρούν θεμελιωτή ενός εμπειρικού ορθολογισμού.¹⁴ Εδώ δεν τίθεται θέμα να υπεισέλθουμε στις λεπτομέρειες των ερμηνειών: αρκεί να σημειώσουμε ότι, αν μη τι άλλο, ο Πρωταγόρας ορίζει έναν ανθρωπισμό που η ιστορική σκέψη είναι απλώς μια διαφορετική έκφρασή του. Οι αξίες ορίζονται από τη γνώση και από τη δράση του ανθρώπου και δεν υπάρχει κανένα υπερβατικό μέτρο με το οποίο μπορούμε να κρίνουμε την αλήθεια, την ωφέλεια ή τη δικαιοσύνη. Τώρα καταλαβαίνουμε πολύ καλύτερα τη σπουδαιότητα που αποδίδει εν γένει η σοφιστική στις *τέχνες*. Ο «δάσκαλος της σκέψης» δεν καυχιέται απλώς ότι έχει εγκυκλοπαιδικές γνώσεις¹⁵ και ότι δεν έχει συναντήσει τον άνθρωπο που θα παραβγεί μαζί του,¹⁶ αλλά συχνά δηλώνει ότι είναι ειδήμων και σε επιμέρους τέχνες. Με μια δόση τσαρλατανισμού, ο Ιππίας εμφανίζεται ενώπιον των ακροατών του φορώντας μόνο ρούχα που έχει φτιάξει ο ίδιος,¹⁷ ο δε Πώλος τονίζει το ρόλο των τεχνών στην ανθρώπινη ζωή.¹⁸ Αντίθετα λοιπόν από τον Πλάτωνα, που δεν παύει να διακρίνει τη γνώση από την τεχνική και να τονίζει τη ματαιότητα των τεχνών, ο σοφιστής συνδέει στενά την πολυμάθεια με την πολυτεχνία και απηχεί την νέα *παιδείαν* στην οποία η αναδυόμενη βιοτεχνία και οι τέχνες αποκτούν ολοένα,

σημαντικότερη θέση. Η ωφέλεια για τον άνθρωπο —με την ευρύτερη σημασία του όρου «ωφέλεια» — παρουσιάζεται από τους σοφιστές ως η υπέρτατη αξία. Αυτή η στάση είναι συνέπεια της θέσης ότι ο άνθρωπος είναι δημιουργός και μέτρο όλων των αξιών.

Υπάρχει ωστόσο και μία τέχνη με μοναδικό ρόλο: η τέχνη του λόγου. Ο τεχνικός δημοκρατικός πολιτισμός δίνει μεγάλη σημασία στη γλώσσα. Με τη ρητορική όπως την εννοούν οι σοφιστές το άτομο μπορεί να κυριαρχήσει σε ένα πολίτευμα στο οποίο η συζήτηση και οι αγορεύσεις ήταν τα προαπαιτούμενα κάθε πολιτικής ή δικαστικής απόφασης: «οι ρήτορες θανατώνουν όποιον θέλουν, όπως οι τύραννοι, και αρπάζουν και περιουσίες και εξορίζουν από την πόλη όποιον τους αρέσει».¹⁹ Η τεχνογνωσία που αφορά τέτοιες ασχολίες είναι λοιπόν η κατ' εξοχήν τεχνογνωσία, και η διδασκαλία με την οποία την αποκτούμε είναι βεβαίως σημαντικότερη απ' όλες. Άλλωστε, η τέχνη που διδάσκει να πείθουμε τους άλλους απαιτεί τόσο γενικές και ποικίλες γνώσεις, ώστε παρουσιάζεται ως η υπέρτατη τέχνη που περικλείει όλες τις επιμέρους επιστήμες.²⁰ Διακρίνουμε εδώ τη λεπτή διαλεκτική που ενώνει τις ειδικές τεχνικές με την τέχνη την οποία ο Πλάτων θεωρεί ελαττωματικότερη και βλαβερότερη απ' όλες. Ενώ ο φιλόσοφος διαχωρίζει συστηματικά το αυθεντικό ειδέναι από κάθε γνώση η οποία, εφαρμοζόμενη απευθείας στο αισθητό, μένει σε αυτό, αποκλείοντας έτσι τις «χρησιμοθηρικές» επιστήμες, ο σοφιστής αντιλαμβάνεται τη ρητορική ως σύνοψη και συγχρόνως κορωνίδα των ποικίλων τεχνών. Και αφού εδώ διατηρείται η συνέχεια ανάμεσα στις ταπεινότερες τέχνες και στο Ειδέναι, έχουμε να κάνουμε σαφώς με μια θέση του Κοινού Νου — ενός Κοινού Νου που διαφέρει από τη φιλοσοφία όσο ο κόσμος στην κανονική θέση του από τον κόσμο ανάποδα.

Αυτή η στάση έχει στο πολιτικό πεδίο συνέπειες οι οποίες μας επιτρέπουν να καταλάβουμε καλύτερα τις κατοπινές τοποθετήσεις. Η δεξιότητα στις επιμέρους τέχνες εμφανίζεται ως φυσικό χάρισμα. Η πολιτική αρετή, της οποίας μέσον και εκδήλωση είναι η ρητορική, ανήκει, τουλάχιστον εν δυνάμει, σε όλους. Αυτό φαίνεται καθαρά στον περίφημο μύθο του Πρωταγόρα.²¹ Ο Επιμηθέας, που «δεν ήταν πολύ σοφός», προίκισε τα ζώα με όπλα και πλεονεκτήματα· αλλά οι άνθρωποι έμειναν άοπλοι. Για να αποκαταστήσει την ισορροπία, ο Προμηθέας έκλεψε από τον Ήφαιστο και την Αθηνά τη φωτιά και τις τέχνες στις οποίες χρησιμεύει η φωτιά και τα έφερε στους ανθρώπους. Αλλά ο άνθρωπος παραμένει λεία των αγρίων ζώων, επειδή το μεμονωμένο άτομο δεν μπορεί να αποκρούσει τις επιθέσεις τους· προσπαθεί γι' αυτό να ενωθεί με άλλους ανθρώπους, αλλά ο κοινωνικός βίος είναι ανέφικτος, διότι λείπει η αρετή που τον επιτρέπει. Και τότε ο Δίας στέλνει τον Ερμή να μοιράσει το αίσθημα της τιμής (αιδώ) και του δικαίου (δίκη) «σε όλους... και να μετέχουν όλοι σε αυτά. Διότι πώς θα γίνουν πόλεις, αν [σε αυτά] μετέχουν μόνο λίγοι, όπως στις άλλες τέχνες;» Τα συμπεράσματα από μια τέτοια ιστορία είναι διττά. Αφενός, δεν μπορούμε να θεωρούμε ένα άτομο υπεύθυνο για την αδεξιότητα του σε μία επιμέρους τέχνη, ενώ έχουμε δικαίωμα να το κατηγορούμε αν είναι άδικο. Έτσι ανατιμάται το λαϊκό πολίτευμα, το οποίο δέχεται ότι ο καθένας είναι ικανός να συζητά για το δίκαιο και το άδικο. Αφετέρου, εφόσον η αρετή της δικαιοσύνης πρέπει κανονικά να ανήκει στους πάντες, είναι φυσικό όσοι έχουν λάβει μεγάλο μερίδιο εξαιρετικών χαρισμάτων να επιτρέπουν σε εκείνους στους οποίους η αρετή συσκοτίζεται ακόμη από τα «πάθη» να την αποκτήσουν κι αυτοί. Εν κατακλείδι, ο σοφιστής λέει στον Σωκράτη, θεμελιώνοντας δικαιωματικά και το δημοκρατικό πολίτευμα και τον αντίστοιχο τύπο παιδείας: «Άρα, ευλόγως αποδέχονται οι συμπολίτες σου να τους συμβουλευεί στα πολιτικά και ο χαλκεύς και ο σκυτοτόμος και αποδέχονται ότι η αρετή διδάσκεται και αποκτάται».²²

Τώρα καταλαβαίνουμε πολύ καλύτερα το νόημα που έδιναν στο επάγγελμά τους οι σοφιστές. Ορίζουν την κατ' εξοχήν αρετή ως τη γνώση του ανθρώπου που είναι ικανός «να διαχειρίζεται τα της πόλεως έτσι ώστε να διασφαλίζει το καλό των φίλων του, το κακό των εχθρών του και να φυλάγεται ο ίδιος απ' όλα τα κακά».²³ Οι σοφιστές συστήνονται δηλαδή

ως δάσκαλοι της πολιτικής αρετής και φρονούν ότι έτσι προσφέρουν και στο άτομο και στην Πόλιν αναντίρρητες υπηρεσίες. Καθένας έχει τα δικά του χαρίσματα, αλλά όλοι μπορούν, «στα πράγματα της πόλεως, να είναι ικανότατοι και στα λόγια και στις πράξεις».²⁴ Δύο πράγματα αρκούν γι' αυτό: πρώτον, να μάθουν να μιλούν ωραία και, δεύτερον, να αφομοιώσουν κάποιες γενικές γνώσεις με τις οποίες μπορεί κανείς να συζητά για οτιδήποτε. Στο πλαίσιο της ισονομίας είναι απόλυτα θεμιτό να θες να αποκτήσεις την παιδεία με την οποία θα επιδιώξεις τα υψηλότερα αξιώματα και θα γίνεις ηγέτης.²⁵ Το συλλογικό πεπραγμένο δεν διαχωρίζεται από το ατομικό: όποιος θέλει τιμές και δύναμη πρέπει απλώς να μπει στο πνεύμα της νέας παιδείας, η οποία, στο πολιτικό πεδίο, περιέχει σε αρχική μορφή τα μοτίβα που θα εμπνεύσουν πολύ αργότερα τον οικονομικό φιλελευθερισμό: αν ο καθένας επιδιώκει το συμφέρον του με τις δικές του γνώσεις και ικανότητες, η ισχύς και η ευημερία του συνόλου αυξάνονται. Το γεγονός ότι η τέχνη την οποία διδάσκει η σοφιστική είναι μια επιμέρους τέχνη και συγχρόνως σύνοψη όλων των τεχνών μάς επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί ο Γοργίας, π.χ., αποποιείται τον τίτλο του διδασκάλου της αρετής και προτιμά να τον ονομάζουν γνώστη της ρητορικής,²⁶ εξειδικεύοντας έτσι το επάγγελμά του, ή γιατί λέγεται ότι αυτό που διδάσκεται κανείς δίπλα σε έναν σοφιστή δεν είναι ένα «επάγγελμα» (τέχνη) αλλά η παιδεία:²⁷ η παιδεία νοούμενη ως πολυμάθεια η οποία ολοκληρώνεται όταν έχεις μάθει να μιλάς ωραία για τα πάντα και η οποία, σε αυτό το πρίσμα, είναι κατά κάποιον τρόπο το επάγγελμα του ελεύθερου ανθρώπου — του ανθρώπου που ζει ως πολίτης σε έναν δημοκρατικό κόσμο.

Μια τέτοια αντίληψη περιέχει εν σπέρματι τον αχαλίνωτο ατομικισμό του Καλλικλή και μπορεί να θεωρηθεί θεμέλιο της θεωρίας του «υπερανθρώπου». Υποθέτει, στην ουσία, ότι η ισορροπία μεταξύ ατόμου και Πόλεως διατηρείται χάρη στην ισχύ της ίδιας της Πόλεως. Αυτή η υποτιθέμενη αντιστοιχία μεταξύ των σκοπών ατόμου και κράτους μπορεί τελικά να πραγματοποιηθεί μόνο αν το άτομο βρίσκει το συμφέρον του μέσα στην υπηρεσία της κοινότητας. Αν η κοινότητα διασπαστεί και κλονιστεί στο ελάχιστο, η παιδεία κινδυνεύει να γίνει πηγή αναρχίας, διότι, όπως είδαμε, προϋποθέτει ότι το άτομο διαθέτει εκ φύσεως ουσιαστική ελευθερία και ότι είναι κατ' εξοχήν παράγων μεταβολής. Δέχεται επίσης ότι είναι θεμιτό να επιδιώκει ο καθένας την αυτοπραγμάτωσή του. Όταν πλέον οι περιστάσεις καθιστούν την Πόλιν εμπόδιο στις ατομικές βουλήσεις, η σοφιστική διδασκαλία δρα ως διαλυτικό ένζυμο και είναι κατανοητό ότι ο Κοινός Νους από τον οποίο γεννήθηκε την εγκαταλείπει και στέλνει σε δίκη τον Πρωταγόρα· όπως είναι εξίσου κατανοητό ότι μια φιλοσοφία που συνδέει το ηθικό πεπρωμένο του ατόμου με το πεπρωμένο της ομάδας καταδικάζει αμετάκλητα μια θεωρία η οποία τελικά στρέφει το άτομο κατά του κράτους. Η ιδιοφυΐα του Πλάτωνα αναδεικνύει με ενάργεια και το κοινό πνεύμα των σοφιστών και τη διαφορά των παλιών δασκάλων από τη νέα γενιά. Αποδοκιμάζει αυτό το κοινό πνεύμα συλλήβδην και επιτίθεται με δριμύτητα κατά των αρχών του. Αντιμετωπίζει ωστόσο με επιείκεια τον Γοργία και τον Πρωταγόρα, οι οποίοι δεν έγιναν ποτέ γελοίοι, ενώ η καταδίκη του Θρασύμαχου και του Πώλου συνοδεύεται από σαρκασμό. Η ιστορική πράξη νοείται από τους σοφιστές ως πράξη ατομική στην ουσία της· αλλά η σημασία αυτής της πράξης καθορίζεται από τις συνθήκες. Έτσι, ανάλογα με την πορεία των γεγονότων και με την κρίση που εκφέρει γι' αυτήν, η σοφιστική σχολή εμφανίζεται ως η διανυγέστερη εκδήλωση της δημοκρατικής σκέψης και, την ίδια στιγμή, ως η σφοδρότερη και κυρίως η περιφρονητικότερη κριτική της ισονομίας.

Αν αναλογιστούμε τον ιερό χαρακτήρα που απέδιδαν παραδοσιακά οι αρχαίοι Έλληνες στην έννοια του κράτους, θα κατανοήσουμε τη μυστικιστική αντίδραση που εμφανίστηκε στα τέλη του 5ου αι. και τις μηνύσεις για ασέβεια που υποβάλλονταν κατά οποιασδήποτε μορφής ελεύθερου πνεύματος και ιδιαίτερα κατά των σοφιστών. Η αίσθηση που προκάλεσε η υπόθεση των Ερμοκοπιδών μαρτυρά τη σημασία που έδινε η λαϊκή σκέψη σε αυτή την πολιτική θρησκεία που η δική μας νοοτροπία δεν είναι εύκολο να τη συλλάβει. Οι σοφιστές έπαιρναν εδώ μια ξεκάθαρη κριτική θέση που ήταν επόμενο να σοκάρει. Δεν έχει σημασία

αν οι ίδιοι πίστευαν στα επιχειρήματά τους ή αν, απλώς, ανέπτυσαν λαμπερά παράδοξα για να προσελκύουν τους «σνομπ» ή, ακόμη, αν επιδίδονταν σε αυτά τα επιχειρήματα απλώς και μόνο για να αποδεικνύουν τη δεξιότητά τους. Όπως παρατηρεί ο P. M. Schuhl, το γεγονός είναι ότι, εν πάση περιπτώσει, οι απόψεις τους προσήλκυαν ένα ακροατήριο. Αλλά στα θρησκευτικά θέματα οι σοφιστές επιδεικνύουν έναν θετικισμό ο οποίος συμφωνεί απολύτως με την αξία που αποδίδουν στην εγκόσμια ατομική πράξη. Αυτή η στάση εκτείνεται από τον αγνωστικισμό έως τις ευημεριστικές ερμηνείες. Το περίφημο κείμενο του Πρωταγόρα — «για τους θεούς, δεν μπορώ να πω αν υπάρχουν ή όχι ούτε ποια φύση έχουν διότι πολλά μάς εμποδίζουν να το μάθουμε: και η ασάφεια του θέματος και η βραχύτητα του βίου» —²⁸ συμπληρώνεται από τον Θρασύμαχο.²⁹ Ο Πρόδικος προχωρά παραπέρα: Αρνείται το υπερβατικό του θείου δείχνοντας ότι οι θεοί είναι απλώς άνθρωποι θεοποιημένοι για τα καλά έργα τους. Ο Διόνυσος, π.χ., είναι ο θεός του οίνου επειδή ήταν ο άνθρωπος που εφηύρε τον οίνο.³⁰ Αλλά η πιο ενδιαφέρουσα άποψη που σώζεται στο θέμα είναι του Κριτία.³¹ Οι θεοί εφευρέθηκαν από τους ανθρώπους για να ενισχυθεί το θετικό δίκαιο, το οποίο δεν αρκούσε από μόνο του να αποτρέψει τις κακές πράξεις αν δεν υπήρχαν μάρτυρες. Σκέφτηκαν τότε κάποιοι να δώσουν ύπαρξη στους αιώνιους μάρτυρες οι οποίοι έχουν την ικανότητα να γνωρίζουν τα πάντα και να φτάνουν στα βάθη της ψυχής. Άρα, ο μοναδικός λόγος ύπαρξης των θεών είναι η βούληση και η αδυναμία του ανθρώπου. Αποδίδοντας κανείς τέτοιο ρόλο στους θεούς, αφενός τους καταδικάζει και αφετέρου υποτιμά δραστικά τη σημασία των πιο διαδεδομένων πεποιθήσεων. Εδώ πρόκειται σαφώς για έναν τύπο αθεϊσμού και, ακόμη κι αν δεν μπορούσαμε να αποδώσουμε τη συγκεκριμένη άποψη στον ίδιο τον Κριτία, το γεγονός ότι επιτρέπεται να λέγονται τέτοια πράγματα αποδεικνύει, αν μη τι άλλο, ότι η ριζική ασέβεια δεν είναι κάτι ασύλληπτο. Στρέφοντας το ενδιαφέρον τους προς τον άνθρωπο, οι σοφιστές καταλήγουν να συλλαμβάνουν τους θεούς μόνο σε συνάρτηση με την ανθρωπότητα και να τους επιτρέπουν να υπάρχουν μόνο σε συνάρτηση με τη χρησιμότητά τους.

Αυτή η άρνηση του υπερβατικού προσβάλλει ευθέως τις επίσημες θρησκείες. Η Sittlichkeit της Πόλεως δεν διαχωρίζει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις από την ηθική. Η ασέβεια είναι την ίδια στιγμή προσβολή των θεών, επίθεση κατά της δομής του κράτους και σημαδι ατομικής εξαχρείωσης. Είναι επόμενο λοιπόν να βλέπουμε τον αγνωστικισμό ενός Πρωταγόρα και τον ευημερισμό ενός Πρόδικου, θεωρήσεις οι οποίες, όπως φαίνεται, εντάσσονταν απλά στη γενική ανάπτυξη του επιστημονικού πνεύματος, να ερμηνεύονται από πολιτική και ηθική σκοπιά και κατ' αυτόν τον τρόπο να δικαιώνουν τις κατηγορίες που προσάπτονταν σε αυτούς τους στοχαστές. Αν το υπερβατικό του θείου δεν βασίζεται στην αλήθεια, τότε, όχι μόνο τα πιστεύω είναι απλές συνήθειες, αλλά εξαφανίζεται και κάθε υπερβατικότητα: και ιδίως η υπερβατικότητα της Πόλεως και της αρχής της Πόλεως, του νόμου. Επικρίνοντας τις θρησκείες η σοφιστική στρέφεται και κατά των θεμελίων του πολιτικού βίου, αφού η θρησκευτικότητα και η παραδοσιακή πολιτεία συνδέονται. Στα μάτια της σοφιστικής το κράτος χάνει την απόλυτη αξία του: παύει να είναι η ουσία μέσα στην οποία ο άνθρωπος βρίσκει τον εαυτό του και γίνεται μια ευκολία που γεννιέται από μια σύμβαση. Αυτός ο σχετικισμός απηχείται και στον Ηρόδοτο, αλλά περισσότερο ως νότα απογοήτευσης. Με τους σοφιστές η έννοια της συνθήκης θα αποκτήσει ύψος συστηματικότερο και θα οδηγήσει σε μια ιστορική κοινωνιολογία που δεν διαφέρει τελείως απ' αυτήν που αναπτύσσει ο Πλάτων στην Πολιτεία και στον Τίμαιο. Απ' αυτή την άποψη, το σημαντικότερο κείμενο είναι βεβαίως το κείμενο του Κριτία. Στην αρχή η φυσική κατάσταση ήταν αγριότητα και βία, αφού καθένας ακολουθούσε το ένστικτό του και αγωνιζόταν να επιβιώσει αψηφώντας όλους τους κανόνες — για να αμύνονται καλύτερα απέναντι στα θηρία και για να βάλουν μια τάξη, οι άνθρωποι εφηύραν το νόμο: «Κάπεται μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους θέσται κολαστάς, ἵνα δίκη τύρρανος ἧ ἢ ἄλλως ἀπάντων» τὴν θ' ὕβριν δούλην ἔχη· ἢ ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι». ³²

Η θεωρία αυτή δεν διαφέρει καθόλου από του Πλάτωνα, ο οποίος, ωστόσο, υποθέτει ότι προϋπήρξε μια προκατακλυσμιαία κατάσταση και προσδιορίζει τη σημασία της. Επιπλέον, αποδίδει στον ιστορικό άνθρωπο και μια πρωταρχική αθωότητα. Για τον Κριτία, απεναντίας, ο νόμος έχει μόνο συμβατική σημασία και αντιτίθεται ευθέως στη φύση. Το μοτίβο της αντίθεσης νόμον και φύσεως έχει δώσει αφορμή σε θαυμάσιες αναλύσεις,³³ στις οποίες παραπέμπουμε τον αναγνώστη που ενδιαφέρεται. Ενώ ο Πλάτων συνάγει λοιπόν από αυτή την αντίθεση ότι απαιτείται μια υπέρβαση προς μια ηθική και πολιτική υπερφύση, οι σοφιστές τη βλέπουν ως αφορμή για να προκρίνουν το φυσικό απόλυτο έναντι της σχετικότητας των νόμων: ο Κριτίας οδηγεί απευθείας στον Αντιφώντα, τα Αποσπάσματα του οποίου μαρτυρούν οξεία αντίληψη ενός, θα λέγαμε, ηθικού θετικισμού και βοηθούν να κατανοήσουμε την επαναστατική σημασία του σοφιστικού κινήματος και τις σφοδρές επικρίσεις που επισύρει από τον Πλάτωνα και από τον Αριστοφάνη ταυτοχρόνως. Η μόνη δικαιοσύνη «είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους και τα έθιμα της πόλης σου».³⁴ Ο μόνος λόγος για τον οποίο πρέπει να σεβόμαστε τους νόμους δεν είναι ότι έχουν κάποια αξία αλλά ότι, αν τους παραβιάζουμε, μπορεί να τιμωρηθούμε. Άρα, είναι θεμιτό, όταν δεν έχουμε να φοβηθούμε τίποτε απ' αυτή την άποψη, να ακολουθούμε τη φύση. Σημασία έχει μόνο τι προστάζει το ατομικό συμφέρον και όλα είναι θέμα περιστάσεων. Τελικά, το γεγονός είναι ότι ακολουθούμε τη φύση, διότι «η φύση είναι ανάγκη». Η φύσις αντιτίθεται λοιπόν στον νόμον όπως το δεδομένο στο επίπλαστο, το αναγκαίο στο τυχαίο, το αυθόρμητο στο συμβατικό και, τελικά, το πραγματικό στο φανταστικό. Οι νόμοι του δικαίου είναι μια αληθινή αλυσίδα που δένει τις αληθινές ορμές και τις αναγκάζει να παραμένουν μονίμως κάτω από τις δυνατότητές τους: «αυτά που απαγορεύουν δεν είναι λιγότερο σύμφωνα με τη φύση απ' αυτά που εντέλλονται- η ζωή και ο θάνατος είναι και τα δύο φυσικά πράγματα».³⁵

Αυτός ο νατουραλισμός δεν χαρακτηρίζει μόνο τον Αντιφώντα, αλλά φαίνεται ότι αποτελούσε σταθερό μοτίβο της σοφιστικής σκέψης στο σύνολό της,³⁶ αφού συμφωνεί και με τον ανθρωπισμό της πρώτης περιόδου και με την κριτική κατά των θρησκειών. Άλλωστε, αυτό που κάνει είναι ότι συστηματοποιεί σε μορφή πολεμικής μια νοοτροπία που την εκδηλώνουν λιγότερο έντονα και οι φιλόσοφοι, οι ιατροί και οι μηχανικοί. Θέλει να δείξει ότι ο νόμος δεν έχει τίποτε ιερό και ότι όποιος συμμορφώνεται με αυτόν θυσιάζεται απλώς σε μια συνήθεια ή επιδιώκει το συμφέρον του. Η σχετικότητα των διατάξεων, οι αδυναμίες τους, τα πολλά μέσα που προσφέρονται για την παραβίασή τους, οι αντιφατικές ερμηνείες που επιδέχονται, όλα αυτά αρκούν να δείξουν ότι οι νόμοι δεν έχουν καμία αναγκαιότητα. Αντίθετα, οι φυσικές ορμές είναι καθολικές: όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν την ηδονή, την ισχύ και τη δόξα· όλοι θέλουν να ζήσουν. Αλλά το στοιχείο που αναιρεί οριστικά τον νόμον είναι η σύμβαση που βρίσκεται στα θεμέλιά του. Γιατί λοιπόν ο άνθρωπος να αποδέχεται αυτούς τους νόμους και όχι κάποιους άλλους; Γιατί, αφού είναι και ο ίδιος άνθρωπος, να υποτάσσεται σε πλάσματα άλλων ανθρώπων τους οποίους τίποτε δεν καθιστά ειδικούς γι' αυτή τη δουλειά; Γιατί τελικά να μην προσπαθήσει να γίνει ο ίδιος νομοθέτης, για να προωθεί νόμους που ευνοούν το δικό του συμφέρον; Ο δρόμος έχει ανοίξει για κάθε λογής πραξικοπήματα τα οποία θα επέτρεπαν σε ένα άτομο ή σε μία ομάδα να ικανοποιήσει τα ένστικτα της κυριαρχίας και της απόλαυσης που παρέχει η φύση. Στην αρχή η σοφιστική τόνιζε τη δημιουργική δύναμη του ανθρώπου και υπογράμμιζε την κρίσιμη σημασία της εγκόσμιας δράσης του. Τώρα, συνειδητοποιώντας τις έσχατες συνέπειές της, φτάνει, συνεπέστατα, να καταστήσει την ατομική ωφέλεια κριτήριο κάθε αλήθειας και κάθε αξίας και αρνείται το δικαίωμα του συνόλου να θεμελιώσει νομίμως την εξουσία του. Κατά το φυσικό δίκαιο, είναι δίκαιο να κυριαρχεί το κράτος, εφόσον είναι το ισχυρότερο. Είναι εξίσου δίκαιο, εφόσον ένα άτομο έχει αρκετή δύναμη για να παραβαίνει τους νόμους και για να θεσπίζει νόμους που το συμφέρουν, να ακολουθεί το συμφέρον του και να αρνείται τελείως την υπερβατικότητα της Πόλεως. Η δράση του ατόμου είναι η μόνη και η κυρίαρχη.

Το θεμελιώδες φυσικό δίκαιο, σε αντίθεση με τα ποικίλα θετικά δίκαια, είναι λοιπόν το δίκαιο της βίας, το οποίο βρίσκεται στη διάθεση του καθενός, αρκεί να ξέρει να το χρησιμοποιεί. Το έργο της εκκοσμίκευσης της Δικαιοσύνης, το πρώτο στάδιο τού οποίου συμπίπτει με τη μετάβαση που τόσο ωραία αποδίδει ο Αισχύλος στις Ευμενίδες από την παραδοσιακή θέμιδα προς την δίκην, τώρα ολοκληρώνεται και συγχρόνως καταλύει κάθε αρχή ικανή να διατηρήσει τη συλλογική σοφία· ο ατομικός υπολογισμός υφίσταται μόνο με τη μορφή μιας εμπειρικής και ωφελιμιστικής δικαιοσύνης. Ο σοφιστής δεν ισχυρίζεται ότι προωθεί μια νέα αξία: πολύ απλά, αυτός ο κανόνας πρέπει να αναγνωριστεί αφού επιβεβαιώνεται από τα γεγονότα σταθερά. Κάθε μεταφυσική της διαγωγής είναι μάταιη. Έτσι απαντούν ο Καλλικλής και ο Πάλος στον Σωκράτη. Από τη διαπίστωση δεν λείπει κάποια δόση πικρίας: «αν οι νόμοι υπεράσπιζαν μια τέτοια συμπεριφορά και έβλαπταν αυτούς που ενεργούσαν διαφορετικά, ίσως θα άξιζε να τους υπακούει κανείς. Τώρα όμως φαίνεται ότι η δικαιοσύνη (τό *ἐκ νόμου δίκαιον*) δεν μπορεί να βοηθήσει αυτούς τους ανθρώπους. Κατ' αρχάς αφήνει τον κακοποιό να κάνει το κακό και το θύμα να υποφέρει».³⁷ Το συλλογικό δεν μπορεί να χαλιναγωγήσει τη φύση και το μόνο που κάνει είναι να την περιορίζει χωρίς να κατορθώνει να εδραιώσει μια στέρεη τάξη. Ο φιλοσοφικός ανθρωπισμός και ο ηθικός θετικισμός μετατρέπονται σε μια πραγματιστική αξιολογία, μια αξιολογία το παράδειγμα της οποίας δίνουν οι καιροί. Ταιριάζει εδώ να θυμηθούμε την πολιτική των Αθηναίων στην υπόθεση της Μιλήτου και, πιο γενικά, την ωμότητα που κυριαρχεί κατά την εξέλιξη του Πελοποννησιακού πολέμου.

Σε αυτή την προοπτική καταλαβαίνουμε πολύ καλύτερα την υπερβολή του Καλλικλή, του Πάλου και του Θρασύμαχου. Αυτή η υπερβολή δεν φαντάζει πια ως καρπός εξημμένων πνευμάτων, αλλά ως πόρισμα ακριβολόγου στοχασμού που βρίσκει επιβεβαίωση μέσα στην ίδια την πραγματικότητα. Τώρα, μετά απ' αυτή την αναγκαία παρέκβαση, μπορούμε να επιστρέφουμε στην αντίληψη της ιστορικής πράξης που παρουσιάζουν οι σοφιστές στους πλατωνικούς διαλόγους. Μπορεί βέβαια να αναρωτηθεί κανείς μήπως ο φιλόσοφος φουσκώνει τη θεωρία των αντιπάλων του, για να τους αντιμετωπίσει πιο εύκολα. Χωρίς να θέλουμε να ανοίξουμε μια συζήτηση που δεν έχει θέση εδώ, φαίνεται ότι ο Πλάτων —και αναφέρουμε ως μέτρο σύγκρισης τον Ξενοφώντα, του οποίου οι αναλύσεις είναι λιγότερο βαθιές και διαφωτιστικές— είναι αξιόπιστος μάρτυρας και ότι η θεωρία της ιστορικής πράξεως που αποδίδει στους νεαρούς σοφιστές βρίσκεται σε δυναμική συνέχεια με τα λιγοστά σοφιστικά κείμενα που σώζονται. Δεν είναι ανάγκη να επιμείνουμε στη βίαιη στάση των συνομιλητών του Σωκράτη. Ενώ ο Γοργίας στον ομώνυμο διάλογο είναι μετριοπαθής και τελικά δέχεται τα επιχειρήματα του φιλοσόφου, ο Πάλος και ο Καλλικλής, όπως και ο Θρασύμαχος στην Πολιτεία, επιδεικνύουν μια αλαζονεία και μια αυτοπεποίθηση που κάνουν έντονη αντίθεση με την ειρωνική ταπεινοφροσύνη του Διδασκάλου. Τα τρία αυτά πρόσωπα — το ζήτημα του ιστορικού προσώπου του Καλλικλή έχει μικρή σημασία εδώ — ορίζουν διαδοχικά και με τη μεγαλύτερη διαύγεια μια θεωρία της πολιτικής διαγωγής και της ιστορικής πράξης η οποία έχει ιδιαίτερο βάρος. Ο J. Moreau έχει δείξει³⁸ ότι υπάρχει μια διαβάθμιση μεταξύ των τριών εκπροσώπων της σοφιστικής: Ο Πάλος, με ελαφρώς αφελή τρόπο, ιχνογραφεί το γενικό νόημα της θεωρίας, στο οποίο επανέρχεται ο Θρασύμαχος της Πολιτείας και το προσδιορίζει. Ο Καλλικλής είναι εκείνος που αναλαμβάνει να εξαγάγει τις έσχατες συνέπειες της θεωρίας και να την παρουσιάσει σε όλο το σθένος της.

Ο Πάλος είναι ο αφελής απολογητής της ελευθερίας του ανθρώπου με την έννοια της ατομικής δύναμης του πράττειν, όπου το πράττειν κατευθύνεται προς την ικανοποίηση προσωπικών επιθυμιών. Καθένας πρέπει να επιδιώκει την «εξουσία να κάνει μέσα στην πόλη ό,τι του αρέσει».³⁹ Απέναντι στην κλασική ιδέα του πολίτη ο οποίος βρίσκει την ουσία της μέσα στη διαυγή αναγνώριση των νόμων ο σοφιστής αντιπροτείνει ένα ιδεώδες «αναρχικό» που λέει ότι, εφόσον είναι κύριος του εαυτού του, καθένας επιδιώκει μόνο ένα πράγμα: να

γίνει κύριος και των άλλων ώστε να αυξήσει τη δύναμή του. Η τυπική περίπτωση είναι ο τύραννος, ο οποίος διαθέτει όλα τα γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν τον επιτυχημένο άνθρωπο: απόλυτη ισχύ στην οποία υποτάσσονται θέλοντας και μη όλοι, διαυγή συνείδηση του φυσικού δικαίου που θέτει τη βία ως θεμέλιο όλης της εξουσίας και, επίσης, δυνατότητα να ικανοποιεί όλες τις φυσικές ορμές του, τις οποίες η παραδοσιακή ηθική προσπαθεί να συγκρατήσει. Το ιστορικό πρόσωπο του Αρχέλαου είναι μια περίπτωση της θεωρίας και συγχρόνως η καλύτερη απόδειξή της. Ο Αρχέλαος διέπραξε τα χειρότερα εγκλήματα, υπήρξε δολοφόνος και επίορκος. Έτσι κατάφερε να ανέβει στο θρόνο της Μακεδονίας- και «αφού διέπραξε όλα αυτά τα εγκλήματα, έγινε ανεπαισθήτως ο πιο δυστυχισμένος άνθρωπος».⁴⁰ Μήπως, αντίθετα, ο Αρχέλαος συμβολίζει εκείνο προς το οποίο τείνουν όλοι οι άνθρωποι που δεν έχουν μπλέξει στις μωροφιλοσοφίες και που κάνουν τον κόπο να στοχαστούν επάνω στην ίδια την πραγματικότητα; Ο Αρχέλαος είναι η εικόνα της ευτυχίας εφόσον έχει γίνει ο ίδιος μέτρο του δίκαιου και του άδικου και μπορεί να ικανοποιεί όλες τις επιθυμίες του.

Στη συνέχεια ο Θρασύμαχος αναπτύσσει τις πολιτικές συνέπειες αυτού του ηθικού ρεαλισμού. Η θέση είναι απλή και περιέχεται σε μία και μόνο φράση που καταπλήσσει με τη βραχύτητά της: «το δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά το συμφέρον του ισχυροτέρου».⁴¹ Για να πειστούμε, αρκεί να ρίξουμε μια ματιά γύρω μας: Όλοι προσπαθούν να παρακάμψουν τους νόμους, ενώ οι άρχοντες θέτουν τους νόμους που τους συμφέρουν. Στην πραγματικότητα, το μόνο δίκαιο είναι το θετικό: εκεί όπου ο λαός κατέχει την εξουσία, εγκαθίσταται δημοκρατία· εκεί όπου κυριαρχούν οι πλούσιοι ή οι ευγενείς, εγκαθίσταται ολιγαρχία. Κάθε θεωρητική συζήτηση είναι μάταιη: «σε όλες τις πόλεις το δίκαιο είναι το ίδιο, αυτό που συμφέρει την άρχουσα τάξη».⁴² Η σχέση των αρχόντων με τους αρχομένους είναι όπως η σχέση του κτηνοτρόφου με το κοπάδι του: αν οι πρώτοι μεριμνούν για τις ανάγκες των δεύτερων, το κάνουν απλώς και μόνο για να πλουτίσουν. Στο φόντο του επιχειρήματος αυτού διακρίνουμε τις αρχές της αθηναϊκής δημοκρατίας τον καιρό του Κλεοφώντα, του Υπέρβολου και των ολιγαρχικών εταιρειών που εκμεταλλεύονται τις εθνικές συμφορές για να ανακαταλάβουν την εξουσία. Η νύξη στις ιδεολογικές δομές της ηγεμονίας είναι εξίσου σαφής: αν η Αθήνα υπερασπίζεται τους συμμάχους της, το κάνει για να μπορεί να εισπράττει τον φόρο που της είναι απαραίτητος. Και για το άτομο και για το σύνολο, η βούληση του δικαιοσύνης είναι συνέπεια της βούλησης της ισχύος. Αφού λοιπόν ο Πώλος ιχνογράφησε τον επιτυχημένο άνθρωπο, ο Θρασύμαχος δικαιολογεί αυτή την άποψη με μια διαυγή ανάλυση της ιστορικο-πολιτικής πραγματικότητας.

Η ανθρώπινη ιστορία είναι το βασίλειο της βίας· αποκαλύπτεται ως πεδίο ατομικών πράξεων όπου καθένας προσπαθεί να επιβάλλει την προσωπικότητά του. Αυτή είναι η θέση την οποία εκθέτει ο Καλλικλής, με συνέπεια και σθένος που λείπουν και από τον νεαρό Πώλο και από τον παθιασμένο Θρασύμαχο. Η θέση του έχει παραλληλιστεί συχνά με του Νίτσε. Πράγματι, υπάρχει κάποια αναλογία στις αρχές, με την εξής κρίσιμη διαφορά: ο Καλλικλής εντάσσεται σε ένα συγκεκριμένο πολιτικό σύμπαν και περιορίζεται σε αυτό. Είναι εραστής του δήμον, όπως λέει ο Σωκράτης, όχι βέβαια επειδή τον υπηρετεί, αλλά για να τον υποτάσσει ευκολότερα. Έτσι, αναπτύσσει μια ρεαλιστική «ανάλυση» της ιδέας που υποστηρίζουν η φιλοσοφία και η παράδοση και που λέει ότι η Δικαιοσύνη είναι κάτι ιερό. Δεν θέλει απλώς να αντιπαραθέσει δύο στάσεις, αλλά να δείξει τα κενά και την επιτήδευση του αντιπάλου. Με δυο λόγια, αποκηρύσσει τον πολιτικό ιδεαλισμό ο οποίος ελπίζει να ανακαλύψει στην απαρχή των κοινωνιών ένα υπερβατικό θεμέλιο. Όπως ο Πρόδικος έδειχνε την ανθρώπινη καταγωγή των θεών και ο Πρωταγόρας ανήγε όλες τις αξίες στο μέτρο με το οποίο τις βλέπει ο άνθρωπος, ο Καλλικλής κατεβάζει τη δικαιοσύνη από τον ουρανό στη γη. Η πρώτη φάση του λόγου του αποδεικνύει ότι οι αδύναμοι επιμένουν στον ιερό χαρακτήρα του κοινωνικού δεσμού επειδή δεν θέλουν να επιτρέψουν στις ισχυρές προσωπικότητες να επιβληθούν: «Εκφοβίζοντας τους δυνατότερους από τους άλλους και αυτούς που είναι ικανοί να έχουν πιο

πολλά, για μην έχουν πιο πολλά, λένε ότι είναι άσχημο (αισχρόν) και άδικο (άδικον) να πλεονεκτείς απέναντι στους άλλους και ότι αδικία σημαίνει αυτό, να θέλεις να έχεις περισσότερα από τους άλλους· διότι, μου φαίνεται, επειδή είναι χειρότεροι, τους αρκεί να είναι ίσοι!»⁴³ Εκδίκηση των μέτριων λοιπόν, το θετικό δίκαιο κατασκευάστηκε με σκοπό να φέρει μια αφηρημένη ισότητα η οποία δεν ανταποκρίνεται στη φυσική ιεραρχία. Στη φύση προστάζει ο ισχυρός και είναι θεμιτό ο ισχυρός να επιβάλλει το θέλημά του στους λιγότερο προικισμένους και να ικανοποιεί τις ορέξεις του όπως του αρέσει.⁴⁴ Ο Καλλικλής επανέρχεται έτσι στην αντίθεση *φύσεως* και *νόμου*: υπάρχουν δύο τάξεις πραγμάτων, η τάξη της φύσης και η τάξη της σύμβασης, που συγκρούονται και υποσκάπτουν η μία την άλλη. Ο Καλλικλής είναι πολύ ρεαλιστικότερος από τον Πάλο ή τον Θρασύμαχο. Αυτοί παραγνωρίζουν την πραγματική δύναμη των θετών κανόνων και τους αρκεί να αποκαλύπτουν τον εμμενή μακιαβελισμό της ιστορικής πράξης εν γένει. Ο Καλλικλής, αντίθετα, προχωρεί πολύ πιο πέρα: παραδέχεται την πραγματική ισχύ του θετικού δικαίου και αναγνωρίζει την έμπρακτη εξουσία της κοινής γνώμης. Αλλά λέει ότι είναι και τα δύο άδικα· απέναντι στις αξίες της κοινότητας εξεγείρονται οι ατομικές αξίες, οι οποίες αντλούν τη θεμελίωση και το σφρίγος τους από τη φύση. Πρόκειται με δυο λόγια για ζήτημα ορμών. Μια ρεαλιστική θεώρηση του πραγματικού δείχνει ότι «ο νόμος, βασιλιάς των πάντων, θνητών και αθανάτων, κινεί και δικαιώνει κάθε βία με το στιβαρό χέρι του».⁴⁵ Άρα, πρέπει να γίνεις ο πιο ισχυρός και να νικήσεις τους μέτριους που συνασπίζονται για να διατηρήσουν μια τεχνητή τάξη η οποία τους ευνοεί. Όποιος το πετυχαίνει αυτό κερδίζει αυτό στο οποίο συνίσταται η αρετή και η ευτυχία: «απολαύσεις (*τρυφή*), ασυδοσία (*ἀκολασία*), ελευθερία χωρίς όρια (*ἐλευθερία*)».⁴⁶

Ο Πάλος διαπιστώνει απλώς μια κατάσταση. Ο Καλλικλής καλεί σε επανάσταση, την επανάσταση των ατόμων ενάντια σε όλα τα κοινωνικά μορφώματα.⁴⁷ Ο ανθρωπισμός γίνεται λοιπόν ατομικισμός και η παραδοσιακή ιδέα της Πόλεως καταδικάζεται οριστικά. Και η φιλοσοφία που θέλει να μας πείσει ότι θεμελιώνει το δίκαιο σε κάτι πέρα από τη φύση είναι σκέτη ηλιθιότητα γεμάτη ωραία λόγια. Αφού το πραγματικό δείχνει ότι το καλό για τον άνθρωπο είναι να πραγματώνει τη φύση του και ότι η δικαιοσύνη είναι θέμα σύμβασης, τότε το καλό —για τον καθένα— είναι να προωθεί τη σύμβαση η οποία πραγματώνει τη δική του φύση. Όπως σημειώσαμε ήδη, το ότι ο Καλλικλής στο τέλος του διαλόγου αρνείται να συνεχίσει σοβαρά τη συζήτηση με τον Σωκράτη ίσως είναι ένα τέχνασμα με το οποίο ο Πλάτων θέλει να δείξει ότι για τον σοφιστή με διανυγή αυτοσυνείδηση ο λόγος είναι ένα μέσον που χρησιμοποιεί μόνο όταν βρίσκεται στη θέση του ισχυροτέρου. Αντίθετα, όταν είναι σε μειονεκτική θέση προτιμά άλλα μέσα πειθούς, όπως η καθαρή βία του Πείσανδρου και του Κριτία.

Η σοφιστική λοιπόν, που στις απαρχές της εξέφραζε τον δημοκρατικό Κοινό Νου απέναντι στους αρχαίους τρόπους σκέψης, είναι τώρα, στο κατώφλι του 4ου αι., μια θεωρία η οποία δικαιολογεί κάθε ολιγαρχικό πραξικόπημα. Για να υπερασπιστούν την ατομικότητα εν γένει, οι στοχαστές της πρώτης γενιάς τόνιζαν τις δυνάμεις του ανθρώπου και έλεγαν ότι το υπερβατικό, κάθε τι υπερβατικό, παραπέμπει τελικά στη βούληση του ανθρώπου: αν δίνουμε πίστη στις αξίες, τους δίνουμε πίστη επειδή είναι ανθρώπινες. Ωστόσο, μέσω μιας διαλεκτικής εμμενούς σε μια τέτοια μορφή «φιλελεύθερης» σκέψης η οποία εξυμνεί τον άνθρωπο, στο τέλος μοναδική πηγή των κανόνων απομένει το άτομο και έτσι επιτρέπεται κάθε υπερβολή: αν το μόνο εχέγγυο του νόμου είναι το συμφέρον, τότε επιτρέπεται καθένας να προωθεί ό,τι ικανοποιεί το οικείο συμφέρον. Η θεωρία της σύμβασης, συνέπεια ενός ριζικού εξισωτισμού, οδηγεί τώρα σε μια θεωρία που δικαιώνει την κυριαρχία των προικισμένων. Όλα τα μοτίβα της σοφιστικής μεταλλάσσονται κατά τον ίδιο τρόπο: με μια αντιστροφή κατανοητή, το κίνημα που τόνιζε τη σημασία της παιδείας φτάνει να καθαγιάζει τη φύση στην πιο κτηνώδη μορφή της. Η φιλία του Πρωταγόρα με τον Περικλή δείχνει ότι ο συγκεκριμένος σοφιστής έβλεπε τη διδασκαλία του ως το μέσον που παρέχει τις δεξιότητες για να

συμμετέχουμε ενεργά στον δημοκρατικό βίο. Αργότερα, ο Πώλος ομολογεί καθαρά ότι με τη ρητορική είναι πανεύκολο να αφανίσεις, να ληστέψεις και να εξορίσεις όποιον θέλεις. Ο ίδιος ο εξισωτισμός αποκτά μια όψη πολύ πιο επικίνδυνη η οποία απειλεί ακόμη και τις βαθύτερες δομές της Πόλεως. Ο Ιππίας το είχε ήδη πει: «Άνδρες, εγώ νομίζω ότι όλοι εδώ είστε όμοιοι και συγγενείς και συμπολίτες όχι από το νόμο αλλά από τη φύση». ⁴⁸ Όταν ο Αλκιδάμας, όπως και ο Αντιφών ο οποίος υποβάθμιζε τη διαφορά Ελλήνων και βαρβάρων, ⁴⁹ λέει ότι «ο Θεός αγαπά όλους τους ανθρώπους στους ελεύθερους τόπους· κανείς δεν γεννιέται δούλος εκ φύσεως», ⁵⁰ απλώς συνάγει τις έσχατες συνέπειες της ιδέας. Πρόκειται άραγε για αληθινή μετεξέλιξη ή απλώς για μια φαινομενική διαφορά που οφείλεται στην αποσπασματικότητα των σοφιστικών κειμένων και στον πολεμικό τρόπο της παρουσίας των σοφιστών, ιδίως από τον Πλάτωνα; Σε αυτή την επίμαχη απορία είναι αδύνατον να απαντήσουμε οριστικά. Μπορούμε να πούμε απλώς ότι η πρώτη υπόθεση αναδεικνύει καλύτερα τη σημασία των ποικίλων αποσπασμάτων που σώζονται και ανταποκρίνεται ακριβέστερα στις αλλαγές που συνέβαιναν εκείνο τον καιρό στην αθηναϊκή δημοκρατία. Όταν το λαϊκό πολίτευμα βλέπει τη δύναμή του να θρυμματίζεται και τον κοινωνικό δεσμό να διαλύεται, η «φιλελευθερη» σκέψη, μέχρι προ τίνος στην υπηρεσία της Πόλεως, παίρνει το μέρος του ατόμου και στρέφεται κατά της Πόλεως.

Ανεξάρτητα απ' αυτό, είναι σαφές ότι στην προοπτική που υιοθετεί η σοφιστική η φιλοσοφία της ιστορίας είναι αδιανόητη. Το γίνεσθαι είναι ο τόπος στον οποίο συγκρούονται ατομικές βουλήσεις και βασιλεύει η καθαρή αυθαιρεσία της βίας. Αν η εξέλιξη έχει κάποιο νόημα, αυτό είναι ανιστορικό: όπως και για τον Θουκυδίδη, η εξέλιξη των γεγονότων αποκαλύπτει την ανθρώπινη φύση σε όλη την κτηνωδία της· ενώ όμως για τον ιστορικό η ανθρώπινη φύση ήταν αναπόσπαστη από την πολιτική κατάσταση, για τους σοφιστές ο «ήρωας» συμβολίζει απλώς τον εαυτό του και όχι πια ένα σύνολο. Το παρελθόν δεν προσφέρει πλέον «διδάγματα»: είναι μάταιο να αναζητούμε νόημα σε αυτό· δίνει μόνο παραδείγματα που δείχνουν τη βλακεία της παράδοσης και του φιλοσοφικού στοχασμού, που φαντάζονταν ότι θα αποκομίσουν από το παρελθόν ένα *κτῆμα ἐς αἰεί*. Στη σκέψη του Θουκυδίδη, όπως σημειώσαμε ήδη, υπάρχουν δύο κατευθύνσεις: Ο Θουκυδίδης αφενός αποκαλύπτει τον τυφλό ρεαλισμό του ιστορικού γίνεσθαι, αφετέρου, όμως, προσπαθεί να δώσει ένα νόημα στην πορεία αυτού του γίνεσθαι. Η σοφιστική συλλαμβάνει μόνο την πρώτη όψη: Επειδή το γίνεσθαι είναι μια αλυσίδα επιτυχιών, ωμοτήτων και αποτυχιών, το μόνο δίδαγμα που αξίζει να κρατήσεις από τα γεγονότα είναι ότι πρέπει να είσαι ο ισχυρότερος. Το μέλλον περιορίζεται στη διάρκεια ενός ανθρώπινου βίου, άλλωστε, και κάθε προσπάθεια να πλάσουμε ένα μέλλον ⁵¹ είναι εξίσου μάταιη με την προσπάθεια να στοχαστούμε το παρελθόν. Μέσα από το διαλεκτικό παιχνίδι τους, οι σοφιστές, ανατιμώντας δυναμικά την ιστορικότητα του ανθρώπου και τον κρίσιμο χαρακτήρα της εγκόσμιας πράξης του, εξαφανίζουν στο τέλος την ίδια την ιστορικότητα. Μόνο οι ατομικές βλέψεις μένουν· ο άνθρωπος δεν είναι παιδεία, διάπλαση· είναι φύση που άγεται και φέρεται από αισθητές ορέξεις.

Ο Πλάτων, για να παραστήσει τη θεωρία της ηθικής και θεσμικής μεταβολής, καταφεύγει στον παλιό μύθο της χρυσής εποχής δίνοντάς του ένα συγκεκριμένο πολιτικό περιεχόμενο. Οι σοφιστές αντίθετα, όπως είχε κάνει και ο Δημόκριτος, τονίζουν την κτηνωδία της αρχικής περιόδου. ⁵² Και βάσει του αξιώματος της αφελούς φιλοσοφίας της ιστορίας κατά το οποίο ό,τι βρίσκεται στην αρχή είναι και το αληθινό — ένα αξίωμα που το βρίσκουμε πάλι στις συζητήσεις του 17ου και 18ου αι. για τη θέση του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση —, συνάγουν ότι αυτός είναι ο αληθινός χαρακτήρας της ιστορικής πράξης. Αποδέχονται επίσης το γεγονός της προόδου, αλλά με ιδιαίτερο τρόπο, αποκλίνοντας και εδώ από την παράδοση. Όπως σημειώσαμε ήδη, απηχούν τον τεχνικό πολιτισμό που ανθεί στην Αθήνα, αλλά διαχωρίζουν την έννοια της τεχνικής προόδου από την έννοια της ηθικής προόδου. Παρόλο που ο άνθρωπος ελευθερώθηκε από τη φύση, δεν μπορεί να ελευθερωθεί από τη δική του φύση:

παραμένει έρμαιο της βούλησης της ισχύος και μέσον του εξακολουθεί να είναι η πολιτική άρετή.

Δεν γνωρίζουμε πώς ακριβώς έβλεπαν οι σοφιστές την *historia rerum gestarum*. Είναι πολύ πιθανόν ότι τη χρησιμοποιούσαν στη δουλειά τους, καθώς σώζεται μια μνεία⁵³ ενός καταλόγου ολυμπιονικών που είχε συντάξει ο Ιππίας. Φαίνεται, ωστόσο, ότι το παρελθόν τους ενδιέφερε μόνο ως πηγή παραδειγμάτων που μπορούσαν να αποδώσουν γραφικά τις γνώσεις τους και να προσφέρουν επιχειρήματα για τις αγορεύσεις και για τις δίκες. Το γεγονός είναι ότι στην προοπτική των σοφιστών το γίνεσθαι χάνει τη συνοχή του τελείως και, με την αυστηρή έννοια του όρου, το πράττειν παύει να είναι ιστορικό πράττειν. Αυτό δεν είναι καθόλου παράδοξο, αν θυμηθούμε την υπόθεση εργασίας που κινεί τη μελέτη μας στο σύνολό της. Θα διαπιστώσουμε τότε ότι η υπόθεση αυτή επιβεβαιώνεται άλλη μια φορά. Είδαμε ότι, αν ο άνθρωπος συνέλαβε το χρονικό ον του, το συνέλαβε χάρη στην πολιτική του ύπαρξη και στη συνείδηση που συνεπάγεται αυτή. Έπρεπε δηλαδή η Πόλις, ιδίως η δημοκρατική Πόλις που ήταν το κορυφαίο επίτευγμα της πολιτικής ύπαρξης, να αποτελεί το κέντρο αναφοράς διά του οποίου το γεγονός μπορούσε να εννοηθεί ως εκδήλωση ενός συλλογικού στοιχείου που αποβλέπει στην κοσμική σημασία. Αλλά εκείνο ακριβώς που λείπει από τη νεαρή σοφιστική είναι η έννοια της πόλεως με την οποία θα συλλάβει την πράξη μέσα στη σχέση της με τη συνολική κατάσταση του ανθρώπου, ως πράξη που πηγάζει από μια συγκεκριμένη πολιτική κατάσταση και οδηγεί στην τροποποίηση αυτής της κατάστασης. Από τη στιγμή που η πολιτική ενασχόληση, με την αυστηρή έννοια που πρέπει να δίνουμε στον όρο όταν μιλάμε για την αρχαία Ελλάδα, επισκιάζεται από την προβληματική του ατόμου, το γίνεσθαι κατακερματίζεται σε πολυάριθμες ενέργειες χωρίς νόημα. Ο αμοραλισμός του Καλλικλή μοιάζει με τον μεταγενέστερο μοραλισμό: εφόσον μπορούμε να μελετούμε τη σωτηρία του προσώπου χωρίς να μας απασχολεί το συλλογικό πεπρωμένο, ο στοχασμός για το ιστορικό ον καθίσταται μάταιος. Με άλλα λόγια, όταν η πολιτική ύπαρξη δεν είναι πια τέτοια ώστε να πρέπει να τη δούμε ως απαραίτητο πλαίσιο του ατομικού βίου, το γίνεσθαι παύει να φαίνεται σημαντικό. Είναι απλώς το άμορφο πεδίο της εφικτής δράσεως, προορισμός τού οποίου είναι να δίνει στον καθένα εκείνο που αναζητά: την ευημερία, την ισχύ ή την αιώνια ζωή.

Ο πλούτος αυτής της τριακονταετίας του 5ου αι. είναι εκπληκτικός. Αυτή η περίοδος κατά την οποία, ταυτόχρονα, η δημοκρατία φτάνει στην άκμή της, η τεχνική συνειδητοποιεί τη σημασία της και ο λαός συλλαμβάνει την ανάγκη της λογικής ερμηνείας, γίνεται μάρτυς μιας σύγκρουσης η οποία με την ωμότητά της αμφισβητεί όλες τις αξίες. Γύρω στο 430, τον καιρό που ο Περικλής κυβερνά την Αθήνα και την οδηγεί στον πόλεμο, ο Θουκυδίδης αρχίζει να συγκεντρώνει το υλικό του και ο Σωκράτης συζητά με τον Γοργία και τον Πρωταγόρα για την άριστη διαγωγή του ανθρώπου. Απ' αυτή τη συγκυρία θα προκύψουν ιδιοφυή έργα. Αν η μελέτη μας προτίμησε να επιμείνει στον Θουκυδίδη, δεν το έκανε μόνο επειδή αυτός αποκαλύπτει μια ορισμένη θεώρηση του γίνεσθαι, αλλά επειδή επίσης παρέχει μια σαφή και συντεταγμένη εικόνα των ετών η Ιστορία του μοιάζει με εκλογικευμένη αφήγηση των γεγονότων. Στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα αφενός και στους σοφιστές αφετέρου βλέπουμε δύο αντιτιθέμενες θεωρίες της ιστορίας. Και οι μεν και οι δε βρίσκουν την κατάσταση αφόρητη. Αλλά ενώ οι μεν προσκολλώνται στο πλαίσιο της Πόλεως και προτείνουν μια επανάσταση που μόνο κατά τύχη θα μπορούσε να γίνει, οι δε θυσιάζουν τη συλλογικότητα και, με μια απελπισία που η σκληρότητα των γεγονότων τη δικαιολογεί, υιοθετούν έναν ακραίο εγωισμό ο οποίος ορίζει μια πολιτική πράξη ικανή να υπερασπιστεί, ανάλογα με τις περιστάσεις, και τη δημοκρατία και την ολιγαρχία.

Ο δημοκρατικός Κοινός Νους τρέπεται στο αντίθετό του. Η σοφιστική, θέλοντας να ελευθερώσει τον άνθρωπο απ' όλους τους παραδοσιακούς κοινωνικούς περιορισμούς και αντανakλώντας την ισονομική βούληση της πλειοψηφίας των Αθηναίων, διαλύει τελικά την

ίδια την ιδέα της κοινωνίας. Αφού αξίωσε την πολιτική ισότητα όλων των πολιτών, αφού ανέπτυξε την έννοια της φυσικής ισότητας των ανθρώπων, αφού τόνισε τη δημιουργική ικανότητα του ατόμου, αφού υπογράμμισε το θεμελιώδες της ατομικής βούλησης της ισχύος, αφού υπερασπίστηκε την ιδέα της ίσης ελευθερίας όλων των μελών του συνόλου, τώρα δίνει την άδεια στην ισχυρή προσωπικότητα να χρησιμοποιήσει αυτή την ελευθερία για να υποδουλώσει τους λιγότερο προικισμένους. Διπλή όψη της ίδιας θεωρίας ή μετεξέλιξη που συναρτάται με τα γεγονότα; Τελικά, λίγο ενδιαφέρει αυτό. Το γεγονός είναι ότι το ιστορικό ον της ανθρωπότητας χάνει τη συνέπειά του, ότι η εγκόσμια πράξη περιστέλλεται στις διαστάσεις του ατόμου και ότι η χρονικότητα γίνεται το ελεύθερο πεδίο των παρορμητικών πράξεων. Κι όλα αυτά επειδή, λόγω των γεγονότων, η συλλογική ύπαρξη μέσα στην πόλιν δεν μπορεί πλέον να αναγνωριστεί ως προνομιακός τρόπος της πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας. Ο Πλάτων πλάθει την εικόνα μιας ιδεατής Πόλεως στην οποία το άτομο θα ξαναβρεί τον εαυτό του. Ο Καλλικλής, εξάγοντας τις άμεσες συνέπειες μιας θλιβερής κατάστασης, περιχαράκωνεται στη βία της μεμονωμένης πράξης.

III

Η σοφιστική σκέψη ορίζει έναν τύπο αντιστορίας που δεν αρνείται την κρίσιμη σημασία των πράξεων, αλλά τους αφαιρεί τελείως τη συλλογική αξία και σημασία τους. Εκφράζει περίτεχνα μια όψη της δημοκρατικής νοοτροπίας και οι μεταλλάξεις (ή οι αντιφάσεις) της συνδέονται με την εξέλιξη του λαϊκού Κοινού Νου ο οποίος, με μια διαλεκτική πολύ οικεία στη νεότερη εποχή, αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη βούληση της ατομικής απελευθέρωσης και στο ενδιαφέρον της ισότητας. Ωστόσο, θα απλουστεύαμε υπερβολικά την ιδεολογική κατάσταση στην Αθήνα του Πελοποννησιακού πολέμου αν περιστέλλαμε τον Κοινό Νου σε μία και μοναδική διάσταση. Η αντιφιλοσοφία που, όπως είδαμε, ορίζεται ως αντιστορία, εκδηλώνεται επίσης με μια διαφορετική μορφή η οποία είναι περισσότερο επικίνδυνη, αφού, κινώντας αλληπάλληλες δίκες για ασέβεια, τελικά καταδικάζει σε θάνατο και τον ίδιο τον Σωκράτη. Μετά την ήττα του Θουκυδίδη του Μελησίου από τον Περικλή οι αριστοκράτες φάνηκαν να παρατούν την ενεργό αντίσταση. Στη θριαμβεύτρια δημοκρατία του άστεως που στους καιρούς της νίκης την εκπροσωπούσαν ο Περικλής και ο Κλέων και στους χαλεπούς καιρούς ο Υπέρβολος και ο Κλεοφών, αντιπαρατέθηκαν δειλά κάποιοι μετριοπαθείς πολιτικοί, τυπικό παράδειγμα των οποίων είναι ο Νικίας, οι οποίοι δεν θα διανοούνταν ποτέ να θίξουν την εσωτερική δομή του καθεστώτος. Η ολιγαρχία αναδιοργανώνεται στα κρυφά εν τω μεταξύ και οι εταιρείες στις οποίες συγχάζουν νέοι ευγενείς και φιλόδοξοι που θαυμάζουν τη Λακεδαιμόνα και αποστρέφονται κάθε τι λαϊκό είναι αληθινές συνωμοτικές οργανώσεις που καιροφυλακτούν για να αρπάξουν την εξουσία. Ο Ιούνιος⁵⁴ έχει περιγράψει θαυμάσια το κλίμα που επικρατούσε σε αυτές τις «παραστρατιωτικές ομάδες» οι οποίες ανεμείγνυν τα σχήματα της παραδοσιακής σκέψης με τον ατομικισμό που γεννούσε η νέα ιδεολογία. Η Αθηναίων πολιτεία,⁵⁵ ένα έργο που για χρόνια αποδιδόταν στον Ξενοφώντα, αναπαριστά με σαφήνεια αυτό το κλίμα. Περιέχει μια οξεία και διεισδυτική κριτική της ισονομίας, καταγγέλλει τις καταχρήσεις που προκύπτουν αναπόφευκτα στη δικαιοσύνη και στα οικονομικά εξαιτίας της δικαιοσύνης και καταλήγει με ένα συμπέρασμα που είναι αληθινό επαναστατικό μανιφέστο: Το λαϊκό πολίτευμα είναι αδιόρθωτο· πρέπει λοιπόν να καταλυθεί,⁵⁶ και να αποκατασταθεί εκείνο το πολίτευμα που αφαιρεί την εξουσία από τους πολλούς και κάνει τόπο στους *ἀρίστους* — σε αυτούς που λόγω κοινωνικής θέσεως, παιδείας, περιουσίας και ευγενούς καταγωγής είναι εκ φύσεως κατάλληλοι για ένα τέτοιο έργο.

Η έκβαση των δύο ολιγαρχικών πραξικοπημάτων στην Αθήνα είναι γνωστή: Το πρώτο, του 411, χάθηκε μέσα στη σύγχυση, καθώς τους ακραίους τους κατάπνευε ένα πλήθος δυσσχεσμένων πολιτών, αριβιστών χωρίς πολιτική τοποθέτηση και μετριοπαθών που

ανησυχούσαν για τη νέα τροπή των εξωτερικών υποθέσεων. Το δεύτερο, που έγινε μετά την αθηναϊκή ήττα και καθοδηγήθηκε με σθένος από τους ακραίους, έληξε άδοξα κατά τη διάρκεια ενός εμφυλίου πολέμου στον οποίο εκδηλώθηκε περίτρανα η προσήλωση του σώματος των πολιτών στη δημοκρατία. Κρισιμότατο ρόλο σε αυτές τις συγκρούσεις έπαιξε το μέτωπο των μικροκτηματιών και πακτωτών της Αττικής. Η «αγροτική δημοκρατία», όπως λέγεται συνήθως, συμπαράταχτηκε με τους δημοκράτες του άστεως στον αγώνα της ελευθερίας και, παρόλο που τα πολιτικά ζητήματα, με την αυστηρή έννοια του όρου, την ενδιέφεραν ελάχιστα, εξασφάλισε τη νίκη τους. Πατριώτες χωρίς σπουδαία παιδεία, προσηλωμένοι σε αρχαίους θεούς, λάτρεις της ηρεμίας και με κύρια φροντίδα την πενιχρή σοδειά που τους έδινε μια άγονη γη, οι αγρότες υπέφεραν πολύ από τον πόλεμο και ιδιαίτερα από τη στρατηγική του Περικλή: Εναποθέτοντας όλες τις ελπίδες της στο ναυτικό και αφήνοντας την ξηρά στους Πελοποννησίους, η Πόλις κατέστρεψε τους αγρότες της και τους ανάγκασε να αναδεχτούν, μέσα σε ένα άστυ ούτως ή άλλως στενόχωρο για τον πληθυσμό του, συνήθειες που δεν τους άρεσαν.⁵⁷ Όσο νικούσε η δημοκρατία, η κατάσταση ήταν υποφερτή. Όταν ήρθαν οι πρώτες ήττες και μαζί με αυτές η σκέψη ότι ο πόλεμος δεν θα έχει αίσιο τέλος, όταν, μετά τη Σφακτηρία και, αργότερα, μετά τη Σικελία πλήθαιναν οι προτάσεις ειρήνης από τους Λακεδαιμονίους, η αγροτική δημοκρατία άρχισε να απομακρύνεται από τους παλιούς συμμάχους της και στο τέλος συνήψε μερικό κοινό μέτωπο με την «αντίδραση». Ενώ οι αστοί της Αθήνας και του Πειραιά, οδηγούμενοι από τους λεγόμενους δημαγωγούς, έχουν συνείδηση ότι η υλική τους τύχη συνδέεται με την τύχη της δημοκρατίας και με τη φιλοπόλεμη πολιτική, οι αγρότες, από την αρχή του πολέμου, παρότι αποστρέφονται αυθόρμητα τους εχθρούς της πατρίδας τους,⁵⁸ καταλαβαίνουν ότι το τέλος του πολέμου θα τους δώσει πίσω τα αγαθά τους και τη ζωή που αγαπούν. Αρχίζουν να βλέπουν με μίσος τους ανθρώπους που θέλουν να διαιωνίσουν τον πόλεμο και νοσταλγούν τον «παλιό καλό καιρό», όταν όλοι απολάμβαναν ανέμελα τους καρπούς των κόπων τους. Συνθέτουν έτσι μια άλλη διάσταση του Κοινού Νου, εξίσου ρεαλιστική στις βλέψεις της με τον Κοινό Νου των ναυτικών, των μικρεμπόρων και των «πολιτικών» του άστεως. Αν αυτές οι δύο μορφές του Κοινού Νου αντιτίθενται, δεν οφείλεται σε ιδεολογική διάσταση, αλλά στο γεγονός ότι κάποια στιγμή τα συμφέροντα διίστανται. Όπως η δημοκρατική αντίληψη γεννά στοχαστές σαν τον Θρασύμαχο, έτσι και η επιδίωξη της ανεμπόδιστης απόλαυσης, όπως θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε, στρέφει τελικά μια μερίδα κατά μίας άλλης: αυτούς που ζουν από τη γη κατά εκείνων που πορίζονται τα προς το ζην από τον συμμαχικό φόρο. Όπως οι τελευταίοι παρασύρονται από φιλοπόλεμα οράματα, οι πρώτοι τείνουν ευήκοον ους στις ιδέες των αντιπάλων της ισονομίας και μόνο όταν έρθει η μεγάλη κρίση του 404/403 θα διαισθανθούν πόσο μεγάλη απειλή είναι για όλους τους πολίτες η олиγαρχία.

Η αγροτική δημοκρατία αποδοκιμάζει αδιακρίτως το καθεστώς που την κατέστρεψε. Ψέγει συλλήβδην όλες τις εκδηλώσεις της νέας ιδεολογίας και ζει σε ένα αφελές κλίμα νοσταλγίας που καλλιεργεί τις αναμνήσεις από τις ευτυχισμένες μέρες του παλιού καιρού, όταν όλοι χαίρονταν τη ζωή τους όπως τους άρεσε και δεν υπήρχε βία να διακινδυνεύουν τη ζωή τους μακριά από βωμούς και εστίες, σε ξένα θέατρα επιχειρήσεων. Στην πατριωτική έξαρση και στα μεγάλα οράματα αντιπαραθέτει τις απλές τέρψεις- και για να απαντήσει στους αλαζόνες και τους τυχοδιώκτες που θέλουν να «γράψουν ιστορία», αναθυμάται μια ατέλειωτη σειρά από φαγοπότια, πανηγύρια και χαρές των αισθήσεων. Οι αξίες της είναι ευτελείς, τα επιχειρήματα της απλοϊκά και τα αιτήματα της μετριοπαθή. Από τον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα, τον Θουκυδίδη και τους ρήτορες αντλούμε πολλά χρήσιμα στοιχεία γι' αυτή τη νοοτροπία. Ωστόσο, την πλουσιότερη και αποκαλυπτικότερη έκφρασή της τη βρίσκει στο αριστοφάνειο έργο. Ίσως φαντάζει παράδοξο ότι μια έρευνα για τη διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης επικαλείται ως μαρτυρία το έργο ενός κωμικού, τη στιγμή που κάνει ελάχιστες και σύντομες νύξεις στους τραγικούς, όπως ο Αισχύλος ή ο Ευριπίδης, η σκέψη των οποίων είναι ασφαλώς

βαθύτερη. Αυτό όμως ήταν απαραίτητο διότι οι τραγικοί, παρ' όλο το μεγαλείο της τέχνης τους, υιοθετούν απόψεις τις οποίες φωτίζουν καλύτερα άλλοι συγγραφείς — ιστορικοί ή φιλόσοφοι —, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το πρόβλημα που θέτουμε εδώ, ενώ κανείς δεν αναπαριστά καλύτερα από τον Αριστοφάνη την ιδεολογική αντίδραση των «εντίμων ανθρώπων» της επαρχίας στα γεγονότα της εποχής. Δεν πρόκειται βέβαια να αναζητήσουμε μέσα στα αστεία ή στις παραβάσεις του Αριστοφάνη μια ρητή θεώρηση της ανθρώπινης ιστορικότητας. Αυτό που πρέπει να δούμε είναι οι συνθήκες μέσα στις οποίες συγκροτείται μια αντιστορία που θα ήθελε να μπορεί να αρνηθεί την τραγωδία των καιρών και να επαναφέρει τον άνθρωπο σε μια καθημερινότητα απλή και ήσυχη που δεν την ταράζει τίποτε.

Η μαρτυρία του Αριστοφάνη είναι κεφαλαιώδης. Παρόλο που το αθηναϊκό θέατρο συνδεόταν πάντοτε με την πολιτική επικαιρότητα, η κωμωδία, ιδίως η «αρχαία» κωμωδία, λόγω της καταγωγής και της ελευθεριότητάς της, και λόγω επίσης των απαιτήσεων του κοινού, αντανάκλα την επικαιρότητα και αποτελεί κατά κάποιον τρόπο ένα σατιρικό χρονογράφημα από το οποίο παρελαύνουν όλα τα πρόσωπα και τα πράγματα που κέντριζαν το ενδιαφέρον της κοινής γνώμης.⁵⁹ Οι τίτλοι των κωμωδιών που διδάσκονται κατά το τελευταίο τρίτο του 5 ου αι. είναι ενδεικτικοί: ο Πλάτων παραγγέλλει τον Κλέωνα, τον Υπέρβολο και τον Κλεοφώντα, ο δε Αριστοφάνης δεν διστάζει να ονομάζει τα πρόσωπα που διακωμωδεί και λοιδορεί και να παριστά ευθέως τα λόγια και τα έργα τους. Το ψήφισμα του 440/39 που απαγόρευε την επί σκηνής αναφορά προσωπικοτήτων λησμονήθηκε πολύ σύντομα και, βέβαια, του λαού τού άρεσε να βλέπει να αναπαρίστανται γνωστά γεγονότα και να κακολογούνται οι ηγέτες του. Όπως και ο Θουκυδίδης, οι σοφιστές και ο Πλάτων, ο Αριστοφάνης δίνει κι αυτός μια νέα οπτική της συγκεκριμένης περιόδου του ελληνικού βίου, μια οπτική που συνεπάγεται μια συγκεκριμένη θεώρηση της ιστορικής ύπαρξης του ανθρώπου και ένα συγκεκριμένο πολιτικό αίτημα. Διότι ο συγγραφέας των Αχαρνών δεν παριστάνει τον ουδέτερο και η διακωμώδησή του δεν περιορίζεται στα ωραία λόγια ενός στιχουργού. Καθ' όλη τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου και μέχρι τη διδασκαλία των Βατράχων, οι περισσότερες κωμωδίες του έχουν πολιτικό χαρακτήρα και επιτίθενται στη δημοκρατία και στους γνωστότερους εκπροσώπους της. Αλλά και για τον ίδιο τα πράγματα δεν ήταν εύκολα. Όταν ανέβηκαν οι Βαβυλώνιοι, ένα από τα πρώτα έργα του, ο Καλλίστρατος, που δίδαξε το έργο, καταγγέλθηκε από τον Κλέωνα, ο οποίος πρέπει να δεχόταν ωμή επίθεση στο έργο.⁶¹ Μετά τους Ιππής ο Αριστοφάνης κινδύνεψε πάλι και φαίνεται ότι γλίτωσε υποσχόμενος να βάλει νερό στο κρασί του. Ο κωμικός δεν εκτίθεται με αυτόν τον τρόπο απλώς για να υπηρετήσει το είδος της κωμωδίας: θέλει να φωτίσει το κοινό, και το έργο του, πέρα από προσωπική τοποθέτηση, είναι και πολιτική διδασκαλία. Αξιοποιώντας τις δραματουργικές ελευθερίες, αγωνίζεται κατά των δημαγωγών που ήταν άτρωτοι μέσα σε μια Εκκλησία την οποία έκαναν ό,τι ήθελαν και προσπαθεί να δώσει φωνή στον παλιό αθηναϊκό Κοινό Νου. Ο Τρυγαίος, ο Δικαιοπόλις, η Λυσιστράτη, μέσα από αστεϊσμούς αναπτύσσουν ιδέες που η κωμική έμπνευση τις καθιστά φονικότερες. Με τις παραβάσεις ο συγγραφέας απευθύνεται αυτοπροσώπως στο κοινό, θέλοντας να δείξει τον πολιτικό και ηθικό ρόλο που εννοεί να παίζει στην Πόλιν. Ο κωμικός έχει ένα «χρέος»:⁶² να καταγγέλλει τα δεινά που πλήττουν την Πόλιν και να την απαλλάξει από τους ανθρώπους που τη λυμαίνονται.⁶³ Γι' αυτό πρέπει να λέει την αλήθεια, ακόμη και με κίνδυνο να γίνει δυσάρεστος και να συκοφαντηθεί: «Ο ποιητής φρονεί ότι σας έχει προσφέρει πολλές υπηρεσίες, εμποδίζοντάς σας να πείθεστε από παραδοξολογίες, να απολαμβάνετε τις κολακείες, να είστε πολίτες μωρόπιστοι... Κι αυτές είναι λίγες από τις ευεργεσίες για τις οποίες του έχετε χρέος· θα σας δείξει επίσης τι σημαίνει για το λαό των συμμαχικών πόλεων η δημοκρατία... Οι κωμωδίες του υπερασπίζονται το δίκαιο πάντοτε. Υπόσχεται να σας προσφέρει ακόμη περισσότερες υπηρεσίες, χωρίς να σας κολακέψει, να επιδιώκει το χειροκρότημα πληρώνοντας, να προσπαθεί να σας εξαπατήσει, χωρίς δόλιες μεθόδους, χωρίς να σας πλέκει εγκώμια, απλώς διδάσκοντάς σας ποιο είναι το σωστό και το δίκαιο».⁶⁴

Όλο αυτό δεν είναι απλώς ομολογία πίστεως. Το έργο του Αριστοφάνη —αν εξαιρέσουμε τους Όρνιθες, τις Θεσμοφοριάζουσες και, με μια έννοια, τον Πλούτο— είναι καθαρά πολιτικό: επιδιώκει να εκθέσει τους δολοπλόκους που οδηγούν την Πόλιν στον όλεθρο, να υπερασπιστεί μια έννοια δικαιοσύνης, να επικρίνει τους θεσμούς της δημοκρατίας και να αντιπαραθέσει την παλιά αντίληψη βίου προς την αντίληψη που επιβάλλει η δημοκρατία. Και σε τούτη την περίπτωση, ο Πελοποννησιακός πόλεμος και το ολοένα βιαιότερο εσωτερικό δράμα που προκαλεί στην Αθήνα χρησιμεύει κατά κάποιον τρόπο ως πεδίο εμπειρίας και προσφέρει άφθονα παραδείγματα στον αντίπαλο του πολιτεύματος.

Ο όρος «αντίπαλος του πολιτεύματος» απαιτεί βέβαια διευκρίνιση. Άραγε, πρέπει να δούμε τον Αριστοφάνη ως συνειδητόν εκπρόσωπο των ολιγαρχικών εταιρειών, ως έναν άνθρωπο που ενορχηστρώνει το έργο του για να εξυπηρετήσει την ιδιαίτερη μερίδα του; Ή πρέπει να τον δούμε ως φερέφωνο, συχνά ανακόλουθο, της «αγροτικής δημοκρατίας» και ως καλόν πατριώτη που εχθρεύεται κάθε υπερβολή, δημοκρατική ή ολιγαρχική; Και οι δύο απόψεις έχουν υποστηρικτές. Ο έμπειρος ελληνιστής Α. Couat γράφει: «Ο πατριωτισμός του δεν τον εμποδίζει να συντάσσεται με τους Σπαρτιάτες και με τους φίλους της Σπάρτης, να διασύρει τους ανθρώπους που κάνουν τον πόλεμο, να τους διακωμωδεί εξίσου και όταν νικούν και όταν ηττώνται· η αγάπη του για την ειρήνη εκφράζει το λαϊκό αίσθημα και συνάμα τη δειλία και τη φιλαυτία της ολιγαρχικής μερίδας». ⁶⁵ Ο Μ. Croiset λέει, αντιθέτως: «Στην πραγματικότητα, αν ο Αριστοφάνης είχε πάρε δώσε, όπως είναι πιθανό, με πολλούς Αθηναίους αριστοκράτες, αυτοί δεν ήταν οι θεωρητικοί της αριστοκρατίας. Δεν πρέπει κατά κανέναν τρόπο να φανταστούμε ότι δεχόταν εντολές από τον αρχηγό της μερίδας ούτε ότι είχε επιλεγεί ως επίσημος εκπρόσωπός της. Η κωμωδία δεν είχε καμία σχέση με τις αριστοκρατικές συνωμοσίες και μπορούμε να πούμε χωρίς κανέναν δισταγμό ότι η αριστοκρατική κωμωδία ποτέ δεν συνήψε συμμαχία με τις επαναστατικές εταιρείες». ⁶⁶

Και οι δύο απόψεις διαθέτουν και κειμενικά και λογικά ερείσματα. Ωστόσο, θα πρόδιδε μια εξαιρετικά μηχανιστική αντίληψη της επίδρασης της πολιτικής στην ιδεολογία αν λέγαμε ότι ο Αριστοφάνης είναι συνειδητός εκπρόσωπος, εκφραστής έστω, μιας μερίδας όπως η ολιγαρχική. Κατά την τριακονταετία αυτή ο συσχετισμός των δυνάμεων αλλάζει συνέχεια. Οι πολιτικές ομάδες δεν διαθέτουν προγράμματα όπως σήμερα και συχνά η δράση τους αναπτύσσεται από μέρα σε μέρα. Είδαμε πιο πάνω ότι, ανάλογα με τις περιστάσεις, η σοφιστική μπορούσε να προσφέρει την υποστήριξή της και στους ολιγαρχικούς και στους δημοκρατικούς. Το μόνο βέβαιο είναι ότι μετά το τέλος του Περικλή η δυσaréσκεια στην Αθήνα αυξάνει διαρκώς. Τα οικονομικά επιδεινώνονται, οι δημαγωγοί ενισχύονται, η Εκκλησία του Δήμου δεν είναι ψύχραιμη και μεταπίπτει διαρκώς από την έξαρση στην απόγνωση. Ο κόσμος νοσταλγεί την «προπολεμική» εποχή και την εύκολη ζωή τού τότε, λησμονώντας ότι στην πραγματικότητα η ζωή δεν ήταν τόσο εύκολη στο παρελθόν και ότι οι δυσκολίες του παρόντος είναι προϊόν μιας πολιτικής που την επιδοκίμαζαν και οι ίδιοι. Στους δυσανεκτούς ανήκουν βέβαια και οι αριστοκράτες· αλλά εκτός απ' αυτούς ανήκουν και οι μετριοπαθείς του άστεως, που βλέπουν με ανησυχία τις στρατιωτικές ήττες και φοβούνται. Κάθε φορά που οι θυσίες στις οποίες συναινεί δεν φέρνουν μια άμεση νίκη, η «αστική δημοκρατία» αλλάζει διάθεση. Η δυσaréσκεια έχει ποικίλες αιτίες και εκδηλώσεις λοιπόν: Ο ολιγαρχικός της Αθηναίων πολιτείας, ο Θουκυδίδης και, σε έναν βαθμό, ο Αριστοφάνης και ο Πλάτων, στρέφονται όλοι κατά του αθηναϊκού επεκτατισμού. Αλλά τα επιχειρήματα και οι στόχοι τους διαφέρουν. Πού πρέπει να κατατάξουμε λοιπόν τον κωμικό; Με την απλοϊκή και παθιασμένη αμεσότητά του μοιάζει να εκφράζει τη διάθεση των λαϊκών στρωμάτων. Αν δεν το δεχτούμε αυτό, δεν εξηγείται η επιτυχία του ούτε το γεγονός ότι κατάφερε να γλιτώσει από τον Κλέωνα, ο οποίος βρισκόταν τότε στο απόγειο της ισχύος του. Επίσης, είναι σαφές —και απ' αυτή την άποψη η θέση του Μ. Croiset μοιάζει περισσότερο εύστοχη — ότι οι αξίες που πρεσβεύει είναι οι αξίες της «αγροτικής δημοκρατίας», η οποία διψά για ειρήνη και ηρεμία.

Το ότι μπορεί να δεχόταν ενθάρρυνση από τους λακωνίζοντες «διανοούμενους» και από τους ευ-γενείς που είχαν χάσει την περιουσία τους, δεν σημαίνει ότι δεχόταν και τις πολιτικές απόψεις τους. Δεδηλωμένος αντίπαλος της δημοκρατίας όπως την εννοούν ο Περικλής και ο Κλέων και αμετάπειστος εχθρός του επεκτατισμού, ο Αριστοφάνης μάχεται για την αποκατάσταση της ειρήνης, που κατά την αντίληψή του θα επιτρέψει την επιστροφή στα πάτρια ήθη και την αποκατάσταση της αρχαίας ελληνικής αλληλεγγύης. Είναι αλήθεια ότι δεν βλέπει πολύ μακριά και ότι η μέριμνα για την «καλή ζωή» τον εμποδίζει συνήθως να συλλάβει τη σημασία του ιστορικοπολιτικού προβλήματος. Αρκείται να εκφράζει έναν ευτελή Κοινό Νου, τον Κοινό Νου της Αθήνας που παρακαμάζει, και επικρίνει σφοδρά αυτούς για τους οποίους η μοίρα της Πόλεως και των πολιτών της, παρ' όλες τις αποτυχίες, παραμένει ιστορική.

Ο Αριστοφάνης δεν είναι θεωρητικός ούτε βασίζεται σε «θεωρίες», αντιδραστικές ή προοδευτικές. Αντίθετα, καταγγέλλει σθεναρά τη θεωρητική μανία του νέου πνεύματος. Θα καταλάβουμε καλύτερα την άποψή του αν σταθούμε λίγο στην κριτική του ορθολογισμού που ανθεί εκείνο τον καιρό στην Αθήνα και που εκδηλώνεται με το ενδιαφέρον για τους αρχαίους φυσικούς, με την έλξη που ασκεί ο μεταφυσικός στοχασμός και με το μεγάλο κοινό που προσελκύουν οι «εγκυκλοπαιδιστές». Θα δούμε τότε ότι ο Αριστοφάνης δεν υμνεί την πολιτική μιας συγκεκριμένης μερίδας, αλλά την επιστροφή στη φυσική απλότητα. Αντί-τίθεται σφοδρά σε όλες τις μορφές προόδου και ιδιαίτερα στην πρόοδο της παιδείας: από αυτήν την άποψη είναι ένας «μικρό-νους, ξεροκέφαλος αντιδραστικός», όπως τον λέει ο Ι. Ιχνηαϊ-ίΓε,⁶⁷ όχι επειδή είναι ο κήρυκας μιας φατρίας. Το σκώμμα του περιλαμβάνει όλους όσοι δίνουν κάποια αξία στο στοχασμό και στο διάλογο, εξομοιώνοντας έτσι τους σοφιστές, τους φυσικούς και τον Σωκράτη.

Ο τελευταίος, λόγω της προσωπικότητάς του και της μεγάλης φήμης του, παρουσιάζεται ως ενσάρκωση όλων των πνευματικών και ηθικών ελαττωμάτων της νέας σκέψης. Έχει δειχτεί πολλές φορές ότι ο κωμικός στάθηκε άδικος με τον φιλόσοφο. Έχει ωστόσο μεγαλύτερο ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι οι αιτιάσεις του είναι ίδιες με αυτές στις οποίες στηρίζονταν οι διώξεις για ασέβεια κατά των «αθέων» και στις οποίες στηρίχτηκε και η καταδίκη του Σωκράτη: περιφρόνηση των πατρίων θεών και διαφθορά των νέων. Δίπλα στους νεαρούς με τα ωραία μακριά μαλλιά, αναθρεμμένους με τα αρχαία πρότυπα, λάτρεις της ιππικής και της γυμναστικής, που μεριμνούν για το σώμα τους και όχι για αερολογίες,⁶⁸ ιδού ο Σωκράτης και η παρέα του, βρόμικοι, κουρελιάρηδες, ρητορεύουν διαρκώς χωρίς να σκέφτονται τι θα φάνε το βράδυ και συχνάζουν στην παλαίστρα για να συζητάνε παρά για να αθλούνται.⁶⁹ Εδώ αντιπαρατίθενται λοιπόν δύο τύποι διδασκαλίας και παιδείας.⁷⁰ Ο ένας είναι αυτός των «εντίμων ανθρώπων», ο πατροπαράδοτος, που παράγει νέους δυνατούς, λάτρεις του ελεύθερου και άδολου βίου, νέους που ξέρουν να μιλούν αλλά διαπρέπουν και στον πόλεμο και στο κυνήγι και που δεν θα έβλαπταν ποτέ την Πόλιν αναστατώνοντάς την. Η ζωή του άστεως έχει αναμφίβολα ήδη διαφθείρει τους νέους⁷¹ και ο Στρεψιάδης παραπονείται για τις σπατάλες και για την ανοησία του γιου του. Αλλά στο κάτω κάτω, καλύτερα αυτή η «αθλητική» διαφθορά παρά η ηθική και πνευματική εξαχρείωση που έφερε η δημοκρατία. Αμφισβητώντας τις πιο στέρεες αξίες, η διδασκαλία των «στοχαστών» που εννοούν να μιλούν για τα πάντα, παράγει μόνο ανήθικους και φαντασμένους φαφλατάδες, ανίκανους όχι μόνο να διακριθούν στο στίβο αλλά και να δουλέψουν στα χωράφια για να βγάλουν το ψωμί τους. Εδώ έρχονται αυθόρμητα στο νου οι κηφήνες για τους οποίους μιλά ο Πλάτων, που ζουζουνίζουν γύρω από τα βήματα και προκαλούν διαρκώς αναστάτωση.

Αλλά ενώ ο φιλόσοφος επικρίνει τη δημοκρατική παιδεία ως κακέκτυπο της επιστημονικής, ο Αριστοφάνης τη συγχέει με τη σωκρατική παιδεία και τη διαγράφει για χάρη μιας παιδείας φυσικότερης, λιγότερο εκλεπτυσμένης, σύντομης, λιγότερο λόγιας. Ποιον ενδιαφέρει η μελέτη των φυσικών επιστημών; Η επίσκεψη του χωρικού Στρεψιάδη⁷² στο

φροντιστήριον αποκαλύπτει την αντίθεση, μεγεθυσμένη προφανώς, μεταξύ του ανθρώπου για τον οποίο όλη η αλήθεια βρίσκεται στην ακατέργαστη αισθητηριακή εμπειρία και στις απλές τέχνες και του μαθητή των «στοχαστών». Ο Στρεψιάδης αδυνατεί να συλλάβει την έννοια της «οικουμένης». Του δείχνουν την Αθήνα στο χάρτη και αυτός λέει ότι δεν βλέπει δικαστές να συνεδριάζουν, ενώ θέλει να βοηθήσει αυτούς που ερευνούν τι υπάρχει κάτω από τη γη δείχνοντας τους ένα μέρος όπου έχει καλά κρεμμύδια. Το αστείο είναι χοντροκομμένο βέβαια, αλλά δείχνει τη δυσαρέσκεια του αγροτικού κυρίως πληθυσμού απέναντι σε μια επιστήμη στην οποία δεν μετέχει και, ακόμη βαθύτερα, απέναντι στην πρόοδο που οδηγεί σε νέες τεχνικές οι οποίες απαξιώνουν την αγροτική εργασία προς όφελος των τεχνιτών του άστεως. Αυτή η αμετάκλητη και σαρωτική καταδίκη είναι βεβαίως προϊόν μιας παράδοσης κλεισμένης στον εαυτό της, μιας παράδοσης που βάζει στο ίδιο τσουβάλι τη σοβαρή έρευνα με τα ευτράπελα που τη συνοδεύουν καμιά φορά.

Η κριτική της ρητορικής είναι ακόμη δριμύτερη. Ανακατεύοντας σοφιστική, ρητορική και φιλοσοφία, ο Αριστοφάνης — όπως έκανε αργότερα ο Πλάτων και είχε κάνει ήδη ο Σωκράτης — καταγγέλλει την πονηριά των ρητόρων που προσεταιρίζονται το λαό για να νικούν ακόμη και στις πιο ανέντιμες υποθέσεις. Ο φαιδρός αγώνας που παρεμβάλλεται στις Νεφέλες μεταξύ του δικαίου και του αδίκου Λόγου⁷³ είναι ευκαιρία να παρουσιαστεί η μοντέρνα μεταχείριση που υφίστανται κατά τη γνώμη του Αριστοφάνη η γλώσσα και οι ιδέες. Για να κυριαρχήσει, η εριστική ανακατεύει το φανταχτερό παράδειγμα, τη μυθολογία, το λογοπαίγνιο και τη λαιμοδείξια. Δεν την ενδιαφέρει να πει την αλήθεια, αλλά απλώς να νικήσει τον αντίπαλο. Έτσι κατατροπώνει εύκολα τους δίκαιους λόγους, οι οποίοι μπορούν να επικαλεστούν μόνο τις παραδοσιακές ιδέες για την αρετή, το αγαθό και την ευτυχία. Εδώ θυμόμαστε πάλι τον Πλάτωνα και τους δύο γελοίους σοφιστές του Ευθύδημου, οι οποίοι, με κάπως μεγαλύτερη λεπτότητα, επιδεικνύουν τα ίδια ελαττώματα. Ο Πλάτων καταγγέλλει κι αυτός τη διαφθορά της δημοκρατικής αθηναϊκής κοινωνίας: τα έργα και οι πράξεις κάποιου ανθρώπου δεν έχουν σημασία όταν αυτός έχει μεγάλη φήμη. Και η φήμη αποκτάται μόνο με την επιτηδευμένη φλυαρία, η οποία καλλιεργείται στα δικαστήρια, στην Αγορά ή στην Εκκλησία. Η φάρα των ρητόρων, των ζηλωτών της «Γλώσσας», σκυλεύει τη σοφία του λαού, οδηγεί την Πόλιν στον όλεθρο και δίνει το χειρότερο παράδειγμα ανηθικότητας: «Ζει στις Φανές [πόλη της Χίου, αλλά εδώ η Ηλιαία], κοντά στην Κλεψύδρα, μια δόλια φάρα εγγλωτογαστόρων που σοδιάζουν, σπέρνουν και τρυγούν με τη γλώσσα τους και μαζεύουν και τα σύκα. Είναι ξένοι [βάρβαροι] εκ γενετής, από τη Γοργίδα και τους Φιλίππους».⁷⁴ Στην Αθήνα, φαίνεται, το σημαντικό δεν είναι να δουλεύεις με τα χέρια σου και να παράγεις τα αγαθά που έχει ανάγκη η Πόλις ούτε να τιμάς τους θεούς και να χαίρεσαι τις φυσιολογικές τέρψεις, αλλά να περνάς για «θρασύς, αθυρόστομος, προπέτης, ιταμός, σιχαμερός, αρχιψεύτης, ετοιμόλογος, κάθαρμα, κύρβις, ροδάνι, αλεπού, πανούργος, απατεώνας, κρυψίνους, χέλι, φαντασμένος, αχρείος, στρεψόδικος, αργαλέος».⁷⁵ Εκτός από το Χάος —το Κενό, σύμβολο των φυσικών επιστημών— και τας Νεφέλας —σύμβολο του φιλοσοφικού στοχασμού—, οι φροντισταί λατρεύουν επίσης την Γλῶτταν.⁷⁶

Διότι, κατά τον Αριστοφάνη, οι οπαδοί του «στοχασμού» κηρύσσουν έναν αθεϊσμό σχεδόν απροκάλυπτο. Λένε ότι τους πάτριους θεούς τούς έδωξαν οι νέοι θεοί: ο Ζευς δεν βασιλεύει πια, αφού τον εκθρόνισε η Δίνη. Η Δίνη είναι αυτή που προκαλεί τα φυσικά φαινόμενα.⁷⁷ στις ανθρωπομορφικές ερμηνείες του Στρεψιάδη ο Σωκράτης απαντά με θεωρίες που είναι λιγότερο γελοίες, αλλά επικαλούνται αποκλειστικά αρχές της φυσικής. Το παλιό κίνημα των φυσικών, το οποίο γνωρίζει μεγάλη διάδοση εκείνη την εποχή, διακωμωδείται ωμά. Αυτό που θέλει να αποδείξει ο κωμικός είναι ότι οι νέες θεωρίες δεν είναι διαφωτιστικότερες από τις παλιές αντιλήψεις, οι οποίες επιπλέον θεμελιώνουν μια στέρεη ηθική. Οι «στοχαστές» έχουν πλάσει τους θεούς που τους ταιριάζουν και διατείνονται ότι μέσω αυτών

κατανοούν τα πάντα. Και ποιοι είναι αυτοί οι θεοί; Νεφέλες χωρίς ουσία που παίρνουν όποια μορφή θες να τους δώσεις. Πίσω από την κωμική σκευή κρύβεται η πρόθεση να δυσφημιστούν όλες οι μορφές νεωτεριστικού Aufklärung και συγχρόνως να δειχτεί η ανωφέλεια της επιστήμης και ο κίνδυνος του μεταφυσικού στοχασμού. Ο Αριστοφάνης, είναι αλήθεια, όπως όλοι οι κωμικοί συγγραφείς, κοροϊδεύει κι αυτός τους θεούς και μιλά για τα κουσούρια τους: ο Διόνυσος είναι χοροπηδηχτός και λιχούδης και ο Ηρακλής καυχησιάρης και λαίμαργος.⁷⁸ Αλλά δείχνει τον μεγαλύτερο σεβασμό στις τοπικές θεότητες και ιδίως στην Αθηνά και στον Ποσειδώνα, τους πολιούχους της Αθήνας. Μέσα από τα ελαφρώς χοντροκομμένα αστεία του εκφράζεται πάντοτε η (δια μομφή: όσοι λένε ότι ανακαλύπτουν νέα πράγματα στον θρησκευτικό τομέα αντιπροσωπεύουν μια βλαβερή ηθική δύναμη που απειλεί να φέρει την αταξία στην Πόλιν. Η πάτρια θρησκεία, η οποία δεν απαιτεί ούτε στοχασμούς ούτε υπερβολική ευλάβεια, είναι μια χαρά για την ηθική των «καλών ανθρώπων». Γιατί λοιπόν να σκοτίζονται με μια άχρηστη μεταφυσική;

Τελικά φαίνεται ότι ο Αριστοφάνης κατακρίνει τη θεωρία εν γένει. Και, αφού καταδικάζει αδιακρίτως τον Σωκράτη, τους σοφιστές και τους δικηγόρους κάθε λογής που αναμφίβολα αφθονούσαν στην Αθήνα εκείνο τον καιρό, είναι πιθανό ότι δεν έχει ιδέα καθόλου τι σημαίνει θεωρία. Το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ του θεωρητικού και του τεχνικού στοιχείου είχε τεθεί με μεγάλη λεπτότητα από τους σοφιστές, αφού η τέχνη του λόγου ήταν μια τέχνη και συγχρόνως η υπέρβαση που συνδυάζει όλες τις επιμέρους τέχνες. Ο Κοινός Νους δεν μπορεί να συλλάβει αυτή τη λεπτή σχέση· γι' αυτόν η έννοια της τέχνης συνεπάγεται την έννοια της παραγωγής και, αφού ούτε ο διάλογος ούτε ο στοχασμός παράγουν κάτι από, είναι απλώς μέσα για να κερδίζεις χρήματα ή για να αποκτάς κύρος σε μια φλύαρη κοινωνία. Άλλωστε, έτσι εννοούσαν την τέχνη τους και αυτοί που ονομάζονται σοφιστές της δεύτερης γενιάς, όταν καμάρωναν για τη δύναμή της και τη χρησιμοποιούσαν για προσωπικό όφελος. Επομένως, αυτή η μορφή Κοινού Νου ψέγει με τον ίδιο τρόπο την Επιστήμη — τέχνη που παράγει νεφέλες — και τις πράγματι νεωτεριστικές τεχνικές οι οποίες γεννούν περιττά πράγματα και εκλέπτυνση που δεν χρειάζεται σε έναν αγρότη- εδώ εκδηλώνεται συγχρόνως αδυναμία κατανόησης και μια κρυφή μνησικακία απέναντι στον εμπορικό και βιοτεχνικό πολιτισμό. Σε μια παράδοση συμμαχία, ο Πλάτων, αν και αντιμάχεται τη χρησιμοθηρία και τον δημοκρατικό ρεαλισμό, δεν απέχει πολύ από τις θέσεις που προκάλεσαν τη μυστικιστική αντίδραση. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, η οπτική του φιλοσόφου αντιφάσκει στον Κοινό Νου. Ο τελευταίος, με μια στάση σχεδόν φυσιοκρατική και συγχέοντας την επιστήμη, τη ρητορική και τις νέες τέχνες, αντιπαραθέτει ολοκληρωτικά την αποδοτική πράξη που έχει ως πρότυπο την αγροτική εργασία προς τις μωρολογίες που γεννά η «διάνοηση», ενώ ο Πλάτων απορρίπτει σε ό,τι αφορά την ωφέλεια οποιαδήποτε πρακτική, ως αδαή και ψυχοβλαβή, και προκρίνει την αυθεντική γνώση, τη μόνη ικανή να δώσει νόημα και πόρους στην ανθρώπινη ύπαρξη. Ο Κοινός Νους δεν κατανοεί λοιπόν την επιστήμη της εποχής του και τη χλευάζει εμμένοντας στο παρελθόν, ενώ ο Πλάτων διαπιστώνει το μέγεθος των αδυναμιών της γνώσης και ορίζει τη δυνατότητα μιας επιστήμης με την οποία ο άνθρωπος θα κατακτήσει τους υψηλότερους στόχους του. Και στις δύο περιπτώσεις, βέβαια, καταδικάζεται η ανηθικότητα της σοφιστικής, η οποία υποβιβάζει την επιστήμη σε τέχνην: η πλατωνική καταδίκη αναγγέλλεται στο όνομα της ὀρθῆς φιλοσοφίας και η λαϊκή καταδίκη στο όνομα της ἐμπειρίας.

Πράγματι, η έσχατη μομφή του Αριστοφάνη κατά του «στοχασμού» είναι ότι γεννά ανηθικότητα. Όσοι έχουν κάνει το σκέπτεσθαι επάγγελμα δεν επιδεικνύουν απλώς σκανδαλώδη ήθη, αλλά διαφθείρουν και τους νέους, αναστατώνοντας τα πνεύματα και αμφισβητώντας τις καθιερωμένες αξίες. Το επεισόδιο με το οποίο κλείνουν οι Νεφέλες θέλει να δείξει την κακή επιρροή αυτής της παιδείας. Ο Φιλιππίδης κάνει τόπι στο ξύλο τον πατέρα του και μετά του «αποδεικνύει» ότι δικαίως τον έδειρε, χρησιμοποιώντας έναν από τους συλλογισμούς που

διδάχτηκε στο φροντιστήριον.⁷⁹ Το παράδειγμα δεν είναι τυχαίο: οι στοχαστές αμφισβητούν τον ιερότερο δεσμό, το δεσμό της οικογένειας, και θέλουν έτσι να υπονομεύσουν όλη την κοινωνία. Γι' αυτό, το τέλος του έργου πρέπει να το δούμε ως αληθινή έκκληση: η μόνη τιμωρία που αξίζει στον Σωκράτη και στην ακολουθία του είναι αυτή που τους επιβάλλει ο Στρεψιάδης: η Πόλις πρέπει να εξαγνιστεί διά πυρός.⁸⁰ Βέβαια, αυτή η κατάληξη είναι σε έναν βαθμό και θεατρικό εύρημα του συγγραφέα, που θέλει να κλείσει εντυπωσιακά με μια φαντασμαγορική σκηνή απ' αυτές που λατρεύει το κοινό. Παρ' όλα αυτά, είναι γεγονός ότι μένουμε με μια αλγεινή εντύπωση απ' αυτή την κωμωδία η οποία προαναγγέλλει την επικείμενη καταδίκη του Πρωταγόρα και τη δίκη του Σωκράτη.

Αυτό το μίσος απέναντι στη σοφιστική και οτιδήποτε σχετικό με τη σοφιστική θα μπορούσαμε ίσως να το εντάξουμε σε μια διαμάχη δύο «ειδών» γραμματείας, αν δεν εκδηλωνόταν σε ένα φόντο ξεκάθαρα πολιτικό. Σε τρεις κωμωδίες (από τις δώδεκα που γνωρίζουμε με σαφήνεια το θέμα τους) ο Αριστοφάνης παρουσιάζει τον Κλέωνα με σκοπό να τον λοιδορήσει και να τον λούσει με κατηγορίες που φαίνεται ότι είναι συκοφαντικές. Όλο το έργο του βρίθκει από κακοπροαίρετες νύξεις στους ηγέτες της δημοκρατίας. Περιττεύει να επαναλάβουμε τις μομφές κατά του Περικλή, του Υπέρβολου και των φίλων τους: τα ουσιώδη του θέματος τα είδαμε όταν εξετάσαμε την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα. Όμως, ενώ ο φιλόσοφος υιοθετεί μια ευρεία οπτική και κρίνει στο όνομα μιας νέας δικαιοσύνης, ο Αριστοφάνης, όποτε υπερβαίνει τα όρια της απλής σάτιρας, μιλά από τη στενή οπτική των ΆΑ ΙιοΓήηειη επιχειρημάτων. Προφανώς αυτό συνδέεται με μια ιδιαίτερη ανάγκη της τέχνης του και με τις απαιτήσεις του κοινού· το γεγονός είναι ότι η κρίση του, έστω κι αν αποκαλύπτει τη νοοτροπία του λαού, προδίδει πλήρη ακατανόηση του πεπρωμένου της Αθήνας. Γι' αυτό και η κύρια μομφή του κατά του Περικλή δεν είναι ότι θέσπισε νόμους που κοντεύουν να διαλύσουν τα δημόσια ήθη ούτε ότι δεν κατάφερε να διαπλάσει ανθρώπους ικανούς να τον διαδεχτούν, αλλά ότι διάλεξε ως ερωμένη μια γυναίκα σαν την Ασπασία.⁸¹ Τον Υπέρβολο τον κατηγορεί στην ουσία ότι δεν είναι από καλό σόι και υπενθυμίζει την ταπεινή καταγωγή του από έναν λυχνέμπορο.⁸² Για τον δε Κλεοφώντα —ο υψηλός πατριωτισμός του οποίου δύσκολα αμφισβητείται— λέει ότι έχει κι αυτός ταπεινή καταγωγή και καλεί τη θεία δίκη να τον τιμωρήσει.⁸³

Αλλά ο δεδηλωμένος εχθρός του είναι ο Κλέων: στους Βαβυλωνίους τον κατηγορεί ότι εκμεταλλεύτηκε την αθηναϊκή ηγεμονία για προσωπικό συμφέρον, στους *Ιππής* τον βάζει να γίνεται μαύρος στο ξύλο από τους νεαρούς αριστοκράτες του χορού, ενώ στους *Σφήκες* τον καθιστά υπεύθυνο για τη δικομανία που έχει κυριεύσει τους πολίτες. «Ποταπότης, απάτη, απληστία, ανανδρία, βία, ιδού ο Κλέων».⁸⁴ Στην πραγματικότητα, η αριστοφάνεια σάτιρα δεν υπερβαίνει την προσωπική λοιδορία. Φαίνεται ότι ο κωμικός δεν θέλησε ποτέ να σχηματίσει μια πραγματικά ιστορική εικόνα των ατόμων στα οποία επιτίθεται. Και είναι θεμιτό να σκεφτεί κανείς ότι μισούσε τον Κλέωνα και ότι επιλέγει τα λιγότερο κολακευτικά στοιχεία από το βίο και την πολιτεία του. Ο αριστοφάνειος Κλέων δεν διασώζει τον ιστορικό Κλέωνα, ο οποίος εντάσσεται στην πορεία του αθηναϊκού επεκτατισμού και ως εκ τούτου είναι ένα πρόσωπο που ξεχωρίζει· ο Κλέων είναι μία στιγμή του γίνεσθαι της Αθήνας, όχι απλώς ένα ελεεινό άτομο που αποτελεί πηγή όλων των δεινών της Πόλεως. Αλλά ο αγροτικός Κοινός Νους δεν ξέρει να στοχαστεί την ιστορία: συγκρατεί απλώς ασύνδετα γεγονότα, δοξάζει τις προσωπικότητες όταν του εξασφαλίζουν ήρεμη ζωή και τις κατηγορεί όταν δεν του εξασφαλίζουν.

Η κριτική των δημοκρατικών θεσμών γίνεται στον ίδιο τόνο με την κριτική των εκπροσώπων τους. Κι εδώ βλέπουμε ένα επιχειρήμα ανάλογο με το πλατωνικό, το οποίο φαίνεται ότι ήταν κοινός τόπος της αντιδημοκρατικής σκέψης. Περιττεύει να επανέλθουμε σε θέματα γνωστά: η ισονομία, παραχωρώντας την εξουσία στο λαό, δίνει μεγάλη δύναμη στους δημιουργούς, ευνοεί τους συκοφάντες, ενθαρρύνει τους καταδότες⁸⁵ και δίνει την ευκαιρία της

ζωής τους στους «αλλαντοπώληδες»⁸⁶ και τους «σανδαλοποιούς».⁸⁷ Αναθέτοντας τη διοίκηση σε ανθρώπους εκλεγμένους ή κληρωτούς, φέρνει στα ύπατα αξιώματα θρασυδείλους ρήτορες και παλιανθρώπους που τους ενδιαφέρει μόνο πώς θα πλουτίσουν. Στην Εκκλησία οι «τίμιοι άνθρωποι» μειοψηφούν μονίμως⁸⁸ και οι πιο παράλογες αποφάσεις επικρατούν απέναντι στον Κοινού Νου. Έτσι, η Πόλις είναι έρμαιο της αλόγιστης φιλοδοξίας⁸⁹ ενός όχλου τεχνιτών ο οποίος παρασύρεται από μια ομάδα ανθρώπων που έχει συμφέρον από τον πόλεμο.⁹⁰ Αυτή είναι και η βασική κατηγορία του Αριστοφάνη κατά της αθηναϊκής δημοκρατίας: ότι ξεκίνησε πόλεμο και ότι τον συνεχίζει, παρ' όλες τις προτάσεις και τις ευκαιρίες ειρήνης, ενώ οι πιο ευυπόληπτοι πολίτες έχουν καταστραφεί απ' αυτόν τον πόλεμο και ενώ η εσωτερική αναταραχή γεννά όλο και μεγαλύτερη ανηθικότητα. Απ' αυτή την άποψη ο κωμικός απηχεί την προβληματική της εποχής του και εντάσσεται στην ίδια προοπτική με τον Θουκυδίδη και τον Πλάτωνα: ο ατυχής πόλεμος που έχει αιματοκυλήσει την Ελλάδα είναι γι' αυτόν πηγή όλων των υλικών και ηθικών δεινών των Ελλήνων. Και, στην πραγματικότητα, αυτή είναι η σταθερά του πολιτικού αιτήματος του: πρέπει να αποκατασταθεί η ειρήνη και μαζί της η ευημερία.

Ποια είναι λοιπόν τα δεινά του πολέμου; Τα αποκαλυπτικότερα σχόλια βρίσκονται στους Αχαρνής, στην Ειρήνη και στην Λυσιστράτη. Το είδος της κωμωδίας δεν επιτρέπει βέβαια στον Αριστοφάνη να επεκταθεί στο ίδιο το περιεχόμενο των συμφορών που γεννά ο πόλεμος. Είναι δύσκολο να μιλήσει για το θάνατο πολυάριθμων πολιτών στα πεδία της μάχης. Έτσι το θέμα στο οποίο αναφέρεται διαρκώς είναι η αποδιοργάνωση. Τα σπίτια έχουν διαλυθεί, οι άνθρωποι δεν έχουν τις ανέσεις και την καλή διατροφή που είχαν συνηθίσει, οι πιο φαφλατάδες γίνονται πρεσβευτές και αμείβονται αδρά, ενώ οι ενεργοί πολίτες είναι αναγκασμένοι να μάχονται σε αντιζοες συνθήκες.⁹¹ Η εσωτερική αρμονία της Πόλεως έχει διαλυθεί και διάφορα ύποπτα άτομα χρησιμοποιούν την κατάσταση για να επιβάλλουν τις ιδιοτελείς αποφάσεις τους. Η τύχη της πόλης δεν βρίσκεται πια στα χέρια των ανθρώπων που θα ήταν άξιοι να την υπερασπιστούν. Ο Αριστοφάνης υμνεί τον αιφνιδιασμό της Κορίνθου από τους Ιππείς, τη στιγμή που δεν διστάζει καθόλου να προσπεράσει σχεδόν σιωπηρά τον άθλο των πελταστών στη Σφακτηρία. Έχοντας πλουτίσει από τους μεγάλους μισθούς, ο λαός του άστεως χάνει κάθε μέτρο και νομίζει ότι είναι κυρίαρχος του σύμπαντος. Συρρέουν και οι «κερδοσκόποι», που στον πόλεμο βρίσκουν την ευκαιρία να πωλούν τα εμπορεύματα τους: όταν ο Τρυγαίος φέρνει πάλι στη γη την Ειρήνη και τις θερααινίδες της, την Οπώρα —θεά των καρπών και του θερισμού— και τη Θεωρία —θεά των εορτών—, ο δρεπανοποιός χαίρεται, ενώ ο έμπορος όπλων πέφτει σε μελαγχολία.⁹² Εξαιτίας του πολέμου δεν λειτουργεί τίποτε σωστά στην Πόλιν· οι αξίες έχουν αντιστραφεί και οι άχρηστοι έγιναν απαραίτητοι· βασιλεύει πλήρης διαστροφή στη διοίκηση, στις οικογένειες και στα άτομα. Ο πόλεμος εξαφάνισε ιδίως την παλιά αλληλεγγύη των Ελλήνων,⁹³ ακόμη και τις ένδοξες αναμνήσεις από τη νίκη κατά των Περσών.

Αλλά ποιες είναι οι αιτίες αυτού του ατυχούς πολέμου; Οι βαθύτερες ρίζες είναι η φιλοδοξία των δημοκρατικών και το συμφέρον των δημαγωγών. Το ίδιο το γεγονός γελοιοποιείται· ανάγεται σε αυστηρώς ατομικές διαστάσεις και θεωρείται υπόθεση απατεώνων. Στις απαρχές των συγκρούσεων μεταξύ των ανθρώπων ο Ηρόδοτος έβλεπε έναν θεϊκό παράγοντα ο οποίος εκδηλώνεται μέσω μιας ψυχοκοινωνικής αιτιότητας· ο Θουκυδίδης έβλεπε μια ανάγκη που αποκαλύπτει το πολιτικό ον του ανθρώπου· ο Πλάτων θα αναδείξει τη συνδυαστική λειτουργία των πολιτικοκοινωνικών και των ψυχικών δομών που διέπουν εκ παραλλήλου τα άτομα και τα σύνολα· ο Αριστοφάνης βλέπει απλώς την πανουργία ενός άτιμου ηγέτη που προτιμά τον πόλεμο από μια δίκη στην οποία σύρεται από μια απαιτητική παλλακίδα. Εδώ έρχεται στο νου η ανάλυση του Θουκυδίδη και ο κρίσιμος ρόλος που έπαιξε η πραγματική αντίθεση αθηναϊκού επεκτατισμού και σπαρτιατικού συντηρητισμού. Τα πράγματα είναι πολύ απλούστερα για τον κωμικό. Στους Αχαρνής το μεγαρικό ψήφισμα εκδίδεται με την

έμπνευση της Ασπασίας: «Λοιπόν, κάτι νέοι πάνω στο μεθύσι τους πάνε στα Μέγαρα και κλέβουν την εταίρα Συμαίδα· οι Μεγαρείς προσβάλλονται και, ερεθισμένοι σαν τα κοκόρια, απάγουν για αντίποινα δύο εταίρες της Ασπασίας: νά η αιτία του πολέμου, νά γιατί σκοτώνονται όλοι οι Έλληνες: για τρεις κοκότες!»⁹⁴ Στην Ειρήνη η εκδοχή διαφέρει. Η τιμιότητα του Περικλή αμφισβητείται και εδώ: «Η πρώτη αφορμή ήταν το πάθημα του Φειδία. Κι ο Περικλής, επειδή σας φοβόταν και ήξερε πώς δαγκώνετε, για να μην πάθει τα ίδια κι αυτός, έβαλε φωτιά στην πόλη και η μικρή σπίθα του μεγαρικού ψηφίσματος φούντωσε και ο καπνός του πολέμου έκανε να δακρύνουν όλοι οι Έλληνες, και εκεί κάτω και εδώ πάνω».⁹⁵ Σε αυτές τις ερμηνείες, πέρα από τη διάθεση αστεϊσμού, διακρίνεται καθαρά και εμπάθεια απέναντι στον ήρωα του εκδημοκρατισμού. Ωστόσο, αδιάφορο αν πίστευε ο κωμικός ότι τα αίτια είναι αυτά, είναι αλήθεια ότι μιλά για αληθινά γεγονότα και ότι επαναλαμβάνει και διογκώνει φήμες διαδεδομένες στην Αθήνα. Εδώ αποκαλύπτεται μια σημαντικότερη διάσταση της αντιστορίας. Όπως ακριβώς το πρόσωπο ανάγεται στο ατομικό ον, έτσι και το συμβάν, αντί να ενταχθεί και να συλληφθεί σε ένα πλαίσιο —ιστορικό, όπως του Θουκυδίδη, ή φιλοσοφικό, όπως του Πλάτωνα —, συνδέεται με την απόφαση ενός ανθρώπου που ενεργεί κυριευμένος από ένα ταπεινό πάθος. Εδώ αποκαλύπτεται πλήρως η αντίθεση μεταξύ του ιστορικού λόγου και της ανεκδοτολογίας, αντίθεση που συχνά τη συγκαλύπτει εκείνη η λογοτεχνική ιστορία που αρκείται στις περιπέτειες μεμονωμένων ατόμων και αποδίδει την έκβαση ενός πολέμου στις ορέξεις μιας ευνοουμένης ή στην υγεία ενός ηγεμόνα. Και συγχρόνως γίνεται φανερή μια διάσταση αυτού του Κοινού Νου τη στάση του οποίου απέναντι στην ιστορική σκέψη προσπαθούμε να φωτίσουμε: θέλοντας να απαξιώσει το συμβάν, το επανεντάσσει όσο πιο περιορισμένα μπορεί στην καθημερινή ύπαρξη. Η μυθολογία γεννούσε πρότυπα και οι ιστορικοί έπλαθαν ήρωες· ο Κοινός Νους τα εξευτελίζει όλα αυτά και υποβιβάζει τη λαμπρή προσωπικότητα σε έναν άνθρωπο σαν όλους τους άλλους. Εδώ ταιριάζει να θυμηθούμε τον αφορισμό του Χέγκελ: «Κανείς δεν είναι ήρωας στα μάτια του καμαριέρη του, λέει μια γνωστή παροιμία· και προσθέτω... όχι επειδή δεν είναι ήρωας, αλλά επειδή ο άλλος είναι καμαριέρης».⁹⁶

Έτσι ο ανθρώπινος χρόνος χάνει τη συνέχειά του· κερματίζεται σε μια ακολουθία ατομικών πράξεων που θα μπορούσαν να έχουν σοβαρές συνέπειες, αλλά αιτία τους είναι πάντοτε κάποια ταπεινά αισθήματα. Άρα, αν η αιτία του Πελοποννησιακού πολέμου είναι μια βρομοδουλειά, είναι σαφές ότι όχι απλώς δεν αξίζει να πεθάνεις στον πόλεμο αυτό, αλλά και ότι είναι εύκολο να λήξει. Αρκεί η καλή πρόθεση και αρκεί να διωχτούν οι δημαγωγοί, οι συκοφάντες, οι επιστάτες, οι νομοθέτες και οι μάντιες. Κάθε μεταφυσική ή πολιτική αναγκαιότητα εξαφανίζεται. Η κατανόηση των γεγονότων αντικαθίσταται από έναν μοραλισμό που σιγά σιγά αποκτά έναν τόνο απελπισίας, αφού ο Παφλαγών που έδωξαν οι Ιππείς αντικαθίσταται από έναν αλλαντοπώλη εξίσου ασυνείδητο. Έτσι, σε αυτή την προοπτική, η υπεράσπιση της ειρήνης αποκτά κι αυτή μια όψη τελείως διαφορετική απ' ό,τι στον Πλάτωνα. Το παν, όπως σημειώσαμε ήδη, είναι η επάνοδος σε έναν χρόνο όπου δεν συμβαίνει τίποτε, όπου δεν υπάρχει κανείς κίνδυνος και όπου οι εποχές διαδέχονται η μία την άλλη, όπως και τα πανηγύρια. Αυτό δεν είναι πια «ιστορία», αλλά αγροτικό ημερολόγιο. Στο τέλος της Ειρήνης, ο Τρυγαίος στέλνει τη Θεωρία στους άρχοντες της Πόλεως και παντρεύεται την Οπώρα. Ο συμβολισμός είναι σαφής: ο ρόλος της Πόλεως είναι να διοργανώνει στα τακτά διαστήματα τις παραδοσιακές γιορτές, που δίνουν μια ευκαιρία να φάμε καλά και να ασελγήσουμε ελεύθερα· όσο για τον χωρικό, αυτός επιστρέφει στη γαλήνια εναλλαγή των εποχών και στον φυσικό ρυθμό της σοδειάς και του θερισμού, γνωρίσματα της Οπώρας. Έτσι και στις τελευταίες σκηνές των Αχαρναίων ο Δικαιοπόλις, σε αντίθεση με τις φιλοπόλεμες και γελοίες ασχολίες του Λαμάχου, ασχολείται με τις φυσικές δραστηριότητες ενός ανθρώπου: κάνει εμπόριο, κυνηγά τους κακούς με το μαστίγιο, ετοιμάζει ένα καλό γεύμα και προσπαθεί να πιει όσο πιο πολύ κρασί μπορεί για να κερδίσει το βραβείο του δυνατότερου πότη. Εδώ λοιπόν

διαγράφεται μια αντίληψη για την πετυχημένη ανθρώπινη ζωή η οποία στη φιλοδοξία να «γράψουμε ιστορία» αντιπαραθέτει τη μέριμνα να «ζήσουμε φυσικά».⁹⁷

Αυτό λοιπόν που συνεπάγεται εδώ ο μοραλισμός δεν είναι η υπέρβαση του φυσικού δεδομένου για χάρη μιας «ιδέας», αλλά η προσπάθεια να κερδηθεί ένας χαμένος παράδεισος, ο παράδεισος του αγροτικού βίου. Το γεγονός ότι επικρίνονται —εξίσου σφοδρά και, κυρίως, υπό το ίδιο πρίσμα— οι δημοκρατικοί θεσμοί, οι λαμπρότεροι εκπρόσωποί τους, ο πόλεμος, οι νέες μορφές παιδείας και όλες οι θεωρητικές απόπειρες να θεμελιωθεί μια καλύτερη Πόλις δεν μαρτυρά μόνο νοσταλγία του παρελθόντος αλλά αποδεικνύει επίσης ότι μια μορφή του αντιδημοκρατικού πνεύματος συνδέει, για να τις καταδικάσει, την έννοια της Πόλεως όπως ενσαρκώνεται στην Αθήνα και την έννοια της ιστορίας ως συλλογικού εγχειρήματος που αποβλέπει στην πραγμάτωση μιας ουσίας. Τελικά απαξιώνεται η ίδια η έννοια του γίνεσθαι ως δυνατότητα του ανθρώπου να πραγματωθεί. Μέσα στον ιστορικό χρόνο, που την εποχή εκείνη είναι ο χρόνος του πολέμου ανάμεσα σε ένα κράτος που έχει βάλει στόχο να πραγματώσει το ιστορικό πεπρωμένο της Ελλάδας και σε ένα άλλο κράτος που θα ήθελε να μπορεί να αρνηθεί οποιαδήποτε εξέλιξη, τίποτε καλό δεν μπορεί να συμβεί κατά τον Αριστοφάνη. Διότι η αληθινή ευτυχία συνίσταται απλώς στην ικανοποίηση των βασικών αναγκών. Αφού υπογράφει προσωπική ειρήνη με τη Σπάρτη, ο Δικαιοπόλις πηγαίνει μαζί με την οικογένεια του και κάνει σπονδή σε έναν τοπικό θεό και υμνεί τη χαρά των απλών τέρψεων. Η καταδίκη του νεωτερισμού, η οποία ούτως ή άλλως αποτελεί καταδίκη της προόδου, τρέπεται σε απαξίωση όλων των πραγμάτων που συνδέονται με το χρόνο. Ο Πλάτων, για να ελέγξει το γίγνεσθαι, προσπαθεί να το κάνει επιστήμη. Ο Αριστοφάνης εύχεται να αναβιώσει ένας πολιτισμός στον οποίο θα ήταν δυνατόν να αρνηθούμε το γίγνεσθαι.⁹⁸ και μαζί με τον Αριστοφάνη ίσως και όλη η αγροτική δημοκρατία που έχει καταστραφεί από τον πόλεμο και έχει υποβιβαστεί από τη δημοκρατική αναστάτωση." Αυτή η συμμαχία, με στόχο να υποτιμηθεί η ιστορικότητα, ανάμεσα στην αντινοησιαρχία και στους αγρότες θυμίζει βέβαια τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξαν οι σπουδαίοι λαογράφοι που μνημονεύουμε στην Εισαγωγή: η αγροτική ζωή, όπως όταν, από φόβο απέναντι στο ιστορικό γίγνεσθαι, μετατρέπεται το συμβάν σε αρχέτυπο, με τον ίδιο τρόπο, όταν το γίγνεσθαι είναι πια αδιάσειστο γεγονός, τείνει να υποβιβάζει το συμβάν σε ανέκδοτο και εύχεται ολόψυχα την επάνοδο στον κανονικό ρυθμό της «φυσικής τάξης πραγμάτων».

Το μοτίβο του χρυσού αιώνα δεν απουσιάζει τελείως απ' αυτή τη μορφή σκέψης. Η ευτυχία έχει την όψη μιας υλικής ανεμελιάς η οποία διαστίζεται κάπου κάπου από τσιμπούσια. Αυτό βεβαίως απέχει πολύ από τον Πλάτωνα, ο οποίος απαιτεί από την ιδεώδη Πολιτεία να επιτρέπει στον άνθρωπο να είναι σοφός στην πράξη: οι λόγοι και οι σκοποί του αντιδημοκρατισμού ποικίλλουν πολύ. Η διαδρομή διά της οποίας συγκροτήθηκε αυτός ο δεύτερος τρόπος αντιστορικής σκέψης γίνεται φανερή τώρα. Ο Πελοποννησιακός πόλεμος και η κατάσταση της Αθήνας αποτελούν και πάλι το καθοριστικό στοιχείο της συνειδητοποίησης. Οι σοφιστές της δεύτερης γενιάς, μη μπορώντας να εμπιστευτούν μια διχασμένη Πόλιν, τη βλέπουν ως απόδειξη ότι όλη η πράξη είναι ατομική και ιδιοτελής. Ο Αριστοφάνης, εκούσιο ή ακούσιο φερέφωνο της αγροτικής δημοκρατίας, δεν μπορεί πλέον να αναγνωρίσει τον εαυτό του μέσα σε ένα κράτος στο οποίο ό,τι σχετίζεται με τη γη υποτιμάται απέναντι στις αστικές δραστηριότητες, στο οποίο οι κοινές υποθέσεις βρίσκονται στα χέρια του λαού του άστεως: από την αρχή του πολέμου οι αγρότες είναι ακτήμονες και σχεδόν εξόριστοι. Και ο κωμικός δεν κατορθώνει, όπως είχε καταφέρει ο Θουκυδίδης με αυτή τη διαύγεια που αίρεται τελικά πάνω απ' όλες τις τάξεις, να συλλάβει την Πόλιν στην ενότητά της. Ωθείται λοιπόν, όχι βέβαια να αρνηθεί το γίγνεσθαι, πράγμα αδύνατον, αλλά να το υποτιμήσει, να στρέψει το βλέμμα προς ένα παρελθόν το οποίο παγώνει και να αρνηθεί κάθε τι που μπορεί να φέρει κάτι καινούργιο. Γι' αυτόν, νεωτερισμός σημαίνει δυστυχία. Ο θαρραλέος αγώνας που δίνει κατά της μερίδας του πολέμου —αυτού του πολέμου ο οποίος, πρέπει να το επαναλάβουμε,

δίνεται από έναν λαό ο οποίος αισθάνεται το χρέος «να γράψει ιστορία» — στρέφεται κατά της ιδέας ότι ο άνθρωπος είναι πρώτα απ' όλα ιστορικό ον.

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι τούτη η ανάλυση της πολιτικής σκέψης του Αριστοφάνη αποδίδει στον κωμικό απόψεις που ο ίδιος δεν είχε ποτέ. Ή ότι χρησιμοποιεί κυρίως έργα του δου. αι. και δεν εξετάζει κείμενα όπως ο Πλούτος, π.χ. Πρέπει να επαναλάβουμε λοιπόν ότι η μελέτη μας δεν θέλει να παρουσιάσει μια νέα ερμηνεία του τάδε ή του δείνα συγγραφέα, αλλά να κατανοήσει μέσα από έναν αριθμό τεκμηρίων τις ποικίλες θεωρήσεις της *historia rerum gestarum* και τους τρόπους με τους οποίους εντάσσεται ο άνθρωπος στους κόλπους της ιστορικής ύπαρξης. Γι' αυτό, έχει τελικά ελάχιστη σημασία αν η έρευνά μας είναι εξαντλητική. Άλλωστε, ποιος θα ισχυριζόταν ότι ερμήνευσε εξαντλητικά ένα έργο που δεν σώζεται ακέραιο και που πολλές αναφορές του είναι αδύνατο να ελεγχθούν από τη σύγχρονη επιστήμη; Το σημαντικό εδώ είναι ότι ο Αριστοφάνης εκφράζει μια στάση η οποία μαρτυρείται και από άλλους συγγραφείς και από όσα συμβαίνουν στην Αθήνα της εποχής. Το μίσος της αγροτικής δημοκρατίας, η οποία αντιτίθεται όλο και περισσότερο στην επεκτατική πολιτική της Πόλεως, προς τους σοφιστές και προς όλες τις μορφές νεωτεριστικής σκέψης εκφράζεται με τις δίκες για ασέβεια. Η θέληση να αποκατασταθεί η ειρήνη και ο αγώνας που δίνουν οι ολιγαρχικοί κατά της φιλοπόλεμης μερίδας, ένας αγώνας που ενισχύεται όλο και περισσότερο από τους μετριοπαθείς του άστεως και από τους αγρότες, θα προκαλέσουν στο τέλος αντιδράσεις κατά της δημοκρατίας όπως αυτές του 411 και του 403. Όσο για τη νοσταλγία του «παλιού καλού καιρού», αυτή απαντά, με πολλές και ενίοτε πολιτικά αντιφατικές σημασίες, και στους ρήτορες και στους πολιτικούς, είτε μετριοπαθείς είτε αριστοκρατικούς.

Ο Αριστοφάνης και ένα μεγάλο μέρος της αθηναϊκής κοινής γνώμης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι πiónια της ολιγαρχίας, προαισθάνονται ότι η παντοκρατορία που οραματίζονται οι υψιπέτες δημοκρατικοί είναι άπιαστο όνειρο. Βλέπουν τα ηθικά και τα οικονομικά δεινά ενός πολέμου ο οποίος, όσο παρατείνεται, οξύνει τη δυστυχία και την εξαχρείωση. Βλέπουν τους «κερδοσκόπους» να πλουτίζουν και να ενισχύονται. Και επειδή ως άτομα και ως σύνολα (η λέξη «τάξη» θα ήταν εδώ υπερβολική) είναι αποκλεισμένοι από τα κοινά, δεν δέχονται ότι ένα κράτος τόσο διεφθαρμένο εξακολουθεί να παρέχει την ουσία μέσα στην οποία μπορούν να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους. Εγκαταλείπουν λοιπόν το ιδεώδες και καταφεύγουν στην οξεία κριτική του παρόντος. Υπό το βάρος της νοσταλγίας, δεν μπορούν να συλλάβουν το μέλλον παρά μόνο με το σχήμα ενός παρελθόντος που δεν συντίθεται από συμβάντα αλλά από αναμνήσεις. Εχθροί του υπαρκτού, πολέμιοι τώρα και της πολιτικής, απαξιώνουν την ιστορικότητα, τον δε χρόνο στον οποίο «κάτι συμβαίνει» τον βλέπουν ως ευτράπελη συλλογή σκανδαλωδών ή γελοίων πράξεων. Ο πόλεμος είναι αποτέλεσμα της κακής προαίρεσης ενός ατόμου και ο επεκτατισμός προϊόν της προπαγάνδας των δημαγωγών: ο λαός της Αθήνας δέχεται να συνεχίσει τον πόλεμο επειδή έπεσε η τιμή της μαρίδας.¹⁰⁰ Πρόκειται για θρίαμβο ενός «ψυχολογισμού» του Κοινού Νου ο οποίος περιστέλλει τον άνθρωπο στην υλική του ύπαρξη και δεν βλέπει άλλους λόγους δράσης πέρα από τις προσωπικές ανάγκες. Η κωμωδία είναι μίμηση του άσχημου, λέει ο Αριστοτέλης.¹⁰¹ Η «αρχαία κωμωδία» φθάνει στο απόγειό της κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου, όταν η ασχήμια, καρπός των αντιφάσεων της αρχαιοελληνικής πόλεως, εξαπλώνεται και γίνεται δημόσια υπόθεση.

IV

Η παράξενη εκ πρώτης όψεως επιλογή να εξετάσουμε στο ίδιο κεφάλαιο δύο τύπους σκέψης που η αντίθεσή τους είναι γνωστή ίσως φαίνεται τώρα κάπως περισσότερο δικαιολογημένη. Ο Δικαιόπολις, ο Τρυγαίος και ο Στρεψιάδης απέχουν λιγότερο όσο φαίνεται από

τον Θρασύμαχο και τον Καλλικλή. Αρκεί • α δούμε σε ποια πράγματα αντιτίθενται από κοινού. Και οι μεν και οι δε χλευάζουν τη φιλοσοφία: ο Σωκράτης φέρεται σαν έφηβος και παίζει με τις νεφέλες του, αφού ο στοχασμός ζεν προσφέρει τίποτε· αντίθετα, απομακρύνει από τα γεγονότα, ~.1 οποία γεγονότα δείχνουν καθαρά ότι το ανθρώπινο γίγνεσθαι είναι μια ασυνάρτητη σειρά βίαιων πράξεων που ελαύνονται αποκλειστικά από το προσωπικό συμφέρον και δείχνουν επίσης ότι ο άνθρωπος οδηγείται από τα πάθη και αναζητά αποκλειστικά την ικανοποίηση στοιχειωδών αναγκών της φύσης. Η φιλοσοφία είναι λοιπόν έργο αφελών πνευμάτων τα οποία, εντελώς ανόητα, στοχάζονται για ιδέες, αντί να κοιτάζουν να βγάλουν ~ο ψωμί τους. Όταν περιφέρεται ξυπόλητος και κουρελιάρης, ο Σωκράτης αποδεικνύει ότι του λείπει ρεαλισμός. Μια ματιά στους επιτυχημένους, στους ανθρώπους που έχουν δύναμη και πλού- τη, θα μας πείσει. Στοχάζονται μήπως για τη δικαιοσύνη; Τους απασχολεί μήπως το συμφέρον του συνόλου; Καθόλου. Τους αρκεί να επιβάλλουν με πανουργία τη γνώμη τους στους άλλους και να επικρατούν στην Πόλιν με ανέντιμα μέσα. Ο Πελοποννησιακός πόλεμος είναι ένα προνομιακό πεδίο εμπειρίας: θριαμβεύει διαρκώς ο εγωισμός, το ψέμα, η θηριωδία. Δεν πρέπει να παίρνουμε στα σοβαρά τους ανθρώπους που λένε ότι θυσιάζονται για το σύνολο: στην πραγματικότητα, απλώς το ευλογούν, όπως ευλογεί ο βοσκός το κοπάδι του, για να πλουτίσουν. Γι' αυτό και οι κατασκευαστές συστημάτων, ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας, ο Ιππόδαμος κάποτε και ο Πλάτων αργότερα, είναι ηλίθιοι οι οποίοι αγνοούν τους βαθύτερους λόγους που καθορίζουν την ανθρώπινη πράξη. Βία, ασυναρτησία και υστεροβουλία: αυτή είναι η εικόνα της πραγματικότητας για όποιον θέλει να την κοιτάξει κατάματα. Σε αυτό ο Δικαιόπολις και ο Καλλικλής συμφωνούν.

Μπορεί όμως να προτείνουν και την ίδια λύση; Ο πρώτος είναι αγρότης. Το παρόν τον απωθεί αλλά έχει ωραίες αναμνήσεις από το παρελθόν. Με τις αναμνήσεις αυτές πλάθει λοιπόν ένα παρελθόν υπερβατικό όπου βασιλεύει η ειρήνη και η απέρρικτη ευημερία. Οχυρώνεται στη νοσταλγία και εύχεται ολόψυχα να γυρίσει ο παλιός καιρός. Αλλά, αφού δεν εισακούονται οι ευχές του, υπογράφει στο τέλος ατομική ειρήνη και αυτόματα η ευτυχία αποκαθίσταται. Ο δεύτερος είναι απαιτητικότερος, αφού μαθήτευσε δίπλα στους μεγάλους δασκάλους της δημοκρατικής σκέψης. Αρνείται κάθε υπέρβαση και επιλέγει ως πρότυπο διαγωγής τον Αρχέλαο, έναν τύραννο, επίορκο και εγκληματία, ο οποίος χαίρεται κάθε ευτυχία. Και αποφασίζει να εφαρμόσει μια τεχνική ατομικής επιτυχίας, η οποία υπόσχεται τους καρπούς της κυριαρχίας και της ηδονής. Έτσι ελπίζει να πετύχει αυτό που ποθεί και ο Δικαιόπολις: την ικανοποίηση στοιχειωδών ροπών εγγενών στην ανθρώπινη φύση και τη βεβαιότητα ότι δεν εξαρτάται από κανέναν.

Αν και από διαφορετική οδό, τελικά εμπνέονται και οι δύο από την ίδια θεώρηση. Αρνούνται την αξία της δημοκρατίας και περιφρονούν ακόμη κι αυτή την ουσία της Πόλεως, σαν να διαισθάνονται ότι η δημοκρατία είναι το αναγκαίο επιστέγασμα αυτής της ουσίας. Για στοχαστές όπως ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης και ο Πλάτων, η πόλις ως κάτι πραγματικό ή ως ιδέα είναι η μεσολάβηση διά της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να βγει από τη φυσική του κατάσταση και να γίνει αληθινά άνθρωπος. Όταν αυτή η ιδεατή μεσολάβηση παύει να είναι όρος αναφοράς, απομένει το άτομο που έχει περισταλεί σε διαστάσεις ζώου φυοί, κον και που επιδιώκει απλώς την εκπλήρωση αναγκών και την άμεση απόλαυση. Δεν είναι δυνατόν πλέον, παρά μόνο στη φαντασία, να επιστρέψει σε προηγούμενες μεσολαβήσεις όπως του γένους, π.χ. Έτσι προκύπτει ένας ριζικός νατουραλισμός που, από διαλεκτική ανάγκη, συνδυάζεται με ατομικισμό. Εφόσον επιστρέφει στο φυσικό ον του, ο άνθρωπος πράττει βάσει των ορμών του και το συλλογικό πλαίσιο γίνεται ένα πεδίο μάχης στο οποίο αναμετρώνται ατομικότητες και θριαμβεύουν οι πιο προικισμένοι. Ο Καλλικλής, επειδή νομίζει ότι βρήκε τον τρόπο να είναι ο ισχυρότερος, αποδέχεται αυτή την κατάσταση και αποφασίζει να παίζει το παιχνίδι της βίας. Ο Δικαιόπολις, επειδή νιώθει ευάλωτος, εύχεται την επάνοδο της φυσικής ύπαρξης, η οποία θα του επιτρέψει να αποφύγει αυτό τον αγώνα. Ο ένας προσπαθεί να

αποφύγει τις απαιτήσεις της πολιτείας κυριαρχώντας· ο άλλος αρκείται να το σκάσει. Και οι δύο επιχειρούν να αποκοπούν από το συλλογικό πεπρωμένο.

Ένας τέτοιος νατουραλισμός καταδικάζει τον *λόγον* ως κάτι επουσιώδες. Όταν δεν υπάρχει μεσολάβηση μεταξύ ατόμου και φύσεως, τότε ο στοχασμός απάνω στο υπερφυσικό είναι μωρολογία. Στην πραγματικότητα, άλλωστε, εφόσον σταθερός γνώμονας του ατόμου είναι η προσωπική ωφέλεια, όσοι επιδίδονται στο στοχασμό θέλουν απλώς να εκμεταλλευτούν τους άλλους. Δεν είναι λοιπόν καθόλου παράξενο που ο Αριστοφάνης συγχέει τον Σωκράτη με τους σοφιστές: και ο μὲν και οι δε λένε ότι πιστεύουν στη δυνατότητα της αληθινής απόδειξης· αλλά αυτό είναι απλώς ένα επιχείρημα για να αποκτήσουν φήμη και τίποτε περισσότερο. ΊΥ αυτό πρέπει να καταγγεληθεί η πανουργία κάθε λόγου που προβάλλει επιστημονικές αξιώσεις: ο Κοινός Νους, ο οποίος διαπιστώνει απλώς τα γεγονότα, φτάνει και περυσεύει να καθοδηγήσει τη διαγωγή. Αυτό ακριβώς λένε οι σοφιστές όταν καθιστούν τέχνην τη ρητορική. Χλευαζόμενος λοιπόν από τους δε, θεωρούμενος ως ένα απλό μέσο από τους δε, ο λόγος χάνει κάθε αξία.

Σε μια τέτοια προοπτική, το ανθρώπινο γίγνεσθαι χάνει την ιστορικότητά του. Εφόσον μένει μόνο η φυσική διάσταση του ατόμου, η πράξη δεν μπορεί να νοηθεί στο ιστορικοπολιτικό της πλαίσιο: για όποιον ξέρει να βλέπει, η πράξη είναι ο καρπός ροπών ή αναγκών και είναι παράλογο να θέλουμε να αποδώσουμε ένα νόημα σε μια τέτοια τυχαία ακολουθία ατομικών αποφάσεων. Η *historia rerum gestarum* είναι απλώς μια παρακαταθήκη ανεκδότητων και το ιστορικό γίγνεσθαι κατακερματίζεται σε συλλογή γελοίων παθών. Και κομματιάζεται επίσης η συνέχεια της πορείας από το βιωμένο παρελθόν ως ορίζοντα προς το βιωμένο μέλλον ως προοπτική, ενώ την ίδια στιγμή εγκαταλείπεται η έννοια ενός συλλογικού πεπρωμένου το οποίο συνδέεται με μια κατάσταση και καθορίζεται από μια βούληση. Ο χρόνος συστέλλεται στα μέτρα του φυσικού προσώπου που νοσταλγεί ή επιθυμεί. Ο Καλλικλής φαντάζεται τον εαυτό του σε ένα αδρανές μέλλον στο οποίο θα είναι τύραννος· ο Δικαιόπολις βλέπει τον εαυτό του σε ένα νεκρό παρελθόν όπου ήταν ευτυχισμένος. Και οι δύο νοσταλγούν αυτές τις αδρανείς στιγμές και συγχρόνως καταλύουν τη δημιουργική ενότητα του ιστορικού γίγνεσθαι. Διότι τελικά εκείνο που θα ήθελαν να παραβιάσουν είναι η κατάσταση όπως δίνεται — και αυτό επειδή το παρόν δεν τους φαίνεται ως προϊόν ενός παρελθόντος ή έναυσμα ενός μέλλοντος, αλλά ως καρπός μιας ατομικής βούλησης.

Αν και τα αιτήματά τους διαφέρουν, η σοφιστική όπως την παρουσιάζει ο Πλάτων και η αρχαία κωμωδία αναπτύσσονται στο ίδιο φόντο ενός νατουραλισμού ο οποίος αρνείται την ιστορικότητα χωρίς να μπορεί να αρνηθεί το γεγονός του γίγνεσθαι. Η υπόθεση εργασίας που κάναμε στην αρχή της μελέτης μας επιβεβαιώνεται τώρα *a contrario*. Είδαμε ότι ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης, ανησυχώντας για το πεπρωμένο της ελληνικής κοινότητας, στρέφονται στη μελέτη του παρελθόντος της· ο Πλάτων, θλιμμένος από την κατάσταση της Πόλεως μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, πλάθει μια ιδεατή μορφή κράτους και αναπτύσσει μια επιστήμη του γίγνεσθαι που μπορεί να φέρει μία *μεταβολήν*. Σε όλες τις περιπτώσεις, το πολιτικό και το ιστορικό ον συνδέονται στενά, ενώ η εσωτερική προβληματική της πόλεως επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί αυτοί οι στοχαστές έγιναν ιστορικοί και γιατί απέδιδαν τέτοιο νόημα στο γίγνεσθαι. Η σύγκρουση της αθηναϊκής ηγεμονίας με τη σπαρτιατική συμμαχία προκάλεσε, στην Αθήνα κυρίως, χαλάρωση των δεσμών της πολιτείας. Η Πόλις έχασε την ομοιογένειά της: τα άτομα και οι ομάδες έπαψαν να την εμπιστεύονται· υπό το βάρος των στρατιωτικών και οικονομικών περιστάσεων, η δημοκρατική ηγεσία δεν μπορεί να διατηρήσει την ισορροπία που σφυρηλάτησε ο Περικλής κάποτε μεταξύ των τάξεων. Έτσι, τα άτομα και οι ομάδες νοιάζονται μόνο για την οικεία σωτηρία και συγχρόνως παύουν να βλέπουν το γίγνεσθαι ως ιστορία. Και η ιστορία, αντί να νοείται ως διαδοχή συμβάντων με νόημα, συλλαμβάνεται ως συνονθύλευμα τυχαίων πράξεων στις οποίες είναι μάταιο να προσπαθείς να βρεις μια βαθιά σημασία. Το εγκόσμιο πράττειν παραμένει, αλλά έχει χάσει πια την ιστορική

σημασία του. Ο άνθρωπος, που δεν συναρτάται πια με τον πολίτη και δεν έχει αποκτήσει ακόμη τη θέση του πλάσματος του Θεού, βρίσκει τον εαυτό του ως φυσικό ον για το οποίο η χρονικότητα είναι απλώς ένα ελεύθερο πεδίο στο οποίο μπορεί να πραγματώσει τις προσωπικές ικανότητές του ή να χαίρεται απλώς τις επίγειες ηδονές. Εκδηλώνεται έτσι μια νατουραλιστική αντιστορία άφθονα αντίγραφα της οποίας μπορούμε να βρούμε στη σύγχρονη σκέψη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. 71.χ. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, σ. 84: «Στην πραγματικότητα, αν θέλουμε να κυριολεκτούμε, οι σοφιστές ο εν είχαν καμία σχέση με τις επιστήμες ή την ιστορία. Ανακινούσαν διάφορες ιδέες, από τις οποίες κάποιες ανήκαν σε τρίτους (ο Πρωταγόρας, ας πούμε, δανείζεται από τον Ηράκλειτο, ενώ ο Γοργίας από τους Ελεάτες ή από τον Εμπεδοκλή) και κάποιες άλλες ήταν δικές τους, αλλά δεν ήταν στοχαστές με την αυστηρή έννοια, θηρευτές της αλήθειας». Πρβλ. επίσης A. Levi, *Sulla Sofistica*, «Sophia» VI, 1938, σ. 326.

2. Μπορούμε να θεωρήσουμε τον Κριτία σοφιστή; Δεδομένης της εξαιρετικής ασάφειας του όρου, θα ακολουθήσουμε εδώ τον Zeller, *La philosophie des Grecs*, I, 2ο μέρος, μτφρ. Boutoux, σ. 447, και τον Diels, ο οποίος στα Αποσπάσματα τον κατατάσσει μαζί με τον Γοργία, τον Πρωταγόρα και τον Ιππία. Αυτή την άποψη πρεσβεύει και ο Junius στο εξαιρετικά λεπτό και βαθυστόχαστο «Essai d'histoire partielle», *Les oligarques*. Πρβλ. ακόμη την ανάλυση του M. Untersteiner, *The Sophists*, κεφ. XVIII, παρ. 5, σσ. 331 κ.ε. της αγγλικής μτφρ., και τα σχόλια του L. Robin, *La Pensée grecque*, L. III, κεφ. I, παρ. 2, σσ. 161 κ.ε.

3. Πρβλ. E. Zeller, ό.π., τ. II, σ. 515: «Οι ιδρυτές της σοφιστικής είτε δεν εξέφραζαν ακόμη τη θεώρηση βίου που αντιστοιχεί στη σοφιστική θεώρησή τους είτε, αν το έκαναν, αυτή η θεώρηση δεν είχε την ωμότητα που χαρακτηρίζει τις απόψεις των διαδόχων τους».

4. Η ιδέα του Th. Gomperz (*les Penseurs de la Grèce*, μτφρ. A. Rey-mond, τ. 1ος, σ. 455): «Αν τώρα αναρωτηθούμε τι ήταν στ' αλήθεια το κοινό στοιχείο των σοφιστών, θα απαντήσουμε: απολύτως τίποτε, πέρα από το επάγγελμά τους και τις συνθήκες που επέβαλλαν στην άσκησή του οι γενικές περιστάσεις της εποχής τους», αν και κατά βάσιν ορθή, απαιτεί κάποια τροποποίηση. Είναι σωστό, εφόσον αυτό το είδος επαγγέλματος δεν αποτελεί κοινωνική συνήθεια, να κάνουμε μια τέτοια διάκριση μεταξύ του επαγγέλματος και της νοοτροπίας που το διαπνέει; Πρβλ. επίσης τα σχόλια του E. Barker, *Greek Political Theory*, κεφ. 5, σσ. 55-60.

5. Πρβλ. H. I. Marrou, ό.π., σσ. 86-87.

6. Αυτόθι, σ. 83: «Η πελατεία τους ήταν πελατεία πλουσίων, ανάμεσα στους οποίους υπήρχαν και νεόπλουτοι που αναζητούσαν την κοινωνική καταξίωση, όπως ο Στρεπιάδης του Αριστοφάνη. Η παλιά αριστοκρατία, ωστόσο, όχι μόνο δεν τους σνόμπαρα, αλλά τους φερόταν με εγκαρδιότητα, όπως φαίνεται στους διαλόγους του Πλάτωνα». Για τα διδάκτρα, πρβλ. αυτόθι, σ. 85.

7. Πρβλ. O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, μέρος Ιο, κεφ. Ιο και αρχή 2ου κεφ.

8. Πρβλ., π.χ., τη μίμηση του ρητορικού ύφους των σοφιστών στον Γοργία (461b και 467b).

9. Πρβλ. ιδίως το κεφάλαιο του P. M. Schuhl, *La Formation de la pensée grecque*, L. II, 2ο μέρος, κεφ. 8ο, και τις εργασίες του E. Derenne, *Les Procès d'impiété*, και του P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*■ πρβλ. επίσης τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του F. M. Comford, *Principium sapientiae*, κεφ. 8ο, σσ. 132 κ.ε., και την ανάλυση του E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, κεφ. 6ο, «Rationalism and Reaction in Classical Age».

10. Πρβλ. τη δήλωση του Πρωταγόρα στον Πρωταγόρα, 317b: «Και ομολογώ ότι και σοφιστής είμαι και άνθρωπος διδάσκω».

11. Πρβλ. W. Jäger, *Paideia*, τ. I, τ. II, κεφ. 3ο, και την παρουσίαση αυτής της θαυμάσιας ανάλυσης από τον L. Robin, «Fins de la pensée grecque I», *Critique*, τόμ. III, αρ. 15-16, Αύγ.-Σεπτ. 1947, σσ. 205-208.

12. Θεαίτητος, 150a· Diels, Vorsokratiker, 80B, απ. 1, τ. 2ος, σσ. 262-263 (αρίθμηση και σελίδωση της στ' έκδοσης, 1951-1952).

13. Πρβλ. κυρίως, Th. Gomperz, ό.π., τ. 1ος, σσ. 405 κ.ε.

14. Πρβλ. την ανάλυση του L. Robin, *La Pensée grecque*, L. III, κεφ.

' -αρ. 2, σσ. 174 κ.ε., και του E. Dupréel, *Les Sophistes, Protagoras*, II, —. 15 κ.ε.

15. Πρβλ. το ειρωνικό σχόλιο του Σωκράτη προς τον Ιππία: «Δεν —.στεύω ότι υπάρχει έστω ένας αθλητής που θα ερχόταν εδώ να αγωνιστεί

τόσο λίγο φόβο και με τέτοια εμπιστοσύνη στο σώμα του όση λες ότι ζ'ίεις εσύ στο νου σου». Ιππίας Ελάσσων, 364a· για την πολυμάθεια του Ι——Τα, πρβλ. τη γοητευτική αλλά κάπως υπερβολική ανάλυση του E. Dupréel, ό.π., *Hippias d'Elis*, I και II.

16. Και η απάντηση του Ιππία: «Και δικαίως έχω τέτοια εμπιστοσύ- •τ. Σωκράτη. Διότι από τον καιρό που διαγωνίζομαι στην Ολυμπία δεν έχω βρει τον άνθρωπο που θα αποδειχτεί ανώτερος μου σε κάτι». Αυτόθι.

17. Ο Σωκράτης προς τον Ιππία: «Είσαι ο σοφότερος απ' όλους τους ανθρώπους στις περισσότερες τέχνες, όπως σε άκουσα να υπερηφανεύεσαι j.,2 φορά στην αγορά όταν εξέθετες την πλούσια και ζηλευτήπραμάτεια της σοφίας σου. Και είχες πει ότι κάποτε που πήγες στην Ολυμπία ό,τι υπήρχε πάνω σου το είχες φτιάξει μόνος σου». Αυτόθι, 368b.

18. «Στους ανθρώπους, Χαιρεφών, υπάρχουν πολλές τέχνες που έχουν ανακαλυφθεί εμπειρικά με την πείρα· διότι η πείρα κάνει το βίο μας να πορεύεται σύμφωνα με την τέχνη, ενώ η απειρία κατά τύχη». Γοργίας, 448c.

19. Αυτόθι, 466cd.

20. Πρβλ. την εξαιρετική σύνοψη της σοφιστικής θέσης από τον R. Schaerer, *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et TEXNH*, σ. 194: «Οα μπορούσαμε να αποδώσουμε σε αυτές τις επιμέρους επιστήμες που, για διαφορετικούς λόγους ο καθένας, βρίσκουν ανεπαρκείς και ο Πλάτων και ο Ισοκράτης, μια απόλυτη αξία και έτσι να αναζητήσουμε την αληθινή σοφία μέσα στη συσσώρευση γνώσεων και στη δεξιότητα που επιτρέπουν αυτές οι γνώσεις. Αυτή είναι η σοφιστική θεωρία, η οποία οδηγεί φυσιολογικά στον εγκυκλοπαιδισμό και στη μέθοδο». Πρβλ. επίσης E. Dupréel, ό.π., *Gorgias* III, σσ. 75 κ.ε.

21. 320c-322d.

22. Αυτόθι, 324cd.

23. Μένων, 71e.

24. Πρωταγόρας, 319a.

25. Πρβλ. την παρουσίαση του νεαρού Ιπποκράτη στον Πρωταγόρα: «Θέλει, μου φαίνεται, να θεωρείται μορφωμένος στην πόλη και νομίζει ότι αυτό θα το πετύχει καλύτερα όντας κοντά σου». Αυτόθι, 316b.

26. Γοργίας, 449a.

27. Πρωταγόρας, 312b.

28. Diels, Vorsokratiker, 80B, απ. 4, τ. II, σ. 265· Πλάτων, Θεαίτητος, 162d.

29. Diels, αυτόθι, 85B, απ. 8, τ. II, σ. 326: «έν Αδύςυ έαυτον τοιοϋτόν τι, ότι οί θεοί ονχ όρώσι τά ανθρώπινα».

30. Αυτόθι, 84B, απ. 5· γι' αυτή την ερμηνεία, πρβλ. P. M. Schuhl, αυτόθι, σ. 354, αρ. 1.

31. Diels, αυτόθι, 86B, απ. 25, τ. 2ος, σ. 387: «έπειτ έπειόή τάμφανή μέν οί νόμοι / άπειργον αυτούς έργα μη πράσσειν βίαι, / λάθραι δ' επραο- σον, τηνικαϋτα μοι δοκεϊ / <πρώτον> πυκνός τις καί σοφός γνώμην άνήρ [γνώναι] / <θεών> δέος θνητοΐσιν έξενρεΐν...».

32. Κριτίας, Σίσυφος (Diels, 88B, απ. 25, τ. 2ος, σσ. 386-387).

33. Πρβλ. T. A. Sinclair, ό.π., κεφ. 4ο· πρβλ. M. Untersteiner, ό.π., ιδίως τις σσ. 209-221 (Πρόδικος), 244-251 (Αντιφών), 321-324 (Κριτίας) και 281-294 (Ιππίας), καθώς και E. Dupréel, ό.π., *Protagoras, Conclusion*, σσ. 53-58.

34. Αντιφών, μτφρ. Gemet, σ. 176.

35. Αυτόθι, σ. 177.

36. Πρβλ. τη μαρτυρία του Πλάτωνα για την άποψη του Πρωταγόρα: «Όσα θεωρεί δίκαια και ωραία κάθε πόλις, αυτά υπάρχουν γι' αυτήν και υπάρχουν όσον καιρό τα πιστεύει», Θεαίτητος, 167c, και επίσης την άποψη του Ξενοφώντα για τις αντιλήψεις του Ιππία: «Και είπε ο Ιππίας: Μα πώς θεωρείς σπουδαίο πράγμα, Σωκράτη, τους νόμους ή την υπακοή σε αυτούς, αφού, ως γνωστόν, πολύ συχνά οι ίδιοι άνθρωποι που τους έθεσαν τους αποδοκιμάζουν και τους αλλάζουν;»,

Απομνημονεύματα, IV, 4, 14- πρβλ. επίσης τον Καλλικλή στον Γοργία, 482c: «Διότι αυτά τα δύο αντιφάσκουν μεταξύ τους, η φύση και ο νόμος».

37. Αντιφών, αυτόθι, σ. 177.

38. La Construction de l'idéalisme platonicien, κεφ. 3ο, παρ. 112-115.

39. Γοργίας, 468e.

40. Αυτόθι, 471b.

41. Πολιτεία A, 338c.

42. Αυτόθι, 339a.

43. Γοργίας, 483c.

44. Αυτόθι, 483d: «Και στ' άλλα ζώα και στις πόλεις των ανθρώπων και στις οικογένειες βλέπουμε ότι τούτο θεωρείται δίκαιο, ο ισχυρότερος να εξουσιάζει τον ασθενέστερο και να πλεονεκτεί».

45. Στίχοι τους οποίους ο Καλλικλής αποδίδει στον Πίνδαρο, αυτόθι, 484b.

46. Αυτόθι, 492c.

47. «Ο αληθινός αντίπαλος είναι ο Καλλικλής, ενώ ο Γοργίας, παλιός μάγος του λόγου, δεν θέλει να εξωθήσει τις ιδέες του στα άκρα, ο δε Πάλλος, -ου δεν διστάζει εμπρός σε καμία ανήθικη συνέπεια, είναι ωμά βίαιος και ελαφρώς γελοίος». J. Humbert, Platon et la politique réaliste de son temps, Bul. G. Budé, Οκτ. 1930, σ. 21.

48. Πρωταγόρας, 337cd.

49. «Η φύση μάς έκανε όλους όμοιους σε όλα, και τους βαρβάρους και τους Έλληνες. Κι αυτή η ομοιότητα γίνεται φανερή από τις κοινές ανάγκες που έχουν όλοι οι άνθρωποι». Αυτόθι, σ. 178.

50. Seo/. Arist. Rhét., A13, 1373b 18, παρατίθεται από τον P. M. Schuhl, αυτόθι, σ. 361.

51. Πρβλ. τα λόγια του Αντιφώντα: «Κάποιοι άνθρωποι δεν ζουν τούτη τη ζωή. Με επιμέλεια προετοιμάζονται, ούτως ειπείν, να ζήσουν μιαν άλλη, όχι τούτη. Και στο μεταξύ αφήνουν το χρόνο να πηγαίνει χαμένος». Αυτόθι, σ. 180 (Vorsokratiker, 87B, απ. 53a, τ. 2ος, σ. 361).

52. Κριτίας, Σίσυφος, Diels, 88B, απ. 25, τ. II, σ. 386: «η χρόνος δτ' ἦν άτακτος άνΟρώπων βίος \ καί θηριώδης ισχύος 0' υπηρέτης \ δτ' ούδέν άθλον ούτε τοίς έσθλοίοιν ην \ ούτ' αν κόλασμα τοίς κακοίς έγίγνετο».

53. Αυτόθι, 79B, απ. 3.

54. Ο.π. και ιδίως οι σσ. 20-25.

55. Αυτό το κείμενο έχει εκδοθεί και μεταφραστεί από τον E. Belot, που το θεωρούσε εσφαλμένα ως επιστολή του Ξενοφώντα προς τον βασιλιά της Σπάρτης Αγησίλαο το 378.

56. «Ούτως εχόντων των πραγμάτων, δεν δέχομαι ότι η διακυβέρνηση των Αθηναίων θα μπορούσε να είναι διαφορετική από τη σημερινή... Είναι αδύνατον να ανατραπεί η κατάσταση, εκτός αν πληγεί η δημοκρατία». Γ, 8b.

57. Πρβλ. Θουκυδίδη, II, 16: «Με βαριά καρδιά και πόνο άφηναν τα σπίτια τους και τα ιερά της πατροπαράδοτης κληρονομιάς και αναγκάζονταν να αλλάζουν τον τρόπο της ζωής τους και να αποχαιρετήσουν τους γενέθλιους τόπους τους».

58. Πρβλ. Αριστοφάνη, Αχαρνής, στ. 224-227 (στο τέλος του έργου ο χορός υιοθετεί τις ειρηνιστικές αντιλήψεις του Δικαιόπολη): «Δία πατέρα! Θεοί! Τούτος ο άνθρωπος με τους εχθρούς έκλεισε ειρήνη, με μισημένους εχθρούς που τα χωράφια μου ρήμαξαν- και θα φουντώνει το μίσος μου αδιάκοπα».

59. Πρβλ. την ανάλυση του A. Couat, Aristophane et l'ancienne comédie attique, ιδιαίτερα την Εισαγωγή και το 2ο κεφ.

60. Schol. Aristoph., Αχαρνής, 67, και Glotz, Histoire grecque, τ. II, σσ. 208 και 271.

61. Πρβλ. M. Croiset, Aristophane et les partis à Athènes, κεφ. I,

III. Για την υπόθεση των Ιππέων, αυτόθι, III, I.

62. «Κι άλλοτε που 'χα πετύχει, δεν γυρνούσα στις παλαιίστρες να πειράζω τα παιδάκια- μάζεψα τα σύνεργά μου κι ίσα τράβηξα το δρόμο. Κι αν σας πίκρανα λιγάκι, σας εγλύκανα περίσσα κι έκανα το χρέος μου πάντα». Ειρήνη, στ. 762-764. [μτφρ. Κ. Βάρναλη]

63. Σφήκες, στ. 1043.

64. Αχαρνής, στ. 633-635, 641-642 και 655-658.

65. A. Couat, ό.π., σ. 383.

66. M. Croiset, ό.π., σ. 28: για τις ποικίλες ερμηνείες της πολιτικής Θέσης του Αριστοφάνη, πρβλ. τη γεμάτη χιούμορ τοποθέτηση του A. W. Gomme, «Aristophanes and Politics», The Classical Review, τ. LIE, Ιούλιος 1938, σσ. 97-109. Αντίθετος με τις υπερβολικές συστηματοποιήσεις που κάνουν τον Αριστοφάνη συνειδητό εκπρόσωπο μιας μερίδας, ο A. W. Gomme επιμένει στο ότι ο Αριστοφάνης είναι πάνω απ' όλα καλλιτέχνης- έχει βέβαια απόψεις, αλλά τον απασχολεί κυρίως να γράψει επιτυχημένα έργα που τέρπουν. Να σημειώσουμε απλώς ότι αυτό που ενδιαφέρει την εργασία μας είναι ακριβώς το γεγονός ότι ο Αριστοφάνης —πολιτικός ή όχι— είχε συγκεκριμένες απόψεις που υπονοούν έναν συγκεκριμένο τρόπο σύλληψης της αισθητής-εγκόσμιας πράξης.

67. Impressions de théâtre, 7e série, σ. 2.

68. Στις Νεφέλες, στ. 1003 κ.ε., ο δίκαιος Λόγος δηλώνει: «Στα γυμναστήρια θα γυμνάζεσαι, αλειμμένος λάδι και όλος υγεία- όχι στην αγορά, εκεί που συχνάζουν και φλυαρούν οι νέοι της εποχής μας».

69. Αυτόθι, στ. 102-105: «Πώς δεν τους ξέρω! Φαύλοι και φαντασμένοι, γυρίζουν ξυπόλητοι και ωχροί: ο γρουσουζής ο Σωκράτης και μαζί του ο Χαιρεφών».

70. Πρβλ. H. I. Marrou, ό.π., σσ. 97-98.

71. Νεφέλες, στ. 60 κ.ε.

72. Αυτόθι, στ. 200-217.

73. Αυτόθι, στ. 889-1104.

74. Όρνιθες, στ. 1694-1701.

75. Νεφέλες, στ. 445-461.

76. Αυτόθι, στ. 423-424.

77. «Στρεψιάδης: Μα, γιά πες μου, για μας δεν είναι θεός ο Ολύμπιος Δίας; Σωκράτης: Ποιος Δίας; Τι ανοησίες λες τώρα! Δίας δεν υπάρχει πουθενά». Αυτόθι, στ. 366-367.

78. Πρβλ. A. Couat, ό.π., 2ο βιβλίο, κεφ. 6ο.

79. στ. 1397-1450.

80. «Μαθητής: Μας σκότωσες, Στρεψιάδης: Αυτό θέλω κι εγώ», στ. 1499.

81. Αχαρνής, στ. 524 κ.ε.

82. «Δεν θα γίνει ναύαρχος αυτός, για να κοροϊδέψει την πολιτεία. Αν θέλει, ας πάει στα κομμάτια καθελκύνοντας τις σκάφες που πουλούσε τα λυχνάρια». Ιππής, στ. 1313-1315.

83. Στους Βατράχους, ο Πλάτων προτείνει στον Αισχύλο: «Πήγαινε -γ'jzo (του δείχνει ένα ξίφος) στον Κλεοφώντα (για να αποδώσει ο ίδιος ί, και οσύνη)».

84. A. Couat, ό.π., σ. 143. Ο Couat (ίο βιβλίο, κεφ. 4ο) δίνει λεπτομερείς αναφορές σχετικά με τις κρίσεις του Αριστοφάνη και της αρχαίας κωμωδίας για τα πολιτικά πρόσωπα.

85. Για τους συκοφάντες και τη μανία της κατάδοσης στην Αθήνα, -ρβλ. Σφήκες, στ. 471-592.

86. Όπως ο ευτυχισμένος αντίπαλος του Παφλαγόνα στους Ιππής.

87. Εκκλησιάζουσες, στ. 431.

88. Αυτόθι, στ. 427-434: «Χρέμης: Μετά, ένας νέος πανέμορφος, χιονάτος, ορμά στο βήμα για να βγάλει λόγο- και είτε πως την κυβέρνηση της χώρας θα έπρεπε να τη δώσουν στις γυναίκες. Το πλήθος των ...τσαγκάρηδων, που σου είπα, φώναξε δυνατά "σωστά τα λέει". Αλλά οι χωριά- τες έπιασαν τη μουρμούρα. Βλέπυρος: Γιατί είχαν μυαλό, μά την αλήθεια. Χρέμης: Αλλά ήταν λιγότεροι».

89. Πρβλ. Ιππής, στ. 1011-1014: «Διαβάστε μου λοιπόν [τους χρησμούς], κι αυτόν που λέει για μένα και μ' αρέσει, ότι "αητός στα σύννεφα" θα γίνω», λέει ο Δήμος, προσωποποίηση του λαού των Αθηναίων.

90. «Ω Δήμε, μεγάλη είναι η δύναμή σου και όλοι σε τρέμουν όπως τον τύραννο. Αλλά είσαι μωρόπιστος. Σου αρέσουν τα χάδια και έτσι σε εξαπατούν. Ακούς σαν χάχας όσους μιλούν. Κι αν είσαι εδώ, ο νους σου πέρα τρέχει». Αυτόθι, στ. 1111-1120.

91. Στους Αχαρνής, στ. 595-597, ο Δικαιοπόλις λέει στον «στρατηγό» Λάμαχο: «Τι με ρωτάς; Ένας χρηστός πολίτης, που από καμιά δεν έλειψε εκστρατεία, καμιά ποτέ δεν είχε αρχομανία, και η αφεντιά σου, αφότου πολεμούμε, τα δημόσια διαρκώς τρυγάς ταμεία».

92. «Συθέμελο με ρήμαξες, Τρυγαίε». Ειρήνη, στ. 1210. [μτφρ. Κ. Βάρναλη]

93. Πρβλ. Λυσιστράτη, στ. 574-586, και Ειρήνη, στ. 996-998.

94. στ. 519-524.

95. στ. 605-611.

96. Leçons sur la philosophie de l'histoire, Εισαγωγή, μτφρ. Gibelin, σ. 40.

97. Ο V. Ehrenberg, ό.π., και ιδίως στο 13ο κεφ., μιλά για τον «ατομικιστικό υλισμό» τού οποίου εκπρόσωπος θα ήταν ο Αριστοφάνης. Η στάση των ηρώων του Αριστοφάνη χαρακτηρίζεται βέβαια από υλισμό, ο οποίος αναπτύσσεται όμως στο φόντο ενός ηθικολογικού νατουραλισμού.

98. Η νοσταλγία του παλιού καλού καιρού είναι σταθερά του αριστοφάνειου έργου. Πρβλ., με-
ταξύ άλλων, Ιππής, στ. 805, και Ειρήνη, στ. 292- 299, και το εξής χωρίο, από το ίδιο έργο, στ. 571-
581: «Θυμηθείτε την παλιά μας καλοπέραση και γλύκα που μας χάριζε η θεά μας, τις τσαπέλες με
τα σύκα και τα σύκα τα νωπά, μύρτα, μενεξέδες πλάι στο πηγάδι, το κρασί το γλυκό, που δεν χτυπά,
και τις θρούμπες τις ελιές — ποιος δεν τις πολυαγαπά;» [μτφρ. Κ. Βάρναλη] Πρβλ. επίσης Νεφέλες,
στ. 43-45: «Τι γλυκιά που ήταν η χωριάτικη ζωή. Βρομιάρης, ανέμελος, κοιμόμουν όπου λάχει,
μέσα στ' αρνιά, τα μελίσσια και τα πατητήρια».

99. 121212

Πρβλ. Εκκλησιάζουσες, στ. 197-198: «Σαν να πρόκειται να ρίξουμε καράβια στη θάλασσα, ο
φτωχός λέει “ναι”, του αρέσει, αλλά οι πλούσιοι κι οι ξωμάχοι δεν το θέλουν», και βέβαια τη θέση
του χωρικού Δικαιόπολη στους Αχαρνές, στ. 26-27, 32-36: «Αχ δύστυχη πατρίδα... απ' τη λαχτάρα
που έχω της ειρήνης, προς το χτήμα μου ρίχνω τις ματιές μου, μισώ την πόλη, το χωριό ζηλεύω,
που δε μου 'πε ποτέ “λεφτά για λάδι, δώσε λεφτά για κάρβουνα, για ξύδι”, λεφτερά κι ανοιχτά μου
τα 'δινε όλα και χόρταινα χωρίς να λεφτοϊδρώνω».

100. Ιππής, στ. 642-645.

101. Ποιητική, V 1449α 31 κ.ε.