

ΔΥΟ ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΕΣ ΙΔΕΕΣ: «ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ» ΚΑΙ «ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ» ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΕΞ ΗΛΙΔΟΣ ΣΟΦΙΣΤΗ ΙΠΠΙΑ

I. Εισαγωγή

Ἐκεῖνος ποὺ ἀποκατέστησε τὴν προσφορὰ τῆς σκέψης τῶν Σοφιστῶν εἰδικὰ στὸ κοινωνικο-πολιτικὸ γίνεσθαι ἦταν ὁ μεγάλος Γερμανὸς φιλόσοφος τῆς Ἱστορίας G. Hegel (1770-1831). Οἱ ἀπόψεις του καταλήγουν στὴ διατύπωση πὼς «οἱ Σοφιστὲς ὑπῆρξαν φορεῖς ἑνὸς ἀνανεωτικοῦ πνεύματος»¹. Μέχρι τότε, οἱ ιδέες τοῦ σοφιστικοῦ κινήματος παραδίδονταν στὸ πλαίσιο τῆς μεροληπτικῆς καὶ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπαξιωτικῆς παρουσίας στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος² καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους³. Μετὰ τὸν Hegel, ὅπως ἀποκαλύπτει ἡ πλούσια βιβλιογραφία ποὺ συνέταξε ὁ C. Classen⁴, τὸ σοφιστικὸ κίνημα ἔγινε ἀντικείμενο συστηματικῆς καὶ πολὺπλευρης ἐρευνας. Ἀπὸ τοὺς πολλοὺς λόγους ποὺ ἔλκυσαν τὸ ἐνδιαφέρον τῶν εἰδικῶν⁵ ἀξίζει ν' ἀναφέρουμε δύο. Πρῶτον, σημαντικὲς κρίθηκαν οἱ ἀνθρωπολογικὲς καὶ

1. *Theorie Werksausgabe*, Suhrkamp, band XVIII, σσ. 408-412· πβ. Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, Ἡ Σοφιστικὴ στὴν ἱστορικο-φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Hegel, στὸ: *Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ*, Ἀθήνα 1984, σσ. 294-311. Γιὰ τὴν ἐρμηνεία καὶ τὴν πρόσληψη τῶν ιδεῶν τῶν Σοφιστῶν στὰ νεώτερα χρόνια (G. Hegel, G. Grote, E. Zeller κ. ἄ.), πβ. G. KERFERD, *Ἡ Σοφιστικὴ Κίνηση*, μτφρ. Π. Φαναρά, Ἀθήνα 1996, σσ. 14-28. Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἀρνητικὴ στάση ἀπέναντι στοὺς Σοφιστὲς καταγράφεται καὶ στὴν *Ἐγκυκλοπαίδεια* τῶν Diderot / d'Alembert (τόμ. 15, σ. 365), ὅπου ἀναφέρεται: «Σοφιστὴς εἶναι ἕνας ρήτορας ἢ δάσκαλος τῆς λογικῆς, ποὺ περνάει τὴ ζωὴ του ἐξαπατώντας καὶ προκαλώντας σύγχυση μὲ ἐπιλόλαιες ἐμφανίσεις, κενοὺς συλλογισμοὺς καὶ ἀπατηλὴ γλῶσσα».

2. Γιὰ τὸν ὄρο «σοφιστής» καὶ τὶς ποικίλες νοηματικὲς ἀποχρώσεις του στὴν Ἀρχαιότητα, βλ. W. K. C. GUTHRIE, *Οἱ Σοφιστὲς*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκη, Ἀθήνα, MIET, 1991, σσ. 46-62 καὶ σημειώσεις 393-402.

3. Βλ. εἰδικὰ C. J. CLASSEN, Aristotle's Picture of the Sophists, στὸ: G. B. Kerferd (ἐπιμ.), *The Sophists and Their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy* στὴ σειρά τοῦ περιοδικοῦ *Hermes*, 44, Wiesbaden, 1981, σσ. 7-21.

4. Bibliographie zur Sophistik, *Elenchos*, 6, 1985, σσ. 75-140.

5. Σημειώνουμε τὶς πιὸ γνωστὲς μονογραφίες γιὰ τοὺς Σοφιστὲς ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὴ τοῦ Guthrie: J. DE ROMILLY, *Οἱ Μεγάλοι Σοφιστὲς στὴν Ἀθήνα τοῦ Περικλέη*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδῆ, Ἀθήνα 1994 καὶ *Ὁ Νόμος στὴν ἐλληνικὴ σκέψη: ἀπὸ τὶς ἀπαρχὲς στὸν Ἀριστοτέλη*, μτφρ. Μ. Ἀθανασίου / Κ. Μηλιαρέση, Ἀθήνα 1995· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας, *Ἀθηνᾶ*, 68, 1965, σσ. 115-168· E. BARKER, *Ὁ πολιτικὸς στοχασ-*

πολιτικές ιδέες τους, που αποτέλεσαν τον πυρήνα του ιδεολογικού κινήματος που ο E. Dodds⁶ ονόμασε «ἀρχαῖο Διαφωτισμό» και το οποίο αρχίζει από τον Ἑκαταῖο και τον Ξενοφάνη και προάγεται από τους θεωρητικούς ἐπιστήμονες, ὅπως εἶναι ὁ Δημόκριτος και ὁ Ἀναξαγόρας. Δεύτερον, ἰδιαίτερος σημαντικές θεωρήθηκαν οἱ ιδέες τους περὶ «φυσικοῦ δικαίου». Στὴν ἴδια γραμμή, ὁ γνωστός Ἀγγλος ἱστορικός τῶν ἰδεῶν I. Berlin⁷ ἀναγνωρίζει ὅτι ὑπάρχουν σαφεῖς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸν εὐρωπαϊκὸ και τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ Διαφωτισμὸ και σημειώνει πὼς ὁ δεύτερος γονιμοποιεῖ τὶς προθέσεις τοῦ πρώτου. Οἱ Σοφιστὲς διατύπωσαν σὲ ἐμβρυϊκὴ μορφή τὴ θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου», ὅπως σωστὰ ὑποστηρίζουν τόσο ὁ R. Mulgan⁸ ὅσο και ὁ Ch. H. Kahn⁹, μία θεωρία που ἀνέπτυξαν συστηματικά

σμός στην ἀρχαία Ελλάδα, μτφρ. Κ. Κολλιόπουλου, Ἀθήνα 2007, σσ. 131-171· Δ. ΚΟΥΤΡΑ, Ἰππίας ὁ Ἡλείος, ὁ Σοφιστὴς και φιλόσοφος, στίο: Ἀναδρομὲς στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία, Ἀθήνα 1998, σσ. 19-27. Τὸ ἐρευνητικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς θεωρίες τῶν Σοφιστῶν ἐπιβεβαιώνεται και ἀπὸ τὴν πρόσφατη μετάφραση και ἔκδοση τῶν ἀποσπασμάτων τους ἀπὸ τοὺς J. M. DILLON και T. GERGEL, *The Greek Sophists*, London, Penguin, 2003. Ἀνάμεσα στὰ ἄλλα γράφουν στὸν *Πρόλογο*: «Οἱ ἔρευνες τῶν Σοφιστῶν γιὰ τοὺς θεοὺς, τὶς ρίζες τῆς θρησκείας και τὸ ἐρώτημα ἀν ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ ἐπηρέασαν βαθύτατα τὴν ἐπόμενη γενιά τῶν κλασικῶν φιλοσόφων και ἔβαλαν τὰ θεμέλια τῆς εὐρωπαϊκῆς πεζογραφίας και ρητορικῆς».

6. Οἱ Ἕλληνες και τὸ παράλογο, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Ἀθήνα 1978, σ. 155. Πβ. J. ANTON, Ὁ κλασσικὸς Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός: τομὲς, διαστάσεις, ἐπιπτώσεις, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 60, 1985, σσ. 241-264· B. ΚΥΡΚΟΥ, Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός και Σοφιστική, Ἰωάννινα, 1986, σσ. 40-54· A. ΝΤΟΚΑ, Ὁ Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός, Ἀθήνα 1961, σσ. 66-96.

7. Πβ. τὸ ἐκτενὲς λήμμα «Enlightenment» στίο *Dictionary of the History of Ideas*, τόμ. II, σσ. 89-90. Γιὰ τὶς ιδέες που ἀντλήσε ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς γενικὰ ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία και εἰδικὰ τοὺς Σοφιστὲς, πβ. P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, London 1967, τόμ. Α', σσ. 279-308· C. MOSSÉ, Ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς πολιτισμὸς στὸν Διαφωτισμὸ, μτφρ. Ν. Φλώρου-Μπιργάλια, Ἀθήνα 1998· A. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνειδήσεως στὸν Γαλλικὸ Διαφωτισμὸ, *Θεσσαλονίκη* 1974, σσ. 41-53.

8. Τὴν ἀποψη αὐτὴ ἐπιβεβαιώνει ἀνεπιφύλακτα ὁ R. E. MULGAN, *Lycophron and Greek Theories of Social Contract*, *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, σσ. 121-128. Πβ. και τὸ λήμμα «Social Contract» στίο *Dictionary of the History of Ideas*, αὐτόθι, τόμ. I, σσ. 251-263, ὅπου σημειώνεται: «Ἀν και ἡ θεωρία τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου ἔγινε εὐρέως γνωστὴ κατὰ τοὺς 17ο και 18ο αἰῶνες, ἡ ἱστορία τῆς ἀνάγεται στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες... Αὐτοὶ που τὴν ὑπαινίχθησαν ἦταν οἱ Σοφιστὲς, ἡ σχολὴ τοῦ Διογένη τοῦ Κυνικοῦ, ὁ Ἐπίκουρος κ.ἄ.».

9. The Origins of Social Contract Theory, στίο G. B. KERFERD (ἐπιμ.), *The Sophists and Their Legacy*, αὐτόθι, σσ. 92-107. Ὁ Kahn ἀναλύει ἐδῶ δύο βασικὲς του θέσεις: α) πὼς οἱ θεωρίες τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» διαμορφώθηκαν τὸν 5ο π.Χ. αἰῶνα και μάλιστα στίο δεύτερο μισό του ὡς μία διαφορετικὴ ἔκδοχή τῶν προγενέστερων ἐρμηνειῶν τῆς πολιτικοποιημένης ζωῆς (*civilized life*) στὴν κοινωνία και β) ὅτι αὐτὲς οἱ ἐρμηνεῖες μὲ τὴ σειρά τους διαμορφώνουν μέρος μιᾶς πολὺ γενικότερης θεωρίας γιὰ τὸ πὼς γεννήθηκαν ὁ κόσμος, τὰ ἔμβια ὄντα και ὁ ἄνθρωπος (τὸ πρόβλημα «περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως»). Ὑποστηρίζει, ἐπίσης, πὼς ἡ σύγχρονη θεωρία τοῦ «συμβατισμοῦ» ἢ «συμβασιοκρατίας» (*contraction theory*) ἀνάγεται στὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ και ἐξελίχθηκε κατὰ τὸν 17ο αἰῶνα.

καὶ πρόβαλαν οἱ στοχαστὲς τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ¹⁰. Ἡ υἱοθέτηση αὐτῆς τῆς θεωρίας εἶχε πολλές συνέπειες τόσο γιὰ τὴν ἰσχὺ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολίτη¹¹. Κατὰ τὸν E. Barker¹², «ὑπῆρχε πάντοτε βαθειὰ καὶ στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἰδέα τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου καὶ τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ νόμου». Παράλληλα, ἡ ἰδέα τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» συνδέθηκε ἄμεσα μὲ τὴ θεωρία τῶν ὑποκειμενικῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ἡ Brenda Alond¹³ ἐπισημαίνει: «οἱ ρίζες τῆς ἰδέας γιὰ τὰ οἰκουμενικὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα βρίσκονται στὴ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου γιὰ τὸ ὁποῖο μίλησαν οἱ Ἕλληνες». Πρέπει νὰ σημειώσουμε πὼς ἡ «θεωρία τοῦ φυσικοῦ Δικαίου», ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ αὐτὴν τοῦ «Κοινωνικοῦ Συμβολαίου»,

10. Πολλοὶ στοχαστὲς στὰ νεώτερα χρόνια καὶ στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ἔγραψαν γιὰ τὴ θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» μὲ μικρὲς ἢ μεγάλες διαφοροποιήσεις. Οἱ πιὸ γνωστοὶ εἶναι ὁ H. Grotius (1583-1645), ὁ Th. Hobbes (1588-1679), ὁ J. Locke (1632-1704), *An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government* (1690), ὁ D. Hume (1711-1776), *Of the Original Contract* (1748), στὸ ὁποῖο ὁ Hume ἀνάμεσα σὲς ἀναφορὲς τοῦ γιὰ τὸ θέμα στὴν ἀρχαία φιλοσοφία σημειώνει πὼς ὁ Σωκράτης (πβ. ΠΛΑΤ., *Κρίτων*, 51 e) ὑπαινίσσεται τὴ θεωρία τοῦ «Κοινωνικοῦ Συμβολαίου», καὶ ὁ J.-J. Rousseau (1712-1778), *Du Contrat Social* (1762).

11. Ἀσφαλῶς, ἡ προσφορά τῶν Σοφιστῶν δὲν ἐξαντλεῖται σ' αὐτὲς τὲς δύο ἐπισημάνσεις· ὅμως αὐτὲς μᾶς εἶναι χρήσιμες, γιὰτὶ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ «φυσικοῦ δικαίου», θεωρία ποὺ ἔχει ὡς ἄμεση παραδοχὴ τὸν «κοσμοπολιτισμό». Ὁ W. NESTLE στὸ ἔργο του *Ἀπὸ τὸν Μῦθο στὸν Λόγο: ἡ ἐξέλιξη τῆς πολιτικῆς σκέψης ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὴ Σοφιστικὴ καὶ τὸν Σωκράτη*, μτφ. Ἀ. Γεωργίου, Ἀθήνα 1999, τόμος Β', σ. 375, παρουσιάζει τὸ πλαίσιο προβληματισμοῦ τῶν Σοφιστῶν: «ὀλόκληρο τὸ πλέγμα ἐρωτημάτων τὸ ὁποῖο ἀφορᾷ στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰ δημιουργήματά του, δηλαδὴ τὸν πολιτισμό... Οἱ Σοφιστὲς ἐξετάζουν τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸ σύμπαν καὶ μεταξὺ τῶν ἐμβίων ὄντων πάνω στὴ γῆ, τὴ σχέση του μὲ τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ὁμοίους του, τὲς ἀπαρχὲς τοῦ πολιτισμοῦ, τὴ γένεση τῆς γλώσσας, τῆς θρησκείας, τῶν ἐπαγγελματικῶν δεξιοτήτων καὶ τῶν τεχνῶν, τοῦ σχηματισμοῦ τοῦ κράτους καὶ τῶν κοινωνικῶν τάξεων, τὴ σχέση τῶν φύλων, τὴν κοινωνικὴ διάρθρωση, τὲς σχέσεις τῶν διαφόρων λαῶν μεταξὺ τους, τὴ γνωστικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὲς ἠθικὲς καταβολὲς του καὶ τὴ δυνατότητα ἀνάπτυξής του μὲ τὴ διδασχὴ καὶ τὴ διαπαιδαγώγηση καὶ τὴ σχέση τοῦ αἰτόμου μὲ τὴν κοινωνία».

12. *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford, OUP, 1971, Introduction, σ. X. Στὴ συνέχεια σημειώνει «μία νέα ἐποχὴ στὸν αἰῶνα ποὺ ὁριοθετεῖται ἀνάμεσα στὴ δημοσίευση τοῦ ἔργου τοῦ Th. Hobbes (1651) καὶ τῆς δημοσίευσης τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου τοῦ Rousseau (1762). Εἶναι ἡ μεγάλη περίοδος τῆς θεωρίας τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου· ἡ περίοδος μιᾶς καθαρῶτατης καὶ λιγότερο ταραγμένης φιλοσοφίας τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν, ποὺ ἐκφράστηκε ἀπὸ στοχαστὲς τῆς σειρᾶς τοῦ Hobbes, τοῦ Spinoza, τοῦ Locke καὶ τοῦ Rousseau. Αὐτὴ ἡ ἐποχὴ ἀποτελεῖ τὸ γενικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Φυσικοῦ Δικαίου (ἡ ὁποία συνδέεται μὲ τὴ θεωρία τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου) ποὺ εἶναι δομημένο στέρεα καὶ συστηματικὰ φωτισμένο ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς μεγάλης σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου Grotius, Pufendorf, Fichte καὶ Kant».

13. Rights, στὸ: *The Blackwell Companion to Ethics*, P. SINGER (ἐπιμ.), Oxford, Blackwell, 1991 (ἀνατ. 2000), σ. 259.

θεμελιώθηκε στο πλαίσιο του φιλοσοφικού κλίματος του Εὐρωπαϊκού Διαφωτισμοῦ. Τὸ ἴδιο συμβαίνει ἐμβρυϊκὰ καὶ τὸν 5ο αἰώνα στὴν Ἀθήνα, ὅταν ἐπεκράτησαν παρόμοιες συνθήκες Διαφωτισμοῦ. Αὐτὸ δείχνει πὼς ἡ θεωρία αὐτή, πὺν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας, γίνεται ἐργαλεῖο ἀμφισβήτησης τῶν ἐκφράσεων τοῦ «νόμου».

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἀναλύσουμε τὶς ιδέες τοῦ Ἰππία γιὰ τὸ «φυσικὸ δίκαιο» (*jus naturale*) καὶ τὸν «κοσμοπολιτισμό», πὺν εἶναι ιδέες οἱ ὁποῖες δὲν ἐπηρέασαν μόνο τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς πολιτικῆς σκέψης, ἀλλὰ εἶχαν καὶ πρακτικὰ ἀποτελέσματα γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.

II. Ὁ Ἰππίας καὶ ἡ ιδέα τοῦ *homo universalis*

Ὁ ἐξ Ἡλίδος Ἰππίας ὑπῆρξε σύγχρονος τοῦ Σωκράτη¹⁴. Ἀναδείχθηκε πολυμαθὴς καὶ πολυγραφότατος¹⁵. Ὁ Πausanias γράφει «ὑπὸ Ἑλλήνων γενέσθαι σοφός»¹⁶. Κατὰ τὸν Κικέρωνα δοξάστηκε (*gloriatu est*)¹⁷. Ἡ εὐρυμάθεια καὶ ἡ ἱκανότητά του νὰ ἀντιμετωπίζει πρακτικὰ προβλήματα τῆς ζωῆς μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ τοῦ ἀποδώσουμε τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ «*homo universalis*» αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση^{17α}. Φαίνεται πὼς ὁ Ἰππίας ἀναμείχθηκε ἐνεργὰ καὶ μὲ ἐπιτυχία στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς πατρίδας του, τῆς Ἡλίδας, ἀφοῦ ὁμολογεῖ: «ἡ γὰρ Ἡλὶς, ὅταν τι δέηται διαπραχθῆναι πρὸς τινὰ τῶν πόλεων, αἰεὶ ἐπὶ πρῶτον εἰς ἐμὲ ἔρχεται τῶν πολιτῶν αἰρουμένη πρεσβευτήν»¹⁸. Αὐτὸ δηλώνει ἀπὸ τὴ μία μεριά τὸ κύρος πὺν τοῦ ἀναγνώριζαν οἱ συμπολίτες του Ἡλεῖοι καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅτι εἶχε διάθεση διαλλακτικῆ καὶ εἰρηνοποιῶ. Φαίνεται πὼς ὡς διπλωμάτης εἶχε τὴν

14. Ὁ Πλάτων (*Απολογία*, 19 e) παρουσιάζει τὸν Ἰππία στὴ δίκη τοῦ Σωκράτη (399 π.Χ.). Ἐδῶ ὁ Σωκράτης ἀναφέρει πὼς ὁ Ἰππίας, καθὼς καὶ ἄλλοι Σοφιστές, ὅπως ὁ Πρόδικος καὶ ὁ Γοργίας, ἐκπαιδεύουν ἀνθρώπους μὲ ἀμοιβή, «καὶ τοῦτό γε μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι».

15. Πβ. Σοῦδα: «Ἰππίας Διοπείθης Ἡλεῖος, σοφιστὴς καὶ φιλόσοφος, μαθητὴς Ἡγησιδάμου ἔγραψε πολλὰ».

16. *Ἡλιακά*, 5, 25, 4. Σύμφωνα μὲ μία μαρτυρία τοῦ Πλουτάρχου, ὁ Ἰππίας κατάρτισε κατάλογο Ὀλυμπιονικῶν μὲ τίτλο *Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή*, πὺν ἀπέτελεσε τὴν ἀφετηρία χρονολόγησης.

17. *De Oratore*, III, 27. Μετάφραση καὶ σχόλια στὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα τῶν σοφιστῶν κατὰ τὴν ἔκδοση τῶν H. Diels / W. Kranz ἔχει ἐκπονήσει ὁ Ν. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἡ Ἀρχαία Σοφιστική*, Ἀθήνα 1991· βιβλιογραφία εἰδικὰ γιὰ τὸν Ἰππία, βλ. στὸ R. GOULET (ἐπιμ.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2000, τόμ. III, σσ. 755-758.

17α. Πβ. σχετικὰ T. GOMPERZ, *Greek Thinkers* (μτφρ. L. Magnus), London 1964 (7η ἀνατ.), τόμ. I, σ. 431· W. JAEGER, *Παιδεία*, μτφρ. Γ. Βέρροιος, Ἀθήνα 1968, τόμ. Α', σ. 334.

18. ΠΛΑΤ., *Ἰππίας μείζων*, 281 a.



ίκανότητα να συμβιβάζει αντιθέσεις και να προλαβαίνει συρράξεις¹⁹. 'Ο Nestle σημειώνει πώς ο 'Ιππίας είναι ο μοναδικός Δωριεύς Σοφιστής από την Πελοπόννησο. 'Ο 'Ιππίας έζησε στο «κλεινόν άστυ» το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του. Παρομιώδης έχει παραμείνει ή μνήμη που διέθετε· όπως μαρτυρεί ο Φιλόστρατος, ακόμη και στα γεράματά του «μπορούσε να ακούσει ίσαμε πενήντα όνόματα και να τα συγκρατήσει στη μνήμη του με τη σειρά που τα άκουσε» (DK 86 A 2).

III. 'Η έννοια του «φυσικού δικαίου» (*jus naturale*)

Προκειμένου να αναλύσουμε τις απόψεις του 'Ιππία για το «φυσικό δίκαιο» και την κριτική που άσκησε στο «θετικό δίκαιο», είναι αναγκαίο να αποσαφηνίσουμε τί έννοούμε με τον όρο «φυσικό δίκαιο» όχι μόνο με σύγχρονους όρους, αλλά κυρίως με ιστορική αναφορά. Στο λήμμα του γνωστού *Dictionary of the History of Ideas*²⁰ σημειώνεται πώς μονοσήμαντος όρισμός στην έννοια αυτή δεν μπορεί να δοθεί. 'Ωστόσο ο συντάκτης του λήμματος παραθέτει όρισμένα βασικά χαρακτηριστικά, τα όποια πρέπει να σημειώσουμε προκαταβολικά, γιατί τα έντοπίζουμε και στη θεωρία του 'Ιππία, με τα όποια μπορεί να προσδιορισθεί ή έννοια του «φυσικού δικαίου» σέ αντιδιαστολή προς το «θετό δίκαιο» (*jus positivum*) ή, αλλιώς, τον «συμβατικό νόμο» (*conventional law*). Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι πώς ή «φύση» είναι αντίθετη προς τη «σύμβαση», όπως στο σοφιστικό εξηγητικό σχήμα «φύσει - νόμω». 'Ακόμη, ο άγραφος νόμος («φύσει») είναι πολλές φορές αντίθετος προς τον γραπτό («νόμω», *positiva lex*). Τρίτο, ή σταθερότητα όρισμένων άξιων στις όποιες πιστεύουν οί άνθρωποι αντιπαρατίθεται προς τον μεταβλητό χαρακτήρα άλλων άξιων, που άπορρέουν από τους θεσπιζόμενους κατά περίπτωση νόμους από το κράτος-πόλη.

'Εκτός από τα παραπάνω στοιχεία, προϋπόθεση προσδιορισμού της έννοιας του «φυσικού δικαίου», είδικά στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας των Σοφιστών, είναι να διερευνήσουμε *ad hoc* τους όρους «φύσις»-«νόμος». 'Η «φύσις» αποτέλεσε το κεντρικό αντικείμενο των Προσωκρατικών φιλοσόφων²¹, γι' αυτό έξ άλλου ο 'Αριστοτέλης τους χαρακτήρισε «φυσιολόγους» ή «φυσικούς φιλοσόφους»²². Οί στοχαστές αυτής της περιόδου έπιχείρησαν να προσδιορίσουν ένα στοιχείο (ένιστές) ή πολλά στοιχεία (πλουραλιστές), ύλικά ή πνευματικά, με τα όποια θα εξηγουσαν τα αίσθητά

19. Βλ. J. BRUNSHWIG, Hippias d'Elis philosophe-ambassadeur, στο: *Αρχαία Σοφιστική*, ένθ' άν., σσ. 269-275.

20. Τόμ. III, σ. 14.

21. Πβ. W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές*, ένθ' άν., σσ. 80-86.

22. ΑΡΙΣΤ., *Ηθικά Εὐδήμεια*, Η 1, 1235 a 9· *Μετά τα Φυσ.*, Α 8, 989 b 23. 'Αξιοσημείωτο είναι ότι πολλοί έγραψαν έργα *Περί φύσεως*, όπως ο 'Ηράκλειτος, ο Δημόκριτος κ.ά.

πράγματα καὶ φαινόμενα τοῦ κόσμου, τοῦ «γίγνεσθαι». Αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἢ στοιχεῖο τὰ θεώρησαν ὡς «ἀρχές»²³, δηλαδή ὡς μία σταθερὴ ἐξηγητικὴ βάση, καὶ τὰ ὀνόμασαν «φύσει»· λ.χ. γιὰ τὸν Δημόκριτο «φύσις» εἶναι τὰ «ἄτομα» καὶ τὸ «κενόν». Μὲ ὅρους τῆς Προσωκρατικῆς σκέψης τὰ «φύσει» θεωροῦνται «εἶναι», πράγμα πὺν ἐξηγεῖ τὸ «γίγνεσθαι», τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει τὰ «νόμῳ». Κατ' ἀναλογία, τώρα, στὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας, μὲ τὴν ὁποία οἱ Σοφιστὲς ἀσχολήθηκαν ἰδιαίτερα, ἡ «φύσις» μπορεῖ νὰ σημαίνει ἕναν καθολικὸ κώδικα ἠθικῆς, πὺν εἶναι πιὸ ἰσχυρὸς ὡς πρὸς τὴν ἐπιτακτικότητα τῆς ἐφαρμογῆς τῶν κανόνων τοῦ σὲ σύγκριση μὲ ἄλλους ἐπὶ μέρους κώδικες. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ «φυσικὸ δίκαιο» εἶναι κάτι τὸ ἀμετάβλητο, μία σταθερὴ ἀρχὴ πὺν ἔχει ἀδιαμφισβήτητη ἰσχὺ. Ἀσφαλῶς, μπορεῖ νὰ συνδέεται καὶ μὲ τὸ «ἔθιμον»²⁴, αὐτὸ ὅμως πὺν τοῦ δίνει κῦρος δὲν εἶναι ἡ παλαιότητά του καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ ἡ προέλευσή του. Ἔτσι, τὸ «φυσικὸ δίκαιο» μπορεῖ νὰ συνδέεται μὲ τοὺς «ἄγραφους νόμους», πὺν κανεῖς δὲν γνωρίζει τὴν ἀρχὴ τους καὶ ἴσως ἔχουν καὶ θεϊκὴ προέλευση^{24α}.

«Νόμος», ἀντίθετα, γιὰ τοὺς ἀνθρώπους τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς σήμαινε κάτι πὺν «νομίζεται»²⁵, πὺν θεωρεῖται σωστὸ καὶ ἀκολουθεῖται στὴν πράξη. Παράλληλα, σήμαινε κάτι πὺν «νέμεται», διανέμεται, ἀπονέμεται, χορηγεῖται. Αὐτὸ προϋποθέτει ἕναν ἄνθρωπο (ὑποκείμενο) πὺν πιστεύει στὸν νόμο καὶ τὸν ἐφαρμόζει. Προϋποθέτει ἀκόμη ἕναν νοῦ ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἐκπηγάζει ὁ «νόμος», δηλαδή ἕναν νομοθέτη. Ἄρα ὁ «νόμος» εἶναι μία ρυθμιστικὴ ἀρχή-κανόνας πὺν κατασκευάζεται. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ «φυσικόν», ἐκφράζει τὴ βούληση τοῦ νομοθέτη, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ἐσφαλμένη, ἀν συγκρούεται μὲ τὸ ἀληθινόν, πὺν εἶναι τὸ «φυσικόν». Γι' αὐτὸ ὁ «νόμος», ὡς κατασκευάσμα, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει καθολικὴ ἰσχὺ καὶ ἐφαρμογὴ, ἀφοῦ τοῦ λείπουν ἡ σταθερότητα καὶ ἡ ἀμεταβλησία, πὺν εἶναι τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ «φυσικοῦ». Ἄρα ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ὅπως προσδιορίζονται ἀπὸ τοὺς «νόμους», δὲν ἔχουν ὄντολογικὴ ὑπόσταση, παρὰ μόνο στὸν βαθμὸ πὺν δηλώνουν τί πιστεύουν οἱ ἄνθρωποι²⁶ σχετικὰ μὲ αὐτά. Φαίνεται πὺς τὸ ἀντιθετικὸ σχῆμα «φύσει-νόμῳ» καθιερώθηκε ὡς κριτήριον μὲ βάση τὸ

23. Ὁ Ἀριστοτέλης δίνει τὸν ἐξῆς ὁρισμὸ τῆς «ἀρχῆς» (*Μετὰ τὰ Φυσ.*, Δ 1, 1013 a 17-18): «πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται».

24. Ε. ΜΙΧΕΛΑΚΗ, *Εἰσαγωγή εἰς τὸ Δίκαιον καὶ εἰς τὴν Ἐπιστήμην τοῦ Δικαίου*, Ἀθήναι 1968, σ. 48: «ἔθιμον εἶναι ἡ διὰ τῆς πολυχρονίου ἀσκήσεως ἐν συνειδήσει δικαίου ἐκδηλουμένη βούλησις τῆς κοινωνίας. Τὸ ἔθιμον εἶναι ἄγραφον δίκαιον, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν νόμον, ὁ ὁποῖος εἶναι γραπτὸν δίκαιον».

24α. Πβ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Ἀντιγόνη*, 450-460.

25. Πβ. καὶ J. DE ROMILLY, *Ὁ Νόμος στὴν ἐλληνικὴ σκέψη*, ἔνθ' ἀν., σσ. 32-34.

26. Πβ. ΑΡΧΕΛΑΟΥ, DK A1, A2.

όποιο τὰ μὲν «φύσει» νὰ τὰ υἱοθετοῦν οἱ ἄνθρωποι, τὰ δὲ «νόμῳ» νὰ τὰ ἀμφισβητοῦν, προκειμένου νὰ τὰ ἀναθεωρήσουν καὶ νὰ τὰ διορθώσουν. Ἔτσι, τὸ «κοινωνικὸ συμβόλαιον», ἀφοῦ οἱ ἀρχές τοῦ ἀποτελοῦν συνέπεια καὶ ὑπεράσπιση τῶν φυσικῶν ἀρχῶν, ἀφήνει περιθώρια ἀναθεώρησης, ὅταν οἱ ἀρχικὲς τοῦ θεμελιώδους «διατάξεις» (συμφωνίες) δὲν τηροῦνται ἀπὸ τὴν ἐξουσία ἢ τοὺς πολίτες. Στὸ σημεῖο αὐτὸ μπορούμε νὰ ἐπισημάνουμε πῶς τόσο στὸ πλαίσιο τοῦ Διαφωτιστικοῦ σοφιστικοῦ κινήματος ὅσο καὶ στὸν νεώτερο Διαφωτισμὸ τὰ θέματα «φυσικὸ δίκαιο» καὶ «κοινωνικὸ συμβόλαιον» συνδέονται: τὸ δεύτερο εἶναι συμφωνία ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου. Π' αὐτὸ π.χ. ὁ Hobbes καὶ ὁ Locke προβληματίστηκαν παράλληλα γιὰ τὰ δυὸ αὐτὰ θέματα²⁷.

IV.1. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἰππία γιὰ τὸ «θετικὸ δίκαιο» (*jus positivum*)

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἡλείου Σοφιστῆ γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ «δικαίου» –θέμα προσφιλὲς στοὺς κύκλους τῶν Σοφιστῶν– εἶναι, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε, ὄχι μόνο ἐνδιαφέρουσες ἀλλὰ καὶ ἐπικαιρές. Στὸ πλαίσιο τοῦ ἀντιθετικοῦ σχήματος «φύσει-νόμῳ» ὁ Ἰππίας θέτει τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ δικαιοσύνη ἔχει φυσικὴ βάση, ἂν δηλαδὴ τὸ «δίκαιον», ὅπως τὸ ὁρίζει ὁ νόμος, εἶναι καὶ κατὰ «φύσιν δίκαιον» (*jus naturale*).

Στὸν διάλογό του μὲ τὸν Σωκράτη ὁ Ἰππίας ὑποστηρίζει σαφῶς ὅτι οἱ κανόνες τοῦ θετικοῦ δικαίου εἶναι «νόμῳ», εἶναι δηλαδὴ συμβατικοί, ἀποτέλεσμα συμφωνίας τῶν ἀνθρώπων μιᾶς «πόλεως-κράτους» σχετικὰ μὲ τὸ τί πρέπει νὰ πράττουν οἱ πολίτες καὶ τί ὄχι²⁸. Οἱ κατὰ συνθήκην νόμοι εἶναι περιοριστικοὶ ἀλλὰ καὶ μεταβλητοί. Μὲ βάση αὐτὸ διατυπώνει τὴν εὐλογία ἀπορία πῶς μπορεῖ νὰ ὑπακούει κανεὶς σὲ τέτοιους νόμους καὶ νὰ τοὺς θεωρεῖ «σπουδαῖον πρᾶγμα», ἀφοῦ «πολλὰς φορές οἱ ἴδιοι ποὺ τοὺς ἔθεσαν τοὺς ἀλλάζουν»²⁹.

Οἱ ἀρχικὲς αὐτὲς θέσεις τοῦ Ἰππία διατυπώνονται στὸ πλαίσιο τῆς συζήτησης μὲ θέμα ἂν τὸ «νόμιμον», δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ ὁρίζεται ἀπὸ τὸν θετὸ νόμο, εἶναι «ὄντως» «δίκαιον» καὶ τὸ «ἄνομον» εἶναι «ἄδικον». Ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει τὴν καθολικότητα καὶ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν θετῶν νόμων, οἱ ὅποιοι ρυθμίζουν ὅλες τὶς ἐπιμέρους διαφορὰς τῶν πολιτῶν καὶ ἀποτε-

27. Πβ. ἀναλύσεις L. STRAUSS, *Φυσικὸ Δίκαιο καὶ Ἱστορία*, μτφρ. Σ. Ροζάνη / Γ. Λυκαρδόπουλου, Ἀθήνα 1988, σσ. 200-299.

28. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομνημονεύματα*, Δ, 4, 16-17: «Οἱ πολῖται, ἔφη, συνθέμενοι, ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο». Ἡ συζήτηση καλύπτει ὁλόκληρο τὸ τέταρτο κεφ. τοῦ Δ' βιβλίου τῶν *Ἀπομνημονευμάτων*.

29. *Ἀπομν.*, Δ, 4, 15-16: «Νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἂν τις ἡγήσαιο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὓς γε πολλὰκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;».

λοῦν τῇ βάσει ὁργάνωσης τῆς πολιτείας: «Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἰππία, τὸ αὐτὸ ἀποδείκνυμαι νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι· σὺ δ' εἰ τάναντία γινώσκεις, δίδασκε»³⁰.

Ὁ Ἰππίας προβάλλει ἀντίρρηση στὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη ὅτι τὸ «νόμιμον» εἶναι καὶ «δίκαιον» καὶ εἰδικὰ στὴν ἀποψή του ὅτι ὁ «νόμος βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις»³¹, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὸ «νόμιμον» δὲν εἶναι καὶ δίκαιο, ἐξαιτίας τῆς μεταβλητότητας τῶν κανόνων τοῦ θετοῦ δικαίου. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν Ἰππία ἐδῶ εἶναι ἂν τὸ νόμιμο εἶναι «ἐξεύρεσις τοῦ ὄντος», αὐτοῦ δηλαδή ποὺ ὄντως εἶναι νόμιμο. Ἄν τὸ δίκαιο δὲν εἶναι ἀμετάβλητο ὡς ἰδέα, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω –καὶ αὐτὴ τῇ θέσει ὑποστηρίζει ὁ Ἰππίας–, ἐνῶ οἱ κανόνες τοῦ «θετοῦ δικαίου» μεταβάλλονται, τότε τὸ ἐκάστοτε νόμιμο δὲν εἶναι ὅπωςδήποτε δίκαιο, γιατί τότε θὰ εἴχαμε πολλὰ δίκαια³². Κάποιο ἀπὸ τὰ πολλὰ «νόμιμα» ἴσως νὰ εἶναι καὶ «δίκαιο»· ὅλα, ὅμως, ἀποκλείεται νὰ εἶναι. Ἡ ξενοφώντεια παρουσίαση τῆς γνώμης τοῦ Σωκράτη γιὰ τὴν ταυτότητα «νομίμου» καὶ «δικαίου» φαίνεται ὅτι εἶναι πλατωνικῆς προέλευσης· ὡς γνωστόν, ὁ Ξενοφῶν ἔχει ἐπηρεασθεῖ στὰ Ἀπομνημονεύματά του ἀπὸ τοὺς διαλόγους *Ἰππίας μείζων* καὶ *Ἰππίας ἐλάσσων*³³. Ὁ Πλάτων³⁴ θεωρεῖ ὅτι ἡ θέσπιση τῶν ἐκάστοτε νόμων εἶναι ἀποτέλεσμα διαδικασιῶν τίς ὁποῖες ἐπιβάλλει ἡ ἀνάγκη ἀρμονικῆς κοινωνικῆς συμβίωσης.

IV.2. Ἡ ἀποψη τοῦ Ἰππία στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα*

Στὸν *Πρωταγόρα* τοῦ Πλάτωνος (337 c-d) ὁ Ἰππίας φέρεται νὰ καταδικάζει μὲ σαφεῖ τρόπο τὸν θετὸ νόμο: «ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται».

Τὸ κείμενο αὐτὸ ἔχει δεχθεῖ πολλές ἐρμηνεῖες. Ὁ H. C. Baldry τὸ ἐρμηνεύει στὸ πλαίσιο τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν ἐνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους

30. *Ἀπομν.*, Δ, 4, 18.

31. Στὸν διάλογο *Μένων*, 315 a ὁ Σωκράτης δὲν φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει τὸ ἴδιο: «οὐκ αἰεὶ ἐξευρίσκειν ὁ βούλεται ὁ νόμος, τὸ ὄν».

32. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, 14, 4, 12-13.

33. K. FREEMAN, *Companion to the Presocratic Philosophers*, London, 1996, σ. 390. Αὐτὸ διαπιστώνει κανεὶς ἀκόμα καὶ μὲ τὴ σύγκριση στίχων ἀπὸ τὸν *Ἰππία Μείζονα* καὶ ἀπὸ τὰ *Ἀπομνημονεύματα*. Πβ.: «διὰ χρόνου γὰρ ἀφικόμενος ὁ Ἰππίας Ἀθήναζε παρεγένετο τῷ Σωκράτει λέγοντι (*Ἀπομν.*, Δ, 4, 5-6)· “ὡς διὰ χρόνον ἡμῖν κατῆρας εἰς τὰς Ἀθήνας”» (ΠΛΑΤ., *Ἰππ. μείζων*, 281 a).

34. ΠΛΑΤ., *Πολιτεία* B, 358 e: «ξυνθέσθαι ἀλλήλους μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι».



στην ελληνική σκέψη³⁵, ενώ ο H. Rankin³⁶ το προσλαμβάνει γενικά ως αντιπροσωπευτικό δείγμα της αντίθεσης «φύσει-νόμω» και το αποδίδει ειδικά στον Ίππια. Ο F. Heinemann πιστεύει πώς όσα λέει στο κείμενο αυτό ο Ίππιας για το θέμα «φύση-νόμος» πρέπει να τα θεωρήσουμε ως μια «ἐπιγενόμενη ἐξέλιξη παλαιότερων θεωριών» και προσθέτει πώς η λέξη «νόμος» χρησιμοποιείται με πολιτικο-εθνογραφική έννοια³⁷, ενώ ο H.-Th. Johann³⁸ σχολιάζει λεπτομερώς το ἐδάφιο στο πλαίσιο της σκέψης του Ίππια «φύσει-νόμω».

Χωρίς να αποκλείουμε τις παραπάνω ἐρμηνείες, ἐκτιμούμε πώς ἐδῶ ο Ίππιας ψέγει τὸν «νόμο» (*jus positivum*) για τρία πράγματα: α) για τὰ στενά ὅρια τῆς ἰσχύος του, πὺν εἶναι τὰ ὅρια τῆς πόλεως-κράτους, β) για τὴ βιαιότητα με τὴν ὁποίαν ἐκδηλώνεται καὶ γ) για τὴ συχνὴ ἐναντίωσή του πρὸς τὴ φύση (φυσικὸ νόμο). Σ' αὐτὰ ἀντιπαραθέτει τὰ στοιχεῖα τοῦ «φύσει νόμου»: α) τὴ συγγένεια καὶ τὸ αἶσθημα κοινότητας τῶν ἀνθρώπων καὶ β) τὴν προσωπικὴ ἐλευθερία τοῦ πράττειν, καὶ μάλιστα σύμφωνα με τὴ φύση³⁹.

Μὲ προκείμενες ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ μπορούμε νὰ συνθέσουμε ἕνα ἐπιχρίσμα για νὰ δείξουμε ὅτι ὁ Ίππιας ἐπικρίνει τὸ θετὸ δίκαιο.

(1) Οἱ ἄνθρωποι εἶναι «φύσει» συγγενεῖς ἢ οἰκεῖοι.

(2) «Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν», δηλαδὴ σὲ σχέσεις φυσικῆς συγγενείας ἀρμόζει κάτι ἄλλο, «συγγενές», νὰ εἶναι «ὅμοιον».

Ἄρα (3): ὁ νόμος, για νὰ ταιριάζει σὲ σχέσεις συγγενείας, πρέπει νὰ εἶναι «φύσει», δηλαδὴ νὰ μὴ μᾶς ἐξαναγκάζει ὡς τύραννος νὰ κάνουμε πράγματα μὴ φυσικά.

Ἡ ἰδέα αὐτὴ τοῦ Ίππια ἐπιβεβαιώνει τὴν ἄποψη τοῦ Heinemann ὅτι ἀποτελεῖ «ἐξέλιξη παλαιότερων θεωριών», καθὼς παρόμοια ἄποψη βρίσκουμε καὶ σὲ ἄλλους ἀρχαίους στοχαστές⁴⁰. Κατὰ τὸν Ίππια ἡ ἐπιφανειακὴ καὶ περιορισμένη ἰσότητα πὺν κατοχυρώνει ὁ συμβατικὸς νόμος ἔχει

35. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, C.U.P., 1965, σσ. 42-43.

36. *Sophists, Socratics and Cynics*, New Jersey, 1983, σ. 56. Ὁ W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές, ἐνθ' ἄν.*, σ. 154 σημειώνει πὺν ἐδῶ ὁ Ίππιας ἐπαινεῖ τὴν «φύσιν», γιατὶ καταρρίπτει τοὺς φραγμοὺς με τοὺς ὁποίους ὁ νόμος ἔχει χωρίσει τὸν ἕναν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν ἄλλον.

37. *Nomos und Physis*, 1945 (ἀνατ. 1972), σσ. 142-143.

38. Hippias von Elis und der Physis-Nomos Gedanke, *Phronesis*, 18, 1973, σσ. 15-25· πβ. E. SCHUTTRUMPF, Kosmopolitismus oder Panhellenismus: zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons Protagoras (337 c κ. ἐξ.), *Hermes*, 100, 1972, σσ. 5-29.

39. Πβ. W. NESTLE, *Ἀπὸ τὸν Μύθο στὸν Λόγο, ἐνθ' ἄν.*, τόμ. Β', σσ. 544-545.

40. Ὁ Πίνδαρος πρῶτος εἶχε διαμαρτυρηθεῖ για τὴν καταπίεση πὺν ἀσκεῖ ὁ θετὸς νόμος στὸν «φύσει νόμο», ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Καλλικλῆς στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Γοργία* 484 b (= ἀπ. 169 a SM): «νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / ἀγεί δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρὶ». Τὴ γνώμη αὐτὴ τοῦ Πινδάρου τὴν ἐπιδοκιμάζει ὁ ΗΡΟΔΟΤΟΣ (Γ, 38): «οὕτω μὲν νῦν ταῦτα νενόμισται καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι» καὶ Η, 104 («εἰ ἔπεσι γὰρ σφι δεσπότης νόμος...»). ΠΛΑΤ., *Νόμοι* Δ, 714 e καὶ *Πολιτεία* Β, 359 c· ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Α, 2, 44·



ισχύ μόνο μεταξύ των «ἐλευθέρων» πολιτῶν τῆς ἰδίας τάξεως. Ἔτσι τὸ «θετὸν δίκαιον» εὐνοεῖ κατὰ περίπτωση ομάδες ἀνθρώπων τῶν ὁποίων ὑπηρετεῖ τὰ συμφέροντα, ἐνῶ ἄλλων ὁμάδων τὰ συμφέροντα τὰ περιορίζει. Ὁ Ἰππίας, ὅμως, ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὴ ἡ ἰσότης, γιὰ νὰ εἶναι καθολικὴ, πρέπει νὰ ἀναχθεῖ στὸ φυσικὸ δίκαιο. Ὁ Ἰππίας φανερώνεται ἐδῶ ἀπὸ τὴ μία μεριά ὡς κήρυκας τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας, καὶ γι' αὐτὸ αἰσθάνεται ἀβάσταχτο τὸ βάρος τῶν περιορισμῶν τοῦ «θετικοῦ δικαίου», καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς ὑπέρμαχος ἐνὸς «κοσμοπολιτικοῦ φρονήματος»⁴¹, ὅπως θὰ ἀναλύσουμε στὴ συνέχεια. Στὴ σκέψη τοῦ Ἰππία οἱ νόμοι τοῦ «θετικοῦ δικαίου» πρέπει νὰ εἶναι τέτοιοι ὥστε νὰ γεφυρώνουν τὴ διάσταση μεταξύ τῆς «φύσεως» καὶ τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος καὶ νὰ εἶναι ἔτσι λιγότερο ἀδικοί.

V. Ὁ Ἰππίας ὑποστηρικτὴς τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» (*jus naturale*)

Γιὰ νὰ ὑποστηρίξει ὁ Ἰππίας τὴν ἰσχὺ τῶν «φύσει» νόμων, φαίνεται πὺς ξεκινοῦσε ἀπὸ τὴν ἰσχὺ τῶν «ἄγραφων νόμων» οἱ ὅποιοι ἔχουν θεϊκὴ προέλευση καὶ εἶναι ἀμετάβλητοι μέσα στὸν χρόνον⁴². Οἱ «φυσικοὶ νόμοι» (*jus naturale*) δὲν εἶναι τυραννικοί, ἐνῶ τιμωροῦν τὴν «ὑβριν», δηλαδὴ τὴν αὐθαιρεσίαν τῶν ἰσχυρῶν ποὺ γεννοῦν οἱ νόμοι τοῦ θετοῦ δικαίου, γιὰτὶ ἐρχεται ἡ «νέμεσις», ποὺ εἶναι θεϊκὴ. Ὁ Ἰππίας στὴ συνομιλία του μὲ τὸν Σωκράτη, ποὺ καταγράφεται στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Ξενοφῶντα, ἀφοῦ δηλώσει εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ὅτι θὰ πεί διαφορετικὰ πράγματα, προσθέτει: «πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεὶ»⁴³. Ἀποδέχεται στὴ συνέχεια πὺς τοὺς ἄγραφους νόμους τοὺς ἔχουν θέσει οἱ ἴδιοι οἱ θεοὶ⁴⁴ καὶ γι' αὐτὸ ἰσχύουν «ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτά». Αὐτοὺς τοὺς νόμους δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ τοὺς ἔχουν θέσει οἱ ἄνθρωποι, διότι οὔτε νὰ συγκεντρωθοῦν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι

ΑΝΤΙΦ., DK 87 B 44, 2, 26-30: «τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίας τῇ φύσει κεῖται». Πβ. τὰ σχόλια γιὰ τὴν ἀποψη τοῦ Ἀντιφῶντα ἀπὸ τὸν G. PENDRICK, *Antiphon the Sophist: The Fragments, Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge, C.U.P., 2002, σσ. 327-328.

41. E. BARKER, *Greek Political Theory*, London⁴1970, σ. 74.

42. Βλ. W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές, ἐνθ' ἀν.*, σσ. 152-169.

43. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 19-20.

44. Τὴν ἐξίσωση τῶν φυσικῶν καὶ τῶν θεϊκῶν νόμων δέχεται καὶ ὁ ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ (*Περὶ διαίτης*, 11), ὁ ὅποιος μαζὶ μὲ τὸν Ἰππία παίρνει μέρος στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Πρωταγόρα*. Αὐτὸ ποὺ ἔχουν θεοπίσει οἱ ἄνθρωποι, εἴτε δίκαιο, εἴτε ἀδικο, ποτὲ δὲν εἶναι σταθερό, ἐνῶ ὅ,τι ἔχει θεοπιστεῖ ἀπὸ τοὺς θεοὺς εἶναι σωστὸ γιὰ πάντα. Καὶ στοὺς τραγικοὺς οἱ «ἄγραφοι νόμοι» ἔχουν θεϊκὴ προέλευση. Πβ. ΣΟΦ., *Οἰδίπους τύραννος*, 863-870· ΕΥΡ., *Ἑκάβη*, 799-801· *Ἰκέτιδες*, 16-19. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἡράκλειτος (ἀπ. 114) καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς (ἀπ. 135) διατυπώνουν πρὶν ἀπὸ τὸν Ἰππία παρόμοια ἀποψη περὶ θεϊκῆς προέλευσης καὶ ὑπεροχῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου (ἄγραφοι νόμοι). Ἀργότερα ὁ Ἀριστοτέλης (*Ρητ.*, 1373 b 1-8) δέχεται πὺς ὁ «φύσει» νόμος (ἄγραφος νόμος) εἶναι «καθολικώτερος» ἀπὸ τὸν θετὸν «ἴδιον νόμον» καὶ ἡ παράβαση τοῦ «φύσει» νόμου εἶναι βαρύτερο ἀδίκημα ἀπὸ τὴν παράβαση τοῦ «ἴδιου» γραπτοῦ νόμου.



μαζί ἦταν δυνατόν πρὸς τοῦτο, ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ συμφωνήσουν, καθ' ὅσον δὲν μιλοῦν τὴν ἴδια γλῶσσα. Αὐτοὶ οἱ νόμοι διαφέρουν ἀπὸ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ δικαίου ὥς πρὸς τὴν ἰσχύ τους καὶ τὴν ἐπιβολὴ κυρώσεων σὲ ὅσους τοὺς παραβαίνουν, ἐνῶ συμβαίνει σχεδὸν τὸ ἀντίθετο μὲ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ δικαίου, οἱ παραβάτες τοῦ ὁποίου πολλὰς φορὲς διαφεύγουν τῆς τιμωρίας, διότι δὲν ἀποκαλύπτονται ἢ διότι ἐφαρμόζουν βία: «ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἦν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατόν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ἀπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες, οἱ δὲ βιαζόμενοι»⁴⁵.

Μία ἀκόμη διαφορὰ ποὺ ἐνισχύει τὴν ἄποψη γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τῶν νόμων τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» εἶναι ἡ ἀμεσότητά ἐπιβολῆς τιμωρίας σὲ περίπτωση παράβασής τους⁴⁶.

Στὴ συζήτηση ὁ Σωκράτης ἀναφέρει μερικοὺς νόμους ποὺ ἔχουν θέσει οἱ θεοί, ὅπως «παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν», τὸ «τιμᾶν τοὺς γονεῖς» καὶ «μῆτε παισὶ μείγνυσθαι μῆτε παῖδας γονεῦσιν»⁴⁷. Αὐτὸ μὲ τὸ ὁποῖο συμφωνεῖ ὁ Ἰππίας εἶναι πῶς στὴν περίπτωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου τὸ νόμιμο ταυτίζεται μὲ τὸ «δίκαιον», γιατί τὸ πρῶτο, ὅπως ἔχει συμφωνηθεῖ, ἔχει θεϊκὴ προέλευση· δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο μὲ τὸ θετὸ δίκαιο, γιὰ τὸν λόγο ὅτι μπορεῖ ὁ νόμος στὴ θέσπισή του νὰ εἶναι μεροληπτικὸς καὶ νὰ ὑπηρετεῖ συμφέροντα συγκεκριμένων ομάδων οἱ ὁποῖες σκόπιμα τοὺς ἔθεσαν. Ἐπίσης, οἱ νόμοι τοῦ θεοῦ δικαίου δὲν εἶναι τίποτε περισσότερο ἀπὸ προσωρινὲς συμφωνίες καὶ δὲν εἶναι γιὰ νὰ τοὺς λαμβάνει κανεὶς σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν, γιατί συχνὰ ἀπορρίπτονται καὶ ἀναθεωροῦνται ἀπὸ τοὺς ἴδιους ἀκριβῶς ἀνθρώπους ποὺ τοὺς θέσπισαν.

Ἐξάλλου, ὁ Ἀντιφῶν⁴⁸ τονίζει ὅτι οἱ νόμοι τοῦ θεοῦ δικαίου μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὥς ὄργανο μιᾶς ὁρισμένης πολιτικῆς, χάνοντας ἔτσι τὴν καθολικότητα τῆς ἰσχύος τους καὶ ἀκυρώνοντας τὸ «νόμιμον» καὶ τὸ «δίκαιον».

Θὰ μπορούσαμε εὐλόγα νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι, στὴν εὐρυχωρία τοῦ ἀναγνωρισμένου ἐκλεκτικισμοῦ του, ὁ Στωικισμός, καὶ εἰδικὰ ἡ πολιτικὴ του

45. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 21-22. Τὴν ἴδια ἄποψη ἐντοπίζουμε στὸν Ἀντιφῶντα, DK 87 B 44, col. 2, 3-18: «τὰ οὖν νόμια παραβαίνων, ἐὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὐ. Τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐὰν τι παρὰ τὸ δυνατόν βιάζεται, ἐὰν τι πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν».

46. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 24-25: «τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσιν τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονας ἢ κατ' ἀνθρώπον νομοθετεῖν δοκεῖ μοι εἶναι».

47. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 19-20.

48. DK 87 B 44, col. 1, 27-32: «τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα ... σὺν ὁμολογηθέντα».

φιλοσοφία, δὲν ἔχει μόνον ὡς προδρόμους τοῦ⁴⁹ τὸν Σωκράτη (ἐξάλλου ὁ Στωικισμὸς στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας χαρακτηρίστηκε ὡς μείζων σωκρατική σχολή), τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀφοῦ μετὰ ἀπὸ αὐτοῦς, ὅπως σημειώνει ὁ T. Sinclair⁵⁰, ἡ πολιτική φιλοσοφία περιπίπτει γιὰ πολλοὺς λόγους σὲ «στεριότητα», ἀλλὰ καὶ ἰδέες τῶν Σοφιστῶν καὶ εἰδικὰ τὴ θεωρία τους περὶ φυσικοῦ δικαίου, ὅπως ἐκφράζεται καὶ στὴ σκέψη τοῦ Ἰππία. Ἔτσι, σὲ ἐκπροσώπους τῆς ἀρχαίας Στοᾶς, ὅπως ὁ Χρύσιππος⁵¹, ἀλλὰ καὶ τῆς τρίτης περιόδου, ὅπως ὁ Κικέρων⁵², ἐντοπίζουμε διάχυτη τὴν ἰδέα ὅτι τὸ «δίκαιο» εἶναι «φύσει», «μὴ θέσει», καὶ ὅτι ἔχει προέλευση θεϊκή. Μέσω τοῦ Στωικισμοῦ ἡ θεωρία αὐτὴ φθάνει στὴ Νεώτερη φιλοσοφία. Ὁ Hugo Grotius (1583-1645) εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικὸς στοχαστὴς ποὺ γράφει εἰδικὴ μελέτη γιὰ τὸ «φυσικὸ δίκαιο»⁵³.

VI. Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ

Ἡ φυσικὴ συγγένεια ποὺ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἡ ἰσότητα, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Ἰππίας, ποὺ ἐξασφαλίζεται μέσω τῆς καθολικότητος ἰσχύος τοῦ φυσικοῦ δικαίου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ φιλία⁵⁴ καὶ τὴν οἰκειότητα, σύμφωνα μὲ τὴ θέση του, ἀπὸ τὴ μία μεριὰ ὁδηγοῦν τὶς κοινωνίες σὲ ὁμόνοια καὶ ἰσορροπία καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη καθιστοῦν κάθε ἄνθρωπο ὑποκείμενο τῶν ἴδιων καθολικῶν νόμων τοῦ φυσικοῦ δικαίου, πολίτη τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ὁποιασδήποτε κοινωνίας.

Πρὸς τὴν ἰδέα αὐτὴ συγκλίνουν δυὸ μικρὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ ἀπολεσθέντα ἔργα τοῦ Ἰππία. Τὸ πρῶτο εἶναι ἀπὸ τὸ ἔργο *Ἐθνῶν ὀνομασίαι* (ἀπ. Β 2): «Ἰππίας δὲ ὁ Ἡλεῖος ἐν Ἐθνῶν ὀνομασίαις φησὶν ἔθνος τι κα-

49. Πὰς τις πηγὲς τοῦ Στωικισμοῦ στὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία, πβ. T. IRWIN, *The Development of Ethics*, Oxford, O.U.P., 2007, vol. I, σσ. 285-287· *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. ALGRA - J. BARNES - J. MANSFELD - M. SCHOFIELD (ἐπιμ.), Cambridge 1999, σσ. 739-741.

50. *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτικῆς σκέψεως*, μτφρ. Γ. Βλάχου, Ἀθήναι 1969, σ. 373.

51. SVF, III, 76· I, 43.

52. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De Legibus* I, 6, 18. πβ. τὰ ἀποσπάσματα SVF, III, 308-376, ὑπὸ τὸν τίτλο *De jure et lege: jus esse natura*. Πβ. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, *Νόμος τῆς φύσεως στὴ Στοά*, στό: *Μνήμη Ε. Παπανούτσου*, Ἀθήνα, 1984, τόμ. Β', σσ. 133-163.

53. Βλ. T. IRWIN, *The Development of Ethics*, αὐτόθι, τόμ. II, σσ. 70-87 καὶ 89-91· πρόκειται γιὰ τὴν πραγματεία του *De jure belli ac pacis*, Paris 1625. Βασικὴ θέση τοῦ Grotius εἶναι πὺς σὲ ὅ,τι ὁ Θεὸς δείχνει τὴ βούλησή του αὐτὸ εἶναι νόμος. Στὰ *Προλεγόμενα* καὶ στὸ 1ο Κεφάλαιο τοῦ Α' Βιβλίου ὁ Grotius ἐκθέτει τὶς ἰδέες του γιὰ τὸ δίκαιο καὶ τὴν κοινωνία.

54. Ὁ Ἰππίας θεωρεῖ τὴ «φιλία» ὡς «ἀριστον κτήμα» (DK 86 B 17). Στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα καταδικάζει τὴ «διαβολή» ὡς κάτι φοβερὸ καὶ τὴν θεωρεῖ ὡς μία ἀδυναμία τῶν νόμων ποὺ δὲν ἔχουν προβλέψει –γιὰ τὴν ἐποχὴ του βέβαια– κάποια κύρωση. Ἡ «διαβολή» καταστρέφει τὴ φιλία.



λεισθαι Σπαρτός». Τὸ δεύτερο εἶναι ἀπὸ τὸν *Τρωικὸν* (διάλογον): «Ἰππίας ἀπὸ Ἀσίας καὶ Εὐρώπης τῶν Ὠκεανίδων τὰς ἡπείρους καλεῖ» (B 8)⁵⁵. Ἡ λέξις «Σπαρτοί» τοῦ πρώτου ἀποσπάσματος ὑποδηλώνει ὅτι οἱ ἄνθρωποι διεσπάρησαν, σκορπίστηκαν γιὰ κάποιους λόγους, ἐνῶ ἀρχικὰ ἦταν ἐνωμένοι. Ἔτσι πιθανὸν ὅ Ἰππίας νὰ ἐρμήνευε μὲ τὴ διασπορὰ τὴν ἰδρυση πόλεων καὶ τοὺς ἐποικισμούς⁵⁶. Ἡ διαφορὰ αὕτη δὲν ἀκυρώνει τὴν ἀρχικὴ κοινὴ ρίζα· ἀπλῶς, οἱ ἄνθρωποι, ποὺ εἶναι «φύσει συγγενεῖς», κατοίκησαν σὲ ὅλον τὸν κόσμον, ἔγιναν πολῖτες τοῦ κόσμου. Στὸ δεύτερο ἀπόσπασμα φαίνεται πάλι ἡ ἰδέα τοῦ Ἰππία ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἦταν ἐνωμένοι καὶ ὡς ἐκ τούτου ἔχουν φυσικὴ συγγένεια, ἀδιάφορα ἂν κατοικοῦν σὲ διαφορετικὰ μέρη, ὅταν οἱ δυὸ τότε γνωστὲς ἡπείροι, Ἀσία καὶ Εὐρώπη, συνδέονταν μὲ δεσμὸ ἀγάπης, ἀφοῦ ἦταν κόρες τοῦ Ὠκεανοῦ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Ἰππίας⁵⁷.

Μὲ βάση τὰ παραπάνω συμφωνοῦμε μὲ τὴν ἐκτίμηση τοῦ M. Narcy⁵⁸ ὅτι ὁ Ἰππίας εἶναι ὁ εἰσηγητὴς τῆς ἰδέας τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, ἀλλὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε πὺς ὁ προάγγελος τῶν Σοφιστῶν Δημόκριτος⁵⁹, ἀλλὰ καὶ ὁ σύγχρονος τοῦ Ἰππία καὶ ὁμότεχνός του Ἀντιφῶν διατύπωσαν παρόμοιες ιδέες. Ὁ δεύτερος, μάλιστα, ἔφθασε νὰ ἀπορρίψει τὴ γνωστὴ διάκριση μεταξὺ βαρβάρων καὶ Ἑλλήνων⁶⁰ μὲ τὸ ἐπιχείρημα: «φύσει πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι»⁶¹.

Ὡστόσο ὁ M. Untersteiner⁶² ἐπισημαίνει μιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν

55. Ὁ W. NESTLE, *Ἀπὸ τὸν Μῦθο στὸν Λόγο*, ἐνθ' ἄν., τόμ. Β', σ. 538 πιστεύει πὺς τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ θὰ μπορούσε νὰ ἀνήκει στὸ ἔργο τοῦ Ἰππία *Ἐθνῶν ὀνομασίαι*.

56. Πβ. ΠΛΑΤ., *Ἰππίας μείζων*, 285 d: «περὶ τῶν γενῶν τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν κατοικήσεων». Πβ. ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΥ, *Βιβλιοθήκη*, 3, 4, 4.

57. Τέτοιες ιδέες δὲν ἦταν τελείως ἀγνωστες τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰππία. Διατυπώνονταν, ὅμως, γιὰ ἄλλο λόγο καὶ συγκεκριμένα γιὰ νὰ δείξουν τὴν ὑπεροχὴ καὶ τὴν ἀναγνώριση τοῦ σοφοῦ ἀνδρὸς ἀνὰ τὸν κόσμον. Ὁ Εὐριπίδης, ποὺ συνδέεται ἰδεολογικὰ μὲ τὸ σοφιστικὸ κίνημα καὶ κατατάσσεται στὸν ἀρχαῖο διαφωτισμὸ (πβ. W. K. C. GUTHRIE, *Οἱ Σοφιστές*, ἐνθ' ἄν., σσ. 164-166 εἰδικὰ σ. 164 καὶ σ. 430, σημ. 161· D. CONACHER, *Euripides and the Sophists*, London 1998) ἔχει γράψει: «τὸν ἐσθλὸν ἄνδρα, καὶ ἐκὰς ναίη χθονὸς / καὶ μήποτ' ὅσοις εἰσίδω, κρίνω φίλον» (ἀπ. 902, *TrGF*, ἐπιμ. R. KANNICHT, 2004, τόμ. 52: Euripides). Πβ. καὶ ἀπ. 1047: «ἅπας μὲν αἰθὴρ αἰετῶ περάσιμος / ἅπασα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς»· *Φαέθων*, ἀπ. 777: «ὡς πανταχοῦ γε πατρίς ἢ βόσκουσα» (*Euripides Phaethon*, Edited with Prolegomena and Commentary by J. DIGGLE, Cambridge, C.U.P., 1970).

58. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, αὐτόθι, τόμ. III, σ. 757.

59. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ κατὰ Δημόκριτον, *Φιλοσοφία*, 31, 2001, σσ. 90-103· γιὰ τὴ σχέση Δημοκρίτου καὶ Σοφιστῶν βλ. ἐνδεικτικὰ C. MULTON, Antiphon the Sophist and Democritus, *Museum Helveticum*, 31, 1974, σσ. 129-139.

60. Πὰ τὸ θέμα αὐτὸ πβ. ἐκτενῶς Β. ΚΥΡΚΟΥ, *Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστικὴ*, ἐνθ' ἄν., σσ. 228-234.

61. DK 87 B 44, 2-10.

62. *I Sofisti*, Milano, 1967, τόμ. II, σσ. 130-131.

Ίππια καὶ τὸν Ἀντιφώντα: «ὁ κοσμοπολιτισμὸς τοῦ Ἀντιφώντα θεμελιώνεται στὴν κοινότητα τῶν ἀναγκῶν ποὺ παρατηροῦνται ἀνάμεσα στὰ μέλη διαφόρων κοινωνικῶν τάξεων καὶ μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων». Ἀντίθετα, ὁ Ίππιας φαίνεται πὼς στὸ θέμα αὐτὸ παρασιωπᾷ αὐτὸ τὸ κίνητρο ὡς ἐνοποιητικὸ στοιχεῖο τῶν ἀνθρώπων, ἐπειδὴ τὸ θεωρεῖ πρωτευόντως ὑλιστικὸ καὶ ἐγωιστικὸ καὶ ἐπιμένει στὶς συναισθηματικὲς σχέσεις ποὺ ἀναπτύσσονται ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖες εἶναι εὐγενέστερες καὶ τοὺς συνδέουν βαθύτερα. Ὁ Untersteiner καταλήγει: «Σ' αὐτὸν τὸν ἐνοποιημένο ἀνθρώπινο πολιτισμὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πλεόν καίριο σημεῖο τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ του, πρέπει νὰ συνέβαλε σημαντικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ίππιας στὶς ἐθνολογικὲς καὶ πολιτικὲς του ἔρευνες χρησιμοποίησε καὶ πηγὲς μὴ ἐλληνικὲς, ποὺ ἀναφέρονταν σὲ λαοὺς πέραν τοῦ ἐλληνικοῦ».

VII. Ὁ κοσμοπολιτισμὸς ἀπὸ τὸν Ίππια στοὺς Κυνικοὺς

Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ἐμπλουτισμένη περνάει ἀπὸ τὸν Ίππια στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν. Ὁ Ἀντισθένης, ὁ ἰδρυτὴς τῆς Κυνικῆς Σχολῆς⁶³, εἶναι αὐτὸς ποὺ συνδέει τοὺς Σοφιστές, καὶ εἰδικὰ τὸν Ίππια, μὲ τὸ φιλοσοφικὸ κίνημα τῶν Κυνικῶν.

Πρὶν γίνει πιστὸς μαθητὴς τοῦ Σωκράτη⁶⁴, ὁ Ἀντισθένης «ἤκουσε Γοργίου»⁶⁵. Ἐξ ἄλλου ὁ Ξενοφῶν στὸ *Συμπόσιον* (4, 62) λέει πὼς ὁ Ἀντισθένης σύστησε τὸν θαυμαστὴ τῶν Σοφιστῶν Καλλία στὸν Πρόδικο καὶ τὸν Ίππια⁶⁶. Ὁ Ἀντισθένης, μὲ τὸ νὰ πιστεύει πὼς τὰ «θεμέλια» μιᾶς «πολιτείας» εἶναι ἡ «ἀπάθεια», ἡ «ἐγκράτεια» καὶ ἡ «καρτερία»⁶⁷, οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ κατευθύνουν τὴ ζωὴ καὶ τὴ συμπεριφορὰ καὶ ὅχι οἱ νόμοι, φαίνεται πὼς ἔμμεσα ὑποστηρίζει πὼς οἱ ἄνθρωποι μὲ τέτοιες ἀρχὲς μπορεῖ νὰ γίνουν πολῖτες ὁποιασοδήποτε πολιτείας. Ἐκεῖνος, ὅμως, ἀπὸ τοὺς Κυνικοὺς ποὺ διδάξε καὶ ἐφάρμοσε τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ εἶναι ὁ μαθητὴς τοῦ

63. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 1, 2: «κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ». Ἡ F. Decleva-Caizzi ἐξέδωκε *Antisthenis Fragmenta*, Milano / Varese 1966.

64. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 1, 1, 2· ὁ Πλάτων (*Φαῖδων*, 59 b) ἀναφέρει πὼς ἦταν ἀνάμεσα στοὺς στενοὺς φίλους ποὺ ἦταν κοντὰ στὸν Σωκράτη στὴ φυλακὴ τὴς τελευταίας ὥρας τῆς ζωῆς του. Παρουσιάζεται ἐπίσημα ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα ὡς συνομιλητὴς τοῦ Σωκράτη (*Απομν.*, Γ, 11, 17).

65. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 1, 1, 1· πβ. καὶ W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές, ἐνθ' ἂν.*, σσ. 368-376· H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, αὐτόθι, σσ. 219-228.

66. Ὁ Α. Μπαγιόνας (*Πολιτικὴ Φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν*, Ἀθήνα, 1970, σ. 27) λέει πὼς ἡ σχέση τῶν Κυνικῶν μὲ τοὺς Σοφιστὲς ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι «παρεδέχθησαν τὴν ἀντίθεσιν νόμου καὶ φύσεως». Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένηους Λαερτίου (6, 16) φέρεται ὅτι ἔγραψε *Περὶ τῶν Σοφιστῶν φυσιογνωμικός*.

67. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 15.



Ἀντισθένη, ὁ Διογένης ἀπὸ τῆ Σινώπης (404-323 π.Χ.). Ἔλεγε γιὰ τὸν ἑαυτοῦ πὼς εἶναι «ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν»⁶⁸ καὶ ὑποστήριζε πὼς ὁ «νόμος» ἀντιτίθεται στὴ «φύση». Ὅταν ρωτήθηκε ἀπὸ ποῦ κατάγεται, ἀπάντησε πὼς εἶναι «κοσμοπολίτης»⁶⁹. Σ' ἄλλο σημεῖο ἀποφραίνεται: «μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν τῷ κόσμῳ»⁷⁰. Ὁ J. Moles⁷¹, στὴν περιεκτικὴ μελέτη του, παρατηρεῖ πὼς ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν Κυνικῶν εἶναι «ἀρνητικός», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει τὴν ἀναγκαιότητα σύστασης καὶ λειτουργίας τῆς πόλεως-κράτους, ἀφοῦ κατ' αὐτοὺς οἱ συμβατικοὶ νόμοι τῆς δὲν μποροῦν νὰ συμβάλουν στὴ σωστὴ λειτουργία τῆς, γιὰ τὴν δὲν κατορθώνουν νὰ διακρίνουν τοὺς «φάυλους» ἀπὸ τοὺς «σπουδαίους»⁷². Τὸ βέβαιον εἶναι ὅτι ὁ Διογένης, καθὼς καὶ ὁ Κράτης ὁ Θηβαῖος, ἀπέρριπταν τὴ λειτουργία τῆς πόλεως, μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι αὐτὴ χωρίζει τοὺς ἀνθρώπους καὶ δὲν πετυχαίνει τοὺς στόχους τῆς. Γιὰ τὸν Διογένη τὸ «πολιτεύεσθαι» καὶ τὸ «ἀστεῖον» δὲν εἶναι *desiderata*, γιὰ τὸν Διογένη τὸ «κατὰ φύσιν». Στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ Κυνικὴ σχολὴ ὑπῆρξε μία «οἰκουμενικὴ καὶ ἄκρως φυσικὴ φιλοσοφία», δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ υἱοθετεῖ μία ἰδέα ποὺ θέλει τοὺς ἀνθρώπους νὰ ζοῦν χωρὶς τοὺς φραγμοὺς ποὺ θέτουν οἱ συμβατικοὶ νόμοι μιᾶς πόλεως, ἀδέσμευτοι καὶ ἐλεύθεροι. Ἡ «πολιτεία» τῶν Κυνικῶν δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μία ἠθικὴ πολιτεία, καθ' ὅτι γι' αὐτοὺς οὔτε ἡ «πόλις» οὔτε οἱ φυλετικὲς διακρίσεις σημαίνουν κάτι, ἀλλὰ ὑποστηρίζουν ὅτι κάποιος μπορεῖ νὰ ζήσει τὴν κυνικὴ ζωὴ ὅπουδήποτε στὴ γῆ, γιὰ τὴν ὅλη ἡ γῆ εἶναι οπίτι τῶν Κυνικῶν⁷³. Μὲ σύγχρονους ὅρους θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν Κυνικῶν εἶναι προσανατολισμένος σὲ μία πανανθρώπινη ἠθικὴ κοινότητα.

Ὁ Ζήνων ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Κυνικοῦ Κράτητος⁷⁴. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένη Λαερτίου, ὁ Ζήνων ἔγραψε ἔργο μὲ τίτλο *Πολιτεία*. Ὅπως ὁ ἴδιος ἐξομολογεῖται, τὸ ἔργο του ἦταν μία ἀπάντηση στὸ ὁμώνυμο πλατωνικὸ ἔργο⁷⁵. Ὁ δοξογράφος, γιὰ νὰ δείξει ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ ὑπῆρξε τὸ σημεῖο ἀλλαγῆς προσανατολισμοῦ τῆς σκέψης τοῦ Ζήνωνος ἀπὸ τὴν Κυνικὴ φιλοσοφία πρὸς τὸν Στωικισμό, γράφει πὼς «τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς

68. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 38.

69. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 63.

70. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 72.

71. Cynic Cosmopolitanism, στὸν συλλογικὸ τόμο: *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. B. BRANHAM / M. O. GOULET-CAZÉ, Berkeley, Univ. of California Press, 1996, σσ. 105-120.

72. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 5.

73. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 98.

74. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 7, 4. Ἐξάλλου ὁ Ζήνων ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Κράτητος.

75. SVF, 1, 260. Πβ. C. ROWE, *The Politeiai of Zeno and Plato*, στὸ: *The Philosophy of Zeno*, Th. SCALTSAS - A. MASON (ἐπιμ.), Larnaka, 2002, σσ. 293-306.



τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραμέναι»⁷⁶. Τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν σώθηκε. Ἐμμεσα πληροφορούμαστε γιὰ τὸ περιεχόμενό του. Σύμφωνα μὲ τὸν Πλούταρχο⁷⁷, ὁ Ζήνων ὁραματίζεται μία ἐνιαία κοσμοπολιτική. Προϋπόθεση αὐτῆς τῆς ἐνότητος εἶναι ἡ διασφάλιση ἐσωτερικῆς ὁμόνοιας. Ἀπὸ τὴν ἐνότητα, τὴν ὁμόνοια καὶ τὴν καλοσύνη τῶν ἀνθρώπων ἐξαρτᾶται ἡ εὐτυχία τους⁷⁸. Ὁ J. B. Bury⁷⁹ παλαιότερα ἔγραφε σχετικὰ μὲ τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ στὴ σκέψη τοῦ Ζήνωνος: «ἐνα ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ ἀντιμετώπισε ὁ Ζήνων ἦταν ἡ διάκριση μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων. Εἰσήγαγε τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ξεπερνώντας τὸν πατριωτισμό· ὅλος ὁ κόσμος, ἡ οἰκουμένη, εἶναι σὰν μία ἀνθρώπινη ἀδελφότητα, μία κοινότητα ποὺ ἀγκαλιάζει ὅλα τὰ λογικὰ ὄντα χωρὶς νὰ κάνει διάκριση ἀνάμεσα σὲ Ἑλληνα καὶ βάρβαρο ἢ ἐλεύθερο καὶ δοῦλο. Ὁ φιλόσοφος αἰσθάνεται τὸν ἑαυτό του πολίτη ἐνὸς κράτους στὸν ὁποῖο ἀνήκει ὁλόκληρη ἡ οἰκουμένη, ἐνα κράτος ποὺ τὰ ὅριά του καθορίζονται μόνο ἀπὸ τὸν ἥλιο». Μέσω τοῦ Ζήνωνος, λοιπόν, θεμελιωτῇ σὲ μεγάλο βαθμὸ τῆς Στοᾶς, ἡ ἰδέα τοῦ «κοσμοπολιτισμοῦ», ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸν Ἰππία, περνάει στὴν ἐλληνιστικὴ φιλοσοφία⁸⁰. Σὲ ὅλους τοὺς ἐκπροσώπους τῆς ἀρχαίας, μέσης καὶ νεώτερης περιόδου τῆς Στοᾶς ἐντοπίζουμε ἀποσπασματικὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὸ θέμα αὐτό⁸¹.

VIII. Συμπεράσματα

Μὲ τίς ἀναλύσεις μας, μὲ βάση τὰ κείμενα καὶ τὴν *ad hoc* βιβλιογραφία,

76. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 7, 4.

77. Βίος *Λυκούργου*, 31· πβ. καὶ H. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, C.U.P., 1965, σσ. 153-166.

78. Ὁ Πλούταρχος (*Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς*, 329 A-B) γράφει γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Ζήνωνος: «Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμάζομένη Πολιτεία τοῦ τῶν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἑκαστοὶ διωρισμένοι δικαίους, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. Τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἰδωλὸν εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν».

79. *The Hellenistic Age and the History of Civilization*, Cambridge 1923, σ. 26. Ὁ Bury ἐρμηνεύει ἐδῶ ἐλεύθερα τὴ μαρτυρία τοῦ Πλουτάρχου (πβ. σημ. 78).

80. Πβ. E. BROWN, *Hellenistic Cosmopolitanism*, σκό: *A Companion of Ancient Philosophy*, M. L. GILL - P. PELLEGRIN (ἐπιμ.), Oxford, Blackwell, 2006, σσ. 549-588· I. Γ. ΔΕΛΛΗ, Ἡ ἰδέα τοῦ Κοσμοπολιτισμοῦ στὴ σκέψη τοῦ Ἐπικτήτου, *Πρακτικὰ τοῦ Πανελληνίου Συνεδρίου: Ἐπὶ κτήτος: ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του* (Πρέβεζα 17-19 Ἰουνίου 1994), Πρέβεζα 1996 (ἀνάτυπο).

81. Ὁ E. Brown, καθηγητὴς Φιλοσοφίας στὸ Washington Univ. in St Louis, ἔχει ὑπὸ δημοσίευση ἔργο μὲ τίτλο *Stoic Cosmopolitanism*, Cambridge Univ. Press. Τὸ θέμα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ στὴν ἀρχαία καὶ νεότερη φιλοσοφία ἔχει μελετηθεῖ ἐκτενῶς (πβ. ἐνδεικτικὰ H. DEREK, *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*, New York, 1996).



δείξαμε ότι ο Ίππιας, στο πλαίσιο του πολυδιάστατου ιδεολογικά ανθρωποκεντρικού Σοφιστικού κινήματος πρόβαλε και υποστήριξε εκθύμως, από τη μιὰ μεριά, την υπεροχή του «φυσικού δικαίου» έναντι του «θετού δικαίου» και από την άλλη τη θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου» και την ιδέα του «κοσμοπολιτισμού» για την ενότητα του ανθρωπίνου είδους. Δείξαμε, επίσης, ότι οι απόψεις αυτές του έξ'Ηλιδος Σοφιστού απέτέλεσαν την αφετηρία που γονιμοποίησε την πιο συστηματική ανάπτυξη παρόμοιων θεωριών στα νεώτερα χρόνια (17ος-18ος αιώνας), αφού τα θέματα αυτά υπήρξαν το κέντρο προβληματισμού της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας.

Ιωάννης Γ. ΔΕΛΛΗΣ
(Πάτρα)

TWO LASTING IDEAS: «NATURAL LAW» AND «COSMOPOLITANISM» IN THE POLITICAL THOUGHT OF HIPPIAS FROM ELIS

Abstract

The preceding analysis of Hippias' fragments (collection DK) leads to the following deductions:

- a. Hippias, being the main representative of the 5th century B.C. Sophist movement and acting both as a thinker and a politician, stands as a forerunner of the Renaissance type of the «homo universalis».
- b. In order to interpret this Sophist's view on natural law, we clarified by means of examining the relevant texts and using modern terms of political philosophy the concept of «natural law», which is associated to the «unwritten law», which has divine origin or is said to put forward a long, undetermined history.
- c. We also showed that Hippias, when discussing with Socrates in Xenophon's *Memorabilia* argued in favour of the «natural law» using two main arguments: (i) it remains unaltered and becomes synonymous to the «discovery of true existence» (*ontos exeuresis*). (ii) In contrast to the conventional law, it does not involve violence and guarantees universal equality and justice.
- d. Relying on natural equality and affinity, Hippias supported the idea of «cosmopolitanism», implying that people should not be constrained by the *jus positivum*, but given the possibility to live together within a unified cultural setting. Besides, this issue constitutes nowadays a field of research both from a political and an ethical point of view (Political cosmopolitanism and Moral cosmopolitanism).
- e. Finally, we explored how the idea of cosmopolitanism is transplanted in the Modern political thought through the theory of the Cynics and the Stoics.

Ioannis G. DELLIS