

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ

Η ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ ΩΣ «ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΙΔΕΟΛΟΓΙΩΝ»

I.

Ας μου επιτραπεί να αρχίσω με την κατάθεση μιας προσωπικής μαρτυρίας. Από μία, σχεδόν πρωτόλεια, σύνθεση με θέμα την κυκλική και τη γραμμική αντίληψη του ιστορικού χρόνου στην αρχαία Ελλάδα (η δεύτερη δεν είχε ως τότε ανασυγκροτηθεί επαρκώς από την οικεία έρευνα) απέσπασα ένα τμήμα της και το περιέλαβα στο δεύτερο (και τελευταίο) τεύχος του περιοδικού *Σηματαρός* (Απρίλιος 1972: 8-10) με τίτλο: «Η σοφιστική θεώρηση της ιστορίας». Τον ίδιο μήνα, τελειόφοιτος της Φιλοσοφικής Σχολής, συναντούσα για πρώτη φορά τον Θεόφιλο Βέικο, υποψήφιο τότε για την έδρα της Ιστορίας της φιλοσοφίας, και ως μόνο γραπτό σημείο αυτής της γνωριμίας τού πρόσφερα το περιοδικό του οποίου υπήρξα συνιδρυτής. Ο Βέικος είχε δημοσιεύσει το βοήθημα *Αρχαία Σοφιστική* (1971) και κατά τη σταδιοδρομία του στα Γιάννινα είχε μελετήσει εξυπαρχής τη θεματική αυτή, όπως καταφαίνεται στο βοήθημά του *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός* (1978), ενώ στη συνέχεια - μετά από μια πολυετή ερευνητική και διδακτική συγκομιδή - θα εκδώσει τη μονογραφία: *Φύση και Κοινωνία. Από τον Θαλή ως τον Σωκράτη* (1991). Στην ανακοίνωση που ακολουθεί προϋποθέτω αυτόν το μόχθο και δεν αγνωώ βέβαια τη διαπίστωση των *Ενθυμημάτων* (1995: 73): «Η τυραννία της ιστορικής γραμματικής θα είναι όλο και πιο ανίσχυρη, καθώς θα κερδίζει έδαφος η ιστορική ρητορική. Η ιστορία γίνεται σχήμα που πλάθεται και αναπλάθεται μέσα από τους τρόπους αφήγησης του παρελθόντος».

II.

Ο K. Mannheim, στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *Ιδεολογία και Ουτοπία*, με την επίκληση των προτάσεων της κοινωνιολογίας της θρησκείας που εισηγήθηκε ο M. Weber για τον διαφορετικό τρόπο βίωσης της ίδιας θρησκείας από γεωργούς, χειρώνακτες, ευγενείς και διανοούμενους, έθεσε το ερώτημα αν η «διεργασία ανόδου της δημοκρατίας στην Αθήνα συ-

νιστά το πρώτο μεγάλο κύμα του σκεπτικισμού» στην ιστορία της δυτικής σκέψης: «Δεν υπήρξαν οι Σοφιστές του ελληνικού Διαφωτισμού η έκφραση μιας σκεπτικιστικής τάσης, εφόσον στη σκέψη τους για τα πράγματα συγκρούονταν δύο τρόποι εξήγησης;». Και συνεχίζει ο Mannheim: από τη μια πλευρά προκύπτει η μυθολογία, δηλαδή ο «τρόπος έκφρασης των ευγενών που ακόμη κυριαρχούν παρά το γεγονός ότι έχουν ήδη καταδικασθεί σε παρακμή», και από την άλλη η «περισσότερο αναλυτική νοοτροπία μιας κοινωνικής κατηγορίας αστών χειρωνακτών που βρίσκεται σε άνοδο (1929: 10). Στην ίδια συνάφεια τίθεται το ζήτημα αν και κατά πόσο ο Σωκράτης μπορεί να θεωρηθεί ριζοσπαστικότερος, σε ορισμένα τουλάχιστον σημεία, από τους Σοφιστές.

Στη σύντομη πάντως αναφορά του Mannheim στους Σοφιστές στοιχειοθετούνται οι εξής παρατηρήσεις:

α) η προσέγγιση του θέματος τελείται από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της γνώσης·

β) χρησιμοποιείται ένα γενικό πλαίσιο κατανόησης, χωρίς την προσφυγή στην εξειδικευμένη χρήση των κοινωνιολογικών κατηγοριών και χωρίς βέβαια την προσοχή που επιδεικνύει σήμερα η συναφής ιστοριογραφία. Περιορίζομαι να μνημονεύσω τον M. Finley που πραγματεύεται το ευρύ φάσμα των κοινωνικών «βαθμίδων» ή «στρωμάτων» που εμφανίζονται ανάμεσα από τον ελεύθερο πολίτη και το δούλο λόγω της παρουσίας ή όχι σειράς θεσμικών καταστάσεων, όπως ήταν η ιδιοκτησία, η συσσώρευση του προϊόντος της εργασίας, η δυνατότητα μετακίνησης, η νομική προστασία, η οικογένεια κλπ·

γ) ο σκεπτικισμός των Σοφιστών εντάσσεται στο ευρύτερο διάγραμμα του προβλήματος της ιδεολογίας και της σύστοιχης αποκάλυψης των μεταμφίσεων στις οποίες επιδίδονται οι κοινωνικές ομάδες·

δ) μ' αυτές τις συνιστώσες ωθείται η όλη ανάλυση προς την ανάδειξη της διαφωτιστικής λειτουργίας της Σοφιστικής, με την έννοια ακριβώς της κριτικής των ιδεολογιών.

III.

Η αποκατάσταση της Σοφιστικής και μάλιστα ως κινήματος Διαφωτισμού επιχειρήθηκε από τον Hegel που ενδιαφέρθηκε να αντικρούσει τη «γενική κατακραυγή» εναντίον της, διαπιστώνοντας τη συγγένεια με τον ονομαζόμενο «Διαφωτισμό» των νεωτέρων χρόνων. Και στα δύο κινήματα η σκέψη αποπειράται να διαλύσει την «ευστάθεια της πίστης» και να «διασκορπίσει» το περιεχόμενό της, με κύριο γνώρισμα της ιδιοσυστασίας του πρώτου την «επιστροφή του πνεύματος από την αντικειμενικότητα

στον ίδιο τον εαυτό του». Πρόκειται για την επανάκαμψη από την αντικειμενικότητα, που κωδικοποίησαν οι Προσωκρατικοί μέσω των κατηγοριών «είναι» - «γίγνεσθαι», στην υποκειμενικότητα που προωθούν οι Σοφιστές και ιδίως ο Πρωταγόρας που με την απόφασή του

(«πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος»)

συσχέτισε («κάθε αντικειμενικό») με τη συνείδηση του ανθρώπου, ευνοώντας έτσι το Απόλυτο να μορφοποιηθεί - ιδίως μέσα από το εγχείρημα του Σωκράτη - ως «σκεπτόμενη υποκειμενικότητα» (1823-1826: 7,9,4,3,31). Χωρίς τις θεωρητικές προκείμενες του Hegel η αποκατάσταση των Σοφιστών εξακολουθεί, κατά το δεύτερο ήμισυ του προηγούμενου αιώνα, να συναρτάται με την ένταξή τους σε ένα κίνημα Διχρωτισμού, όπως για παράδειγμα στην ιστοριογραφική σύνθεση του W. Windelband που ονομάζει τη Σοφιστική «εποχή του ελληνικού Διχρωτισμού».

Με βάση τις επικρατέστερες θέσεις της σημερινής φιλοσοφικής ιστοριογραφίας, της οποίας η συγκομιδή υπήρξε εξαιρετικά πλούσια, μπορεί να τεθεί η προβληματική αυτής της εργασίας ως εξής:

α) μολονότι ο όρος «Aufklärung» είναι δημιούργημα του 18ου αιώνα, εκλαμβάνεται ως θεμιτή η χρήση του για ανάλογα φαινόμενα στην ιστορία των ιδεών, αρκεί να μην ολισθήσει η ιστορική έρευνα σε αναχρονισμούς και συμψηφισμούς, δηλαδή να καταγράφεται -όταν και εφόσον υπάρχει - η ειδοποιός διαφορά ως προς τη γένεση, την ανάπτυξη και τα όρια ενός πνευματικού κινήματος·

β) επομένως με τη δέουσα προσοχή να ανασυγκροτείται η πεμπτούσια του ως διαφωτιστικού κινήματος, μέσα στους συγκεκριμένους ιστορικούς όρους όπου το ίδιο εκδιπλώνεται·

γ) μ' αυτήν ακριβώς την προϋπόθεση επιβάλλεται να ανασυσταθεί το κριτικό εγχείρημα των Σοφιστών, το οποίο τουλάχιστον συνίσταται στο αίτημα της λογικής ερμηνείας του κόσμου μέσα από μια πολυδύναμη και πολυσχιδή κριτική των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών (θρησκεία, εκπαίδευση, πολιτική εξουσία, γλώσσα κλπ.), με το πρίσμα μάλιστα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που εκτείνεται και σε μια «θεωρία του πολιτισμού».

IV.

Σ' αυτόν ακριβώς τον καμβά νοείται το διαφωτιστικό εγχείρημα των Σοφιστών ως «κριτική των ιδεολογιών». Η βιβλιογραφία ως τώρα δεν έχει θεματοποιήσει, μ' αυτόν τον τρόπο, την προβληματική που εκθέτουμε εδώ, μολονότι μια προεργασία που θα μας ωθούσε προς αυτήν την κατεύθυνση έχει ήδη αναδυθεί (πρβλ. Emsbach 1980· Tenbruck 1984:

24-30· Coby 1987). Και βέβαια μόνο *mutatis mutandis* μπορεί να αρτιωθεί η θεματοποίηση αυτή, εφόσον ούτε ο όρος «ιδεολογία» ούτε η έννοιά της είχαν εμφανισθεί στην υπό συζήτηση χρονική περίοδο. Στοιχεία ωστόσο για την επαρκή ανασυγκρότηση της σκέψης των Σοφιστών - φυσικά εδώ μένουμε στην αρχαία ή πρώτη Σοφιστική που καλύπτει έναν περίπου αιώνα, από το 450 ως το 350 π.Χ. - με την οπτική της «κριτικής των ιδεολογιών» εντοπίζονται στις εξής ενότητες που απευθύνεται η κριτική τους: θρησκεία, εκπαίδευση, πολιτική εξουσία και γλώσσα. Ή, με μια άλλη κατάταξη που εισηγείται ο Καστοριάδης (1986: 12), η αμφισβήτηση της παράδοσης αφορά τόσο στους θεσμούς ως «νόμους» όσο και στις «κοινωνικές παραστάσεις του κόσμου», δηλαδή τις «θεσμισμένες παραστάσεις» ενός κοινωνικού συνόλου. Μ' αυτήν ακριβώς την ερμηνευτική προοπτική θα μπορούσαν εδώ να υπομνηματισθούν ορισμένα αποσπάσματα της Σοφιστικής, στα οποία είναι δυνατόν να ανευρεθεί ο ενιαίος τόνος που τα συνέχει, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εκπορεύονται από ένα μονοσήμαντο διαφωτιστικό κίνημα χωρίς να γνωρίζει εσωτερικές διαφοροποιήσεις.

Ως προς το θρησκευτικό φαινόμενο προβάλλονται αντιλήψεις που κινούνται από τη σκεπτικιστική διάθεση ως την απόρριψη, σε συνδυασμό πάντα με τη διερεύνηση των ορίων της ανθρώπινης γνώσης. Ο Πρωταγόρας υποστήριζε πως το ζήτημα της ύπαρξης των θεών δεν προεξοφλεί βέβαιες αποφάνσεις:

«περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχυὸς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου»
(Diels B'4).

Ο Πρόδικος, που στρέφεται προς την καταγωγή των κοινωνικών παραστάσεων της θεότητας, επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στα υλικά μέσα για την ικανοποίηση των ανθρωπίνων αγαθών:

«ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἔνομισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν» (Diels B'5).

Με διαφορετική αφετηρία και σκόπευση, αλλά με κοινή αποτελεσματικότητα αρθρώνεται η πρόταση του Κριτία για τη γένεση της θρησκείας:

«οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν» (Diels B' 25).

Ως προς το θεσμό της εκπαίδευσης ενδεικτικός είναι ο σκοπός της πολιτικής αγωγής, όπως τον καθορίζει ο Πρωταγόρας ως «εὐβουλίαν περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῆι [δηλαδή ὁ νέος], καὶ περὶ τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν» (Πλάτων, *Πρωτ.* 318e - 319 a). Χωρὶς νὰ επιμείνουμε ἐδῶ στις καίριες λεπτομέρειες τοῦ παιδευτικοῦ προγράμματος, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ ρητορική τέχνη (ὡς πολιτικό μάθημα ποῦ ἀποβλέπει στην κατανόηση τῶν μορφῶν ἀσκήσης τῆς ἐξουσίας) ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ τὸν Γοργία σὲ συνάρτηση με τὴ διακρίβωση τῶν δυνατοτήτων τοῦ λόγου:

«...τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω» (Πλάτων, *Γοργ.* 452 d).

Απὸ τὴν ἴδια μήτρα ἐκπορεύονται οἱ θέσεις τοῦ Γοργία γιὰ τὴν «ψυχολογία τοῦ λόγου» (Segal 1962: 99-115):

«λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἐπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις» (Diels B' 11, 12).

Ὁ ἴδιος Σοφιστὴς ἀναδεικνύει τὴ δυνατότητα τοῦ λόγου νὰ «εγκαλεῖ» τὴν πραγματικότητα ὡς σύνολο τῶν δημιουργημάτων τῆς γλώσσας:

«ἔξ γὰρ μνηύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκειμένα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μνηύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, δεῦτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων» (Diels B' 3,84).

Ἄν ἡ συμβατική ιδιότητα τῆς γλώσσας συνεπάγεται τὴν «ἐγκληση» (interpellation) τῶν πραγμάτων, ἡ πραγματικότητα καθίσταται προφανὴς στο ρήτορα με γνώμονα τὴν ἀρχή: «τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν».

Με αὐτὲς τὶς προσπελάσεις τῆς γένεσης καὶ τῆς λειτουργίας τῶν θεσμῶν τῆς θρησκείας, τῆς ἐκπαίδευσης καὶ τῆς γλώσσας ἦταν ἐπόμενο νὰ ἐπισυμβεῖ με ἀνεση ἡ οριοθέτηση τοῦ πολιτικοῦ φαινομένου. Στὸν κοινὸ ἐρμηνευτικὸ ἀξονα: «νόμω-φύσει» θὰ κινηθοῦν οἱ Σοφιστὲς στοιχειοθετώντας τρεῖς διαφορετικὲς προτάσεις γιὰ τὴν κατανόηση τῶν μηχανισμῶν ἀσκήσης τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας: ἡ πρώτη καταφάσκει τὸ δίκαιο ὡς «θέσει» (τὸ «κοινῇ δόξαν τοῦτο γίνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῆ χρόνον»· Πρωταγόρας, στο: Πλάτων, *Θεαίτ.* 172b) με ἀποτέλεσμα νὰ ἐκλαμβάνεται ὅτι «τίθενται τοὺς νόμους ἐκάστη ἀρχὴ τὸ αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννία δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως (Θρασύμαχος, στο: Πλάτων, *Πολ.* Α' 338 e)· ἡ δευτέρη δίδει τὴν προτεραιότητα στὴ φύση τῆς κριτικῆς στάσης ἀπέναντι στο νόμο ποῦ «τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται» (Ἰππίας, *Di-*

els C' 1): η τρίτη ταυτίζει το φυσικό νόμο με το δίκαιο του ισχυροτέρου ή έστω με τη συμβατική εξασφάλιση των αδυνάτων από την εξουσία των ισχυρών (Πλάτων, *Γοργ.* 483 b-d).

Στο σύνολο των αντιλήψεων αυτών υπονοείται μια συνεκτική και ριζοσπαστική ανθρωπολογία που συνοψίζεται στην πασίγνωστη - αλλά δυσερμήνευτη - φράση του Πρωταγόρα από το έργο του *Αλήθεια ή Καταβάλλοντες*:

«πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» (Diels B'1).

Μέσα από το τρίπτυχο: «άνθρωπος», «χρήματα», «μέτρον» θεμελιώνεται μια συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο ως κοινωνική ύπαρξη και τον κόσμο του. Παραφράζοντας τον Marx (1857/58:14), στη σχέση αυτή δεν παράγεται μόνον ένα αντικείμενο («χρήμα») για το υποκείμενο, αλλά πρώτιστα ένα υποκείμενο για την υποστάτωση του αντικειμενικού κόσμου. Η δυνατότητα κριτικής, σ' αυτό το πλαίσιο, είναι προφανής.

Συμπερασματικά, η Σοφιστική με τις προσεγγίσεις που εκπονεί - διερεύνηση της καταγωγής και της λειτουργίας του θρησκευτικού φαινομένου, της δυναμικής που διαθέτει η εκπαίδευση ως πολιτική αγωγή, της γλώσσας ως «ψυχοκοινωνιολογίας» του λόγου, του θεσμού της πολιτικής εξουσίας και του ανθρωπολογικού ιστού που συνέχει τις επιμέρους αναλύσεις - υποτυπώνει μια στοιχειώδη «κριτική των ιδεολογιών». Τούτο τελείται πάντα στον ιστορικό ορίζοντα της εποχής της και με την επίγνωση (όπως την εξωτερικεύει ο Κριτίας· Diels B' 28)

«δεινὸν δ' ὅταν τις μὴ φρονῶν δοκῆ φρονεῖν»,

φροντίζοντας να συμμορφώνεται προς την προτροπή του Πρόδικου (Diels B'6)

«μετρίως μὲν φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν».

V.

Σήμερα, πώς οριοθετούνται οι σκοπεύσεις των ετερογενών μορφών «κριτικής της ιδεολογίας»; Εντελώς συνοπτικά θα μπορούσαν να επισημανθούν τα εξής:

α) η αντίχνευση της νομιμοποιητικής λειτουργίας ως δομικού στοιχείου των πολιτικών ιδεολογιών·

β) η εξακρίβωση του τρόπου συγκρότησης συλλογικών ταυτοτήτων - «εμείς» και οι «άλλοι» - ως διαφοροποιημένης παρουσίας στο κοινωνικό πεδίο που εσωτερικεύεται ως προσωπική διαφορά,

γ) η ανάδειξη των πτυχών λειτουργίας που εμφανίζουν οι θεσμοποιημένοι μηχανισμοί παραγωγής και αναπαραγωγής του ιδεολογικού λόγου.

Ένα «παράδειγμα» (ο όρος με τη σημασία του Th. Kuhn) άσκησης «κριτικής της ιδεολογίας», που συνυπολογίζει μια νέα ευαισθησία κοινωνική, θα έπρεπε να στραφεί προς την ανάλυση των πρακτικών που υποβάλλει η «πολιτική της αγοραφοβίας». Πρόκειται για τη χειραγώγηση της προσωπικής ζωής που συντελείται μέσω των θεσμών του κράτους: από τη μία πλευρά εγχαράσσεται η αδυναμία μας να βγούμε μόνοι μας στο δρόμο κι από την άλλη προβάλλεται η ανάγκη, εφόσον ο απόλυτος εγλιετισμός εγκυμονεί απροσμέτρητους κινδύνους, ενός οδηγού στα βήματά μας. Το σύνθετο αυτό πλέγμα των αναστολών και των χειραγωγήσεων επιμερίζεται ως εξής:

α) η πολιτική ιστορία του ανθρώπινου σώματος προκύπτει από τις συμπεριφορές της κρατικής εξουσίας ως «νόμιμοι» διαχειριστή της συλλογικής εθιμικής τάξης: επιβάλλονται κανόνες για την καταστολή των ορμών και καθιερώνονται τα πλαίσια της «επιτρεπτής» διαγωγής που θα εγγυώνται την ευστάθειά της·

β) τα νέα μέλη της κοινωνίας υφίστανται, στους αρμόδιους θεσμούς, δηλαδή στις βαθμίδες της εκπαίδευσης, τη διαδικασία της κοινωνικής ένταξης: αναδύονται εδώ τα συλλογικά «υποδείγματα» για την εγχάραξη των «ρόλων» και των συναφών αξιολογικών μέτρων που διδάσκει το σχολείο, πριν «βγουν στη ζωή», με την οικείωση των κανόνων και των εξουσιαστικών ρυθμίσεων ενός συνεκτικού συνόλου·

γ) το πεδίο των σχέσεων ανάμεσα στα δύο φύλα διέπεται από μιαν άλλη μορφή εξουσίας που συναρτάται (χωρίς ωστόσο να εξαντλείται σ' αυτό) με τον σημερινό τρόπο εκμετάλλευσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο·

δ) η δυσπρόσιτη αγορά της πολιτικής ζωής έλκεται ως συμμόρφωση προς τα υπάρχοντα κομματικά σχήματα που καλύπτουν ένα μέρος της το καθένα και εξασφαλίζουν στα μέλη τους ιδιοσυστασία, δηλαδή την αναγνωρίσιμη και για τούτο κατατάξιμη πολιτική υπόσταση·

ε) οι διάυλοι επικοινωνίας με τη φύση συνεπάγονται την αγοραφοβική αντιμετώπιση του περιβάλλοντος, ιδίως μέσω του θέματος της πυρηνικής ενέργειας που συνδέεται με μια τεχνολογικά αναπτυγμένη κοινωνία και συνάμα συγκεντρωτική, ιεραρχημένη και αστυνομευόμενη.

VI.

Τα κινήματα κοινωνικής κριτικής προσπαθούν, έστω και αποσπασματικά, να αντιτάξουν στις μορφές αυτές του κοινωνικού πατερναλισμού την αυτονομία του διαθέσιμου χρόνου. Η επαναβεβαίωση της «υποκειμε-

νικότητας», που δεν έχει καμιά σχέση με την ιδιότητα, επιτρέπει στη «δημιουργία» να εκτυλίσσεται ως εναλλακτική πρόταση του αδιαμόρφωτου κοινωνικού απέναντι στο μονοσήμαντο πολιτικό πεδίο. Οι επιμέρους αναλύσεις της πολιτικής του ανθρώπινου σώματος, του κινήματος, των νέων και των γυναικών, της κομματικής ένταξης και της αντιπυρηνικής πρωτοβουλίας, δηλαδή των περιπτώσεων που η «προσωπική» εμπειρία γίνεται πολιτική, δεν βασίζονται σε κάποια διδασκαλία με αξιώσεις πανάκειας. Η ανθρωπολογία ωστόσο που τις υποβαστάζει δεν απομακρύνεται από τη θέση του Πρωταγόρα:

«πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., *Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος*, Αθήνα 1976.
- » «Δύο διαμάχες για την αντικειμενικότητα του κριτηρίου», στο: *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο*, Αθήνα 1991, 167-182.
- Βέικος, Θ., *Αρχαία Σοφιστική*, Θεσσαλονίκη 1971.
- » *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός*, Ιωάννινα 1978.
- » *Φύση και Κοινωνία. Από τον Θαλή ως τον Σωκράτη*, Αθήνα 1991.
- Cassin, B., *Le plaisir de parler*, Paris 1986.
- Coby, P., *Socrates and the Sophistic Enlightenment*, Cranbury, N.J. 1987.
- Emsbach, M., *Sophistik als Aufklärung*, Würzburg 1980.
- Finley M.I., *Economy and Society in Ancient Greek*, London 1981.
- Guthrie W.K.C., *The Sophists*, Cambridge 1971.
- Jarratt, S.C., *Rereading the Sophists*, Carbondale, Ill. 1991.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1823/1824, 1825/1826), *Werke*, τόμ. Β', Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Καστοριάδης, Κ., *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της σήμερα*, Αθήνα 1986.
- Κύρκος, Βασ. Α., *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Ιωάννινα 1987.
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857/1858), Berlin 1974.

- Νούτσος, Π., «Η Σοφιστική θεώρηση της ιστορίας», *Σηματαωρός*, αρ. 2 (Απρ. 1972), 8-10.
- » *Θέματα κριτικής της ιδεολογίας*, Γιάννινα 1979.
- » , *Karl Marx, ο κριτικός της ιδεολογίας*, Αθήνα 1988.
- Noutsos, P., *Le marxisme européen. Une théorie en construction*, Jannina 1989.
- Poulakos, J., *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, Columbia 1994 (βλ. και την αντιδικία του με τον Ed. Schiappa στο περιοδικό *Philosophy and Rhetoric*, 23, 1990).
- Romeyer-Dherbey, G., *Les sophistes*, Paris 1985.
- Schiappa, E., *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia 1991.
- Segal, Ch., P. «Gorgias and the Psychology of Logos» *Harvard Studies of Classical Philology* 66(1962), 99-115.
- Tenbruck F. «Die Sophistik als Aufklärung» στον τόμο: *Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Η αρχαία Σοφιστική*, Αθήνα 1984, 24-30.
- » «Zur Soziologie der Sophistik», *Neue Hefte für Philosophie*, 10(1976), 51-77.
- Ψημμένος, Ν., «Η Σοφιστική στην ιστορικοφιλοσοφική θεώρηση του Hegel», στον τόμο: *Η αρχαία Σοφιστική*, ό.π., 294-311.