

**ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ**

**Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ**

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

**ΡΕΘΥΜΝΟ 2005**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b>	<b>4</b>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	<b>24</b>

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

#### --Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΘΕΣΜΟΙ , ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

<b>1. Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΔΙΑΡΚΗΣ ΡΗΤΗ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΑΥΤΟΘΕΣΜΙΣΗ</b>	<b>34</b>
<b>2. ΤΟ ΚΥΡΙΟΝ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΕΙΝΑΙ Ο ΔΗΜΟΣ</b>	<b>55</b>
<b>3. Η ΚΛΗΡΩΣΙΣ ΚΑΙ Η ΕΝΑΛΛΑΓΗ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ</b>	<b>69</b>
<b>4. Ο ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ</b>	<b>78</b>
<b>5. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ</b>	<b>96</b>
<b>6. Η ΠΑΙΔΕΙΑ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ</b>	<b>107</b>
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ</b>	<b>124</b>

### ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

#### --Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

<b>1. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ: ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ</b>	<b>129</b>
<b>2. Η ΑΤΟΜΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ Η ΕΞΑΤΟΜΙΚΕΥΣΗ</b>	<b>136</b>
<b>3. ΝΟΜΟΣ - ΦΥΣΙΣ</b>	<b>147</b>
Τελεολογία	
<b>4. Η ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΙΣΟΤΗΤΑ</b>	<b>175</b>
<b>5. ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΙΣΟΝ</b>	<b>187</b>

<b>6. ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΕΙΔΙΚΟΙ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ</b>	<b>208</b>
<b>7. Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ</b>	<b>222</b>
<b>8. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΕΥΝΟΜΙΑ</b>	<b>242</b>
<b>9. ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΥΠΕΡΟΧΗΣ ΤΩΝ ΠΟΛΛΩΝ</b>	<b>255</b>
<b>10. Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ ΔΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΜΙΞΕΩΣ</b>	<b>266</b>
<b>11. Η ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΝΑΝΤΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ</b>	<b>271</b>
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥ</b>	<b>282</b>
<b>Ο Αριστοτέλης κατά της δημοκρατίας</b>	

### ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

## **--ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ: ΑΡΝΗΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΛΛΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ**

<b>1. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΟΛΙΓΑΡΧΙΑ</b>	<b>289</b>
<i>Η ολιγαρχία της Σπάρτης</i>	
<i>Η ολιγαρχία των Καρχηδονίων</i>	
<i>Η σολώνεια τιμοκρατία</i>	
<b>2. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ</b>	<b>306</b>
<b>3. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΤΥΡΑΝΝΙΣ</b>	<b>310</b>
<b>4. Η ΚΑΤΑΤΑΞΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ</b>	<b>315</b>
<b>5. ΤΑ ΕΙΔΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ</b>	<b>321</b>
<i>Τα μέτρα σωτηρίας της δημοκρατίας</i>	
<b>6. Η ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΚΑΙ Η ΣΧΟΛΗ</b>	<b>333</b>
<b>7. Η ΑΡΙΣΤΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ</b>	<b>341</b>
<b>8. Η ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ</b>	<b>350</b>
<i>Η σταθερότητα της πολιτείας</i>	
<b>9. Η ΟΛΙΓΑΡΧΙΚΗ «ΠΟΛΙΤΕΙΑ», ΑΠΑΝΤΗΣΗ ΣΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ</b>	<b>357</b>
<i>Η αρετή κατά της ισότητας και της κληρώσεως</i>	
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΤΡΙΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ</b>	<b>373</b>
<b>ΤΕΛΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ</b>	<b>376</b>

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΑΡΧΑΙΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΑΝΔΟΚΙΔΗΣ, *Περί των μυστηρίων, Περί της εαυτού καθόδου*

ΑΝΤΙΦΩΝ, *Φαρμακείας κατά της μητρυιάς Ι*

ΑΙΛΙΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ, *Ρώμης εγκώμιον*

ΑΙΣΧΙΝΗΣ, *Κατά Κτησιφώντος, Κατά Τιμάρχου, Περί παραπρεσβείας*

ΑΙΣΧΥΛΟΣ, *Επτά επί Θήβας, Αγαμέμνων, Ευμενίδες, Προμηθεύς δεσμώτης, Πέρσαι.*

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτικά, Αθηναίων Πολιτεία, Ηθικά Νικομάχεια, Ηθικά Ευδήμεια, Προτρεπτικός, [Περί αρετών και κακιών], Περί ψυχής, Ρητορική, [Ρητορική προς Αλέξανδρον], Ποιητική, Μετεωρολογικά, Περί ζώων μορίων, Περί ζώων γενέσεως, Περί τα ζώα ιστορία, Περί ζώων πορείας, Περί γενέσεως και φθοράς, Περί Ουρανού, Φυσικά, Μετά τα φυσικά, Περί ερμηνείας, Αναλυτικά Υστερα, Περί σοφιστικών ελέγχων, Τοπικά, Αποσπάσματα.*

ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ, *Όρνιθες, Βάτραχοι.*

ΓΟΡΓΙΑΣ, *Ελένης εγκώμιον, Υπέρ Παλαμήδους απολογία, Επιτάφιος.*

ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ

ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ, *Προς Λεπτίνην, Κατ' Αριστοκράτους, Κατά Μειδίου, Κατά Νεαίρας, Ολυνθιακός Α, Β, Κατά Φιλίππου Α, Β, Γ και Δ, Περί του Στεφάνου, Κατά Ανδροτίωνος, Κατά Τιμοκράτους, Κατ' Αριστογείτονος, Κατά Λοχίτου, Περί των εν χερρονήσω, Υπερ της Ροδίων ελευθερίας*

ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι Φιλοσόφων (Σόλων, Αριστοτέλης)*

ΔΙΟΔΩΡΟΣ ΣΙΚΕΛΙΩΤΗΣ, *Βιβλιοθήκη*

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ, *Κύριαι δόξαι*

ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, *Ανδρομάχη, Ικέτιδες, Ίων, Ιππόλυτος, Σίσυφος (απ.), Φιλοκτήτης (απ.), Αντιόπη (απ.), Πειρίθοος (απ.), Αλέξανδρος (απ.)*

ΗΣΙΟΔΟΣ, *Έργα και ημέραι*

ΘΕΟΓΝΙΣ, *Ελεγείαι*

ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ, *Χαρακτήρες*

ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ, *Ιστορία*

ΠΗΠΟΚΡΑΤΗΣ, *Περί αρχαίης ιητρικής, Περί αέρων υδάτων τόπων.*

ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ, *Αρεοπαγητικός, Ευαγόρας, Παναθηναϊκός, Νικοκλής, Πανηγυρικός, Περί αντιδόσεως, Προς Νικοκλέα, Περί του ζεύγους, Προς Δημόνικον, Βούσιρις, Φίλιππος, Περί ειρήνης, Επιστολαί.*

ΚΙΚΕΡΩΝ Κ., *Commentariolum petitionis.*

ΚΙΚΕΡΩΝ Μ., *De republica, De finibus, De legibus, Ad Atticum .*

ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ, *De rerum natura*

ΛΥΣΙΑΣ, *Κατά Διογείτονος, Κατά Εργοκλέους, Περί του μη καταλύσαι την πάτριον πολιτείαν Αθήνησι, Υπέρ Αριστοφάνους χρημάτων, Ολυμπιακός, [Περί δημοσίων αδικημάτων], Προς Ευβουλίδην, Περί του στεφάνου.*

ΛΥΚΟΥΡΓΟΣ, *Κατά Λεωκράτους.*

ΞΕΝΟΦΩΝ, *Ελληνικά, Απομνημονεύματα, Αθηναίων Πολιτεία, Λακεδαιμονίων Πολιτεία, Κύρου παιδεία, Οικονομικός.*

ΟΜΗΡΟΣ, *Ιλιάς*

ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, *Ελλάδος περιήγησις*

ΠΙΝΔΑΡΟΣ, *Νεμεακός Ι, Πυθιονικός ΙΙ, Ισθμιακός V, Αποσπάσματα.*

ΠΛΑΤΩΝ, *Κρίτων, Χαρμίδης, Πρωταγόρας, Γοργίας, Φαίδων, Κρατύλος, Φαίδρος, Συμπόσιον, Πολιτεία, Πολιτικός, Θεαίτητος, Εβδόμη επιστολή, Αλκιβιάδης Ι, Ιππίας Μείζων, Λάχης, Μενέξενος, [Οροι], Κριτίας, Νόμοι*

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, *Περικλής, Λυκούργος, Κίμων, Θεμιστοκλής, Αλέξανδρος, Ποπλικόλας, Ηροδότου κακοήθεια, Τα παλαιά των Λακεδαιμονίων επιτηδεύματα, Περί της Αλεξάνδρου τύχης ή περί αρετής Ι, Ηθικά παραγγέλματα, Των επτά σοφών συμπόσιον, Περί των εκλελοιπότεων μυστηρίων.*

ΠΛΩΤΙΝΟΣ, *Εννεάδες ΙΙ*

ΠΟΛΥΒΙΟΣ, *Ιστορίαι.*

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

ΣΑΙΞΠΗΡ , *Κοριολανός.*

ΣΟΦΟΚΛΗΣ, *Οιδίπους τύραννος, Αντιγόνη, Αίας, Φοίνισσαι, Ηλέκτρα.*

ΣΤΟΒΑΙΟΣ, *Ανθολόγιον*

ΣΤΡΑΒΩΝ, *Γεωγραφικά*

ΥΠΕΡΕΙΔΗΣ, *Υπέρ Ευξενίπου, Επιτάφιος.*

- DIELS H. - KRANZ W. (1974), *Die fragmente der Vorsokratiker*, (1903<sup>1</sup>). (συντομογραφία DK)
- DUMONT J. P.- DELATTRE D. - POIRIER J.-L., (1988) *Les Presocratiques*, Pleiade, Paris, 1988.
- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ Ν.Μ. (1991), *Η Αρχαία Σοφιστική Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα, 1991.
- UNTERSTEINER M. (1949), *I Sofisti. Testimonianze et ffragmenti I-IV*, Firenze, 1949-1976. (1954 III).
- ARNIM v.J (1979), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgartiae in aedibus B.G. Teubner, 1979 (1903<sup>1</sup>) (συντομογραφία SVF)
- KOCK T. (1888), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Λειψία, 1880-1888.
- NAUCK A. (1964), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, επανέκδοση με συμπλήρωμα του B. Snell, Hildesheim, 1964.
- DIEHL E. - BEUTLER L. (1942), *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 τόμοι Leipzig, 1934-42<sup>2</sup>.
- ROSS W.D. (1995), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955.
- LIDDELL H. G. - SCOTT R., *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, Σιδέρης, Αθήνα, χχ.

## **ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ**

- AUBONNET J. (1968-1989), *Aristote Politique*, texte etabli et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 5 volumes (liv.I-II ,1968. liv.III-IV,1971. liv.V-VI, 1973. liv.VII, 1986. liv.VIII, 1989).
- PELLEGRIN P. (1990), *Aristote Les Politiques*, Flammarion, Paris 1990.
- TRICOT J. (1977), *Aristote La Politique*, Vrin, Paris 1977.
- NEWMAN W.L. (1973), *The Politics of Aristotle*, t. I, II, III, IV, New York 1973 (Oxford, Clarendon Press, 1887-1902<sup>1</sup>).
- BARKER E. (1946), *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press
- STALLEY R. F. (1995), *Aristotle Politics*, Oxford, Oxford University Press ( αναθεωρημένη έκδοση της προηγούμενης του Barker).

## ΕΛΛΗΝΙΚΗ

- ΑΔΑΜ-ΜΑΓΝΗΣΑΛΗ Σ. (1995), «Η πολιτική παιδεία στην κλασσική Αθήνα», στο *Η αθηναϊκή δημοκρατία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1995.
- .....(2004), *Έλεγχος και λογοδοσία των αρχών στην αθηναϊκή δημοκρατία*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 2004.
- ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ Γ. (1976), *Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος. Η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία*, Αθήνα, 1976
- ..... (1982), «Νόμος ηγεμών και νόμος τύραννος στην αρχαία σοφιστική», in Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, in *Φιλοσοφία και πολιτική*, Αθήνα Καρδαμίτσα.1982
- ..... (1984), «Οι αντικείμενοι λόγοι του Πρωταγόρα», in Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Η αρχαία σοφιστική*, Καρδαμίτσα Αθήνα.1984.
- ..... (1997), «Η επικαιρότητα της θεώρησης της έννοιας της δημοκρατίας από τον Δημόκριτο και τον Αρχύτα», in Μ. Δραγώνα (επιμ.), *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα.1997.
- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ Δ. (επιμ.) (1994), *Αριστοτέλης*, Εστία, Αθήνα 1994
- ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗΣ Κ. (2003), «Εισαγωγή» στο [Λυσ.], *Υπέρ Πολυστράτου*, Στιγμή, Αθήνα 2003.
- ΒΑΛΑΛΑ-ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ Τ. (1998), *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσ/κη, 1998.
- ΒΕΙΚΟΣ Θ. (1971), *Η αρχαία σοφιστική*, Θεσ/κη, 1971.
- ΒΛΑΧΟΣ Α. (1972), «Άμες ποκ' ήμεν», *Το Βήμα*, 24 Δεκεμβρίου 1972.
- ΒΛΑΧΟΣ Κ. Γ. (1995), (επιμ.), *Η αθηναϊκή δημοκρατία, Μελέτες για το πολίτευμα και την ιδεολογία των Αθηναίων*, Ακαδημία Αθηνών, Επιτροπή Ερευνών, Αθήνα.1995
- .....(1992), *Η ιδέα του ελευθέρου ανθρώπου στη δημοκρατία των Αθηναίων*, Σάκκουλας, Αθήνα. 1992
- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ Κ. (1994), «Η ανθρώπινη φύση και η γένεση της κοινωνίας κατά τον Αριστοτέλη», στο Ανδριόπουλος (1994).
- .....(επιμ.) (1995), *Αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα.1995 (πιο ανεπτυγμένη μορφή Boudouris (ed.), *Aristotelian political philosophy*, Athens 1995
- ..... (επιμ.) (1989), *Περί δικαιοσύνης*, Αθήνα. 1989.
- ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ Κ. (1962), *Αριστοτέλης ο Σταγίριτης*, Θεσσαλονίκη 1962.
- ..... (χχ), Εισαγωγή στο *Πλάτων Νόμοι*, Πάπυρος, Αθήνα.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ. (1984), *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, Αθήνα, 1984.
- ..... (1980), *Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Δόμος, Αθήνα 1980.

- ΓΙΟΥΝΗ Μ. (1993), «Η εξελικτική πορεία των λαϊκών συνελεύσεων στα πλαίσια του ρωμαϊκού πολιτεύματος», *Αρμενόπουλος*, Νο 14, 1993.
- .....(1998), *Ατιμος έστω Ατιμος τεθνάτω*, Univ. Studio Press, Θεσ/κη, 1998.
- ΓΚΟΦΑΣ Δ. (1973), *Ιστορία και εισηγήσεις του ρωμαϊκού κόσμου* Ιβ, Αθήνα, 1973.
- ..... (1986), *Ιστορία και εισηγήσεις του ρωμαϊκού δικαίου* Ια, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 1986
- ΓΟΥΝΑΡΟΠΟΥΛΟΥ Λ. - ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ Μ. (1999), *Επιγραφές κάτω Μακεδονίας*, Τεύχος Α Επιγραφές Βέροιας, Βέροια 1999.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ Κ. (1964), «Αριστοτέλης», *Εποχές*, τ. 9, Ιανουάριος 1964.
- .....(1980), *Μελετήματα φιλοσοφίας του δικαίου*, Αθήνα 1980.
- .....(1980α), «Η έννοια της πολιτικής κατ'Αριστοτέλη», *Αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο*, Σάκκουλας, Αθήνα 1980
- ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ Μ. (1981), «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη», στο *Επιστημονική επετηρίδα της ΠΑΣΠΕ*, Αθήνα, 1981.
- ..... (1986), *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, Αθήνα 1986.
- ..... (1989), «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για την διανεμητική δικαιοσύνη και πρόσφατες 'εξισωτικές' θεωρίες. Rawls, Vlastos, Walzer», στο Βουδούρης (1989).
- ..... (1994), «Δικαιοσύνη και αξία: το αριστοτελικό 'κατ'αξίαν' και η θεοδικία της ελληνιστικής εποχής», στο Ανδριόπουλος (1994)
- ..... (2001), «Δικαιοσύνη και αξία στον Αριστοτέλη και σήμερα», στο Κούτρας (2001)
- ..... (1999), «Δικαιοσύνη, νόμος και δικαιώματα στον Αριστοτέλη», στο Κούτρας (1999).
- ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ (1982), *Φιλοσοφία και πολιτική*, Αθήνα 1982
- .....(1984), *Η Αρχαία σοφιστική*, Καρδαμίτσα Αθήνα, 1984.
- ΖΩΓΡΑΦΟΥ Α. (2005), «Παναθήναια», *Ιστορικά*, Νο 291, 23 Ιουνίου 2005.
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ Κ. (1994), «Η σχέση ρεαλισμού-ουτοπισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του Habermas και του Καστοριάδη», *Κοινωνία και φύση*, Νο. 6, 1994, σ. 73-77.
- ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ Ι. (1999), «Οστρακίζειν τους υπερέχοντα», στο Κούτρας (1999).
- ΚΑΛΦΑΣ Β. (1999), «Εισαγωγή», στο *Αριστοτέλης περί φύσεως* (εισαγ.-μετ.-σχόλ. Β. Κάλφας), Πόλις, Αθήνα, 1999.
- ..... (1995), «Εισαγωγή», στο *Πλάτων Τίμαιος* (εισ.-μτφ.-σχόλ. Β. Κάλφας), Πόλις,



Αθήνα 1995.

ΚΑΡΑΣΗΣ Μ. (2001), «Περί της φύσεως της δικαστικής αποφάσεως», *Επετηρίς του κέντρου ερεύνης της ιστορίας του ελληνικού δικαίου*, τ. 35, 2001.

..... (2002), «Η ρωμαϊκή έννοια του δικαίου κατά τον ορισμό του Κέλσου (D. 1,1,1pr.) και οι ελληνικές επιδράσεις», Ακαδημία Αθηνών, *Επετηρίς του κέντρου ερεύνης της ιστορίας του ελληνικού δικαίου*, τ. 36, 2002.

ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ Β. (1989), «Μαθηματικές αναλογίες και δικαιοσύνη: Πλάτων και Αριστοτέλης», στο Βουδούρης (επιμ.), *Περί δικαιοσύνης*, Αθήνα, 1989.

ΚΑΡΖΗΣ Θ. (1997), *Η παιδεία στην αρχαιότητα*, Αθήνα 1997

ΚΟΝΔΥΛΗΣ Π. (1984), «Εισαγωγή», στο Niccolo Machiavelli *Εργα*, Αθήνα, Κάλβος (1971<sup>1</sup>).

..... (1991), *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991.

.....(1992) «Οι φιλόσοφοι και η ισχύς», στο *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Στιγμή, Αθήνα, 1992.

.....(1994), «Εισαγωγή», στο Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νομών*, Αθήνα 1994.

.....(1998), *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, Αθήνα, Νεφέλη, 1998.

ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ Γ.(1982), *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, Νέα σύνορα, Αθήνα, 1978<sup>1</sup>.

ΚΟΝΤΟΣ Α. (1999), «Οι κοινωνικές ομάδες ως πηγές εξουσίας», *Νέα Κοινωνιολογία* τ. 28, Φθινόπωρο 1999.

.....(2001), «Κλήρωση η πραγματική βάση της δημοκρατίας», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 33, Φθινόπωρο 2001

ΚΟΥΤΡΑΣ Δ. (1973), *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, Αθήνα 1973.

.....(επιμ.) (1996), *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, Αθήνα, 1996.

.....(επιμ.) (2001), *Η κατ'Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη*, Αθήνα 2000.

.....(επιμ.) (1999), *Πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*, Αθήνα, 1999.

ΚΥΡΚΟΣ Β. (1986), *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Ιωάννινα, 1986.

ΚΥΡΤΑΤΑΣ Δ. (1987), *Δούλοι, δουλεία και δουλοκτητικός τρόπος παραγωγής*, Αθήνα 1987.

..... (1995), «Η αθηναϊκή κοινωνία από τον Σόλωνα στον Κλεισθένη», στο Βλάχος (1995).

..... (2002), «Ιστορικές πηγές και θεωρητικά συμπεράσματα», στο Κυρτάτας, *Κατακτώντας την αρχαιότητα*, Πόλις Αθήνα, 2002

ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΣ Β. (2000), «Δικαιοσύνη και ευνομία», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000.

- ΛΥΠΟΥΡΑΗΣ Δ. (1986), *Πέντε φιλολογικά μελετήματα*, Παρατηρητής Θεσ/κη, 1986.
- ΜΑΖΑΡΑΚΗ Α. (1984), «Η περί κράτους προστατευτική θεωρία του Λυκόφρονος και η πλατωνική κριτική», στο ΕΦΕ, *Η αρχαία σοφιστική*, Αθήνα 1984.
- ΜΑΝΕΣΗΣ Α. (1980), «Κριτικές σκέψεις για την έννοια και την σημασία του δικαίου», *Αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο*, Σάκκουλας Αθήνα.1980.
- ..... (1997), Πρόλογος, στο Romilly (1997).
- ΜΑΡΚΗΣ Δ. (1982), «Το τέλος της φιλοσοφίας και η επιστημονικοποίηση της πολιτικής», στο ΕΦΕ, *Φιλοσοφία και πολιτική*, Αθήνα 1982.
- ΜΟΥΛΑΚΗΣ Α. (1982), «Ανθρωπιστική διάνοηση και πολιτική», ΕΦΕ, *Φιλοσοφία και πολιτική*, Καρδαμίτσα 1982,
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ Α. (2003), *Ελευθερία και δουλεία στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 2003.
- ΜΥΛΩΝΑΣ Θ. (1999), «Ο Πλάτων και η κοινωνιολογία της εκπαίδευσης στον Bourdieu», στο *Το Βήμα των κοινωνικών επιστημών*, No 25-26, Χειμώνας-Άνοιξη 1999.
- ΝΟΥΤΣΟΣ Π. (1996), «Η σοφιστική ως κριτική των ιδεολογιών», *Δωδώνη, Επιστημονική επετηρίς του τμήματος φιλοσοφίας παιδαγωγικής ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*, Μέρος τρίτο, τ. 25, Ιωάννινα 1996.
- ΞΑΝΘΑΚΗ-ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ Γ. (1989), «Εισαγωγή», στο *Δημοσθένους Κατά Μειδίου*, Ακαδημία Αθηνών, 1989
- ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ Γ.Ν. (1993), «Αρχαία δημοκρατία», *Ο πολίτης*, No 121, Ιαν.-Μάρ. 1993.
- ..... (1995), «Δημοκρατία και γεωμετρία», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, No 36, Σεπτ. 1995.
- ..... (2000), «Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία στον Κ. Καστοριάδη», *Νέα κοινωνιολογία*, No 31, Φθινόπωρο 2000.
- ..... (2003), «Plato and Castoriadis, the concealment and the unveiling of democracy», *Revue de philosophie ancienne*, tome xxi, No 1, 2003
- ..... (2006), «Αριστοτέλης και δημοκρατία κατά τον Κ. Καστοριάδη», *Αφιέρωμα στον Κ. Καστοριάδη*, Αθήνα, 2006 (υπό έκδοσιν Υψιλον).
- ΠΑΠΑΔΗΣ Δ. (1990), «Η έννοια της δημοκρατίας στον Πρωταγόρα και τον Αριστοτέλη», *Φιλοσοφία* τ. 19-20, 1989-90.
- .....(1996), «Η σχέση πολιτείας-πολίτη στον Αριστοτέλη», στο Βουδούρης (1995).
- .....(2001), *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Καρδαμίτσα Αθήνα, 2001.
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Θ. (1978), *Ιδεολογία και φιλοσοφία της δημοκρατίας στην Αρχαία Ελλάδα*, Κέδρος, Αθήνα 1978.

- ΠΕΡΑΚΗ-ΦΙΟΡΑΚΗ (1973), *Η μεγάλη δωδεκάδελτος επιγραφή της Γόρτυνος*, Ηράκλειον Κρήτης, 1973.
- ΡΑΓΚΟΣ Σ. (1995), «Αίτια φυσικής ανισότητας: η αριστοτελική θεωρία», στο Βουδούρης (1995). (Και πιο ανεπτυγμένη μορφή με τίτλο, “Aristotelian political philosophy”, in Boudouris 1995).
- ΡΟΥΣΣΟΣ Ε. (2000), *Ηράκλειτος*, Στιγμή, Αθήνα, 2000.
- ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ Μ.(1999), *Η αθηναϊκή δημοκρατία*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1999.
- ..... (ed.) (1996), *Democratie athenienne et Culture*, (Colloque international organise par l’ Academie d’ Athenes en cooperation avec l’ UNESCO), Ακαδημία Αθηνων, Επιτροπή Ερευνών, Αθήναι, 1996.
- ΣΑΝΤΑΣ Γ. (1994), «Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή;», στο Ανδριόπουλος (1994).
- ΣΚΑΛΤΣΑΣ Θ.(1993), *Ο χρυσός αιώνας της αρετής. Αριστοτελική Ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.
- ..... (1989), «Aristotle’s conception of reciprocal justice», in Βουδούρης (επιμ.), *Περί δικαιοσύνης*, Αθήνα 1989.
- ΣΚΙΑΔΑΣ Α. (1979), *Αρχαϊκός Λυρισμός 1*, Αθήνα, 1979.
- ΣΤΑΜΑΤΗΣ Κ. (1995), *Αστική κοινωνία δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Ιδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.
- ΤΕΡΕΖΗΣ Χ. (1999), «Μεταφυσική και πολιτική στον Αριστοτέλη», στο Κούτρας (1999).
- ΤΟΥΛΟΥΜΑΚΟΣ Ι.(1979), *Η θεωρητική θεμελίωση της δημοκρατίας στην κλασσική Ελλάδα*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979.
- ΤΣΑΤΣΟΣ Κ. (1980), *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων ελλήνων*, Εστία, Αθήνα, 1980
- ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ Τ. (1999), *Η περιεκτική δημοκρατία*, μετφ. Ν. Βούλγαρης, Αθήνα, Καστανιώτης 1999.
- ΧΕΛΜΗΣ Α. (2000), *Το μυστικό του χρόνου II*, Αθήνα, 2000

## ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- ARENDRT H. (1986), *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Αθήνα, Γνώση, 1986.
- AUBENQUE P.(1986), *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris (1963<sup>1</sup>)
- .....(1980), “Ethique et politique chez Aristote”, *Ktema* No 5, 1980, Strasbourg.

- .....(1980a), “La loi selon Aristote”, Sirey (ed.) *Archives de philosophie du droit*, tome 25, 1980.96, Paris
- .....(1990), *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris (1962<sup>1</sup>).
- ..... (ed.) (1993), *Aristote Politique*, PUF, Paris, 1993.
- BALAUDE J.-F. (1996), *Les théories de la justice dans l’antiquité*, Nathan 1996.
- BARKER E. (1959), *The political thought of Plato and Aristotle*, Dover publications (1906<sup>1</sup>).
- .....(1918), *Greek political theory, Plato and his predecessors I*, London Methuen
- ..... (1946), *The Politics of Aristotle*, Oxford.
- BASLEZ M. F.(1984), *L’étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984
- BAYONAS A. (1967), “L’art politique d’après Protagoras”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, tome 157 (CLVII), Paris.1967
- BERTI E. (1990), “ La philosophie pratique d’ Aristote et sa réhabilitation récente”, *Revue de métaphysique et de morale*, No 2, Avril-Juin 1990.
- BERTRAND J.-M. (1992), *Cités et royaumes du monde grec: espace et politique*, Hachette Paris, 1992.
- BISCARDI A.( 1991), *Αρχαίο ελληνικό δίκαιο*, (Μτφ. Π. Δημάκη), Παπαδήμας, Αθήνα,1991. *Diritto Greco Antico*, Dott. A. Giuffrè Editore s.p.a.1982<sup>1</sup>.
- BODEUS R.(1982), *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politiques dans la pensée d’ Aristote*, Belles-Lettres, Paris,1982.
- ..... (1996), *Aristote. La justice et la cité*, PUF, Paris,1996.
- LA BOETIE E. (2004), *Πραγματεία περί εθελοδοουλείας*, Πανοπτικόν, Θεσ/κη, 2004 (*Contr’ un ou de la Servitude volontaire*).
- BORDES J.(1982), *Politeia dans la pensée grecque jusqu’ à Aristote*, Belles-Lettres, Paris, 1982.
- ..... (1980), “La place d’Aristote dans l’évolution de la notion de *politeia*”, in *Ktema*, No 5, Strasbourg 1980.
- BOTSFORD & ROBINSON (1991), *Αρχαία ελληνική ιστορία*, MIET, Αθήνα,1991.
- BROCAS-DEFLASSIEUX L. (1999), *Αρχαία Βέροια Μελέτη τοπογραφίας*, Βέροια 1999.
- BURDEAU G. (1988), “La constitution d’ Athènes et la conception aristotélicienne de la démocratie”, in M.A.Sinaceur (dir.), *Aristote aujourd’ hui*, Paris 1988.
- CASTORIADIS C. (1977), *Η πείρα του εργατικού κινήματος 1*, Αθήνα ,1977
- ..... (1991α), «Τεχνική», *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Υψίλον, Αθήνα 1991 (1973<sup>1</sup>).

- ..... (1991β), «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: από τον Μαρξ στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Υψιλον Αθήνα, 1991 (1975).
- .....(1981), *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, μτφ. Γ. Σπαντιδάκη-Σ. Χαλικιάς-Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, 1981 (1975<sup>1</sup>).
- .....(1986), *Η Αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Υψιλον 1986.
- .....(1995), «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *Χώροι του ανθρώπου*, Υψιλον, Αθήνα, 1995.
- .....(1990), «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Υψιλον, Αθήνα, 1990.
- .....(1993), «Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου», στο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Υψιλον, Αθήνα 1993.
- .....(2000α), «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολίτευμα», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Μτφ.Κ. Κουρεμένος, Υψιλον Αθήνα 2000 (1996<sup>1</sup>).
- .....(2000β), «Αρχαίο Ελληνικό και μοντέρνο πολιτικό φανταστικό», *όπ.π.*
- .....(2000γ), «Η αθηναϊκή δημοκρατία: ψευδή και αληθή προβλήματα», *όπ.π.*
- ..... (2001), *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, (Μτφ. Ζωή Καστοριάδη) Πόλις, Αθήνα 2001 (*Sur le Politique de Platon*, Seuil 1999<sup>1</sup>)
- .....(1997), *Fait et à Faire*, Seuil, Paris 1997.
- .....(1999), *Figures du pensable*, Seuil, Paris,1999.
- CLOCHE P. (1972), “La démocratie athénienne et les possédants”, *Revue historique*, 192, 1972, pp. 1-45.
- COPPIETERS DE GIBSON D. (1982), “Les Grecs et la question de l’homme”, *Qu’est-ce que l’homme?*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1982.
- CONSTANT B. (2000), *Περί ελευθερίας και ελευθεριών* (μετφ. Ε. Κόλλια-Τ. Δαρβέρης), Ζήτρος, Θεσ/κη 2000. (*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819<sup>1</sup>).
- COULANGES F. de (1991), *Η αρχαία πόλη*, (Ελλ. Μτφ.) Ειρμός, Αθήνα, 1991. *La cité antique*, 1864.
- COULOUBARITSIS L. (1982), «Προϋποθέσεις για τη σύμπραξη φιλοσοφίας και πολιτικής», ΕΦΕ *Φιλοσοφία και πολιτική*, Καρδαμίσια 1982.
- ..... (1985), «La fondation aristotélécienne de la notion de justice», *Melanges offerts a R. Legros*, Bruxelles, 1985, pp. 79-101.

- ..... (1989a), “La modernité face à la notion aristotélicienne de l’ équité”, (ed.) K. Boudouris, *On Justice*, Athens 1989.
- ..... (1994), *Aux origines de la pensée européenne*, De Boeck, Bruxelles,(1<sup>η</sup> 1992).
- ..... (1996), «La philosophie pratique d’ Aristote a-t-elle un sens aujourd’ hui?», στο Κούτρας (1996)
- .....(1999), *Histoire de la Philosophie ancienne et medievale*, Grasset Paris,1999.
- CROIX G. E. M. de Ste. (1998), *Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο* (μετφ. Γ. Κρητικός), Ράππας, Αθήνα, 1998 (*The class struggle in the ancient world from the archaic age to the Arab conquest*, 1981<sup>1</sup>).
- DAHL R. (1989), *Democracy and its critics*, New Haven, Conn.
- DAVIES J. K. (1978), “Athenian citizenship: the descent group and the alternatives”, *Classical Journal* 73 (1977-78), 105-121.
- ..... (1981), *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York, Arno Press, 1981.
- DEFOURNY M.(1932), *Aristote. Etudes sur la “Politique”*, Beauchesne, Paris, 1932.
- DETIENNE M.- SISSA G. (1989), *La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, Paris.
- .....(1994), *Les maitres de vérite dans la Grèce archaïque*, Pocket, Paris (1967<sup>1</sup>).
- DEVELIN R. (1989), *Athenian officials 684-321 BC*, Cambridge 1989.
- DIES A. (1947), « Introduction », in *Platon La République I-III*, Paris, 1947.
- .....- GERNET L. (1992), “Introduction”, in *Platon Les Lois*, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- DUNN J. (ed.) (1992), *Democracy, the unfinished journey 508 BC to 1993 AD*, Oxford, 1992.
- DUPREEL E. (1980), *Les Sophistes*, Ed. Du Griffon, Neuchatel, (1948 ).
- DURING I. (1991), *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Α και Β τόμος, MIET, Αθήνα, 1991 (*Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg,1966<sup>1</sup>).
- DUROSEL J.-B. (1990), *L’ Europe. Histoire de ses peuples*, Paris 1990.
- EFFANTERRE & RUZE (1994), *Nomima Recueil d’inscriptions politiques et juridiques de l’archaisme Grec*, Ecole française de Rome, 1994.
- EHRENBERG V.(1947), “Polypragmosyne: a study in Greek politics”, *Journal of Hellenic studies* 67, 1947, σ. 46-67.
- .....(1950), “Origins of democracy”, in *Historia* 1, 1950, σ. 515-48.

- .....(1969), *The Greek State*, Menthuen, London, 1969.
- ENGELS F. (χχ), *Η καταγωγή της οικογένειας της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, Αθήνα.
- FARAKLAS G. (1997), *Machiavel Le pouvoir du prince*, Puf, Paris, 1997.
- FARRAR C. (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης*, (ελλ.μετφ.), Παπαδήμας, Αθήνα, 1991. *The origins of democratic thinking 1988<sup>1</sup>*.
- FERRY L.& RENAUT A. (1986), *Philosophie politique 1*, Paris (1984<sup>1</sup>).
- .....(1992), *Philosophie politique 3*, Paris (1985<sup>1</sup>).
- FERRY L. (1996), «Ethique», in Raynaud & Rials (dir.) *Dictionnaire de philosophie politique*, puf, Paris, 1996.
- FINLEY M. (1996), *Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο*, Πανεπιστημιακες Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1996 (1983<sup>1</sup>).
- ..... (1989), *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, Ευρύαλος, Αθήνα, (1973<sup>1</sup>).
- ..... (1988), *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα* μτφ. Α. Παναγόπουλος, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1988.
- FLACELIER R. (1986), *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων*, Παπαδήμας, Αθήνα.
- FRITZ & KAPP (1974), *Aristotle's constitution of Athens and related texts*, New York 1950<sup>1</sup>.
- GARLAN Y. (1988), *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα* μτφ. Α. Χατζηδάκης, Αθήνα 1988.
- GAUTHIER R. A.(1970), “Introduction”, in *L' Ethique à Nicomaque I* (Introduction, traduction et commentaire par R.A.Gauthier-J.Y.Jolif), Paris-Louvain 1970.
- GLOTZ G. (1981), *Η Ελληνική Πόλις*, Μτφ., MIET, Αθήνα, 1981 (*La cité grecque*, La Renaissance du Livre, Paris 1928<sup>1</sup>).
- .....(1925), *Histoire grecque I*, Paris ,1925.
- .....(1907), “Sortitio”, in C. Daremberg- E. Saglio- E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. IV, Paris 1907 (Gratz/Austria 1969).
- GROTE (1869), *A history of Greece*, v. VIII ,1869,
- GSELL S. (1928), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord II*, Paris, 1928
- GUTHRIE W.K.C. (1969), *History of greek philosophy I*, Cambridge University Press.
- .....(1989), *Οι Σοφιστές*, μετ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα, MIET, 1989 (1971<sup>1</sup>).
- ..... (1990), *Σωκράτης*, μτφ. Τ. Νικολαΐδης, MIET, Αθήνα, 1990.
- HADOT P. (1972), “Furstenspiegel”, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, Band VIII, A. Hiersemann, Stuttgart
- HANSEN M. H. (1974), *The sovereignty of the people's court in Athens in the 4<sup>th</sup> a.C. and the publick action against unconstitutional proposals*, 1974, Odense Univ.Class. Stud. 4.

- .....(1975), *Eisangelia, The sovereignty of people's court in Athens in the 4<sup>th</sup> a.C and the impeachment of generals and politicians*, 1975, Odense Univ. Class. Stud. 6.
- ..... (1978), "Nomos and psephisma in fourth-century Athens", *Greek, Roman and Byzantine studies*, 19, 1978, p. 315-330.
- .....(1982), "The Athenian *ekklesia* and the assembly place on the Pnyx", *Greek, Roman and Byzantine studies* 23 (1982), p.241-249
- .....(1989), *Was Athens a democracy?*, Copenhagen
- .....(1991), *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford.
- HARRISON (1967), "Plato's manipulation of Thrasymachus", in *Phoenix* 21, 1967.
- HASSOULLIER B. (1985), Introduction in *Aristote Constitution d' Athenes*, Les Belles Lettres, Paris.
- HAVELOCK E. A. (1957) *The liberal temper in Greek politics*, London, 1957.
- HEGEL G.W.F. (1980), *Φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφ. Α. Μανούση, Νεφέλη, Αθήνα, 1980.
- HÖFFE O. (1999), «Aristote», in Renaut (1999).
- HOULOU A. (1978), "La notion d' état dans une lettre d' Aristote à Alexandre", in Δημάκη Π. (επιμ.), *Μελέτες Αρχαίου ελληνικού και ελληνιστικού δικαίου*, Αθήνα, 1978.
- IMBERT J. (1962), "La loi et la coutume: manifestations d'autorité et sources d'enseignement dans la Grèce antique", *Travaux et recherches de l'Institut de Droit Comparé*, Paris, 1962, v.XXIII.
- IRWIN T.H.(1980), "The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics", in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, 1980.
- .....(1988), *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- JAEGER W. (1972), *Aristote, Elements pour une histoire de son développement*, (Traduction Jean-Loup Thebaud), Université Paris VIII, (1923<sup>1</sup>).
- .....(1968), *Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνα ανθρώπου*, Α (Μετφ. Γ. Βερροίου, Παιδεία, 1968), *Paideia. Die formung des Griechischen menschen*, Walter de Gruyter, 1933<sup>1</sup>.
- JOHNSON C. (1990), *Aristotle's Theory of the State*, New York, 1990.
- JOLY H.(1974), *Le renversement platonicien*, Vrin, Paris 1974.
- JONES A. H. M. (1989), *Athenian democracy*, Basil Blackwell, Oxford, (1957<sup>1</sup>).
- KAHN C. (1982), *Αναξίμανδρος και οι απαρχές της ελληνικής κοσμολογίας* (μετφ. Ν. Γιανναδάκης), Πολύτυπο, Αθήνα, 1982
- .....(1981), "The origins of social contract theory in the fifth century B.C.", in Kerferd (ed.), *The sophists and their legacy*, Wiesbaden, 1981, p. 92 sq. (=Hermes Einzelschriften,



vol. 44).

KENNY A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.

KERFERD G. B. (1952), "Protagoras' doctrine of justice and virtue in the *Protagoras* of Plato", *The journal of Hellenic studies*, 72-73, 1952-53.

..... (1999), *Η σοφιστική κίνηση*, μετ. Π. Φαναράς, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999. (*The sophistic movement*, Cambridge 1981<sup>1</sup>).

KEYT D. (1987), "Three fundamental theorems in Aristotle's Politics", στο *Phronesis*, XXXII, 1987.

KOYRE A. (1989), *Από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν* (μετ. Π. Λάμψα), Ευρύαλος, Αθήνα, 1989.

KULLMANN W. (1996), *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, MIET, Αθήνα, (1992<sup>1</sup>).

LABARRIERE J.-L. (1993), "Préface", in *Aristote Politique*, Gallimard (Tel), Paris.

LAKS A. (1999), "Platon", in Renaut (1999).

LARSEN J.A.O. (1950), "Aristotle on the electors of Mantinea and representative government", *Classical Philology*, 45, 1950.

..... (1954), "The judgement of antiquity on democracy", *Classical Philology* 49, 1954.

.....(1955), *Representative government in Greek and Roman history*, Berkeley 1955.

.....(1968), *Greek federal states. Their institutions and history*, Oxford 1968.

LEPAPE M. C. (1968), *Machiavel Le Politique*, PUF, Paris 1968.

LESKY A. (1990), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μετ. Α. Τσοπανάκης), Θεσσαλονίκη, (*Geschichte der griechischen literature*, 1957)

LINTOTT A. (1982), *Violence, civil strife and revolution in the classical city*, London & Canberra, 1982.

.....(1992), "Aristotle and democracy, in *The classical Quarterly*, vol. 42, No. 1, 1992.

LLOYD G. E. (1993), «L'Idée de nature dans la Politique d'Aristote», in P. Aubenque (1993).

.....(1977), *Aristotle The growth and structure of his thought*, Cambridge 1977.

LOMBARD J. (1994), *Aristote politique et éducation*, L' Harmattan, Paris, 1994.

LORAUX N. (1990), "La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote", in *Le Genre humain*, No 22, p.89-110.

- .....(1993), *L' invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funebre dans la "cité classique"*, Paris, Payot, 1993
- LORD C. (1982), *Education and culture in the political thought of Aristotle*, Cornell University Press, London 1982.
- McDOWELL D. M.(1988), *Σπαρτιατικό Δίκαιο* (Μτφ. ), Παπαδήμας, Αθήνα, 1988. *Spartan Law*, Scottish academic Press, Edinburgh 1986.
- ..... (1986), *Το δίκαιο στην Αθήνα των κλασσικών χρόνων*, (Μτφ. Γ. Μαθιουδάκη), Παπαδήμας, Αθήνα, 1986. *The law in classical Athens*, Thames and Hudson Ltd, London, 1978.
- McINTYRE A. (1981), *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame, London 1981. (Trad. Francaise, *Après la vertu* PUF, Paris,1997).
- MACHIAVELLI N. (1984), *Ο ηγεμόνας* (μτφ. Π. Κονδύλης), in *Macihavelli Εργα*, Κάλβος, Αθήνα, 1984
- MANIN B. (1995), *Principes du gouvernement représentatif*, Calman-Levy, Paris 1995.
- MANSFIELD H. Jr (1994), *Le prince apprivoisé: De l' ambivalence du pouvoir*, (trad. fran.) Fayard Paris, 1994 (*Taming the prince: The ambivalence of modern executive power*, The free press, 1989).
- MANSION A. (1927), "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après de travaux recents", *Revue neoscholastique de la philosophie*,
- MARROU M.I. (1948), *Histoire de l' éducation dans l' antiquité*, Seuil, Paris, 1948.
- MARTI U. (1996), "De l'usage de la démocratie directe en Suisse", in *Le monde diplomatique*, No 510, Septembre 1996.
- MEIER C. (1995), *La naissance du politique*, (Trad. franc.) Gallimard, Paris 1995 (*Die entstehung des politischen bei den griechen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980<sup>1</sup>).
- ..... (1987), *La politique et la grace* ( trad. fran. P. Veyne) , Paris, Seuil 1987 (*Politik und anmut*, Verlag GmbH, Berlin 1985<sup>1</sup>).
- ..... (1997), *Η πολιτική τέχνη της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας* (μτφ. ) Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1997, ) (*Die politische kunst der griechischen tragödie*, Munich, trad.franc. 1991)
- MICHELS R. (1997), *Κοινωνιολογία των πολιτικών κομμάτων στη σύγχρονη δημοκρατία*, μτφ. Γ. Ανδρουλιδάκης, Γνώση, Αθήνα, 1997 (*Zur soziologie des parteiwesens in der democratie*, 1911).
- MONAN J.D. (1968), *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford 1968.
- MONTESQUIEU (1994), *Το πνεύμα των νόμων*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης-Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1994 (*De l' Esprit des lois*, 1748<sup>1</sup>).

- MORAUX P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
- ..... (1965), "Quelques apories de la *Politique* et leur arriere-plan historique", in *La Politique d'Aristote* (Entretiens sur l'antiquite classique, tome XI, Fondation Hardt, 1965).
- MORISSON J.S. (1941), «The place of Protagoras in Athenian public life (460-415 B.C)», *The Classical Quarterly*, January-April 1941.
- MOSSE C., (1978), *Το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας*, (μτφ.) Παπαζήσης Αθήνα, 1978. *La fin de la démocratie athénienne* 1962.
- .....(1981), "La démocratie athénienne et la protection de la propriété", in Π. Δημάκη (επιμ), *Επιστημονική επετηρίδα της ΠΑΣΠΕ*, Αθήνα 1981.
- .....(1986), *La démocratie grecque*, M.A. Editions, Paris, 1986
- .....(1993), *Le citoyen dans la Grèce antique*, Nathan, Paris , 1993.
- .....(1995), *Politique et société en Grèce ancienne*, Aubier, Paris, 1995 (μτφ., Κ. Μπούρας , *Πολιτική και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, Σαββάλας 2003).
- .....(1983), *Ιστορία μιας δημοκρατίας: Αθήνα* (μτφ. ) Παπαζήσης, Αθήνα (1971<sup>1</sup>)
- ..... (1996), *Les institutions grecques*, Arman Colin, Paris, 1996.
- MULGAN R. G. (1977), *Aristotle's political theory*, Oxford University Press, 1977.
- MUSIELAK M.(1993), "Δελφών πολιτεία", in M. Pierart (éd), *Aristote et Athènes*, Paris 1993.
- NESCHKE-HENTSHKE A. (1995), *Platonisme et théorie du droit naturel. Contributions à une archeologie de la culture politique Européenne*, Vol. I: Le platonisme politique dans l'antiquité, Louvain-Paris, 1995,
- NESTLE W. (1999), *Από τον μύθο στον λόγο* (μετ. Α. Γεωργίου), Γνώση, Αθήνα, 1999 (*Von mythos zum logos* 1940<sup>1</sup>).
- NOZICK R. (1974), *Anarchy, state and utopia*, Blackwell, Oxford.
- NUSSBAUM M. (1980), "Shame, separateness and political unity", ed. A.Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980.
- ..... (1986), *The fragility of goodness*, Cambridge University Press 1986
- ..... (1988), "Nature, function and capability: Aristotle on political distribution", in ed. J. Annas & R.H. Grimm, *Oxford studies in ancient philosophy* (supplementary volume), Clarendon press, Oxford 1988.
- .....(1990), "Aristotelian social democracy", in ed. R. B. Douglass-G.M. Mara-H. S. Richardson, *Liberalism and the Good*, Routledge, Chapman and Hall, Inc., New York 1990
- .....(1990β), *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*, Oxford University Press, Oxford, 1990

- ..... (2000), "Aristotle, politics, and human capabilities: a response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", *Ethics* Vol.111, No.1 October 2000.
- .....(2000β), «Ο Καντ και ο στωϊκός κοσμοπολιτισμός», *Δευκαλίων*, 18/2, Δεκέμβριος 2000). "Kant and stoic cosmopolitanism", *The Journal of political philosophy*, Vol. 5, Nr. 1, 1997
- NUYENS F. (1948), *L' évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.
- OBER J. (2003), *Μάζες και ελίτ στη δημοκρατική Αθήνα*, (μετφ. Β. Σερέτη), Πολύτροπον, Αθήνα 2003 (*Mass and elite in democratic Athens*, Princeton Univ. Press, 1989).
- ..... -MANVILLE B. (2003), "Beyond Empowerment: Building a Company of Citizens", *Harvard Business Review*, January 2003, p. 2-7.
- OSTWALD M. (1969), *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, Oxford, 1969.
- ..... (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, Berkeley, 1986.
- PANTEL S. (1996), "Banquets et culture démocratique", in Sakellariou (1996).
- PATTERSON C. (1981), *Pericles' Citizenship Law of 451/0*, New York 1981.
- PATZIG G. (ed.) (1990), *Aristoteles' Politik*, Vandenhoeck & Ruprecht in Gottingen, 1990.
- PAPAGEORGIOU C.I. (1990), "Four or five types of democracy in Aristotle?", *History of political thought*, 1990.
- ..... (1991), *Aristotle and democracy*, London, 1991.
- PAPAÏOANNOU K. (1990), *La civilisation et l'art de la Grèce ancienne*, Paris, 1990.
- ..... (1992), *Η αποθέωση της ιστορίας* μετφ. Σ. Κακουριώτη, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 1992
- PAPAZOGLU F. (1959), "Une signification tardive du mot πολιτεια", *Revue des études grecques*, t. LXXII, 1959.
- PAREKH B. (1993), "The cultural particularity of liberal democracy", in David Held (ed.), *Prospects for democracy*, Cambridge, Polity, 1993.
- PELLEGRIN P. (1987), "La Politique d' Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1987, No 2.
- .....(1990), «Introduction», in *Aristote Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris 1990.
- ..... (1996), "Aristote", in P. Raynaud-S.Rials (ed.) *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris 1996.
- PERELMAN C. (1979), *Logique juridique Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 1979.
- PIERART M. (ed) (1993), *Aristote et Athènes*, Paris 1993.

- PLANTY-BONJOUR G. (1986), “Le droit naturel selon Aristote et les déclarations des droits de l’homme”, *Les Etudes philosophiques*, Jan-Fev. 1986.
- POHLENZ M. (1956), *La liberté grecque*, (trad.francaise: J. Goffinet), Payot, Paris, 1956. *Griechische freiheit*, Heidelberg 1955.
- POLIGNAC F. de (1997), «Anthropologie du politique», *Annales*, No 1, Janvier-Fevrier 1997.
- POPPER K. (1980), *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. Α, (μετ. Ε. Παπαδάκη), Αθήνα 1980. (*The open society and its enemies* v.I: *The spell of Plato*, 1945).
- QUEYREL A. (2003), *Athènes La cité archaïque et classique*, Picard, Paris, 2003.
- RENANT E. (1999), *Προσευχή πάνω στην Ακρόπολη*, Αθήνα 1999, (1901<sup>1</sup>).
- RENAUT A. (ed.) (1999), *Histoire de la philosophie politique*, t. 1 (La Liberte des Anciens), Calmann-Levy, 1999.
- REVERDIN O.(dir.) (1965), *La “Politique” d’ Aristote* (Entretiens sur l’antiquite classique, tome xi), Fondation Hardt ,Vandoeuvres / Geneve, 1965.
- RHODES P.G. (1981), *Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.  
 ..... (1982), “Problems in Athenian *Eisphora* and Liturgies”, *American Journal of Ancient History* 7 (1982), p. 1-19.
- RICOEUR P.(1955), *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955.
- ROBINSON E. W. (1997), *The First Democracies*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1997.
- ROBINSON R. (1962), *Aristotle’s Politics*, books III and IV, Clarendon Press Oxford, 1962.
- RODRIGO P. (1987), “D’ une excellente constitution”, *Revue de philosophie ancienne*, No 1, 1987.
- ROMEYER-DHERBEY G. (1993), *Les sophistes*, PUF, Paris, 1985<sup>1</sup>.
- ROMILLY J. de (1954), « Les moderés Athéniens vers le milieu du IVe siècle: échos et concordances», *Revue des Etudes Grecques*, No 67,1954.  
 .....(1987), «La notion de classes moyennes dans l’ Athènes du Ve siècle», *Revue des Etudes Grecques*, C, 1987.  
 ..... (1992α), *Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1992.  
 ..... (1992β), *Η αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, Το Αστυ, Αθήνα,1992.  
 .....(1997), *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη*, Το Αστυ, Αθήνα, (1971<sup>1</sup>).
- ROSS W.D. (1991), *Αριστοτέλης*, (μτφ. Μ. Μητσού), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991.  
 .....(1924), *Aristotle’s Metaphysics I*, Oxford, 1924.

- RORTY A.O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley and Los Angeles, 1980.
- ROUSSEAU J.-J. (1992), *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1992 (1762<sup>1</sup>).
- ..... ( ), *Dernière reponse aux adversaires du Discours sur les sciences et les arts* (1752), in *Oeuvres complètes* t.III
- ROWE C.J. (1971), *The Eudemian and Nicomachean Ethics, A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge 1971.
- SCHUMPETER J. (1950), *Capitalism, socialism and democracy*, London.
- SEALEY (1986), *The Athenian Republic: democracy or the rule of law*, The Pennsylvania State University Press, 1986.
- SINCLAIR R. K. (1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, Παπαζήσης, Αθήνα 1969.
- ..... (1997), *Δημοκρατία και συμμετοχή στην αρχαία Αθήνα*, Καρδαμίτσα 1997 (1988<sup>1</sup>).
- SNELL B. (1984), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, MIET, Αθήνα, 1984 (*Die entdeckung des geistes*, 1946) .
- STALLEY R.F. (1995), "Introduction", in *Aristotle Politics*, Oxford University Press, 1995.
- STARR C. G. (1991), *Η γέννηση της αθηναϊκής δημοκρατίας. Η εκκλησία κατά τον πέμπτο αι. π.Χ.*, μτφ. Μ. Καρδαμίτσα-Ψυχογιού, Αθήνα 1991 (New York 1990<sup>1</sup>)
- STRAUSS L. (1987), *La cité et l' homme*, (Trad. Francaise), Presses Pocket, Paris 1987. (*The city and man*, University press of Virginia, 1964).
- ..... (1988), *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, ( Μτφ. Σ. Ροζάνης-Γ. Λυκιαρδόπουλος), Γνώση, Αθήνα, 1988. (*Natural Right and History*, The University of Chicago, 1950).
- TERRAY E. (1990), *La politique dans la caverne*, Seuil, Paris, 1990.
- ..... (1992), «Ισότητα των αρχαίων, Ισότητα των νεωτέρων», in Roger-Pol Droit (ed), *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και εμείς*, Αθήνα, 1992.
- UNTERSTEINER M. (1993), *Les Sophistes*, t. I, II., (Trad. A. Tordesilas), Vrin Paris 1993 (*I sofisti*, 1949<sup>1</sup>, αναθεωρημένη 1967<sup>2</sup>).
- VERGNIERES S. (1995), *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris, 1995.
- VERNANT J. P. (1990), *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris (1962<sup>1</sup>).
- ..... (χ.χ.), *Μύθος και σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, (Μτφ. Σ. Γεωργούδη), Νεφέλη, Αθήνα. (*Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965<sup>1</sup>).
- VEYNE P. (1983), "Les Grecs ont-ils connu la démocratie?", *Diogenes*, No 124, Octobre-Décembre 1983.
- VIDAL G. (2003), Συνέντευξη, *Βήμαmagazino*, 10 Αυγούστου 2003.

- VIDAL-NAQUET P. (1983), *Ο μαύρος κυνηγός* (μτφ. Γ. Ανδρεάδης-Π. Ρηγοπούλου), Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1983 (1980<sup>1</sup>).
- .....& LEVEQUE P. (1989), *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, (Μτφ. Στ. Γεωργοπούλου), Ευρύαλος, Αθήνα, 1989. (*Clisthène l' Athenien*, Besancon, 1964).
- .....(1993), «Une invention grecque: la démocratie», *Esprit*, No 197, Décembre 1993.
- ..... (2000), «Ο Καστοριάδης και η αρχαία Ελλάδα», *Νέα Εστία*, τ.1722, Απρίλιος 2000.
- .....(2001), «Ο Καστοριάδης και ο Πολιτικός», στο Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, Υψιλον, Αθήνα, 2001
- VILATTE S. (1995), *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la Politique*, Besancon, 1995.
- VILLEY M. (1968), *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1968.
- VLASTOS G. (1953), «Isonomia», *American journal of philology*, 74 (1953) , pp. 337ff.
- .....(1989), «Justice and equality», Waldron (ed.) *Theories of rights*, Oxford Un. Press, 1989, 41-47.
- ..... (1994), «Ισονομία πολιτική», *Πλατωνικές μελέτες*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1994.
- VOLPI F. (1993), “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme”, in Aubenque (1993).
- WALLACE R. W. (1993), «Personal Conduct and Legal Sanctions in the Democracy of Classical Athens», in *XLV ème Session de la Societé Internationale “ Fernand de Visscher” pour l’ Histoire des Droits de l’ Antiquité*, Miskolc, Hongrie 1993.
- .....(2003), « An early fifth-century athenian revolution in aulos music», in *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 101, (p.73-92).
- WEIL R. (1960), *Aristote et l’ histoire. Essai sur la “Politique”*, Klincksieck, Paris 1960.
- WHITEHEAD D. (1983), “Competitive outlay and community profit: φιλοτιμία in democratic Athens”, *Classica et mediaevalia*, vol.34, Copenhagen, 1983.
- WILL E. (1972), *Le monde Grec et l’ Orient (le Ve siecle)*, Paris 1972.
- WILLETTS R.F (1955), *Aristocratic society in Ancient Crete*, London 1955
- WOLFF F. (1988), «Aristote democrate», *Philosophie* No 18, Printemps 1988.
- .....(1995), *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, Καρδαμίτσα, Αθήνα (1991<sup>1</sup>).
- WOODHEAD A.G. (1967), “Isegoria and the council of 500”, *Historia* 16 (1967), pp.129-140.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην διεθνή βιβλιογραφία καθώς και στον ημερήσιο και περιοδικό τύπο παρατηρείται μια διαρκής σύγχυση γύρω από την έννοια της δημοκρατίας. Υπάρχει ένας πληθωρισμός της λέξεως «δημοκρατία», που προσδιορίζεται ως κοινοβουλευτική, αστική, μαζική, σοσιαλιστική, σύγχρονη, λαϊκή, αντιπροσωπευτική, ηλεκτρονική, ισλαμική, ο οποίος καθιστά προβληματικό το νόημά της, δημιουργώντας μια απλουστευτική αναγωγή στην έννοια που είχε η δημοκρατία στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup>-4<sup>ου</sup> αιώνα. Η σύγχυση επιτείνεται από το γεγονός ότι όλα σχεδόν τα σύγχρονα πολιτεύματα καλούνται και αυτοαποκαλούνται «δημοκρατικά» και επικαλούνται τον λαό ως «πηγή» της εξουσίας και νομιμοποιητικό παράγοντα του πολιτεύματος και του συντάγματος. Ακόμη σύγχυση προκαλείται από τις γενικές αναφορές είτε στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό είτε στον ελληνορωμαϊκό, κάτι που έχει ως αποτέλεσμα να μη γίνεται διάκριση ανάμεσα στην αθηναϊκή δημοκρατία και τις άλλες ελληνικές πόλεις της αρχαιότητας που δεν ήταν δημοκρατικές, ή το πολίτευμα της ρωμαϊκής *res publica*. Η σύγχυση υπάρχει και στους θεωρητικούς, οι οποίοι ομιλούν γενικώς περί δημοκρατίας, εννοώντας ένα πολίτευμα ομπρέλα υπό την οποία εισέρχεται οτιδήποτε αυτοί θεωρούν δημοκρατικό. Στην εργασία αυτή θα επιχειρήσω να διερευνήσω την έννοια και τον πραγματικό χαρακτήρα της αθηναϊκής δημοκρατίας κατά την κλασική εποχή. Από την διερεύνηση αυτή θα συναχθούν και οι διαφορές της με τα σημερινά πολιτεύματα που αποκαλούνται αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες.

Αφετηρία της εργασίας αυτής είναι η διαπίστωση ότι απέναντι στην αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη που ως αποκλειστικοί της αντιπρόσωποι αναφέρονται ο Σωκράτης, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, αρθρώνεται και ένας διαφορετικός λόγος, εκπροσωπούμενος από τον Δημόκριτο και τους σοφιστές, ο οποίος δεν έχει αναδειχθεί δεόντως αλλά επισκιάζεται από τους τρεις φιλοσόφους· σε αυτό συντελεί και το γεγονός ότι τα μόνα έργα που διασώθηκαν ολοκληρωμένα στον χώρο της φιλοσοφίας είναι του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Είναι



όμως επίσης αλήθεια ότι από τις απαρχές της η αρχαία ελληνική σκέψη διακρίνεται για την ποικιλία και την πολλαπλότητα των απαντήσεων και την αλληλοκριτική μεταξύ των φιλοσόφων. Ακόμη και οι μαθητές απαντούν, αντιτίθενται και ασκούν κριτική στους διδασκάλους, κάτι που συχνά παραγνωρίζεται σήμερα, ενώ είναι έκδηλο στους ίδιους τους αρχαίους φιλοσόφους. Σχεδόν στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του, ο Πλάτων ασκεί κριτική στους σοφιστές και στις δημοκρατικές αντιλήψεις· αντιστοίχως κριτικός είναι και ο Αριστοτέλης, ο οποίος επί πλέον ασκεί κριτική και στις απόψεις του διδασκάλου του. Η ελληνική σκέψη διαποτίζεται από μία ασίγαστη διαμάχη και αντιπαλότητα, χαρακτηρίζεται από ένα αγωνιστικό πνεύμα, όπως και η σύνολη ελληνική πραγματικότητα, από μια γιγαντομαχία, την οποία εξέφρασε χαρακτηριστικά προκειμένου για την οντολογία ο Πλάτων ως *γιγαντομαχία περι τῆς οὐσίας*<sup>1</sup>. Διαπιστώνοντας την ύπαρξη δύο αντιτιθέμενων ρευμάτων, του δημοκρατικού και του αντιδημοκρατικού, επιχειρώ στην παρούσα μελέτη να αναδείξω την διαμάχη αυτή και να διερευνήσω κατά πόσον αυτή αποτυπώνεται στα *Πολιτικά*.

Παράλληλα, η μελέτη των κειμένων φανερώνει μια μεγάλη απόκλιση της θεωρίας από την δημοκρατική πράξη. Ενώ ο Πλάτων είναι γνωστό ότι δεν υπήρξε δημοκράτης, για τον Αριστοτέλη όμως επικρατεί στην έρευνα η άποψη ότι είναι περισσότερο ευνοϊκός απέναντι στην δημοκρατία από ό,τι ο διδάσκαλός του και γενικώς θεωρείται ως υποστηρικτής της λεγόμενης «μετριοπαθούς» δημοκρατίας. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό ότι αναζητώντας λύσεις για τη σημερινή κατάσταση, πολλοί θεωρητικοί προσφεύγουν αξιωματικά στην αριστοτελική θεωρία, παρακάμπτοντας την ζώσα πραγματικότητα της εποχής που εξέθρεψε τον μεγάλο φιλόσοφο, και απαλείφοντας έτσι την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα της δημοκρατικής *πόλεως*. Όμως η πράξη, οι αξίες, οι θεσμοί και η οργάνωση της δημοκρατίας είναι καταστάλαγμα και ενσάρκωση ιδεών και αντιλήψεων που επί δύο τουλάχιστον αιώνες αποτελούν αντικείμενο δημοσίου διαλόγου στο πλαίσιο της *πόλεως*. Το γεγονός αυτό αντικατοπτρίζεται στα *Πολιτικά* και έχει σημασία να διερευνηθεί κατά πόσον στο σπουδαίο αυτό έργο αντανακλάται η πολιτική θεωρία και πράξη της εποχής του και σε ποιο βαθμό αυτές είναι και απόψεις του ίδιου του Αριστοτέλη.

Φιλοσοφία της δημοκρατίας δεν διασώθηκε. Τα αποσπάσματα του Πρωταγόρα και του Δημόκριτου υποτυπώνουν ιδέες προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας και έχουν γίνει ορισμένες προσπάθειες να αναλυθούν τα σωθέντα αποσπάσματά τους. Η παρούσα έρευνα αξιοποιεί τα πορίσματα αυτών των προσπαθειών και επιχειρεί να αναδείξει επίσης αγνοημένες

---

<sup>1</sup> Πλάτων *Σοφιστής* 246 α.

πλευρές τους. Η ανασυγκρότηση των δημοκρατικών αντιλήψεων και της επιχειρηματολογίας αναζητείται επίσης στους σοφιστές, στους λόγους των ρητόρων, στον Πλάτωνα, αλλά κυρίως στον Αριστοτέλη, ο οποίος παραθέτει και συζητεί αντιλήψεις και επιχειρήματα και από τις δύο αντιτιθέμενες πλευρές. Ιδιαίτερη σημασία έχουν οι αντιλήψεις, τις οποίες παραθέτει και συζητεί στα *Πολιτικά*, ως αντίθετες στην ολιγαρχική και γενικώς την αντιδημοκρατική επιχειρηματολογία. Επίσης η μελέτη μας αντλεί υλικό από την δημοκρατική πρακτική και τους θεσμούς, το ήθος (τον τρόπο του βίου της), τα γεγονότα και τις αντιλήψεις, δηλαδή αντλεί υλικό και από τις τέσσερις όψεις υπό τις οποίες παρουσιάζεται το πολιτικό φαινόμενο. Δηλαδή για την ανασύσταση της δημοκρατικής επιχειρηματολογίας, των σημασιών και αρχών της δημοκρατικής κοινωνίας χρησιμοποιώ και τις πρωτογενείς πηγές, τους θεσμούς και τους νόμους, τους οποίους αντιμετωπίζω ως την πολιτική σκέψη θεσμισμένη, ως ενσάρκωση των αντιλήψεων και πεποιθήσεων της δημοκρατικής κοινωνίας.

Εντός αυτού του πλαισίου προσπαθώ να τοποθετήσω τον Αριστοτέλη και τις απόψεις που αυτός εκφράζει εν σχέσει προς τη δημοκρατία. Για τις απόψεις του βασικό υλικό στην ερευνά μου είναι κυρίως τα *Πολιτικά*, επίσης τα *Ηθικά Νικομάχεια*, η *Ρητορική* και η *Αθηναίων Πολιτεία*, τα οποία αντιμετωπίζονται ως κείμενα με αβεβαιότητες και αμφιβολίες, με κενά και απορίες, αμφιλεγόμενα σημεία και ρωγμές<sup>2</sup>. Δηλαδή η προσέγγιση που επιχειρείται στην παρούσα εργασία είναι διαφορετική από αυτήν άλλων μελετητών, οι οποίοι προσπάθησαν να βρουν στο αριστοτελικό κείμενο μόνο απαντήσεις και αλήθειες, χωρίς να αντιμετωπίσουν κριτικά τις ιδέες του και χωρίς αντιπαράθεση με την πολιτική πραγματικότητα.

Εκ των πραγμάτων λοιπόν, από τη στιγμή που μια απο τις κύριες πηγές για τις δημοκρατικές αντιλήψεις και τα δημοκρατικά επιχειρήματα είναι τα *Πολιτικά*, τίθενται τα εύλογα ερωτήματα: μέχρι ποιο βαθμό ο Αριστοτέλης τα παραδίδει πιστά και σε ποιο βαθμό τα δέχεται ή τα απορρίπτει; Προς απάντηση αυτών των ερωτημάτων κρίθηκε αναγκαίο να διερευνηθεί η δημοκρατία ως προς τα βασικά χαρακτηριστικά της και να αντιπαραβληθεί με τις αριστοτελικές αντιλήψεις και αναπτύξεις. Η αντιπαράθεση αυτή θα βοηθήσει στην καλύτερη κατανόηση α) της δημοκρατίας, της αποκαλούμενης άμεσης δημοκρατίας, η οποία υπήρξε στην Αθήνα για πρώτη και μοναδική φορά στην ανθρώπινη ιστορία, και αποτέλεσε μήτρα σημαντικών εννοιών, θεσμών και πολιτικών πρακτικών που τροφοδοτούν έκτοτε με τον έναν ή τον άλλο τρόπο την ανθρωπότητα και β) την κατανόηση σε σχέση με αυτήν της

<sup>2</sup> Για τα προβλήματα των *Πολιτικών*, και τη χαοτική μορφή τους, βλ. Pellegrin (1990). Στην παρούσα εργασία οι παραπομπές στα *Πολιτικά* γίνονται χωρίς να σημειώνεται ο τίτλος του έργου ούτε το όνομα του Αριστοτέλη, ενώ οι παραπομπές στα άλλα έργα του Αριστοτέλη γίνονται με αναγραφή του τίτλου του έργου, χωρίς όμως πάλι το όνομα του Αριστοτέλη. Οποιαδήποτε άλλη παραπομπή γίνεται με πλήρη τρόπο.

αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας, η οποία είναι η πιο ολοκληρωμένη πολιτική αντίληψη από αυτές που διασώθηκαν, και έκτοτε τροφοδοτεί και αυτή με τη σειρά της τη σκέψη, τη συζήτηση και την πολιτική αναζήτηση. Με τη μέθοδο αυτή καθίσταται πιο εύκολο να προσεγγισθεί τόσο η δημοκρατία όσο και οι αντιλήψεις του Αριστοτέλη, αφού η αντιπαραβολή τους απαιτεί από τον ερευνητή ακρίβεια και αντικειμενικότητα στις αντιπαρατιθέμενες θέσεις. Θα λέγαμε δε ότι επιβάλλεται διότι αφ' ενός μεν υπάρχουν πολλές «επιχωματώσεις» και στην μία και στην άλλη πλευρά, και αφ' ετέρου με αυτόν τον τρόπο υπερβαίνουμε την ενασχόληση με τη θεωρία μόνο (εν προκειμένω την αριστοτελική), και τη δοκιμάζουμε στην αντιπαραθέσή της με την ιστορική πράξη (εν προκειμένω τη δημοκρατία), αποφεύγοντας έτσι τον σκόπελο της θεωρητικολογίας, της «εσωστρεφούς» και κλειστής θεωρητικής ανάλυσης. Με τη μέθοδο αυτή γίνεται ταυτοχρόνως προσπάθεια να κατανοηθεί και να απαντηθεί το παράδοξο φαινόμενο ότι, ενώ υπάρχει πληθώρα προσφυγών στη πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη, από την άλλη δεν υπάρχει η αντίστοιχη συζήτηση για την άμεση δημοκρατία (με ελάχιστες εξαιρέσεις όπως αυτή του Κ. Καστοριάδη).

Την προσέγγιση αυτή υποβασιάζει η ιδέα ότι η ιστορία είναι δημιουργική πηγή νόμων, θεσμών, αξιών—«ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής»— από τις οποίες μπορούμε να εμπνευσθούμε για να προσανατολισθούμε στο σήμερα. Η αναζήτηση αυτή νομιμοποιείται από το γεγονός ότι, κατά γενική ομολογία, τα σημερινά πολιτεύματα έχουν τις ρίζες τους στην αρχαία ελληνική δημοκρατία, ότι ο δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός αντλεί από αυτήν. Το ζήτημα συνεπώς που τίθεται είναι οι ομοιότητες και οι διαφορές των δύο πολιτισμών μεταξύ τους, όπως και το ερώτημα: μπορεί η αρχαία δημοκρατία να έχει ένα πολιτικό ενδιαφέρον για μας ή ίσως η αριστοτελική θεωρία δίνει καλύτερες απαντήσεις; Τα ερωτήματα αυτά αποκτούν δραματική επικαιρότητα δεδομένου ότι η σημερινή κατάσταση χαρακτηρίζεται από βαθύτατη κρίση της πολιτικής πρακτικής και της πολιτικής θεωρίας, όπως διαπιστώνεται από πολλές πλευρές. Εννοείται ότι η έρευνα αυτή δεν αναζητεί μοντέλο το οποίο πρέπει να αντιγράψουμε ή να μιμηθούμε αλλά πυξίδα, αναζητεί στοιχεία μιας πολιτικής δημιουργίας, τα οποία να είναι γονιμοποιά για μας σήμερα.

Προσπαθώ συνεπώς, στην ερευνά μου, πρώτον να αναδείξω το πραγματικό νόημα που παρουσιάζει η πολιτική και η δημοκρατία στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup>-4<sup>ου</sup> αιώνα, δεύτερον να αναλύσω την κριτική του Αριστοτέλη απέναντι στην δημοκρατία και τρίτον να εξετάσω τις λύσεις που προτείνει ο φιλόσοφος στο πολιτικό πρόβλημα. Επιλέξαμε την τριμερή διάρθρωση της εργασίας μας για να φανεί καλύτερα και η έννοια της δημοκρατίας αλλά και η θέση του Αριστοτέλη Στο πρώτο μέρος εξετάζονται τα βασικά χαρακτηριστικά, οι αρχές, η οργάνωση

και οι θεσμοί της δημοκρατίας και ταυτοχρόνως στο δεύτερο τμήμα εκάστου κεφαλαίου (που φέρει τον τίτλο «η κριτική») εξετάζεται η αναλυτική θέση του Αριστοτέλη σε κάθε βασική ομάδα χαρακτηριστικών της δημοκρατίας. Στο δεύτερο μέρος εξετάζονται οι ουσιώδεις αντιλήψεις και τα επιχειρήματα με τα οποία υποστηρίζεται η δημοκρατία απο τη δημοκρατική σκοπιά και ταυτοχρόνως παρατίθεται πάλι ξεχωριστά (στο δεύτερο τμήμα εκάστου κεφαλαίου) αναλυτικά σε κάθε αντίληψη και επιχείρημα η αριστοτελική θέση και η επιχειρηματολογία, με κριτική πάντα διάθεση. Η κατ'αυτόν τον τρόπο σημείο προς σημείο αντιπαράθεση διευκολύνει την κατανόηση των διαφορών και των αποκλίσεων των αντιτιθέμενων απόψεων και επιχειρημάτων. Τέλος στο τρίτο μέρος προβαίνουμε σε μια άμεση έκθεση και ανάλυση των βασικών εννοιών που συνιστούν την αριστοτελική πολιτική αντίληψη, και αναζητείται η σκοπιμότητά τους, η λειτουργικότητά τους, η σχέση τους με τη δημοκρατία και ο ρόλος τους στη διαμόρφωση του αριστοτελικού πολιτικού προτάγματος.

Αναλυτικότερα στο πρώτο μέρος της μελέτης μου εξετάζονται οι βασικές αρχές και η οργάνωση της αθηναϊκής δημοκρατίας, ταυτοχρόνως δε οι απόψεις του Αριστοτέλη εν σχέσει προς αυτές. Κατ' αρχάς (Πρώτο κεφάλαιο) εξετάζονται οι ιστορικές πολιτικές μεταβολές που συνέβησαν στη δημοκρατία από τον 6<sup>ο</sup> ως τον 4<sup>ο</sup> αι. ως αποτέλεσμα των αγώνων του δήμου, τα κοινωνικο-οικονομικά μέτρα που ελήφθησαν προς όφελος των κατωτέρων στρωμάτων (*μισθοί ἀρχόντων, θεωρικών, λειτουργίαι, έορταί*) και τέλος τα μέτρα αυτοπεριορισμού που η δημοκρατία η ίδια έλαβε (*οὐδέν ἀπροβούλευτον, γραφή παρανόμων, γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, τραγωδία*). Στο δεύτερο κεφάλαιο αναλύονται τα στοιχεία που συνιστούν την κυριαρχία του δήμου και συνίσταται στην αυτοπρόσωπη συμμετοχή των πολιτών σε όλες τις ρητές θεσμισμένες εξουσίες: στη *βουλή*, στα *δικαστήρια*, στις *αρχές*, στην *εκκλησία* για τη συζήτηση και τη ψήφιση των νόμων, τη λήψη των σημαντικών καθοριστικών αποφάσεων, την εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων. Τα στοιχεία αυτά επιτρέπουν την αυτοκυβέρνηση του δήμου. Το τρίτο κεφάλαιο πραγματεύεται την *κλήρωσιν*, η οποία κατά τον γράφοντα αποτελεί τον βασικό θεσμό, με τον οποίο πραγματοποιείται η κυριαρχία του δήμου και η ισότητα μεταξύ των πολιτών. Εν συνεχεία (κεφάλαιο 4) εξετάζεται η δημιουργία του δημοσίου χώρου ως ικανή και αναγκαία συνθήκη για την κυριαρχία του δήμου, την ισότητα, τη συμμετοχή, τη συλλογικότητα και την εγρήγορση των πολιτών. Ο δημόσιος χώρος δεν ανήκει σε άτομα ή ομάδες αλλά σε όλους τους πολίτες, έτσι το μέτρο του *οστρακισμού* εξασφαλίζει την ισότητα και τη μη ιδιοποίησή του από ιδιώτες. Στο πέμπτο κεφάλαιο αναλύονται οι συνιστώσες της πολιτικής: πρόκειται για τη συμμετοχή των πολιτών

στη διακυβέρνηση των κοινών, με την οποία επιτυγχάνεται ένας διαρκής προσανατολισμός και καθορισμός των θεσμών, της φυσιογνωμίας και των σκοπών της πόλεως. Η δημοκρατική πολιτική έχει ως αντικείμενο τη δημιουργία θεσμών, οι οποίοι διευκολύνουν τη συμμετοχή, την ισότητα και την ελευθερία των πολιτών. Τέλος (κεφάλαιο 6) εξετάζεται η δημοκρατική παιδεία, η οποία δεν είναι θεσμοθετημένη σε σχολεία και σχολές, αλλά διατρέχει όλους τους θεσμούς της συμμετοχής και της συλλογικής ασκήσεως της εξουσίας. Και στα έξι αυτά κεφάλαια, στο κάθε ένα ξεχωριστά, αντιπαρατίθενται και αξιολογούνται οι απόψεις που εκφράζει ο Αριστοτέλης.

Στο δεύτερο μέρος εξετάζονται οι βασικές και ουσιαστικές αντιλήψεις και σημασίες της δημοκρατίας, οι οποίες συνιστούν τις αρχές και τα επιχειρήματά της. Εξετάζεται επίσης το ζήτημα κατά πόσον αυτές οι σημασίες και οι αντιλήψεις είναι απλώς «ιδεώδη» και ιδέες αφηρημένες, ή αντιστοιχούν σε διαδικασίες και πρακτικές συγκεκριμένες, ιστορικο-κοινωνικές, οι οποίες επινοήθηκαν και πραγματοποιήθηκαν σε μία συγκεκριμένη περίοδο της ιστορίας (508-322 π.Χ.). Η δημοκρατική επιχειρηματολογία εξετάζεται πάλι σε αντιπαραβολή με τις αριστοτελικές απόψεις. Στο πρώτο κεφάλαιο διερευνάται το επιχείρημα της ελευθερίας, που υποστηρίζει ότι όλοι οι ελεύθεροι πρέπει να συμμετέχουν στην εξουσία, πράγμα που αποτελεί διαφοροποιητικό στοιχείο από τα υπόλοιπα πολιτεύματα, αφού σε αυτά η ελευθερία δεν αποτελεί τη μοναδική προϋπόθεση για τη συμμετοχή στην πολιτεία και την εξουσία. Η ελευθερία είναι ταυτοχρόνως και σκοπός της δημοκρατίας. Εν συνεχεία (κεφάλαιο 2) γίνεται λόγος για την ατομική ελευθερία ως συμπληρωματικό απαραίτητο στοιχείο της πολιτικής ελευθερίας. Αναζητείται δε αυτή στις ποικίλες εκδηλώσεις του κοινωνικού βίου, στις σχέσεις μεταξύ των πολιτών στον ιδιωτικό τους βίο, όπως επίσης και στη θέση των μη πολιτών (μέτοικοι, δούλοι). Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται η βασική αντίθεση *νόμος-φύσις*, που διατρέχει την πόλιν και θεματοποιείται από τους σοφιστές. Στο τέταρτο κεφάλαιο εξετάζεται η αντίληψη της αριθμητικής ισότητας, η οποία υποστηρίζει ότι όλοι είναι ίσοι πολιτικώς και πρέπει να συμμετέχουν στις αποφάσεις και στην εξουσία χωρίς κανένα περιοριστικό κριτήριο καταγωγής, περιουσίας και παιδείας. Εξασφαλίζεται δε από την *κλήρωσιν* που είναι ο γενικευμένος τρόπος αναδείξεως των αρχών. Στο πέμπτο κεφάλαιο εξετάζεται η έννοια της δικαιοσύνης και η ιδιαίτερη μορφή της στη δημοκρατική επιχειρηματολογία, αφού συνδέεται με την πολιτική ισότητα σε όλους τους τομείς. Η μορφή αυτή της πολιτικής δικαιοσύνης δεν αποκλείει την αξία, την πολιτική ικανότητα και την αρετή, αφού στα αξιώματα που απαιτούνται ιδιαίτερες γνώσεις και εμπειρία εκλέγονται οι πιο ικανοί. Εν συνεχεία (κεφάλαιο 6) αναλύεται η αντίληψη ότι για τα πολιτικά πράγματα δεν υπάρχουν ειδικοί, δεν υπάρχουν ειδικές γνώσεις που επιτρέπουν τις πολιτικές αποφάσεις και την άσκηση εξουσίας. Στην

πολιτική υπάρχει μόνο *δόξα* και όχι επιστήμη, πράγμα που δίνει τον κύριο ρόλο στην συλλογικότητα όλων των αποφάσεων και στην εναλλαγή στην εξουσία όλων των ελευθέρων. Στο έβδομο κεφάλαιο εξετάζεται η δημοκρατική επιχειρηματολογία περί της κυριαρχίας του νόμου. Αυτή υποστηρίζει ότι η δημοκρατία είναι η μόνη πολιτεία όπου ο βίος ρυθμίζεται από νόμους γενικής ή πλειοψηφικής αποδοχής, οι οποίοι ισχύουν για όλους ανεξαρτήτως κοινωνικής ή οικονομικής θέσεως, ενώ αντιθέτως στις άλλες πολιτείες ισχύει η θέληση του ενός ή των ολίγων ισχυρών. Στο επόμενο κεφάλαιο (8<sup>ο</sup>) εξετάζεται η αντικειμενικότητα του νόμου, δηλαδή το ότι ο δημοκρατικός νόμος αποβλέπει και εξασφαλίζει το γενικό συμφέρον, το κοινό συμφέρον της πόλεως και όχι των ιδιαίτερων ομάδων ή τάξεων, εν προκειμένω των κατώτερων στρωμάτων. Το ένατο κεφάλαιο πραγματεύεται την επιχειρηματολογία περί της υπεροχής των πολλών, η οποία υποστηρίζει ότι οι πολλοί ως συλλογική διακυβέρνηση είναι καλύτεροι από τον έναν ή τους ολίγους, ανεξαρτήτως του κριτηρίου που λαμβάνεται υπ' όψιν (αρετή, φρόνησις, πλούτος). Η θεωρία αυτή είναι βασική για τη συγκρότηση της ουσιαστικής πολιτικής διακυβερνήσεως του δήμου. Στο δέκατο κεφάλαιο συζητείται η δημοκρατική αντίληψη περί της συνοχής δια της κοινωνικής μίξεως. Αυτή υποστηρίζει ότι η συμμετοχή όλων των κοινωνικών στρωμάτων στην διακυβέρνηση της πόλεως ωφελεί την πόλιν διότι εξασφαλίζει την κοινωνική συνάφεια και συνοχή. Στο τελευταίο κεφάλαιο (11<sup>ο</sup>) εκτίθεται η αντίληψη για την προτεραιότητα της πολιτικής έναντι της ηθικής, χωρίς όμως να παρακάμπεται η ηθική διάσταση των προβλημάτων ή να παραβιάζεται ο ιδιωτικός χώρος. Αντιθέτως ο ιδιωτικός χώρος είναι διακριτός και σεβαστός αλλά η προτεραιότητα των αξιών ανήκει στον δημόσιο πολιτικό χώρο.

Στο τρίτο μέρος της εργασίας γίνεται κατά κάποιο τρόπο η αντίστροφη πορεία, δηλαδή εξετάζονται όλες οι θεμελιώδεις έννοιες που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης και αποτελούν τον πυρήνα της πολιτικής του φιλοσοφίας, και φυσικά εξετάζεται η σχέση τους με την δημοκρατία. Εξετάζονται προκαταρκτικώς οι απόψεις του για τις λεγόμενες ευνομούμενες πολιτείες των Λακεδαιμονίων, Κρητών και Καρχηδονίων. Εν συνεχεία εξετάζεται η αντιμετώπιση εκ μέρους του της πολιτείας του Σόλωνος, η οποία ήταν καθοριστική για την δημιουργία και την πορεία της δημοκρατίας. Οι απόψεις του Σταγειρίτη για την πολιτεία αυτή είναι ενδεικτικές της πολιτικής του τοποθετήσεως. Κατόπιν (κεφάλαιο 2) ασχολούμαστε με την στάση του έναντι του θεσμού της *βασιλείας* αλλά και συγκεκριμένων μοναρχών. Οι προκαταρκτικές διερευνήσεις περατούνται (κεφάλαιο 3) με τις απόψεις του για την τυραννίδα, για τον τύραννο Πεισίστρατο, και τους ανατροπείς της δημοκρατίας Θηραμένη και Κριτία, έκαστος εκ των οποίων διαδραμάτισε έναν αμφισβητούμενο ρόλο στην αθηναϊκή πολιτεία. Εν

συνεχεία (κεφάλαιο 4) εξετάζεται η αριστοτέλεια διάκριση και κατάταξη των πολιτειών και η βασική σημασία της για την όλη του πολιτική θεωρία, αφού αναφέρεται στο *δίκαιον*, στο *κοινό συμφέρον* και στις *ορθές πολιτείες*. Κατόπιν (κεφάλαιο 5) αναλύονται τα είδη της δημοκρατίας, που διακρίνει ο φιλόσοφος, η σχέση τους με την ιστορική και πολιτική πραγματικότητα, καθώς και τα μέτρα σωτηρίας τους που αυτός προτείνει. Το έκτο κεφάλαιο εξετάζει την έννοια της αριστοτελικής *εὐδαιμονίας*, τη σχέση της με την *ἀρετή* και τη *σχολή* και την πολιτική της σημασία. Το έβδομο κεφάλαιο πραγματεύεται την έννοια της *ἀρίστης πολιτείας*, και το ζήτημα κατά πόσον αυτή είναι πραγματική ή πραγματοποιήσιμη. Στο όγδοο κεφάλαιο αναλύεται η πολιτεία των *μέσων*, που στηρίζεται στη βασική αριστοτελική έννοια της *μεσότητος*, όπως και η σχέση της με τις άλλες πολιτείες. Στο τελευταίο κεφάλαιο (9<sup>ο</sup>) πραγματευόμαστε την «πολιτεία», την οποία ο φιλόσοφος αντιπαραθέτει στη δημοκρατία, και εξετάζουμε τις διαφορές της από αυτή την τελευταία, καθώς και το τι αυτή σημαίνει για την πολιτική του προτίμηση.

**ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ**

**Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΘΕΣΜΟΙ, ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ  
ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**



Στο πρώτο μέρος ασχολούμαστε με τις βασικές αρχές, την οργάνωση και τους θεσμούς της δημοκρατίας. Επιλέξαμε όμως μια παρουσίαση που διαφέρει από τις συνηθισμένες που παραθέτουν τους θεσμούς και τα χαρακτηριστικά τους (εκκλησία, βουλή, δικαστήρια, κ.λπ) με τα ιστορικά στοιχεία τους. Εδώ αντιμετωπίζουμε τη δημοκρατία πιο πολύ από πολιτική σκοπιά, σε κεφάλαια που το καθένα αναλύει πολιτικά χαρακτηριστικά και πολιτικές πρακτικές, αναδεικνύοντας την πρωτοτυπία και τη μοναδικότητά τους. Έτσι αναδεικνύεται η διαρκής ρητή αυτοθέσμιση, το κύριο της πόλεως, η κλήρωσις, ο δημόσιος χώρος, η πολιτική και η παιδεία. Κύριο χαρακτηριστικό που διακρίνει αυτές τις λειτουργίες είναι η άμεση ενεργός παρουσία του δήμου και η *συμμετοχή* του στο σύνολο του πολιτικού βίου—με άλλα λόγια έχουν να κάνουν με το ερώτημα: *τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι της πόλεως*, το οποίο αποτελεί το μείζον ερώτημα της δημοκρατικής πόλεως αλλά και των *Πολιτικῶν*. Το κύριο ζήτημα που αναδεικνύει το μέρος αυτό είναι η συνάφεια των χαρακτηριστικῶν αυτῶν μεταξύ τους και η σπουδαιότητά τους για την ύπαρξη της πολιτικής και της δημοκρατίας, πράγματα τα οποία δεν έχουν τονισθεί στην έρευνα. Αυτά τα πολιτικά χαρακτηριστικά είναι εκ των ὄντων άνευ και συνιστούν τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, πράγμα που μας επιτρέπει να ανασυνθέσουμε τον προβληματισμό και την πολιτική σκέψη που ενσαρκώνουν αυτοί οι θεσμοί και αυτές οι πρακτικές. Ταυτοχρόνως, η παρουσίαση αυτή επιτρέπει αρκετά καθαρά να ειπωθεί και η πλευρά της αριστοτελικής τοποθέτησεως μέσα από την αντιπαράθεσή της σημείο προς σημείο με τα πιο πάνω βασικά πολιτικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας.

## 1. Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΔΙΑΡΚΗΣ ΡΗΤΗ ΑΥΤΟΘΕΣΜΙΣΗ

Ο πρώτος ίσως ορισμός της δημοκρατίας (υπό το όνομα *ισονομία*) συναντάται στον Ηρόδοτο, ο οποίος παραθέτει τα εξής χαρακτηριστικά της: α) η κυριαρχία του πλήθους και όχι η αυθαιρεσία του μονάρχη β) ο καθορισμός των αρχών δια της κληρώσεως γ) η λογοδοσία και το υπεύθυνον των αρχών δ) η λήψη όλων των αποφάσεων από τον δήμο. Τα χαρακτηριστικά της αναπτύσσονται περισσότερο στην υπόλοιπη ομιλία του Οτάνη κατά την γνωστή συζήτηση των τριών Περσών περί πολιτευμάτων<sup>3</sup>. Η δεύτερη περιγραφή της δημοκρατίας δίνεται κυρίως από τον «επιτάφιο» του Περικλή στον Θουκυδίδη, αλλά και από άλλες αναφορές του. Τα χαρακτηριστικά εδώ είναι περισσότερο ανεπτυγμένα, πάντα με την γνωστή χαρακτηριστική συμπύκνωση και λιτότητα του θουκυδίδειου ύφους<sup>4</sup>. Η τρίτη περιγραφή δίνεται από τον Πλάτωνα σε διάφορα σημεία και κυρίως στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας*, και η τέταρτη περιγραφή δίνεται από τον Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*, διασκορπισμένη σε πολλά μέρη και συγκεντρωμένη στο 6, 1317α 40-1317β 17. Η δε ιστορική περιγραφή και εξέλιξη της αθηναϊκής δημοκρατίας προσφέρεται στην *Αθηναίων Πολιτεία*<sup>5</sup>. Όλες αυτές οι περιγραφές αναφέρονται κυρίως στο πολιτικό περιεχόμενο και δευτερευόντως ή παρεμπιπτόντως σε άλλα χαρακτηριστικά της, κοινωνικά και οικονομικά, τα οποία και αυτά την διαφοροποιούν από τα υπόλοιπα πολιτεύματα της εποχής της, αλλά και από τα σημερινά.

<sup>3</sup> πλήθος δὲ ἄρχων πρῶτα μὲν ὄνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὀμόναρχος ποιέει οὐδὲν πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, υπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευόμενα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. (3,80-82. πρβλ. 4, 137.2 και 6, 131.1). Ο όρος δημοκρατία συναντάται για πρώτη φορά στο 6, 43.3. Πρβλ. Αισχύλος *Ικέτιδες* 602-603. Στο τελευταίο, που χρονολογείται γύρω στο 464 π.Χ., οι λέξεις *δήμος* και *κρατεῖν* συναντώνται για πρώτη φορά μαζί (Vidal-Naquet [1993], 9).

<sup>4</sup> 2, 36-46.

<sup>5</sup> Χαρακτηριστικά της δημοκρατίας υπάρχουν και σε άλλα έργα της αρχαιοελληνικής γραμματείας, όπως στην *Αθηναίων πολιτεία* του ψευδο-Ξενοφώντος, στην τραγωδία και την κωμωδία, και στους λόγους των ρητόρων. Φαίνεται επίσης ότι υπήρχαν αρκετοί συγγραφείς οι οποίοι είχαν εκδόσει έργα περί πολιτικής, όπως συνάγεται από αναφορές πολλών συγγραφέων, όπως λ.χ. στα *Πολιτικά* που υπάρχουν τέτοιες αναφορές (4, 1288β 35: *οἱ πλείστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσι*).

Η δημοκρατία εννοείται εδώ όπως αυτή υπήρξε για πρώτη και μοναδική φορά στις αρχαίες ελληνικές πόλεις, ως αποτέλεσμα της πολιτικής δραστηριότητας του δήμου που εμφανίζεται ήδη από το δεύτερο ήμισυ του 7ου αιώνα και κατά τον 6<sup>ο</sup> αιώνα, και η οποία στην Αθήνα με τις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα και κυρίως του Κλεισθένη αλλά και μετά με διαδοχικές συνεχείς αλλαγές οδήγησε στο πολίτευμα που λίγο πολύ περιγράφεται από τον Αριστοτέλη στην *Αθηναίων Πολιτεία* και στα *Πολιτικά*. Βεβαίως η δημοκρατία αυτή ήταν άμεση και ουδεμία σχέση είχε με κανένα άλλο πολίτευμα της εποχής της, ούτε με οιοδήποτε άλλο μεταγενέστερο (ολιγαρχία, αριστοκρατία, ρωμαϊκή *res publica*, μοναρχία κ.λπ.).

Η δημοκρατία είναι μια μοναδική εξαίρεση στην ανθρώπινη ιστορία, μια παραξενιά αν όχι σκάνδαλο. Για πρώτη και μοναδική φορά τα κατώτατα κοινωνικά στρώματα όχι μόνο έχουν πολιτικά δικαιώματα και πολιτική υπόσταση αλλά ασκούν εξουσία, λαμβάνουν τις αποφάσεις, θέτουν τον νόμο, εν ολίγοις είναι το *κύριον* της πόλεως. Γι' αυτό άλλωστε η δημοκρατία προκάλεσε πλήθος κριτικές και πολεμικές ήδη από την γέννησή της μέχρι σήμερα. Γι' αυτό ο δήμος - τα κατώτερα στρώματα, οι θήτες, οι εργάτες, οι τεχνίτες, οι επαγγελματίες, οι σκυτοτόμοι, οι τέκτονες, οι έμποροι, οι χαλκείς, οι βάνανσοι, οι γεωργοί - επισύρουν την αποστροφή και περιφρόνηση των ολιγαρχικών, όπως του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Όταν τα στρώματα αυτά, η βάση του δημοκρατικού πολιτεύματος, αποσύρθηκαν από το πολιτικό προσκήνιο επεκράτησε η εξουσία του ενός ή των ολίγων. Επεκράτησε η μακεδονική μοναρχία, τα ελληνιστικά μοναρχικά παράγωγά της, η ρωμαϊκή μοναρχία στο πρόσωπο του αυτοκράτορος, η βυζαντινή μοναρχία της Νέας Ρώμης, οι μεσαιωνικές φεουδαρχικές μοναρχίες με αποκορύφωμα την απόλυτη μοναρχία της δυτικής Ευρώπης. Ο δήμος, ο λαός, επανεμφανίζεται στο προσκήνιο της ιστορίας κατά τον 18ο αιώνα μ.Χ. και με τις επαναστάσεις που συνετάραξαν την δυτική Ευρώπη και την Βόρεια Αμερική, επιβάλλει μια άλλη τροπή στον ρου της ιστορίας. Αναδύονται ξανά τα αιτήματα της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης, της λαϊκής βούλησης και συμμετοχής στην εξουσία, τα οποία είχαν απωθηθεί, καταπιεσθεί και ξεχασθεί επί είκοσι και πλέον αιώνες. Και αντιστρόφως τα αιτήματα αυτά δημιούργησαν πραγματικές καταστάσεις ελευθερίας και ένα νέο δημοκρατικό κίνημα που ενσαρκώθηκε σε φιλελεύθερες πολιτειακές μορφές, μόνο και χάρις στην επανεμφάνιση του δήμου στο προσκήνιο της ιστορίας. Αν η απουσία του λόγου δημιουργεί τέρατα, η απουσία του δήμου από την πολιτική δημιουργεί πολιτικά τέρατα (μοναρχίες, απολυταρχίες, θεοκρατίες, μεσαίωνες). Η σημερινή ανησυχητική παγκόσμια κατάσταση είναι αμφεudής μάρτυς της ανωτέρω διαπιστώσεως.

Η δημοκρατία ως πολιτεία συγκροτείται από θεσμούς και σημασίες, από πράξη και θεωρία, δεν είναι ένα πολίτευμα συγκροτημένο άπαξ δια παντός, πλήρως και τελείως οργανωμένο, όπως το εννοούμε σήμερα ή όπως το εννοεί ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, τουτέστιν ένα «σύνταγμα» με ορισμένα άρθρα και αρχές καθορισμένες και παγιωμένες άπαξ δια παντός, αλλά ένα πολίτευμα ανοικτό, εν εξελίξει, έτοιμο ανά πάσα στιγμή να αναθεωρήσει τους νόμους και τους θεσμούς του, να αμφισβητήσει παραδεδομένες σημασίες και αντιλήψεις, να δημιουργήσει νέες, ενσάρκωμένες σε θεσμούς και διαδικασίες, πράγμα το οποίο διαπιστώνεται και μαρτυρείται από τη σύνολη ιστορία των πόλεων και δη των Αθηνών. Ο Αριστοτέλης στην *Αθηναίων Πολιτεία* αναφέρει ένδεκα μεταβολές του αθηναϊκού πολιτεύματος, δηλαδή η δημοκρατία είναι μια διαδικασία, ένα πλαίσιο εντός του οποίου τα προβλήματα του κοινωνικού και του πολιτικού βίου αναδύονται και τίθενται προς συζήτηση στον ανοικτό δημόσιο χώρο, ρητώς και ελευθέρως, και γίνονται αντικείμενο διαμάχης και διαπάλης, με επιχειρήματα και πειθώ, κατά τέτοιον τρόπο ώστε να μην διασπάται η ενότητα και η συνοχή της κοινωνίας. Δεν είναι δηλαδή μία ειδυλλιακή κατάσταση τελείας κοινωνίας και ορθής πόλεως με ιδανικούς θεσμούς, την οποία θα χρησιμοποιούσαμε ως μοντέλο ή πρότυπο υπό την πλατωνική έννοια, με σκοπό να αντιγράψουμε ή να προσαρμόσουμε στη σημερινή κατάσταση για να λυθούν τα προβλήματά μας.

Στην δημοκρατία το σύνολο της κοινότητας, ο δήμος, είναι η πηγή των νόμων και των θεσμών, η πηγή κάθε εξουσίας, και οι αθηναϊκοί νόμοι και οι πολιτικές αποφάσεις αρχίζουν πάντα με την φράση *έδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*. Υπάρχει δηλαδή αυτεπίγνωση, αυτοσυνείδηση, αναγνώριση σαφούς και ρητή της κυριαρχίας του δήμου, των πολιτών. Η αυτοσυνείδηση αυτή είναι εμφανής και στις πρώτες μαρτυρίες περί των *θεσμοθετών*: αυτοί που θέτουν τους θεσμούς είναι οι άνθρωποι, οι πολίτες και όχι οι θεοί, η φύσις κ.λπ. Το γεγονός αυτό δηλώνει επίσης την ρήξη με την παραδοσιακή αντίληψη του ιερού και της θρησκείας: η ίδια η κοινωνία είναι η πηγή και η αιτία των θεσμών. Η δημοκρατία είναι αυτοδημιουργία των Ελλήνων, και δή των δημοκρατών<sup>6</sup>. Η αντίληψη αυτή διατρέχει την ιστορία των Αθηνών και ισχυροποιείται ιδίως αμέσως μετά τους Περσικούς πολέμους και τη νίκη στην Σαλαμίνα, όπως την εκφράζει ο Αριστοτέλης, αρνητικώς βεβαίως για τη δική του

<sup>6</sup> Υπ' αυτήν την έννοια διαφωνούμε με αυτό που λέει ο Finley (1989), 77 ότι οι Έλληνες ανεκάλυψαν την δημοκρατία, με αυτό που λέει η Romilly (1992) ότι οι Έλληνες ανεκάλυψαν την ελευθερία, και με αυτό που λέει ο Snell (1984), ότι οι Έλληνες ανεκάλυψαν το πνεύμα. Η δημοκρατία, η ελευθερία, η πολιτική, η ισότητα, η σκέψη, η φιλοσοφία δεν υπήρχαν κάπου και τα ανεκάλυψαν, αλλά τα δημιούργησαν «εκ του μηδενός», όπως λέει χαρακτηριστικά ο Καστοριάδης, είναι «φαντασιακές δημιουργίες».

αντίληψη<sup>7</sup>. Είναι χαρακτηριστικός εξάλλου ο τρόπος με τον οποίο επικρίνει ο Πλάτων την αλλαγή που σημειώθηκε μετά τους Μηδικούς πολέμους. Κατηγορεί τους Αθηναίους ότι έχασαν τον φόβο προς τους παλαιούς νόμους και κατά συνέπειαν έχασαν και την πειθαρχία τους<sup>8</sup>. Αυτό που ενοχλεί τον Πλάτωνα είναι η αυτοσυνείδηση, η αυτογνωσία, η δυναμική παρουσία στον πολιτικό χώρο των κατώτερων στρωμάτων, και η συνακόλουθη ρητή αυτοθέσμιση.

Η αμφισβήτηση αυτή προϋποθέτει την αντίληψη ότι οι θεσμοί και γενικώς μεγάλα τμήματα της θέσμησης της κοινωνίας δεν έχουν τίποτε το «ιερό» και θείο, τίποτε το μεταφυσικό και «φυσικό» αλλά ανήκουν σε αυτό που ονομάστηκε «νόμος» με την ευρύτερη και βαθύτερη σημασία<sup>9</sup>, και από την άλλη ότι τα κοινά πράγματα και η εξουσία δεν είναι ιδιοκτησία ουδενός ιδιαίτερου κοινωνικού στρώματος το οποίο δήθεν υπερβαίνει κατά ένα οποιοδήποτε στοιχείο (γνώση, αρετή, καταγωγή, πλούτο) τους υπολοίπους. Για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας μια κοινωνία αναγνωρίζει τον εαυτό της συνειδητώς ως πηγή και εγγυητή του νόμου και των θεσμών, και όχι κάποιον άλλον παράγοντα εξωκοινωνικό ή υπερβατικό όπως ήταν συνηθισμένο μέχρι τότε, αλλά και μετέπειτα ακόμη και στις ημέρες μας. Η αντίληψη αυτή εκφράστηκε ήδη με τον Σόλωνα, οποίος στις ελεγείες του τονίζει στις πολιτικές υποθέσεις τον ανθρώπινο παράγοντα εν αντιθέσει προς τον θεϊκό<sup>10</sup>. Το ρεύμα που διαπερνά τον κόσμο της πόλεως και που πολύ εύστοχα χαρακτηρίστηκε ως μετάβαση από τον μύθο στο λόγο χρονολογείται από τον 6<sup>ο</sup> αιώνα και εκφράζεται ρητώς στην Αθήνα του 5ου αιώνα από τους Σοφιστές. Απ'ότι φαίνεται δεν είναι κτήμα μόνο ενός πεπερασμένου κύκλου αλλά ευρέων στρωμάτων της κοινωνίας, είναι ανοικτή διαδικασία και τρόπος του βίου. Αυτό προκύπτει από την μη προσφυγή στο *θεῖον* για την επικύρωση μιας απόψεως ή ενός επιχειρήματος, για την πλαισίωση μιας συζητήσεως στη βουλή ή την εκκλησία, για τη δικαιολόγηση ενός νόμου ή μιας αποφάσεως στην εκκλησία<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγὸν ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένους τῶν ἐπεικῶν. 2,1274a11-15. Για το «φρόνημα» του αθηναϊκού δήμου μετά τους Περσικούς πολέμους, από αντίθετη σκοπιά, βλ. ψευδο-Δημοσθένης *Κατ' Αριστογείτονος*, 198 κεξ.

<sup>8</sup> *Νόμοι* 3, 699γ κεξ. πρβλ. Ισοκράτης, *Αρεοπαγητικός*, 29 κεξ.

<sup>9</sup> Βλ. κεφάλαιο «Νόμος-φύσις». Ο Καστοριάδης (1990), 60 γράφει χαρακτηριστικά: «Αν οι Έλληνες μπόρεσαν να δημιουργήσουν την πολιτική, τη δημοκρατία, τη φιλοσοφία, είναι επίσης επειδή δεν είχαν ιερά βιβλία, δεν είχαν αλήθεια εξ αποκαλύψεως και δεν είχαν προφήτες. Είχαν ποιητές, είχαν φιλοσόφους, είχαν νομοθέτες και είχαν πολίτες». Υπάρχουν κάποιες αναφορές ρητόρων σε θεούς αλλά αυτές είναι εξαιρέσεις και προσωπικές αντιλήψεις (βλ. λ.χ. Αντιφών, *Φαρμακείας κατά τῆς μητρυνῆς* (I), 3: *τοῖς νόμοις τοῖς ἡμετέροις οὐκ παρά τῶν θεῶν καὶ τῶν προγόνων διαδεξάμενοι*)

<sup>10</sup> Βλ. Λαμπρόπουλος (2000).

<sup>11</sup> Βλ. και κεφάλαιο «Το κύριον της πόλεως» (Μέρος I).

Υπ' αυτήν την έννοια η δημιουργία της δημοκρατίας είναι φιλοσοφικώς, κοινωνικώς, πολιτικώς και ηθικώς σημαντικότερη και αυτή η σημασία της συγκαλύπτεται πολλές φορές από την επικρατούσα αντίληψη, που της προσάπτει τον αποκλεισμό των γυναικών και των δούλων από τον πολιτικό βίο. Αναμφισβητήτως η ύπαρξη δουλείας και η κατωτερότητα της γυναίκας με τα σημερινά κριτήρια είναι κατακριτέα, αλλά το να κατακρίνεται η αθηναϊκή πολιτεία ως μη δημοκρατία εξ αιτίας της στερήσεως δικαιωμάτων, τα οποία μόλις προσφάτως (20<sup>ος</sup> αιώνας) αποκτήθηκαν, η άποψη αυτή είναι ανιστορική και αναχρονισμός<sup>12</sup>. Η αντίληψη αυτή (κοινωνιοκεντρισμός) θεωρεί την εποχή της προνομιούχα και κριτήριο για να κριθεί το παρελθόν στο οποίο επιβάλλει έτσι βιαίως αξίες και κανόνες μιας τυχαίας, πρόσκαιρης και σχετικής περιόδου της ιστορίας. Η συνειδητοποίηση του προβλήματος αυτού είναι η πρώτη απαραίτητη συνθήκη για μια σοβαρή και δημιουργική έρευνα. Υπερβαίνει επίσης η δημιουργία της δημοκρατίας την ελληνική πόλιν, η οποία είναι βεβαίως σημαντικότερη δημιουργία του ελληνικού φαντασιακού αλλά διαφοροποιείται και υπολείπεται τα μάλα από τη δημοκρατική πόλιν.

Η ισότητα και η ελευθερία υπήρξε δημιουργία και κατόρθωμα του δήμου, δεν του δόθηκαν εξ ουρανού ούτε φύσει ούτε από κάποιον βασιλέα ή από άλλους κυβερνώντες<sup>13</sup>. Οι αγώνες του ήδη από τον 7ο π.Χ. αιώνα εναντίον των ευγενών και ευπατρίδων, είχαν ως αποτέλεσμα τις μεταρρυθμίσεις του Δράκοντος, κατόπιν του Σόλωνος, και εν συνεχεία τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, μετά του Εφιάλη, του Περικλή κ.λπ. Η δημοκρατία όχι μόνο δημιουργεί τους νόμους και γνωρίζει ότι τους δημιουργεί, αλλά είναι σε θέση να τους θέσει ρητώς υπό αμφισβήτηση και να τους αλλάξει. Αυτό είναι απαραίτητη συνθήκη της, και ίσως αυτό που την χαρακτηρίζει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο είναι αυτή η συνεχής ρητή

<sup>12</sup> Όπως σωστά επισημαίνει και ο Ober (2003), 29 και ο Καστοριάδης σε πολλά μέρη. Άλλωστε η δουλεία δεν είναι προϋπόθεση για την δημοκρατία: η κοινωνικο-οικονομική βάση της δημοκρατίας είναι η κοινότητα των μικρών ανεξάρτητων παραγωγών, όπως πίστευε και ο Μαρξ ( *Το Κεφάλαιο*, 1). Η δουλεία αντιθέτως δύναται να θεωρηθεί ως παράγων που συνετέλεσε στην κατάρυση της δημοκρατίας, αφού αυτή δεν διήρυνε την ιδιότητα του πολίτη όχι μόνο σε κατηγορίες δούλων αλλά και μετοίκων. Βλ. Καστοριάδης (200γ) και Φωτόπουλος (1999), 351. Άλλωστε οι αποκλεισμοί δεν είναι χαρακτηριστικό μόνο της αρχαίας εποχής: η δουλεία καταργήθηκε τον 19<sup>ο</sup> αι., η καθολική ψηφοφορία για τους άνδρες καθιερώθηκε τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, οι γυναίκες απέκτησαν δικαίωμα ψήφου στο δεύτερο ήμισυ του 20<sup>ου</sup> αιώνα οι σύγχρονοι μέτοικοι ακόμα. Οι αποκλεισμοί δεν λείπουν και από τους πιο προωθημένους στοχαστές των Νέων Χρόνων. Το πρόγραμμα λ.χ. του Rousseau (*Oeuvres completes*, t. III, 941) για την Κορσική περιλαμβάνει αρκετούς αποκλεισμούς: αποκλείονται από το δικαίωμα του πολίτη όλοι εκείνοι που δεν είναι έγγαμοι στα σαράντα τους, όπως επίσης οι ξένοι, για τους οποίους κάθε πενήντα έτη θα αποδίδεται η υπηκοότητα σε έναν μόνο.

<sup>13</sup> 6, 1318 β1-5: «αν είναι πολύ δύσκολο να ανακαλύψει κανείς την αλήθεια γύρω από την ισότητα και την δικαιοσύνη, είναι όμως πιο εύκολο να την βρει παρά να πείσει αυτούς που έχουν την εξουσία να την ακολουθήσουν. διότι την ισότητα και την δικαιοσύνη ζητούν πάντα οι αδύνατοι, οι δε ισχυροί δεν ενδιαφέρονται καθόλου» (ἀλλὰ μὲν περὶ τοῦ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, κὰν ἢ πάνυ χαλεπὸν εὐρεῖν τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥᾶον ἢ συμπεῖσαι τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν. ἀεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ ἴσον καὶ τὸ δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν). Πρβλ. 5, 1303 β14-18. Για τους πολιτικούς αγώνες στην Αθήνα και εν γένει στις αρχαίες ελληνικές πόλεις. Βλ. Lintott (1982) και Croix (1998).

συλλογική αυτοθέσμιση<sup>14</sup>. Αυτό εκφράζεται χαρακτηριστικά από τον Περικλή στον τελευταίο του λόγο, στον οποίο συμβουλεύει τους Αθηναίους ότι για να διατηρήσουν την κυριαρχία τους, την ελευθερία τους και το μεγαλείο της πόλεως πρέπει συνεχώς να επαγρυπνούν και να προσπαθούν και όχι να εφησυχάζουν και να επαναπαύονται. Εάν θέλετε να είσθε ελεύθεροι, λέει ο Περικλής στους συμπολίτες του, πρέπει να προσπαθείτε, πρέπει να διαλέξετε: απράγμονες ή ελεύθεροι<sup>15</sup>. Αυτό διαφαίνεται ήδη από τον 6<sup>ο</sup> αιώνα τουλάχιστον με τον Σόλωνα και συνεχίζεται έως το τέλος της, το 322 π.Χ. Από τον Σόλωνα ως τον Κλεισθένη μεσολαβούν περίπου 90 έτη, που σημαίνει ότι οι αγώνες του δήμου, των κατώτερων στρωμάτων, διήρκεσαν πάνω από έναν αιώνα έως τη δημιουργία της δημοκρατίας. Αυτόν τον αγώνα και τη θέληση του αθηναϊκού δήμου δεν μπόρεσε να εμποδίσει και να σταματήσει ούτε η μακρά περίοδος της τυραννίδος των Πεισιστρατιδών (τριάντα έτη κατά περιόδους, από το 560 π.Χ. ως το 510 π.Χ.).

Οι μεταρρυθμίσεις που έγιναν επί Κλεισθένους και εδραίωσαν την δημοκρατία δεν είναι κεραυνός εν αιθρία, ούτε βεβαίως κάποιο θαύμα<sup>16</sup>, αλλά οφείλονται στη βούληση και τη θέληση του αθηναϊκού δήμου που αρχικώς προκάλεσαν τις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα<sup>17</sup>, οι οποίες απετέλεσαν την απαρχή των ριζικών και επαναστατικών αλλαγών. Πριν οι πολλοί δεν μετείχαν ουδεμιάς αρχής<sup>18</sup>, με τον Σόλωνα αρχίζει η συμμετοχή των κατώτερων στρωμάτων στους θεσμούς της πόλεως, αλλά μόνο στο δικάζεις και εκκλησιάζεις, και σε καμία άλλη αρχή<sup>19</sup>. Πράγματι με τον Σόλωνα άνοιξε ο δρόμος που οδήγησε στη δημιουργία και εδραίωση της δημοκρατίας επί Κλεισθένους, και πρέπει να τονισθούν ιδιαίτερος δύο στοιχεία της μεταρρυθμίσεως αυτής, τα οποία έπαιξαν σημαντικό ρόλο: πρώτον η θέσπιση του δικαστηρίου από δικαστές που δεν ήταν επαγγελματίες ούτε ευγενείς ούτε «ειδικοί», αλλά ορίζονταν με κλήρωσιν από όλο τον δήμο<sup>20</sup>, και δεύτερον η συμμετοχή και των θητών με το

<sup>14</sup>Βλ. Καστοριάδης (1990), 23.

<sup>15</sup> Θουκυδίδης 2, 60-64, ιδιαίτερος 63.

<sup>16</sup> Όπως απεκάλεσε τον ελληνικό πολιτισμό ο E. Renan (1999), 22, δέσμιος της χριστιανικής ιδεολογίας και μεταφυσικής, υιοθετώντας το υπερβατικό και μεταφυσικό στη γένεση και την ερμηνεία των ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων. Για τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη βλ. Vidal-Naquet – Leveque (1989). Η *Αθηναίων Πολιτεία* (20) περιγράφει τους αγώνες του δήμου πριν τις μεταρρυθμίσεις αυτές.

<sup>17</sup>*Αθηναίων Πολιτεία* 5: τοιαύτης δὲ τῆς τάξεως οὔσης ἐν τῇ πολιτείᾳ, καὶ τῶν πολλῶν δουλευόντων τοῖς ὀλίγοις, ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. Ἰσχυρὰς δὲ τῆς στάσεως οὔσης, καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἴλοντο κοινὴ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῶ ποιήσαντι.

<sup>18</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 2,3: οὐδενὸς γάρ, ὡς εἰπεῖν, ἐτύγχανον μετέχοντες

<sup>19</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 7,4: τοὺς δ' ἄλλους θητικόν, οὐδεμιᾶς μετέχοντας ἀρχῆς.. Το ίδιο αναφέρει και ο Πλούταρχος (*Σόλων* 18): Σόλων τὰς μὲν ἀρχὰς ἀπάσας ὥσπερ ἦσαν τοῖς εὐπόροις ἀπολιπεῖν βουλόμενος, τὴν δ' ἄλλην μεῖξαι πολιτείαν, ἧς ὁ δῆμος οὐ μετείχεν (...) τῶ συνεκκλησιάζειν καὶ δικάζειν μόνον μετείχον τῆς πολιτείας.

<sup>20</sup> Σακελλαρίου (1999), 92.

δικαίωμα του εκλέγειν στην *ἐκκλησία του δήμου*. Οι αλλαγές αυτές συνέβαλαν τα μέγιστα στην ανάπτυξη και ενδυνάμωση του δημοκρατικού πνεύματος και στη διαπαιδαγώγηση του δήμου στις αξίες και σημασίες της συλλογικότητας, της ισότητας, του δικαίου, της έννομης τάξεως και της κυριαρχίας του νόμου. Η σημασία των μεταρρυθμίσεων του Σόλωνος, ιδιαίτερος δε η σπουδαιότητα των λαϊκών δικαστηρίων, ήταν σημαντικές για την μετέπειτα εξέλιξη πράγμα που αναγνωρίζεται και από τους επικριτές του Σόλωνος, απόηχο των οποίων έχουμε στην *Αθηναίων Πολιτεία* και στα *Πολιτικά*: «ο δήμος αφ' ης στιγμής έγινε κύριος της δικαστικής ψήφου έγινε κύριος της πολιτείας»<sup>21</sup>. Η πολιτεία του Σόλωνος κατά τη διάρκεια των τριάντα περίπου ετών που διήρκεσε εμπότισε με τις αρχές και σημασίες της τον αθηναϊκό δήμο τόσο πολύ ώστε αυτός, και μετά την τριακονταετή τυραννίδα των Πεισιστρατιδών, να προχωρήσει ώριμος στην ίδρυση και εδραίωση της δημοκρατίας το 508/7 π.Χ.

Εν συνεχεία με τον Κλεισθένη η φυλετική κοινωνία των *γενῶν* αποδυναμώνεται αποφασιστικά με την ιδιοφυή ανακατανομή των φυλών με βάση τις *τριττύες* διαφορετικών περιοχών της Αττικής, ενισχύεται η πολιτική κοινωνία και διευρύνεται το πολιτικό σώμα. Οι νέες φυλές δεν έχουν καμιά σχέση με τις παλαιές, δεν είναι φυλές του γένους αλλά διοικητικές ενώσεις τριών *τριττύων* – από την μεσόγειο, το άστυ και την παραλία. Συγκροτείται η βουλή των πεντακοσίων, από πενήντα βουλευτές εκάστης φυλής δια κληρώσεως, με θητεία ενός έτους. Οι πενήντα βουλευτές εκάστης φυλής κυβερνούν εκ περιτροπής την πόλιν επί 36 ημέρες. Τα κατώτερα στρώματα συμμετέχουν στην εκκλησία, στη βουλή και στα δικαστήρια. Εισάγεται ο *δστρακισμός*<sup>22</sup>.

Εν συνεχεία έχουμε τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη το 462/1, οι οποίες κατέστησαν την εκκλησία απολύτως κυρίαρχη και αποδυνάμωσαν την εξουσία των ευγενών όπως αυτή εκφραζόταν από τον Αρειο Πάγο. Οι εξουσίες που αφαιρέθηκαν από τον Αρειο Πάγο ήταν σημαντικότερες (δικαστικές, ο έλεγχος των νόμων – η *νομοφυλακία*–, ο έλεγχος των αρχόντων), με συνέπεια την απελευθέρωση και ενδυνάμωση του δήμου.

Η διεύρυνση των δικαιωμάτων του δήμου συμβαίνει και με την εισαγωγή των μισθών (πρώτα των δικαστών, μετά των βουλευτών και τέλος των αρχόντων) από τον Περικλή, μετά το 458 π.Χ.. Ο εκκλησιαστικός μισθός καθιερώθηκε μετά το τέλος του πελοποννησιακού

<sup>21</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 9: ὦ μάλιστά φασιν ἰσχυκέναι τὸ πλῆθος, ἢ εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις. κύριος γὰρ ὦν ὁ δήμος τῆς ψήφου κύριος γίνεταί τῆς πολιτείας. Και 2, 1274a 1-5.

<sup>22</sup> Βλ. Vidal-Naquet (1989).



πολέμου, το 395 π.Χ.<sup>23</sup>. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η πόλις έτρεφε είκοσι χιλιάδες άνδρες<sup>24</sup>. Οι μισθοί επέτρεπαν στα φτωχότερα στρώματα να συμμετάσχουν στην πολιτική χωρίς να υποστούν στερήσεις. Ο Περικλής εισήγαγε επίσης την οικονομική ενίσχυση για την παρακολούθηση των θεατρικών παραστάσεων (*θεωρικά*). Συνεπώς η μισθοδοσία των πολιτικών αρχόντων και η οικονομική ενίσχυση των κατώτερων στρωμάτων είναι χαρακτηριστικό μέτρο της δημοκρατίας και όχι των άλλων πολιτειών.

Άλλη αλλαγή αφορά τους *έννέα άρχοντες* οι οποίοι μέχρι το 487 π.Χ. εκλέγονταν μόνο από τους *πεντακοσιομεδίμνους*. Από αυτήν την χρονολογία και εντεύθεν κληρώνονται από 100 *προκρίτους* συμπεριλαμβανομένων και των *ιππέων*. Οι *ζευγίται*, η τρίτη κατά σειράν από τις τάξεις (*τέλη*), αποκτά το δικαίωμα να αναδεικνύει άρχοντες από τους κόλπους της το 457 π.Χ., με πρόταση του Περικλή και ψήφισμα από την *εκκλησία*. Το ίδιο έτος 457 έγινε η κατάργηση της *προκρίσεως* για τους άρχοντες και η αντικατάστασή της από την *κλήρωσιν*<sup>25</sup>. Οι *θήτες* επισήμως δεν είχαν το δικαίωμα να αναδεικνύουν άρχοντες, αλλά φαίνεται ότι η θεσμική απαγόρευση έμεινε νεκρό γράμμα και μπορούσαν να κληρωθούν και αυτοί<sup>26</sup>. Εξάλλου ο δήμος δύναται να αλλάζει ή να καταργεί μέτρα τα οποία αποδεικνύονται αναποτελεσματικά ή έχουν φθαρεί και δεν λειτουργούν ουσιαστικώς, όπως έγινε το 417 π.Χ. με τον *όστρακισμό*<sup>27</sup>.

Η ίδια κινητικότητα εκδηλώνεται και στην οργάνωση και τη λειτουργία της εξουσίας και του τρόπου ασκήσεώς της. Δηλαδή υπάρχει μία συνεχής αφαίρεση εξουσιών και προνομίων από την αριστοκρατική τάξη, και διεύρυνση των πολιτικών δικαιωμάτων στα κατώτερα στρώματα και στα δημοκρατικά συλλογικά όργανα.

Μία άλλη σημαντική αλλαγή είναι μετά την οδυνηρή ήττα του 404 π.Χ. από τους Λακεδαιμονίους και την αιματηρή εκτροπή των *Τριάκοντα*, επι άρχοντος Ευκλείδου, όταν οι Αθηναίοι θεσπίζουν καινούργια διαδικασία για τον έλεγχο, την ψήφιση και την εφαρμογή των

<sup>23</sup> Μεταξύ 403-393 ο Αγύρριος εισήγαγε τον 1 οβολό, μετα ο Ηρακλείδης ο Κλαζομένιος 2 οβολούς και ξανά ο Αγύρριος 3 οβολούς (*Αθηναίων Πολιτεία* 41.3) και αργότερα έγιναν 9 οβολοί για την κύρια εκκλησία και 6 οβολοί για τις άλλες εκκλησίες (62.2).

<sup>24</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 24. Αναφέρει τους εξής αριθμούς: *συνέβαινεν γάρ από τῶν φόρων καὶ τῶν τελῶν καὶ τῶν συμμαχῶν πλείους ἢ δισμυρίους ἄνδρας τρέφεσθαι. Δικασταὶ μὲν γάρ ἦσαν ἑξακισχίλιοι, τοξόται δ' ἑξακόσιοι καὶ χίλιοι, καὶ πρὸς τούτοις ἵππεὶς χίλιοι καὶ διακόσιοι, βουλὴ δὲ πεντακόσιοι, καὶ φρουροὶ νεωρίων πεντακόσιοι, καὶ πρὸς τούτοις ἐν τῇ πόλει φρουροὶ πενήκοντα, ἄρχαι δ' ἑνδημοὶ μὲν εἰς ἑπτακοσίους ἄνδρας, ὑπερόριοι δ' εἰς ἑπτακοσίους. πρὸς δὲ τούτοις ἐπεὶ συνεστήσαντο τὸν πόλεμον ὕστερον, ὀπλίται μὲν δισχίλιοι καὶ πεντακόσιοι, νῆες δὲ φρουρίδες εἴκοσι, ἄλλαι δὲ νῆες αἰ τοὺς φόρους ἄγουσαι (...) τοὺς ἀπὸ τοῦ κυάμου δισχιλίους ἄνδρας, ἔτι δὲ πρυτανεῖον καὶ ὄρφανοὶ καὶ δεσμοτῶν φύλακες. ἅπασι γὰρ τούτοις ἀπὸ τῶν κοινῶν ἡ διοίκησις ἦν.*

<sup>25</sup> Τουλουμάκος (1979), 32.

<sup>26</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 7,3.

<sup>27</sup> Ορισμένοι θεωροῦν ότι το μέτρο ήταν εν ισχύ στα χρόνια του Αριστοτέλη (βλ. Καλογεράκος [1999],151).

νόμων με τη θέσμιση του νέου σώματος των νομοθετῶν (βλ. πιο κάτω για το σώμα αυτό στο παρόν κεφάλαιο). Η μεταρρύθμιση αυτή συνδυάζεται και με άλλα μέτρα που δείχνουν την πρόθεση για μια καινούρια αρχή, όπως η χρησιμοποίηση του ιωνικού αλφαβήτου για την *ἀναγραφή* των νόμων, η εκ νέου αναγραφή σε πέτρα του επισήμου θρησκευτικού ημερολογίου θυσιών<sup>28</sup>, η ίδρυση κεντρικού αρχείου (*μητρῶον*) στο παλαιό βουλευτήριο για την φύλαξη των νόμων, των ψηφισμάτων και άλλων επισήμων ντοκουμέντων γραμμένων σε πάπυρο και όχι σε πέτρα<sup>29</sup>.

Η συνεχής αυτή ρητή αυτοθέσμιση είναι χαρακτηριστικό της δημοκρατίας, και έχει ως αποτέλεσμα τη δυναμική της παρουσία στον ελληνικό κόσμο, σε όλους τους τομείς, με συνέπεια τη διακριτή θέση της και την αναγνώρισή της, πράγμα που δηλώνεται με εκπληκτικό τρόπο στον Θουκυδίδη δια στόματος Κορινθίων<sup>30</sup>. Αν θα θέλαμε να συμπυκνώσουμε την πολιτική ιστορία των Αθηνών θα λέγαμε ότι με τον Σόλωνα έχουμε το *habeas corpus*, με τον Κλεισθένη το *habeas mentem*, και με τον Εφιάλτη και Περικλή το *habeas potestas*.

Από την άλλη όμως ο δήμος θεσμοθετεί και περιοριστικά μέτρα, όπως με πρόταση του Περικλή το 451 π.Χ., τον περιορισμό της ιδιότητας του πολίτη μόνο στα άτομα των οποίων και οι δύο γονείς είναι αθηναίοι πολίτες –δηλαδή απαγόρευση γάμου με ξένη ή ξένο - πράγμα που είχε ως συνέπεια τον αποκλεισμό περίπου 5000 ατόμων από το σώμα των πολιτών<sup>31</sup>. Η θεσμιστική δραστηριότητα του δήμου άλλωστε δεν άγγιξε όλες τις πλευρές της κοινωνικοπολιτικής ζωής, όπως την εκπαίδευση, την οικονομική ισότητα, τον αναδασμό της γης, τη θέση της γυναίκας και των δούλων.

Η αγωνιστικότητα διέπει τη δημοκρατία από την αρχή έως το τέλος, και εκδηλώνεται στους διαρκείς αγώνες του δήμου κατά των ευγενών και των *γνωρίμων*, ήδη από τον 7ο αιώνα π.Χ., στην συνεχή του προσπάθεια για την απόκτηση πολιτικών δικαιωμάτων, για την κατάκτηση της ελευθερίας, της πολιτικής ισότητας αλλά και τη διατήρησή της. Η δημοκρατία

<sup>28</sup> Λυσίας *Κατά Νικομάχου* 4-5, και 17-21.

<sup>29</sup> Δημοσθένης *Περί της παραπρεσβείας* 119. Αισχίνης *Κατά Κτησιφόντος* 187. Η τελευταία καινοτομία πρέπει να επέφερε τεράστια βελτίωση στην χρήση των δημοσίων αρχείων, αφού π.χ. θα ήταν στο εξής ευκολότερο να προσκομισθούν τα κείμενα και να αναγνωσθούν στο δικαστήριο. Βλ. MacDowell (1986), 74 κεξ.

<sup>30</sup> Θουκυδίδης 1,71. Οι αλλαγές δεν αφορούν μόνο τους πολιτικούς θεσμούς αλλά και τους άλλους τομείς του κοινωνικού βίου, θέατρο, κεραμική, μουσική, που έχουν αναλυθεί από τους ιστορικούς και τους ειδικούς. Χάρην παραδείγματος αναφέρουμε την «επανάσταση» στη μουσική του αυλού από τους αθηναίους μουσικούς του 5<sup>ου</sup> αιώνα και δή τον Λαμπροκλή (βλ. Wallace [2003]). Επίσης ο ψευδο-Πλούταρχος (*Περί μουσικής*, 1136 ε) παραδίδει την πληροφορία ότι ο Δάμων δημιούργησε μία καινούρια *άρμονία*, παραλλαγή της λυδικής.

<sup>31</sup> Βλ. Patterson (1981). Ίσως ο νόμος αυτός να έμεινε νεκρό γράμμα κατά τα τελευταία έτη του πελ/κού πολέμου, όπως δυνάμεθα να εικάσουμε από μία αποστροφή του Αριστοτέλη (6, 1319 β8-10) για την *τελευταίαν δημοκρατίαν*, στην οποία πολίτες είναι και αυτοί που και οι δύο γονείς τους δεν είναι Αθηναίοι. Βλ. Newman (1973 IV), xl-xli και Robinson (1997), 42, n. 28.

είναι δημιουργία των αγώνων του δήμου, δηλαδή των κατώτερων τάξεων, των πτωχών, των άπόρων, οι οποίοι για πρώτη φορά στην ιστορία, κατάφεραν να γίνουν το κύριον τῆς πόλεως, της πολιτικής και της εξουσίας. Η κυριαρχία αυτή δεν υπήρξε ομαλή και διασφαλισμένη. Καθ' όλη τη διάρκειά της αμφισβητήθηκε και πολεμήθηκε εντόνως, όχι μόνον από στοχαστές (Σωκράτης, Πλάτων, Ξενοφών, Ισοκράτης), αλλά κυρίως με δύο αιματηρές ανατροπές της: μία το 411 π.Χ. με τους Τετρακοσίους και μία το 404 π.Χ. με τους Τριάκοντα. Αυτές οι εκτροπές, οι οποίες δεν διατηρήθηκαν επί πολύ χάρις στην επαγρύπνηση και τη θέληση του δήμου πάντα, φανερώνουν επίσης τη διαρκή αντιπαλότητα των δύο στρατοπέδων, των ολιγαρχικών και των δημοκρατικών. Η αντιπαλότητα αυτή είναι παρούσα, ρητώς ή υπορητώς, σε όλα τα πολιτικά κείμενα των φιλοσόφων, των ιστορικών, των ρητόρων, και των κωμικών ποιητών. Η παρούσα μελέτη αναδεικνύει κυρίως την αντιπαλότητα αυτή στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.

Οι δημιουργίες της δημοκρατίας στους τομείς του πνεύματος, της επιστήμης, της ιστοριογραφίας, της ρητορικής, της φιλοσοφίας, της τραγωδίας, της τέχνης κ.λπ. κατέστησαν την Αθήνα *πρυτανεῖον της σοφίας*<sup>32</sup>, και *πᾶσαν πόλιν της Ελλάδος παιδευσιν εἶναι*<sup>33</sup>, εκφράζουν δε και διασώζουν το πνεύμα της δημοκρατίας και συνιστούν στοιχεία της δημοκρατικής πολιτικής και θεωρίας, καθώς και επιχειρήματα υπέρ της δημοκρατίας. Τα έμπρακτα αυτά επιχειρήματα αντιπαρατίθενται και απαντούν στην κριτική που ασκήθηκε εναντίον της. Δεν θα ήταν υπερβολή εάν υπεστήριζε κάποιος ότι και μόνο η αναφορά των επιτευγμάτων αυτών θα συνιστούσε την επιχειρηματολογία της δημοκρατίας και του δήμου. Αυτή η εκπληκτική δημιουργία είναι αποτέλεσμα της δημοκρατικής ελευθερίας και ισότητας, αποτέλεσμα αυτού του περιφρονημένου από τους φιλοσόφους δήμου και δεν συναντάται στα ολιγαρχικά, αριστοκρατικά πολιτεύματα της Σπάρτης, της Καρχηδόνας, των Κρητών, των Θηβών, των Κορινθίων ή στα μοναρχικά της Πέλλας. Πράγματι σε αυτές τις πόλεις έχουμε μια εχθρότητα προς την άνθηση της πνευματικής καλλιέργειας, μια κατάσταση που την παραλύει και την παρεμποδίζει<sup>34</sup>. *Λόγος γάρ ἔργου σκιά* έλεγε ο Δημόκριτος, και τα έργα και οι δημιουργίες της αθηναϊκής δημοκρατίας μαρτυρούν για τις αξίες και τις αρετές της πόλεως και των πολιτών της: τα αριστουργήματα της αρχιτεκτονικής, της γλυπτικής, της κεραμεικής, της τραγωδίας και της κωμωδίας, της φιλοσοφίας και της ρητορικής, αποτελούν ενσάρκωση της δημοκρατικής ηθικής και αισθητικής – αποτελούν τον *λόγο* της δημοκρατίας,

<sup>32</sup> Έτσι την χαρακτηρίζει ο Ηπίας ο Ηλείος στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*

<sup>33</sup> Ο Περικλής στον «επιτάφιο» (Θουκυδίδης 2, 41).

<sup>34</sup> Ο Νίτσε ίσως ήταν από τους πρώτους που το παρατήρησε αυτό αλλά κακώς το γενικεύει για όλες τις αρχαιοελληνικές πόλεις (*Ανθρώπινο πολύ ανθρώπινο*, I. 474).

το μέγιστο επιχείρημά της.

Στα άλλα πολιτεύματα δεν υπάρχει αυτή η διαρκής αλλαγή, η πολιτική ενεργητικότητα και θεσμιστική ζωτικότητα του δήμου αλλά ακινησία, στατικότητα και τελμάτωση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η περίπτωση της Σπάρτης όπου, σύμφωνα με τους ερευνητές, έχουμε μια από τις αρχαιότερες πηγές πολιτικής σκέψεως και θεσμών. Πρόκειται για την νομοθεσία του Λυκούργου, γνωστή και ως *Ρήτρα*, η οποία όμως δεν εξελίχθηκε περαιτέρω προς δημοκρατικό πολίτευμα, αλλά αντιθέτως προς ολιγαρχικό. Στην Λακεδαίμονα δεν υπάρχει ουδεμία ρητή αυτοθέσμιση, όσο οι πηγές μαρτυρούν, αλλά αντιθέτως μια στατικότητα και η μόνη αλλαγή που μαρτυρείται είναι από τους δύο βασιλείς Πολύδωρο και Θεόπομπο, στα μέσα του 6ου αιώνα κατά της εξουσίας της *ἀπέλλας*. Αυτοί κατήγγησαν το δικαίωμα του δήμου να έχει γνώμη και *παρενέγραψαν* στην Ρήτρα του Λυκούργου, ότι εάν ο δήμος προτιμούσε κακή απόφαση, δηλαδή απόφαση με την οποία διαφωνούσαν οι γέροντες και οι βασιλείς, τότε αυτοί οι τελευταίοι δεν την ελάμβαναν υπ' όψιν και θα διέλυαν τη συνέλευση του δήμου<sup>35</sup>. Η στασιμότητα αυτή της Σπάρτης εκφράζεται πολύ ωραία στον Θουκυδίδη δια στόματος Κορινθίων: *ἀρχαιότροπα ὑμῶν τὰ ἐπιτηδεύματα πρὸς αὐτοὺς ἔστιν. ἀνάγκη δὲ ὥσπερ τέχνης αἰεὶ τὰ ἐπιγιγνώμενα κρατεῖ*<sup>36</sup>. Σημειωτέον ότι στη Λακεδαίμονα δεν έχουμε ούτε δημοκρατία, ούτε φιλοσοφία, ούτε τραγωδία, ούτε ρητορική, ούτε γλυπτική, ούτε ιστοριογραφία.

Αλλά και στην ρωμαϊκή ολιγαρχία, αν και υπήρξαν αλλαγές υπό την πίεση (και προς όφελος) των κατωτέρων στρωμάτων, εν τούτοις οι αλλαγές αυτές δεν κατόρθωσαν να συγκροτήσουν δημοκρατική κοινωνία, και για τούτο άλλωστε στις κρίσιμες μεταρρυθμίσεις οδηγήθηκε σε σκληρές εμφύλιες διαμάχες και εν συνεχεία σε αλληλοεξοντωτικούς πολέμους μεταξύ των ισχυρών ανδρών και ομάδων, μέχρι την τελική κατάργησή της από τον Οκταβιανό και την μετατροπή της σε απόλυτη εξουσία του αυτοκράτορος για 15 αιώνες.

Μία παραγνωρισμένη πλευρά της δημοκρατίας είναι τα κοινωνικό-οικονομικά μέτρα που είχε θεσπίσει για την ενίσχυση των οικονομικώς ασθενέστερων τάξεων, όχι μόνο για

<sup>35</sup>Υστερον μέντοι τῶν πολλῶν ἀφαιρέσει καὶ προσθήσει τὰς γνώμας διαστρεφόντων καὶ παραβιαζομένων, Πολύδωρος καὶ Θεόπομπος οἱ βασιλεῖς τότε τῇ ρήτρᾳ παρενέγραψαν. «αἱ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος αἰροῖτο, τοὺς πρεσβυγενέας καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατήρας ἤμεν», τούτ' ἔστι μὴ κυροῦν, ἀλλ' ὅλως ἀφίστασθαι καὶ διαλύειν τὸν δῆμον, ὡς ἐκτρέποντα καὶ μεταποιούντα τὴν γνώμην παρὰ τὸ βέλτιστον (Πλούταρχος *Λυκούργος* 6).

<sup>36</sup> 1,71. Βλ. κεφάλαιο «Ο Αριστοτέλης και η ολιγαρχία» (Μέρος III).

πολιτικούς αλλά και για ηθικούς λόγους. Τέτοια ήταν η προστασία των ατομικών ελευθεριών, όχι μόνο ως αντίληψη και ιδεώδες αλλά νομικώς και πολιτικώς, οι *μισθοί* για την άσκηση των πολιτικών δημοσίων καθηκόντων, το *θεωρικόν*, οι *λειτουργίαι* (*τριηραρχία, χορηγία, γυμνασιαρχία, λαμπαδαρχία, έστίασις* των μελών των φυλών κατά την διάρκεια των Παναθηναίων και των Μεγάλων Διονυσίων, η *σίτισις* – η διανομή σίτου)<sup>37</sup>. Οι *λειτουργίαι* ήταν μια άμεση μορφή φορολογίας των εύπορων πολιτών και επιτελούσαν δημόσιο κοινωφελές έργο. Υπήρχαν επίσης οι *είσφοραι* και φορολογίες των ευπόρων ενώ οι άποροι όχι μόνο απαλλάσσονταν αλλά και ενισχύονταν<sup>38</sup>. Η νέα οργάνωση της *είσφορας* μετά το 378 π.Χ. και η θέσπιση της *προεισφορας* το 362 π.Χ. με τις *συμμορίες* για τις στρατιωτικές επιχειρήσεις, επιβάρυνε τους πλουσίους<sup>39</sup>. Υπήρχαν οι ποικίλες *έορται* και *αγώνες* υπό την αιγίδα των πολιτικών αρχών, για τα οποία επαίρεται ο Περικλής<sup>40</sup>. Οι πολίτες μετά την ενηλικίωσή τους για ένα έτος απαλλάσσονταν από τις λειτουργίες<sup>41</sup>, όσοι διέθεταν ολιγότερον από τρεις μνας και έπασχαν από αναπηρία ελάμβαναν βοήθεια δύο οβολών<sup>42</sup>, υπήρχε υγειονομική βοήθεια υπό τύπον νοσοκομείων<sup>43</sup>, επίσης προστασία εναντίον της κακής μεταχείρισεως των γονέων, των ορφανών, της επικλήρου, της εγκύου μετά τον θάνατο του συζύγου, των ανηλίκων<sup>44</sup>. Δηλαδή υπάρχει ένας αριθμός κοινωνικο-οικονομικών μέτρων που συνιστούν την προσπάθεια εφαρμογής μιας κοινωνικής δικαιοσύνης. Ο Δημοσθένης, ακόμη και στα έτη που τα οικονομικά της πόλεως ήταν δύσκολα υπερθεματίζει για τα μέτρα της κοινωνικής πολιτικής<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Βλ. Pantel (1996), 238.

<sup>38</sup> Βλ. Λυσίας *Υπερ αδυνάτου*

<sup>39</sup> Mossé (1981), 264.

<sup>40</sup> Θουκυδίδης 2, 38.

<sup>41</sup> Λυσίας, *Κατά Διογείτονος* 24.

<sup>42</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 49.4.

<sup>43</sup> Flacelière (1986), 178.

<sup>44</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 56.6-7. Βλ. επίσης Δημοσθένης *Προς Ευβουλίδην* 30: *οὐ μόνον παρὰ τὸ ψήφισμα τὰ περὶ τὴν ἀγορὰν διέβαλλεν ἡμᾶς Εὐβουλίδης, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοὺς νόμους οἱ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κατηγορίᾳ τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὄνειδιζοντά τινι. Του ἴδιου *Κατά Μειδίου* 47-49, όπου ο Αθηναίος ρήτωρ παραθέτει το κείμενο ενός νόμου (*νόμος ὕβρεως*), οποίος προβλέπει την προσαγωγή σε δίκη ενώπιον της Ηλιαίας οποιουδήποτε «προσβάλλει βιαίως έναν άλλον, παιδα ή γυναίκα, ελεύθερο ή δούλο ή διαπράξει παράνομη πράξη εις βάρος των προηγουμένων». Πρβ. για τον ίδιο νόμο Αισχίνης *Κατά Τιμάρχου* 16.*

<sup>45</sup> Δημοσθένης *Κατά Φιλίππου Δ'*, 43: «Αρνούμαι να δεχθώ ότι υπάρχει και ένας μόνο άνθρωπος, ακόμη περισσότερο ένας Αθηναίος, τόσοσ άθλιος και σκληρός, ο οποίος να στενοχωρείται βλέποντας να λαμβάνουν βοηθήματα οι άποροι που στερούνται των αναγκαίων». Ωστόσο αργότερα θεωρεί το *θεωρικόν* πολυτέλεια και προτείνει την υπαγωγή του στο πολεμικό ταμείο, σε στιγμές κρίσιμες για την πόλιν, όταν αυτή απειλείται από την δύναμη των Μακεδόνων (πρβλ. Δημοσθένης *Περί των εν Χερρονήσω*, 76).

Η θεσμική δραστηριότητα και ελευθερία του δήμου είναι απεριόριστη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι μπορεί να κάνει ό, τι θέλει, όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει αν βασισθεί στις αιτιάσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ή και σε ορισμένα μεμονωμένα ιστορικά γεγονότα που υποδηλώνουν μια τέτοια τάση, όπως π.χ. κατά την δίκη των *Στρατηγών*, μετά την ναυμαχία των Αργινουσών, όπου μερικοί διαμαρτυρήθηκαν φωνάζοντας ότι «είναι τρομερό να μην αφήνει κανείς τον δήμο να πράττει ό,τι θέλει»<sup>46</sup>. Το θέμα του μέτρου και των ορίων συνδέεται γενικώς με την αρχαιοελληνική σκέψη και τον τρόπο του βίου των αρχαίων Ελλήνων<sup>47</sup>, εκεί όμως που γνώρισε την κοινωνική εφαρμογή και έμπρακτη πολιτική διερώτηση είναι η δημοκρατία. Πράγματι, από την στιγμή που ο δήμος είναι απόλυτος κυρίαρχος (*τὸ κύριον τῆς πόλεως*), και ελεύθερος να αποφασίσει και να νομοθετήσει οτιδήποτε, από την στιγμή που δεν αναγνωρίζει άλλη εξωκοινωνική ή υπερβατική πηγή του νόμου και των θεσμών (προγόνους, ήρωες, θεούς, Θεό, *φύσιν, λόγον*), από την στιγμή αυτή τίθεται το πρόβλημα των ορίων: πού σταματά, πού πρέπει να σταματήσει η δραστηριότητα του δήμου; Τίθεται έτσι η αναγκαιότητα του αυτοπεριορισμού. Από την στιγμή δηλαδή που ο δήμος δύναται να πράξει οτιδήποτε και έχει συνείδηση αυτής της δυνατότητας, από την στιγμή αυτή οφείλει να σκεφθεί μέχρι πού δύναται να φθάσει, να σκεφθεί ποια είναι τα όρια του· δηλαδή να αποδεχθεί ότι δεν δύναται να πράξει οτιδήποτε και, συνεπώς, πρέπει να αυτοπεριορισθεί. Αυτό εξασφαλίζεται από την πολιτική παιδεία και αγωγή παρεχόμενη από και για την δημοκρατία, από την πολιτική συνείδηση και εγρήγορση των πολιτών.

Η αναγκαιότητα αυτή αναγνωρίζεται σαφώς από τους αθηναϊκούς νόμους, τους θεσμούς και την πολιτική πρακτική, όπως ο ουσιαστικός χαρακτηριστικός θεσμός του *οὐδὲν ἀπροβούλευτον*, η απαίτηση δηλαδή της συμφωνίας βουλής και εκκλησίας, για όλα τα θέματα, που θα συζητούσε η εκκλησία και θα αποφάσιζε.

Χαρακτηριστικό επίσης παράδειγμα αυτοπεριορισμού είναι η *γραφὴ παρανόμων* (μαρτυρείται από το 415 π.Χ.)<sup>48</sup> η οποία ήταν δίκη δημοσίου δικαίου που αφορούσε νόμους και ψηφίσματα και εκδικαζόταν από τα δικαστήρια της Ηλιαίας. Εντός ενός έτους από την ψήφιση μιας προτάσεως νόμου μπορούσε να ασκηθεί καταγγελία, άρα και δίωξη, από οποιονδήποτε πολίτη κατά του προτείνοντος το νόμο καθώς και κατά των προεδρευόντων

<sup>46</sup> Ξενοφών *Ελληνικά* I, 7, 12. Εκεί φαίνεται εξ άλλου ότι ο δήμος ήταν διχασμένος, δεν ήταν εξ ολοκλήρου με το μέρος της παρανομίας: *τοῦ δὲ δήμου ἐνιοὶ ταῦτα ἐπήνουν, τὸ δὲ πλῆθος ἐβόα δεινὸν εἶναι, εἰ μὴ τις ἐάσει τὸν δήμον πράττειν ὃ ἂν βούληται.*

<sup>47</sup> *Μηδὲν ἄγαν, Πᾶν μέτρον ἄριστον*, και Ηράκλειτος απ. 43, 94.

<sup>48</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 59,2. G. Glotz (1981), 190. Mac Dowell (1986), 80. Σακελλαρίου (1999), 157. Ο David Hume ένοιωσε αμηχανία για την «μοναδική στην ιστορία και φαινομενικά παράλογη» αυτή γραφή (Finley [1996], 61).

πρυτάνεων, διότι η πρόταση είχε ψηφισθεί με παραπλάνηση τού δήμου και ήταν «παράνομη», δηλαδή σε αντίθεση με τους υφισταμένους νόμους ή κατά παράβαση της υφισταμένης νομοθεσίας. Εάν ο εναγόμενος για *γραφή παρανόμων* κρινόταν ένοχος τότε ο νόμος ή το ψήφισμα που είχε προτείνει ακυρωνόταν και ο ίδιος προσωπικώς υποχρεωνόταν σε πρόστιμο, ενίοτε δε πολύ μεγάλο, και σε *ἀτιμία*<sup>49</sup>. Εάν ο ασκών την *γραφή παρανόμων* δεν κατόρθωνε να λάβει το ένα πέμπτο των ψήφων, καταδικαζόταν σε πρόστιμο και μερική ατιμία. Φαίνεται δε ότι η συχνότητα υποβολής *γραφῆς παρανόμων* ήταν κατά μέσο όρο μία κάθε μήνα<sup>50</sup>. Αυτό σημαίνει ότι οι αποφάσεις του κυριάρχου δήμου, στην *βουλή* και την *ἐκκλησία*, υφίσταντο τον έλεγχο των δικαστηρίων ή με άλλα λόγια ο πολιτικός έλεγχος των δικαστηρίων επί των αποφάσεων της βουλής και της εκκλησίας, δεν επέτρεπε την εύκολη και αστόχαστη εισαγωγή προτάσεων από τους πολίτες<sup>51</sup>.

Υπήρχε επίσης η *γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι*, η οποία φαίνεται ότι εισήχθη μετά το 403/2 με την γενική αναθεώρηση των νόμων και αφού η *γραφή παρανόμων* αφορούσε πια, μετά την αναθεώρηση αυτή, μόνο τα ψηφίσματα. Ήταν και αυτή δίκη δημοσίου χαρακτήρα εναντίον της θεσπίσεως ενός ασυμφόρου νόμου, ενός νόμου ο οποίος ήταν αντίθετος με τα συμφέροντα της πόλεως ή «αντισυνταγματικός». Η διαδικασία ήταν παρόμοια με αυτήν της *γραφῆς παρανόμων*, όπως επίσης και οι ποινές<sup>52</sup>. Ως ένα ακόμη μέσο αυτοπεριορισμού της δημοκρατίας μπορεί να θεωρηθεί η καταστατική, οιονεί ιερή, απαγόρευση της αποκοπής των χρεών και του αναδασμού της γης και των οικιών, όπως εκφράζεται στον όρκο των δικαστών<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Hansen (1991), 207. Γιούνη (1998), 211.

<sup>50</sup> Hansen (1991) 153, 209. πρβ Hansen (1974), 28-43, όπου αναφέρει 39 γνωστές περιπτώσεις μεταξύ 415 και 322 π.Χ. από τις οποίες οι μισές πιθανόν κατέληξαν σε αθώωση του κατηγορουμένου. Εάν η *γραφή* ασκείτο μετά το πέρας ενός έτους αφορούσε μόνο την νομιμότητα («συνταγματικότητα») του νόμου, ενώ ο προτείνων τον υπό συζήτηση νόμο δεν διέτρεχε κανένα κίνδυνο.

<sup>51</sup> Hansen (1991), 205-208. Επίσης Hansen (1975), 65. Ο πολιτικός χαρακτήρας των μεγάλων δημοσίων δικών φαίνεται και από το γεγονός ότι ο Αισχίνης περίμενε περίπου έξι έτη για να υποβάλλει την *γραφή παρανόμων* κατά του Κτησιφώντος, ο οποίος είχε προτείνει ψήφισμα περι απονομής στεφάνου στον Δημοσθένη - στην ουσία η *γραφή* αυτή του στρεφόταν κατά του μεγάλου αντιπάλου του Δημοσθένη. Εκρινε μάλλον ότι το 330 υπήρχε το κατάλληλο πολιτικό κλίμα, μετά και την ήττα των Λακεδαιμονίων από τους Μακεδόνες και την επικράτηση των φιλομακεδόνων, αλλά τελικώς έχασε αφού απέτυχε να λάβει το ένα πέμπτο των ψήφων υπέρ της *γραφῆς παρανόμων* που είχε καταθέσει. Για να αποφύγει τις κυρώσεις (χρηματικό πρόστιμο 1.000 δραχμών και απώλεια του δικαιώματος για υποβολή άλλης *γραφῆς παρανόμων*) ή μάλλον επειδή είχε αποτύχει στον κύριο σκοπό του να δυσφημήσει τον Δημοσθένη και την πολιτική του, κατέφυγε στην Εφεσο, μετά στην Ρόδο το 323 και εν συνέχεια στην Σάμο και εξαφανίστηκε έτσι από την πολιτική ζωή της Αθήνας σε ηλικία 60 ετών. Sinclair (1988) 179. Αισχίνης *Περί παραπρεσβείας* 14, Δημοσθένης *Περί τοῦ στεφάνου*. 103, 222.

<sup>52</sup> Glotz (1981), 191. Biscardi (1991), 121. Βλ. Σακελλαρίου (1999), 158, 242-245, 570-573. Hansen (1991), 212. Τέτοιες γνωστές *γραφαί* είναι του Λεπτίνη, το 355/4 π.Χ. (*Δημοσθένης Προς Λεπτίνην*) και του Τιμοκράτους, το 354/3 π.Χ. (*Δημοσθένης Κατά Τιμοκράτους*).

<sup>53</sup> Δημοσθένης *Κατά Τιμοκράτους* 149: οὐδὲ τῶν χρεῶν τῶν ἰδίων ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμόν τῆς Ἀθηναίων οὐδ' οἰκιῶν.

Μια άλλη διαδικασία είναι η *γραφή ἀπάτης του δήμου*, και αφορούσε την δίκη δημοσίου χαρακτήρα εναντίον αυτών που είχαν δώσει απατηλές υποσχέσεις στη βουλή ή στην εκκλησία (τους *συκοφάντες*). Η ποινή για τον καταδικασθέντα ήταν θάνατος<sup>54</sup>

Ένας άλλος θεσμός αυτοπεριορισμού θεσπίζεται με την αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403 π.Χ. Η συζήτηση για την έγκριση ή απόρριψη των νόμων (*νομοφυλακία*) γίνεται στο σώμα των *νομοθετών*, που συγκροτείτο από ένα ή δύο τμήματα της Ηλιαίας, από 501 ή 1001 δικαστές δια κληρώσεως, όπως συνάγεται από την έκφραση *δεδοχθαι τοις νομοθέταις*, η οποία υπάρχει στον νόμο κατά της τυραννίδος το 336 π.Χ. Η μεταρρύθμιση αυτή είχε ήδη δρομολογηθεί από το 410 π.Χ. μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας από την ολιγαρχική εκτροπή των *Τετρακοσίων*, όταν ορίστηκε ένα ιδιαίτερο σώμα, οι *ἀναγραφειῖς ἢ συγγραφειῖς*, με αρμοδιότητα την καταγραφή και τον έλεγχο των νόμων. Οι *νομοθέται* εμπλέκονται σε δύο διαφορετικές διαδικασίες του νομοθετικού έργου: μιας τακτικής κατ' έτος αναθεωρήσεως των νόμων (*ἐπιχειροτονία νόμων*)<sup>55</sup> και μιας, όχι τακτικής, νομιμοποιήσεως αποφάσεων του δήμου περί καταργήσεως η αναθεωρήσεως νόμων<sup>56</sup>.

Ένας άλλος θεσμός αυτοπεριορισμού, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης, ήταν η τραγωδία, πολιτικός θεσμός που αποτελεί αποκλειστικό δημιούργημα της δημοκρατίας, επομένως είναι ανακρίβεια να γίνεται λόγος για ελληνική τραγωδία<sup>57</sup>. Ο σωστός όρος είναι αθηναϊκή τραγωδία, διότι μόνο στην Αθήνα δημιουργείται, εξελίσσεται και βρίσκει την κορύφωσή της με τους τρεις μεγάλους τραγικούς. Η τραγωδία δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί παρά μόνο στην πόλιν όπου η δημοκρατία, η ρητή, συνεχής και ανοικτή αυτοθέσμιση έφθασε στο απόγειό της. Η τραγωδία είναι ένας τέτοιος θεσμός αυτοπεριορισμού και υπενθυμίζει διαρκώς στους Αθηναίους πολίτες ότι υπάρχουν όρια άγνωστα εκ των προτέρων στο δρῶν υποκείμενο και ουδείς δύναται να του τα υποδείξει. Είναι καταδικασμένος μόνος του να τα καταλάβει ή να τα διαισθανθεί. Αυτή η άγνοια και η αδυναμία αναγνωρίσεως των ορίων με τις ολέθριες συνέπειες συνιστά και την έννοια του τραγικού.

<sup>54</sup>Βλ. McDowell (1986), 275-278 και Γιούνη (1998), 143

<sup>55</sup> Ο νόμος ο οποίος την καθιέρωσε είναι γνωστός από τον δικανικό λόγο του Δημοσθένη (*Κατά Τιμοκράτους* 17-18,20-23) ο οποίος εκφωνήθηκε το 355. Πρβλ. του ιδίου *Προς Λεπτίνην* 91-93. Η παλαιότερη μαρτυρία εφαρμογής της χρονολογείται το 375/4. Για την αναλυτική διαδικασία βλ. Σακελλαρίου (1999), 247

<sup>56</sup> Βλ. αναλυτική διαδικασία στο Sinclair (1997), 96. Σακελλαρίου (1999), 158, 248-249, όπου αναφέρει ότι οι αποφάσεις των *νομοθετών* δεν υποβάλλονταν προς έγκριση στον δήμο..

<sup>57</sup>Καστοριάδης (1995). Βλ. επίσης Οικονόμου (2000).



Η υπέρβαση των ορίων συνιστά την *ὑβριν*, η οποία οδηγεί στην *ἄτη*, στην τύφλωση και την καταστροφή. Η *ὑβρις* προϋποθέτει αφ' ενός μεν την ελευθερία σκέψεως και πράξεως, αφ' ετέρου δε την απουσία προ-καθορισμένων «κανόνων», πολύ δε περισσότερο την απουσία κάποιου «κανόνα των κανόνων», την απουσία εσχάτων νόμων της ανθρώπινης πράξεως. Στις κοινωνίες στις οποίες ο νόμος είναι «δοσμένος» από κάποια εξω-κοινωνική αρχή (Θεός, φύσις) αυτή ακριβώς η αρχή συνιστά και τον «κανόνα των κανόνων», τον έσχατο νόμο, βάσει του οποίου ένας νόμος κρίνεται αν είναι δίκαιος ή άδικος, καλός ή κακός. Αυτό είναι χαρακτηριστικό της ετερόνομης κοινωνίας. Η *ὑβρις* διαφέρει ριζικώς αφ' ενός μεν από την νομική έννοια του αδικήματος, αφ' ετέρου δε από την θρησκευτική έννοια της αμαρτίας. Αδίκημα είναι η παράβαση ενός καθορισμένου εκ των προτέρων νόμου και αμαρτία η παράβαση μιας καθορισμένης εκ των προτέρων θρησκευτικής ή ηθικής εντολής, καθορισμένης από την Εκκλησία, το ιερατείο ή τα ιερά βιβλία (Βίβλο, Κοράνι, Τόρα).

Ίσως υπήρξαν περιπτώσεις κατά τις οποίες δεν υπήρξε αυτοπεριορισμός, και θα αποτελούν την εξαίρεση, αλλά αυτό που δεικνύει η ιστορία των Αθηνών είναι ότι υπήρχαν και θεσμοί και θέληση για τον αυτοπεριορισμό, όπως φαίνεται και στο ακόλουθο ιστορικό γεγονός: Το 431 π.Χ. αποφασίστηκε ότι ο θησαυρός της Αθηνάς θα εχρησιμοποιείτο μόνο για πολεμικές ανάγκες εκτός από ένα ποσό χιλίων ταλάντων που θα έμενε ως απόθεμα στην Ακρόπολη. Όποιος θα υπέβαλλε ή θα παρακινούσε άλλον να υποβάλλει στην εκκλησία πρόταση για να χρησιμοποιηθεί αυτό το απόθεμα, εκτός της περιπτώσεως της εχθρικής απειλής, θα ετιμωρείτο με θάνατο. Το 413 π.Χ. μετά την πανωλεθρία της Σικελίας και την αποσκίρτηση της Ιωνίας, ο δήμος έντρομος και χωρίς πόρους, κατήγγησε τις ποινικές συνέπειες<sup>58</sup>.

Τα μέτρα αυτοπεριορισμού δεν υφίστανται στα άλλα πολιτεύματα και είναι ενδεικτικό ότι η ολιγαρχία του 411 και του 404 κατήγγησε μεταξύ των άλλων την *γραφή παρανόμων* και την *είσαγγελία*. Είναι εμφανές ότι η θέληση και το συμφέρον των ολιγαρχικών είναι ο κυριότερος παράγων της εξουσίας και κατά συνέπεια δεν τίθεται θέμα περιορισμού τους.

## Η κριτική

Ενδεικτικό των προθέσεων του Αριστοτέλη απέναντι στη δημοκρατία, είναι το γεγονός ότι ήδη η πρώτη αναφορά του σε αυτήν στα *Πολιτικά* αποτελεί και την πρώτη κριτική

<sup>58</sup> Θουκυδίδης 2,24. 8,15.

και απορριψή της εκ μέρους του<sup>59</sup>. Πράγματι αναφερόμενος ο Σταγειρίτης εν συντομία στην εξέλιξη της αθηναϊκής πολιτείας, στην μετά τον Σόλωνα εποχή, γράφει ότι από την στιγμή που τα δικαστήρια έγιναν κληρωτά ο δήμος έγινε τύραννος ένεκα της κολακείας των δημαγωγών, οι οποίοι χαριζόμενοι αύξαναν συνεχώς την εξουσία του. Σημαντικό ρόλο σε αυτή την ενδυνάμωση του δήμου έπαιξε ο Εφιάλτης με την αποδυνάμωση του Αρείου Πάγου και ο Περικλής με τη μισθοφορία των δικαστών, όπως και οι υπόλοιποι δημαγωγοί, έκαστος με τον τρόπο του, έτσι ώστε να φθάσουμε στη νυν δημοκρατία, στην οποία ο κυβερνών δήμος είναι τύραννος. Οι προγραμματικές αυτές σκέψεις στο τέλος του βιβλίου 2 θα αναπτυχθούν στα επόμενα βιβλία των *Πολιτικών*. Το πλαίσιο αυτό προαναγγέλλει τις προθέσεις και τις κριτικές διαθέσεις του φιλοσόφου, καθορίζει και τη μετέπειτα αντιμετώπιση της δημοκρατίας εκ μέρους του. Έτσι εξηγείται και η μη ενασχόλησή του στο βιβλίο 2 με την αθηναϊκή δημοκρατία, όπως γίνεται με άλλα πολιτεύματα τα οποία θεωρούνται ότι είναι ευνομούμενα και έχουν καλή φήμη (Λακεδαιμονίων, Κρητών, Καρχηδονίων πολιτεία), δηλαδή η δημοκρατία δεν είναι για τον Σταγειρίτη, ευνομούμενη πολιτεία. Η απουσία του ονόματος της Αθήνας εξηγείται από το γεγονός ότι η κριτική της δημοκρατίας πραγματοποιείται σε όλα τα υπόλοιπα βιβλία των *Πολιτικών*. Ενώ δηλαδή το όνομα της Αθήνας δεν αναφέρεται, όχι μόνο στο βιβλίο 2 αλλά σε όλα τα βιβλία των *Πολιτικών* όταν εξετάζονται σημαντικά πολιτικά θέματα, εν τούτοις στο μεγαλύτερο μέρος τους ασκείται μία πολυμέτωπη κριτική, άμεση ή έμμεση, σε αυτήν, όπως θα διαπιστώσουμε εν συνεχεία<sup>60</sup>.

Ο Αριστοτέλης είναι αρνητικός γενικώς στην αλλαγή και το γίνεσθαι και ειδικότερα στο θέμα των νόμων είναι εναντίον των συνεχών αλλαγών. Γράφει χαρακτηριστικά: *πάντα γάρ σχεδόν εύρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μέν οὐ συνήκται, τοῖς δ' οὐ χρῶνται γινώσκοντες*<sup>61</sup>. Είναι χαρακτηριστικό ότι για τον Σταγειρίτη η δημιουργία της δημοκρατίας οφείλεται σε ηθικά αίτια, στην αισχροκέρδεια των ολίγων η οποία έστρεψε τον δήμο εναντίον τους, καθώς και στην αύξηση του πληθυσμού. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η δημοκρατία προκύπτει κατά φυσικό τρόπο, ως αναγκαίο στάδιο της ιστορίας, παρακάμπτοντας έτσι τον διαρκή αγώνα, τη συνειδητή επιθυμία, και τη θεσμιστική δημιουργικότητα του δήμου.

<sup>59</sup> 2,1274α 1κεξ.

<sup>60</sup> Η Αθήνα υπονοείται λ.χ. στο 2,1267 β1-3 όταν αναφέρεται στην *διωβολία* (οι δύο οβολοί που ελάμβαναν τα κατώτερα στρώματα των Αθηνών για την παρακολούθηση των θεατρικών παραστάσεων απο το *θεωρικόν*), η οποία αργότερα αυξήθηκε διότι κατά τον Σταγειρίτη *ή πονηρία των ανθρώπων άπληστος*. Μία μόνο φορά αναφέρεται ο Αριστοτέλης (6, 1319 β20) ευνοϊκώς στην Αθήνα για την μίξιν των φυλών που πραγματοποίησε ο Κλεισθένης και την συναγωγή *των ιδίων ιερών σε όλίγα και κοινά*.

<sup>61</sup> 2, 1264 α3-5, όπου στους πλατωνικούς νεωτερισμούς αντιπαραθέτει τα *έθη*, την *φιλοσοφία* (παιδεία;) και τους *νόμους* των Λακεδαιμονίων και Κρητών. Πρβλ. 2, 1268. Βλ. Aubonnet (1968), 141, n. 2 και κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου» (Μέρος ΙΙΙ).

Πράγματι σε μία ιστορική παρέκβαση αναφέρει: «κατά το παρελθόν οι άνθρωποι διοικούνταν από βασιλείς, για τον λόγο ακριβώς, ότι ήταν δύσκολο να βρεθούν άνδρες που να διαφέρουν πολύ κατ' ἀρετήν επειδή οι πόλεις είχαν πολύ ολίγο πληθυσμό...επειδή οι αριστοκράτες έπαυσαν να είναι αυτοί που ήταν πριν, και χειροτέρευσαν, ήθελαν να πλουτίσουν εις βάρος του συνόλου. Εφ' όσον λοιπόν θεωρούσαν τον πλούτο ως το πολυτιμότερο αγαθό, επόμενο ήταν να δημιουργηθούν ολιγαρχίες. Από τις ολιγαρχίες μετέπεσαν κατόπιν στις τυραννίδες και από τις τυραννίδες στη δημοκρατία, διότι εξ αιτίας της αισχροκέρδειας γίνονταν συνεχώς ολιγότεροι και έκαναν το πλήθος ισχυρότερο, ώστε να επιτεθεί εναντίον τους και να ιδρυθούν δημοκρατίες. Επειδή δε συμβαίνει οι πόλεις να είναι τώρα μεγαλύτερες σε πληθυσμό, ίσως θα είναι δύσκολο να υπάρξει στο μέλλον άλλο πολίτευμα εκτός από τη δημοκρατία»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> 3,1286 β8-22 Πρβλ και 4, 1297 β16-28 (δεύτερη μορφή της ιστορικής παρέκβασης). Ο Τουλουμάκος (1979) αποδίδει την αντίληψη αυτού του χωρίου όχι στον Αριστοτέλη αλλά στην δημοκρατική επιχειρηματολογία, η οποία, κατά την γνώμη του, υπεστήριζε ότι η δημοκρατία θα είναι το τελικό αποτέλεσμα της ελληνικής ιστορίας. Η ερμηνεία του αυτή είναι προβληματική διότι συγγέει την ιστορική εξέλιξη των πολιτειών που υπάρχει σε αυτό το χωρίο με την θεωρία μεταβολών των πολιτειών που υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στο β.5 (5,1310 α26-35 και 5,1316 α20επ.) γι αυτό αξίζει μερικά σχόλια. 1) Κατ' αρχήν, όπως ο ίδιος ο Τουλ. παραδέχεται, δεν μαρτυρείται 'δημοκρατική θεωρία περι μεταβολής των πολιτειών', πουθενά αλλού (σ.199). 2) Η ιστορική παρέκβαση δεν εισάγεται με καμία από τις προσφιλείς εκφράσεις του φιλοσόφου σε περιπτώσεις που αποδίδει απόψεις άλλων ή απόψεις με τις οποίες διαφωνεί και τις ανασκευάζει, όπως *δοκεί τισί, δοκούσι, λέγουσι τινές*. 3) Στη δεύτερη παράθεση της μεταβολής των πολιτειών που έχει μετέπειτα ο Αριστοτέλης (4,1297 β16-28), και η οποία κατά τον Τουλουμάκο διαφέρει από την πρώτη (σ. 200), το σχήμα μεταβολής των πολιτειών είναι σχεδόν το ίδιο με αυτό της πρώτης: *βασιλεία – αριστοκρατία – ολιγαρχία – δημοκρατία*. Λείπει μόνο η *τυραννίς* που στο πρώτο σχήμα παρεμβάλλεται μεταξύ ολιγαρχίας και δημοκρατίας, ως προτελευταίο στάδιο. Το ίδιο σχήμα διακρίνεται και στην *Αθηναίων Πολιτεία* (1-5 και 41). 4) Το σχήμα αυτό λίγο-πολύ ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα, και δη της αθηναϊκής πολιτείας, πράγμα όμως που δεν αποκλείει τη συνύπαρξη των διαφόρων πολιτειών στο νυν, στην εποχή του Αριστοτέλη (για την εξέλιξη της αθηναϊκής πολιτείας βλ. Κυρτάτας (1995), 46-47). 5) Το σχήμα αυτό συμφωνεί και με την άποψη του Αριστοτέλη ότι όλες οι πολιτείες είναι παρεκβάσεις των δύο αρχικών *ἀρίστων πολιτειών* της βασιλείας και της αριστοκρατίας (4,1290 α25-28). 6) Το ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί δύο κριτήρια για την ερμηνεία της μεταβολής, την αρετή και την αύξηση του πληθυσμού, στοιχείο που κατά τον Τουλουμάκος είναι ένδειξη ανομοιογένειας (σ.199), δεν αποκλείεται να είναι λάθος του Αριστοτέλη διότι ως γνωστόν υπάρχουν στα *Πολιτικά* πολλές ανακολουθίες, αντιφάσεις, ελλείψεις, αμφισημίες και αμφισβητήσιμα σημεία. Άλλωστε και σε άλλα χωρία των *Πολιτικών* ο μεγάλος αριθμός πολιτών σώζει τη δημοκρατία (*τὰς μὲν οὖν δημοκρατίας, ἢ πολυανθρωπία σώζει*. 6,1321 α1). Μία άλλη πιθανή εξήγηση είναι ότι στα βιβλία 4,5,6 ο Αριστοτέλης αλλάζει μέθοδο και εγκαταλείπει τον ιδεαλισμό των βιβλίων 3,7,8, και γι αυτό αντί του κριτηρίου της *ἀρετῆς* που χρησιμοποιεί στην πρώτη παρέκβαση, χρησιμοποιεί στην δεύτερη το κριτήριο της τεχνικής των όπλων και της συνθέσεως του στρατού, δηλαδή πιο πραγματιστικό κριτήριο. Το πρώτο κριτήριο δηλώνει πλατωνική επιρροή (R.Weil [1960],342). Άλλωστε ο Αριστοτέλης στο 5,1316 α1επ. ασκεί κριτική της πλατωνικής θεωρίας για τη ντετερμινιστική διαδοχή των πολιτειών, και στο 5,1316 α16 επ. δέχεται ότι δεν υπάρχει κάποια συγκεκριμένη διαδοχή πολιτειών αλλά όλες οι αλλαγές είναι δυνατές. Οι δυνατές μεταβολές των πολιτειών είναι οι εξής: η *τυραννίς* προέρχεται από την ολιγαρχία, από τη βασιλεία και από τη δημοκρατία. Η ολιγαρχία από την αριστοκρατία και από τη δημοκρατία και η δημοκρατία από την «πολιτεία». Αυτές οι μεταβολές είναι πιο ελεύθερες, σχεδόν κάθε μεταβολή είναι δυνατή, και δεν συμφωνούν με το σχήμα της ανωτέρω ιστορικής παρεκβάσεως, το οποίο χαρακτηρίζεται από αναγκαιότητα και ντετερμινισμό (Τουλουμάκος [1979],191). Ο Τουλουμάκος (1979), 199, 204 θεωρεί επίσης ότι αυτή η ιστορική παρέκβαση μεταβολής των πολιτειών είναι επινοημένη από τον Αριστοτέλη για την υποστήριξη της δημοκρατίας, πράγμα που φαίνεται αδύνατο, διότι ως γνωστόν αφ' ενός μεν ο Αριστοτέλης δεν χαρακτηρίζεται καθόλου από τέτοια διάθεση υποστήριξης της δημοκρατίας, και αφ' ετέρου είναι έκδηλες οι συμπάθειες του προς τη βασιλεία και την αριστοκρατία, προς απάντηση των οποίων υποτίθεται ότι επινοήθηκε η θεωρία αυτή κατά τον Τουλουμάκο. Η επινόηση ενός επιχειρήματος γίνεται με τον προφανή σκοπό να προωθηθεί η συζήτηση και να εξαντληθούν οι τυχόν

Επίσης ο Αριστοτέλης με τα είδη δημοκρατίας που διακρίνει είναι σαν να τα ακινητοποιεί άπαξ δια παντός, απολυτοποιώντας τα σε ορισμένες στατικές – αν και ακαθόριστες εν πολλοίς - μορφές<sup>63</sup>. Η αντιπραγματιστική αυτή αντίληψη φαίνεται και όταν αποδίδει ή αναφέρει χωρίς αξιολόγηση την πληροφορία ότι ο Χαρώνδας εμπνεύσθηκε τους νόμους από την θεά, παρακάμπτοντας τους οικονομικούς, κοινωνικούς όρους, την πολιτική απαίτηση και τον αγώνα των ανθρώπων (απ. 548 Rose).

Ο φιλόσοφος είναι επίσης κατά των μισθών<sup>64</sup>, όπως φαίνεται στην ανάλυση και ταξινόμησή του των ειδών δημοκρατίας: στο πρώτο είδος δημοκρατίας, το οποίο θεωρεί ως το καλύτερο, δεν υπάρχουν μισθοί όπως επίσης και στην «πολιτεία» του. Είναι χαρακτηριστικό ότι περιγράφοντας την εισαγωγή των μισθών από τον Περικλή, του αποδίδει προσωπικά και ευτελή κίνητρα : θεωρεί ότι ο λόγος για την εισαγωγή τους ήταν η προσωπική φιλοδοξία του Αθηναίου πολιτικού, για να κερδίσει την εύνοια του δήμου και να ανταγωνισθεί τον πλούσιο πολιτικό του αντίπαλο Κίμωνα, ο οποίος ένεκα της ευπορίας του προσέφερε αφειδώς στους Αθηναίους και έτσι είχε την εύνοιά τους και εξασφάλιζε την εκλογή του<sup>65</sup>. Εδώ δύναται να γίνει λόγος για ιδεολογική χρήση της ιστορίας εκ μέρους του φιλοσόφου αφού δεν διαβλέπει την πολιτική σημασία των μισθών, δηλαδή την αναγκαιότητά τους για την αποζημίωση των ασθενεστερών στρωμάτων και την εξασφάλιση της συμμετοχής τους στον δημόσιο πολιτικό βίο.

Ο Αριστοτέλης είναι εναντίον των μισθών διότι κατά την γνώμη του αφ' ενός μεν ο μισθός προσελκύει τα φτωχότερα και φαυλότερα στρώματα και αφ' ετέρου κάνει αυτά τα στρώματα έρμαιο των κακών δημαγωγών<sup>66</sup>. Επίσης η μισθοφορία κάνει τον δήμο απόλυτο κυρίαρχο, αφού του επιτρέπει να εκκλησιάζει πολύ συχνά και να αποφασίζει για τα πάντα και καταλύει έτσι την δύναμη της βουλής<sup>67</sup> και των νόμων<sup>68</sup>. Την ίδια αντίληψη έχουν και οι ολιγαρχικοί και ένα από τα βασικά μέτρα των Τετρακοσίων κατά την ολιγαρχική εκτροπή του 411 ήταν η κατάργηση των μισθών, πράγμα το οποίο επιβεβαίωσε και το καθεστώς των πεντακισχιλίων<sup>69</sup>. Στα ολιγαρχικά πολιτεύματα τα αξιώματα ήταν άμισθα και ασκούσαν από

---

αντιρρήσεις πράγμα που δεν συμβαίνει εδώ, αφού απλώς αναφέρεται αυτή η παρέκβαση. Η πρόγνωση πάντως του φιλοσόφου ότι η δημοκρατία θα είναι το τελικό στάδιο της ιστορίας δεν επαληθεύθηκε.

<sup>63</sup> Βλ. κατωτέρω κεφάλαιο «Τα είδη δημοκρατίας» (Μέρος III).

<sup>64</sup> 5,1308 β31-34.

<sup>65</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 27. 3-4.

<sup>66</sup> 6,1320 α18-21:

<sup>67</sup> 4,1300 α1-4. 6,1317 β31-35.

<sup>68</sup> 4, 1293 α5-10.

<sup>69</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 33,1.

τους πλουσίους, όπως στη Σπάρτη, στην Κρήτη, στη Ρώμη<sup>70</sup>. Άμισθοι επίσης είναι οι στρατηγοί, οι *ταμίαι* και όλοι οι αξιωματούχοι που προέρχονταν αποκλειστικά από τα δύο ανώτερα στρώματα<sup>71</sup>.

Τα κοινωνικά μέτρα της δημοκρατίας αγνοούνται από τους περισσότερους συγγραφείς οι οποίοι περιορίζονται στο πολιτικό της πρόσωπο, πράγμα που κάνει και ο Αριστοτέλης· δεν έχει καμία αναφορά σε αυτά τα κοινωνικά μέτρα και φαίνεται από τη σιγή του πως είναι αντίθετος με όλα αυτά, ενώ αναφέρει τα κοινωνικά μέτρα του τυράννου Πεισιστράτου, επιδιδυλεύοντας του μάλιστα τα επίθετα *μέτριος*, *φιλόανθρωπος*, *πρᾶος* καὶ *συγγνωμονικὸς*<sup>72</sup>. Μία μόνο φορά αναφέρεται μεταξύ άλλων πολιτειών, στην εκ μέρους της πόλεως βάσει νόμου διατροφή των ορφανών, που έχασαν τον πατέρα τους στον πόλεμο<sup>73</sup>. Είναι επίσης εναντίον των *λειτουργιών* και προτείνει την κατάργησή τους<sup>74</sup>. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι ο αριστοτελικός Δημήτριος Φαληρεύς κατά τη διακυβέρνησή του στην Αθήνα κατήργησε τη *χορηγία* και την *τριηραρχία*, πράγμα το οποίο ήταν διακαής πόθος των πλουσίων<sup>75</sup>.

Ο Αριστοτέλης όχι μόνο αποσιωπά τη σημασία των μέτρων αυτοπεριορισμού της δημοκρατίας, αλλά αντιθέτως παρουσιάζει τον δήμο ως *αχαλίνωτο*, αποφασίζοντα για τα πάντα με ψηφίσματα και όχι σεβόμενο τους νόμους, τυφλόν από το συμφέρον του<sup>76</sup>. Ένα μέτρο που προτείνει ο Αριστοτέλης στις δημοκρατίες είναι να μην προβαίνουν σε αναδασμούς ιδιοκτησίας και εισοδήματος των ευπόρων, δηλαδή της χρεώνει αυτές τις ενέργειες χωρίς να αναφέρει παραδείγματα ιστορικά<sup>77</sup>. Αυτό αδικεί τη δημοκρατία διότι, όχι μόνο δεν έχουμε τέτοια παραδείγματα, αλλά και διότι η απαγόρευση του αναδασμού γης, οικιών και της αποκοπής των χρεών είναι συνταγματική θα λέγαμε επιταγή, όπως σημειώσαμε πιο πάνω. Μια κραυγαλέα έλλειψη είναι η μη αναφορά του στο σώμα των *νομοθετών*. Δεν αναφέρεται επίσης ούτε μία φορά στην πνευματική δημιουργία των Αθηνών και όταν πραγματεύεται την τραγωδία την αποστερεί από το περιβάλλον και τον χώρο εντός του οποίου γεννήθηκε και την εξετάζει μόνο ως καθαρό «λογοτεχνικό» είδος. Δηλαδή του διέφυγε η σημασία της τραγωδίας

<sup>70</sup> 2,1273 α17κε: τὸ δὲ ἀμισθους καὶ μὴ κληρωτὰς ἀριστοκρατικὸν θετέον. Βλ. Γκόφας (1973), 22. Στον πλατωνικό *Γοργία* (516 ε) ο Σωκράτης χαρακτηρίζεται *φιλολακεδαίμων* επειδή ασκεί κριτική στον μισθό.

<sup>71</sup> Queyrel (2003), 164.

<sup>72</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 16.2.

<sup>73</sup> 2,1268 α8-11.

<sup>74</sup> 5,1309 α17-19. 6, 1320 β3-4.

<sup>75</sup> Δημοσθένης *Κατὰ Μειδίου*, σ. 204 (εισαγ.-ερμην. σημειώσ. Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1989)

<sup>76</sup> Σε αυτή την άποψη ακολουθείται και από τους μεταγενέστερους, λ.χ. τον Παπαϊωάννου (1992), 48.

<sup>77</sup> 5, 1309α 14-17: δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν εὐπόρων φείδεσθαι, μὴ μόνον τῶ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀναδάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς, ὃ ἐν ἐνίαις τῶν πολιτειῶν λανθάνει γιγνόμενον.

ως πολιτικού και εκπαιδευτικού θεσμού, καθώς έδωσε βάση στα μορφολογικά φορμαλιστικά χαρακτηριστικά και δομικά στοιχεία της, και τη θεώρησε απλώς *μίμησιν*<sup>78</sup>.

Συνελόντι ειπείν ο Σταγειρίτης είναι εναντίον βασικών μέτρων που συμβάλλουν στην αυτοκυβέρνηση του δήμου, στη ρητή αυτοθέσμισή του, είναι εναντίον της αλλαγής.

---

<sup>78</sup> Καστοριάδης (1981), 272,274. Του ιδίου (1993). Ας αναφέρουμε τέλος ότι ο Αριστοτέλης καταδικάζει τον *αὐλὸ* (8, 1341 α17-20. 8,1341 β6) και την *κιθάρα* διότι δεν καθιστούν τους νέους ηθικούς, όπως ο Πλάτων απαγορεύει στην πολιτεία του την λυδική αρμονία μαζί με την ιωνική, διότι είναι *χαλαραί, μαλακαί και συμποτικά* ( *Πολιτεία* 3, 398 ε).

## 2. ΤΟ ΚΥΡΙΟΝ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΕΙΝΑΙ Ο ΔΗΜΟΣ

Το πολίτευμα της πόλεως (*ἡ πολιτεία*) αφορά την κατανομή της εξουσίας, την κατανομή των αρχών και δη της κυριότερης (*κυρίας πάντων*), τον σκοπό (*τέλος*) της πόλεως<sup>79</sup> και το κύριον τῆς πόλεως<sup>80</sup>. Στη δημοκρατία το κύριον τῆς πόλεως είναι ο δήμος, ο πολισσοῦχος λεῶς<sup>81</sup>, ο οποίος ασκεί την κυριαρχία του σε όλες τις ρητές μορφές εξουσίας, και το μέγιστο ὄργανο αυτής της κυριαρχίας είναι ασφαλῶς ἡ ἐκκλησία, ὅπου ἀνάγονται τα πάντα. Δήμος ἐδῶ σημαίνει οἱ πολλοί, οἱ ἐλεύθεροι, ἐνῶ στα υπόλοιπα πολιτεύματα το κύριον τῆς πόλεως εἶναι οἱ ολίγοι, οἱ πλούσιοι, ἢ ὁ ἓνας, ὁ μονάρχης<sup>82</sup>. Ἡ κυριαρχία τοῦ δήμου ἐκφράζεται σε ὅλα τα ἐπίπεδα τῆς πολιτικῆς ζωῆς, στήν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας καὶ στή λήψη τῶν ἀποφάσεων. Ἐνσαρκώνεται σε ὅλους τοὺς θεσμούς που ἀφοροῦν τὴν οργάνωση καὶ τὴν λειτουργία τῆς πόλεως στήν ἐκκλησία τοῦ δήμου, στή βουλή, στα δικαστήρια, στις ἀρχές, στις δημόσιες εορτές. Ὅλοι οἱ πολῖτες ἐμπλέκονται με τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο στή λειτουργία τῆς πόλεως καὶ τῆς πολιτικῆς, ὅλοι συμμετέχουν στή διαμόρφωσή της καὶ στήν ἀσκήσή της.

Ἡ ἐκκλησία τοῦ δήμου εἶναι τὸ κύριο καὶ βασικὸ ὄργανο δια τοῦ οὐοίου ὅλοι οἱ πολῖτες ἀνω τῶν 18 ἐτῶν ἀσκοῦν ἀμεσα τὴν ἐξουσία<sup>83</sup>. Ἡ ἐκκλησία ἀποφασίζει για τα πάντα ἀνευ περιορισμοῦ: *κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ*

<sup>79</sup> 3, 1278β 9: Ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. 4, 1289α 17-19: πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τὸ τέλος ἐκάστης κοινωνίας ἐστίν. 4, 1290α 7-8: Πολιτεία μὲν γὰρ ἢ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ.

<sup>80</sup> 3, 1281α 11-13: Ἐχει δ' ἀπορίαν, τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. ἢ γὰρ τοι τὸ πλῆθος ἢ τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς ἢ τὸν βέλτιστον ἓνα πάντων ἢ τύραννον.

<sup>81</sup> Αἰσχύλος *Ευμενίδες* 775. Ἐπίσης στ. 883: πολισσοῦχων βροτῶν. Θουκυδίδης 2, 37: καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἔς ὀλίγους ἀλλ' ἔς πλείονα οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται. 5, 1310 α 28-30: δύο γὰρ ἔστιν οἷς ἢ δημοκρατία δοκεῖ ὠρίσθαι, τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ ἐλευθερία.

<sup>82</sup> ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δήμος, οἱ δ' ὀλίγοι τουναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις. 3, 1278β 11-12. Ἐπίσης 4, 1298β 3-11. Βλ. καὶ Δημοσθένης *Κατὰ Νεαίρας*, 88: ὁ γὰρ δήμος ὁ Ἀθηναίων κυριώτατος ὢν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀπάντων, καὶ ἐξόν αὐτῷ ποιεῖν ὃ τι ἂν βούληται. Δημοσθένης *Πρὸς Λεπτίνην* 107: ἐκεῖ [ἐν Σπάρτῃ] μὲν γὰρ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς ἄθλον τῆς πολιτείας κυρίῳ γενέσθαι μετὰ τῶν ὁμοίων, παρὰ δ' ἡμῖν ταύτης μὲν ὁ δήμος κύριος, καὶ ἀραί καὶ νόμοι καὶ φυλακαί, ὅπως μηδεὶς ἄλλος κύριος γενήσεται. Ἐπίσης Ἀνδοκίδης *Περὶ τῆς εαυτοῦ καθόδου*, 19-20.

<sup>83</sup> *Ἀθηναίων Πολιτεία* 42, 2: ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δήμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δήμος ἐστὶν ὁ κρατῶν.

δημεύσεως, και περι αρχων αίρέσεως και των εϋθωνων...τὸ μὲν οὖν πάντα και περι ἀπάντων δημοτικόν. Τὴν τοιαύτην γὰρ ισότητα ζητεῖ ὁ δῆμος<sup>84</sup>. Ασκει επίσης το νομοθετικό ἔργο σε συνεργασία με τη βουλή, η οποία προετοιμάζει τα σχέδια των νόμων τα οποία θα συζητηθούν στην εκκλησία (*προβούλευμα*). Ὅσον αφορά το δικαστικό ἔργο της εκκλησίας αυτό φαίνεται να είναι περιορισμένο, ιδίως σε αυτόφωρα εγκλήματα κατά της ασφαλείας της πόλεως. Εἶχε ὁμως ἀπεριόριστη ἐξουσία ως προς τον καθορισμό της ποινῆς και τη δυνατότητα να παραπέμπει τις υποθέσεις στα δικαστήρια της Ηλιαίας<sup>85</sup>.

Ακόμη, η εκκλησία εκλέγει τους αιρετούς ἄρχοντες και κληρώνει τους κληρωτούς, ἐλέγχει την καταλληλότητά τους πριν αναλάβουν την αρχή (*δοκιμασίαι*), τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζονται την αρχή τους, διαρκῶς καθ' ὅλη τη διάρκεια της ετησίας θητείας τους· στο τέλος ἐκάστης πρυτανείας και στο τέλος της θητείας τους ἐλέγχει τον ἀπολογισμό τους (*εϋθυνα*)<sup>86</sup>. Ο ἐλεγχος ἀφορούσε πράξεις παρανομίας, σπατάλη δημοσίου χρήματος, μη εφαρμογή του νόμου, κακοδιαχείριση, δωροδοκία, και ἦταν πολύ αυστηρός. Οι ἐλεγχοι ἦταν δύο ειδών: τακτικοί, που διενεργούντο ἀυτεπαγγέλτως ἀπὸ την ἐιδική ἐπιτροπή της βουλῆς (*δέκα λογισται*) στο τέλος ἐκάστης πρυτανείας, και ἀπὸ τον δῆμο στην *κυρία ἐκκλησία* ἐκάστης πρυτανείας με τη διαδικασία της *ἐπιχειροτονίας*. Αλλά υπῆρχαν και οι ἑκτακτοί ἐλεγχοι ἀπὸ κάθε πολίτη που μπορούσε να ασκήσει δίωξη κατά οποιουδήποτε ἀξιωματοῦχου, εἴτε με *γραφὴ* εἴτε με *εἰσαγγελία* στη βουλή ἢ στον δῆμο<sup>87</sup>. Ουδείς ἐξαιρείται ἀπὸ τη λογοδοσία οὔτε οι ισόβιοι Ἀρεοπαγίτες<sup>88</sup> οὔτε οι ἴδιοι οι ἀσκούντες τον ἐλεγχο, τα ἐλεγκτικά ὄργανα (*λογισται, εϋθυνοι, συνήγοροι, πάρεδροι*)<sup>89</sup>. Η διαδικασία της λογοδοσίας (*λόγον διδόναι*) ἀπετέλεσε μια πολὺ ἰδιαίτερη και πρωτοποριακή πτυχή της ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας και δεν συναντάται πούθενά ἀλλοῦ οὔτε στα σημερινά πολιτεύματα.

Οι ἄρχοντες εἶναι ουσιαστικῶς τα ἐκτελεστικά ὄργανα, η ἐκτελεστική ἐξουσία, ἐκτελούν τις ἀποφάσεις και τους νόμους που ψηφίζει η εκκλησία, και υφίστανται τον διαρκή

<sup>84</sup> 4, 1298a 4-11.

<sup>85</sup> Sinclair (1997), 85. Σακελλαρίου (1999), 308.

<sup>86</sup> Αισχίνης *Κατὰ Κτησιφώντος* 17: ἐν γὰρ ταύτῃ τῇ πόλει...οὐδεὶς ἐστὶν ἀνυπεύθυνος τῶν... πρὸς τὰ κοινὰ προσεληλυθότων. Βλ. την προσεκτική προετοιμασία του Περικλή για τα *εϋθυνα* ἐνώπιον του δῆμου (Πλούταρχος *Περικλής*).

<sup>87</sup> Biscardi (1991), 108. McDowell (1986), 257 κε. Αδάμ (2004), 79 κε.

<sup>88</sup> Αισχίνης *Κατὰ Κτησιφώντος* 20.

<sup>89</sup> Αδάμ (2004), 163. Οι μόνοι που ἦταν ἀνυπεύθυνοι ἦταν οι δικαστές και ο Πλάτων στους *Νόμους* 6,761 ε προτείνει και την λογοδοσία των δικαστῶν ἀλλά ἐξαιρεί και αυτός ἀπὸ την πλευρά του τους βασιλεῖς διότι ἀποφασίζουν τελεσιδικῶς. Σημειωτέον ὅτι και οι ἀθηναῖοι δικαστές ἀπεφάσιζαν τελεσιδικῶς.



και ενδελεχή έλεγχο του δήμου προς τούτο<sup>90</sup>. Οι άλλες εξουσίες – η δικαστική, η κυβερνητική, η νομοθετική - είναι διακριτές και ανεξάρτητες, ουσιαστικώς ανεξάρτητες<sup>91</sup>. Υπάρχουν βεβαίως οι δέκα *στρατηγοί* -οι οποίοι εκλέγονται από τους πεντακοσιομεδίμνους, όπως και οι δέκα *ταμίαι*, και αργότερα και από τους *ίππεις* – που συγκεντρώνουν ίσως κάποια δύναμη πολιτική, λόγω ευγλωττίας, κοινωνικού εκτοπίσματος, παιδείας, ικανοτήτων και ευεργεσιών προς την πόλιν ως *λειτουργοί*. Ο ιδιαίτερος ρόλος τους οφείλεται και στη θέση τους αφού δύνανται να παρίστανται στις συνεδριάσεις της βουλής, και να επηρεάσουν για το σχέδιο ενός νόμου ή ψηφίσματος, για τα οικονομικά και την εξωτερική πολιτική. Όμως ο τελικός κριτής είναι ο δήμος<sup>92</sup>.

Η πολιτική εξουσία του δήμου υπάρχει και στον θρησκευτικό χώρο, όπου οι θρησκευτικές εορτές, θυσίες και τελετουργίες δεν εκτελούνται από κάποιο ιδιαίτερο σώμα, διακριτό από την κοινωνία (όπως το *ιερατείο* στην Αίγυπτο και τις άλλες ανατολικές δεσποτείες, τους *μάγους* της φυλής στους πρωτόγονους λαούς, την εκκλησιαστική ιεραρχία στον χριστιανισμό ανατολικό και δυτικό) αλλά από πολίτες οι οποίοι ορίζονται από την πολιτεία. Επομένως στη δημοκρατία δεν υπάρχει η αντίθεση και αντιπαράθεση κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας. Ιδιαίτερος στις δεκαετίες του 460 π.Χ και του 450 π.Χ. οι θρησκευτικές εξουσίες μεταβιβάσθηκαν ρητώς στην κοσμική εξουσία, όπως αυτό φαίνεται π.χ. στις *Ικέτιδες* του Αισχύλου, στο ψήφισμα των Πραξιεργιδών<sup>93</sup>. Ακόμη στα θρησκευτικά αδικήματα (οι ανθρωποκτονίες που εθεωρούντο μόλυνση, *άγος*, για την πόλιν, η καταστροφή των ιερών ελαιοδένδρων, η κλοπή από τους ναούς, η ασέβεια, οι παραβάσεις κατά τις

<sup>90</sup> 4, 1298α 29-31: *πάντας περι πάντων βουλευέσθαι συνιόντας, τας δ' αρχάς περι μηθενός κρίνειν αλλά μόνον προανακρίνειν, όνπερ ή τελευταία δημοκρατία νύν διοικείται.* Πρβλ. 4, 1298 α10-11. και Αριστοφάνης (*Ιππείς* 16): *οικία ή πόλις, δεσπότης ό δήμος, θεράποντες οί στρατηγοί.*

<sup>91</sup> Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να διευκρινίσουμε μια παρεξήγηση που υπάρχει σε μερικούς ερευνητές και έγκειται στο γεγονός ότι τονίζουν την υποτιθέμενη διάκριση των εξουσιών στα σύγχρονα πολιτεύματα εν αντιθέσει προς την αρχαία δημοκρατία. Κατ' αρχάς η διάκριση των εξουσιών στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν είναι ουσιαστική αλλά τυπική. Πράγματι η επονομαζόμενη «εκτελεστική» εξουσία στα σύγχρονα κράτη ουσιαστικά ασκεί κυβερνητικό και νομοθετικό έργο, πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχει ανεξαρτησία μεταξύ τους, αλλά εξάρτηση από την κυβερνητική εξουσία.. Είναι επίσης ανεξέλεγκτη αφού ο «έλεγχος» του κοινοβουλίου είναι τυπικός από την στιγμή που η κυβέρνηση έχει την πλειοψηφία και υπάρχει ασυλία για τους βουλευτές και τους άλλους αξιωματούχους· κυρίως όμως αυτό που συμβαίνει είναι η άσκηση πίεσεων των διαφόρων οικονομικο-πολιτικών ομάδων (*Lobbies*) και αφορά κομματικά και διαπλεκόμενα συμφέροντα, και δεν έχει καμιά σύγκριση με την αρχαία *δοκιμασία* και τα *εύθυνα*. Από την άλλη η σύγχρονη διάκριση διατυπώθηκε τον 17ο αιώνα από τον Locke (1632-1704) και τον 18ο Montesquieu (1689-1755) για να προστατεύσει από τις αυθαιρεσίες της μοναρχίας. Τέλος, η τριπλή διάκριση σήμερα δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα και θα έπρεπε να γίνει τετραπλή (κυβερνητική, νομοθετική, δικαστική, εκτελεστική). Επίσης δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι εξουσίες σήμερα είναι περισσότερες, ρητές και άρρητες όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση και τα πανίσχυρα εξωθεσμικά *mass media*. Για περισσότερες διαφορές των σημερινών πολιτευμάτων από την αρχαία δημοκρατία βλ. Finley (1989) και Καστοριάδης (2000 α) και (2000 β).

<sup>92</sup> Βλ. Queyrel (2003), 164 όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>93</sup> βλ. Farrar (1991), 48 η οποία αναφέρει επίσης ως μαρτυρία για την τάση αυτή και τον ορισμό μιας *ίερείας* δια κληρώσεως από όλες τις Αθηναίες, καθώς και την ίδρυση του ναού της Αθηνάς Νίκης. Βλ. επίσης Ostwald (1986) 137-171.

θησκευτικές τελετές και εορτές, κλπ.), παρά τον προνομιούχο ρόλο των δύο αριστοκρατικών οικογενειών Ευμολπιδών και Κηρύκων, τον τελευταίο λόγο είχε η κοσμική πολιτική εξουσία δια των εκλεγμένων ή κληρωτών αρχόντων και δικαστών. Αν και αυτές οι οικογένειες είχαν τον έλεγχο των Ελευσινίων Μυστηρίων, και όριζαν τους ιερείς, *ιεροφάντες*, *ιερομνήμονες* και *δαδούχους*, και παρά το ότι υπήρχαν *ἐξηγηταί* και *μάντιες*, αυτοί όλοι δεν είχαν καμία εκτελεστική ή δικαστική αρμοδιότητα<sup>94</sup>.

Η έννοια του πολίτη στη δημοκρατία καθορίζεται ακριβώς από την συμμετοχή στην πολιτική ζωή και την εξουσία, χαρακτηρίζεται από την άσκηση εξουσίας υπό όλες τις μορφές της (κυβερνητική, εκτελεστική, δικαστική, νομοθετική): *Πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*<sup>95</sup>. Αυτό δεν είναι μια αφηρημένη γενική αρχή, ένα θεωρητικό δικαίωμα, αλλά πραγματοποιείται ουσιαστικά εντός της πόλεως, δια μέσου των θεσμών της και των διαδικασιών της, που δημιούργησε η ίδια η δημοκρατική κοινωνία. (*βουλή των Πεντακοσίων, λαϊκά δικαστήρια της Ηλιαίας, εκκλησία του Δήμου, αρχαί κληρωταί*).. Κυρίως δε η κλήρωση επιτρέπει την εναλλαγή όλων των πολιτών στην εξουσία, *το κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*<sup>96</sup>. Έκαστο πολίτευμα ορίζει διαφορετικά την έννοια του πολίτη και την πραγματώνει διαφορετικά, έτσι η προηγούμενη έννοια του πολίτη, η ουσιαστική συμμετοχή στην εξουσία υπό όλες τις ρητές μορφές της, χαρακτηρίζει μόνο τη δημοκρατία<sup>97</sup>. Συνεπώς η έννοια αυτή του πολίτη είναι αδιανόητη στα άλλα πολιτεύματα, αριστοκρατία, ολιγαρχία, καθώς και στα σημερινά<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Βλ. MacDowell (1986), 296-299.

<sup>95</sup> 3, 1275α21-23. Βλ. επίσης 3, 1275β: *ὦ γὰρ ἐξουσία κοινῶν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς πολίτην ἤδη λέγομεν*. 3, 1278: *ὅτι μὲν οὖν εἶδη πλείω πολίτου φανερόν ἐκ τούτων καὶ ὅτι λέγεται μάλιστα πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν*. 3, 1283β42: *Πολίτης δὲ κοινῆ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστὶ*. Συνήθως το *κρίσεως* αποδίδεται με την δικαστική κρίση, αλλά είναι ίσως περιοριστική αυτή η ερμηνεία. Πράγματι στον Αριστοτέλη επεκτείνεται και σε άλλους τομείς: στην εκκλησία (2, 1273α 11. 4, 1298α 4-8), στις αρχές (4, 1299α 26. 4, 1298α 29-31) στην εξέταση και τον έλεγχο των αρχόντων (3, 1281β 31κεξ.) και γενικώς *κριτὰς τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων* (7, 1328β 22). Πρβλ. Θουκυδίδης 2,40: *κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα*

<sup>96</sup> Η άποψη του P. Aubenque (1993), 260 ότι η εναλλαγή των πολιτών ήταν το μέσο για την εξασφάλιση της ισότητας απέναντι στο νόμο και όχι της απόλυτης ισότητας, είναι λανθασμένη.

<sup>97</sup> *ὥστε καὶ τὸν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν καθ' ἑκάστην πολιτείαν*. διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατία μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μὲν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον (3, 1275β 5-7). Και 3, 1278α 15: *ἐπεὶ γὰρ πλείους εἰσὶν αἱ πολιτεῖαι, καὶ εἶδη πολίτου ἀναγκαῖον εἶναι πλείω, καὶ μάλιστα τοῦ ἀρχομένου πολίτου, ὥστ' ἐν μὲν τινὶ πολιτεία τὸν βάνανσον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὸν θῆτα πολίτας, ἐν τισὶ ἀδύνατον, οἷον εἴ τις ἐστὶν ἢν καλοῦσιν ἀριστοκρατικὴν καὶ ἐν ἡ κατ' ἀρετὴν αἱ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν*.

<sup>98</sup> Ο Hansen (1982), 242 γράφει ότι η μόνη μορφή που θα μπορούσε να παραβληθεί με την άμεση δημοκρατία είναι η πολιτειακή οργάνωση ορισμένων ελβετικών καντονιών (Landsgemeinden), στα οποία οι συνελεύσεις είχαν την πολιτική κυριαρχία και την διακυβέρνηση. Ομως η κυριαρχία των συνελεύσεων των καντονιών είναι

Ο πολίτης εξ άλλου ταυτίζεται με τον οπλίτη, και συμμετέχει στα εκστρατευτικά σώματα, δεν υπάρχουν επαγγελματίες πολιτικοί όπως δεν υπάρχουν επαγγελματίες οπλίτες<sup>99</sup>. Στην δημοκρατία ο πολίτης ενθαρρύνεται και διευκολύνεται, υποχρεούται και προωθείται από τους θεσμούς, τους νόμους, την οργάνωση και τη λειτουργία της πολιτείας και τη γενικότερη πολιτική αντίληψη, ατμόσφαιρα και νοοτροπία, στη γνώση της κοινωνίας και της πολιτικής ζωής, στη συμμετοχή στην εξουσία και στις αποφάσεις<sup>100</sup>.

## Η κριτική-- οι όμοιοι

Η βασική άπορία στα *Πολιτικά* είναι για το κύριον τῆς πόλεως. Η συζήτηση ex professo για το ζήτημα αυτό γίνεται στο 3<sup>ο</sup> βιβλίο και επαναλαμβάνεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και στα άλλα βιβλία των *Πολιτικών*. Ορισμένοι ερευνητές πιστεύουν ότι ο Αριστοτέλης τάσσεται υπέρ της «λαϊκής κυριαρχίας», όπως ο F. Wolff λ.χ που οδηγείται σε αυτό το συμπέρασμα, επειδή ανάγει την έννοια της «λαϊκής κυριαρχίας» στην σημερινή εκδοχή της στα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, όπως ομολογεί ο ίδιος<sup>101</sup>. Μα το ζήτημα δεν είναι τι εννοούμε σήμερα με την λέξη «δημοκρατία» και «λαϊκή κυριαρχία», αλλά τι ήταν στην πραγματικότητα στις δημοκρατικές πόλεις της Αρχαίας Ελλάδος και δη στην Αθήνα και ποια η στάση του Αριστοτέλη απέναντί της. Βεβαίως η έννοια του όρου *κύριον τῆς πόλεως* δεν έχει καμία σχέση με τον σημερινό όρο «λαϊκή κυριαρχία» ή «κυρίαρχος λαός» των δυτικών κοινοβουλευτικών πολιτευμάτων, ο οποίος δεν εκφράζει καμία πραγματική και ουσιαστική κυριαρχία, αλλά απλώς και μόνο το γεγονός ότι κάθε τέσσερα ή πέντε χρόνια ο λαός ψηφίζει μόνο για το ποιο κόμμα και ποια άτομα θα είναι κυρίαρχα και θα αποφασίζουν και θα ασκούν εξουσία *εν ονόματί* του και *ερήμην του*<sup>102</sup>.

Ο Αριστοτέλης τροποποιεί τον ορισμό του πολίτη προκειμένου για την άριστη πολιτεία: *πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαί ἐστι, καθ’*

---

περιορισμένη αφ’ ενός μεν από την κεντρική ομοσπονδιακή κυβέρνηση και αφ’ ετέρου από το γεγονός ότι συνέρχονται άπαξ του έτους (βλ. Effenterre [1985], 235. Hansen [1991], 2. Woodhead [1967], 132. Επίσης για την σημερινή πολιτική Ελβετία βλ. U. Marti (1996).

<sup>99</sup> Για τον θεσμό της εφηβείας βλ. Claude Mossé (1986), 31-32 όπου και η βιβλιογραφία. Επίσης Vidal-Naquet, (1983), 133-185, 206 κε.

<sup>100</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η πολιτική» (Μέρος Ι).

<sup>101</sup> Wolff (1995), 139: «δηλαδή για ό,τι σήμερα εννοούμε συνήθως και με πλατιά σημασία δημοκρατία». Πρβ.σ. 9, 135. Δεν είναι εξ άλλου ο μόνος που θεωρεί τον Αριστοτέλη δημοκράτη, σε αυτήν την κατηγορία ανήκουν και άλλοι συγγραφείς, όπως λ.χ. ο Καστοριάδης (2000), 197, και (1997), 22. ο P. Aubenque (1993), 262. ο Labarriere (1993). ο Κ. Δεσποτόπουλος (1980), 160. Υπάρχουν όμως και άλλοι που δεν τον θεωρούν δημοκράτη, όπως ο Finley (1989), ο Hansen (1991), ο Vidal- Naquet (2000).

<sup>102</sup> Πράγμα το οποίο επεσήμαναν ήδη ο J. J. Rousseau, ο A. Tocqueville, ο B. Constant και από τους νεότερους ο Michels, ο Castoriadis.

ἐκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετὴν (3, 1283β 42- 1284α 3). Εἶναι εμφανῆς ἡ διαφορά ἀπὸ τὸν πολίτη τῆς δημοκρατίας, διότι στὴν ἀρίστη πολιτεία ὁ ὀρισμὸς ἀφορᾷ τὸν δυνάμενο καὶ προαιρούμενο καὶ ἐπὶ πλεόν τὸν βίον τὸν σύμφωνο μετὰ τὴν ἀρετὴν. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ πὼς ὁ Ἀριστοτέλης υπερβαίνει τὴν ἀπορία κατὰ πόσον ὁ ἀποκλεισμὸς τῶν βαναύσων ἀπὸ τὸ σῶμα τῶν πολιτῶν<sup>103</sup> ἀντιφάσκει μετὰ τὸν ὀρισμὸ τῶν πολιτῶν. Ἐφ' ὅσον πολίτης εἶναι αὐτὸς ὁ ὁποῖος μετέχει τῆς ἐξουσίας, τότε πού θὰ τοποθετηθεῖ ὁ βάνουσος, ἐφ' ὅσον οὔτε δούλος εἶναι, οὔτε μέτοικος, οὔτε ἀπελεύθερος; Ἡ ἀπάντησις τοῦ Σταγειρίτη εἶναι ὅτι θὰ τοποθετηθεῖ στὴν ἴδια κατηγορία μετὰ τοὺς παῖδες οἱ ὁποῖοι ἐξ ὑποθέσεως πολῖται μὲν γὰρ εἰσὶν, ἀλλ' ἀτελεῖς.<sup>104</sup> Δηλαδή δεν θὰ εἶναι κανονικοὶ πολῖτες (ἀπλῶς) ἀλλὰ ἀτελεῖς. Ἡ ἐπινοητικότητα τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἐκπληκτικὴ, ἀνεξάντλητη γιὰ τὴν κατηγοριοποίηση τῶν ἀνθρώπων. Στις ἤδη ὑπάρχουσες κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς κατηγορίες (πολίται, δοῦλοι, μέτοικοι, ἀπελεύθεροι) προσθέτει καὶ μίαν καινούρια, ἀτελεῖς πολῖται γιὰ τοὺς βαναύσους, ἀγοραῖους, γεωργοὺς, ναῦτες, θήτες. Αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἀποκλεισμοῦ καὶ διακρίσεων ἐπαναλαμβάνονται ἐπίσης σαφέστατα καὶ σε ἄλλα σημεῖα, ὅπως στὸ χωρίο πού θὰ σχολιάσουμε εὐθύς ἀμέσως .

Ὀρισμένοι συγγραφεῖς<sup>105</sup> νομίζουν λανθασμένα ὅτι ἡ ἐναλλαγὴ τῶν πολιτῶν στὴν ἐξουσία εἶναι καὶ θέσις τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐπικαλούμενοι δύο σχετικὰ χωρία τῶν *Πολιτικῶν*, τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὸ μέγιστο ἐπιχείρημά τους. Τὸ πρῶτο χωρίο πού ἐπικαλοῦνται, στὸ πρῶτο μέρος τοῦ δέχεται τὴ δυνατότητα νὰ μὴν ὑπάρχει ἐναλλαγὴ στὴν ἐξουσία, ἀλλὰ νὰ κυβερνοῦν οἱ ἴδιοι συνεχῶς, δηλαδή οἱ βασιλεῖς ἢ οἱ πλούσιοι τῆς δεσποτικῆς ὀλιγαρχίας<sup>106</sup>. Ἡ ἐναλλαγὴ στὴν ἐξουσία γίνεται ἐκεῖ ὅπου δεν εἶναι δυνατόν νὰ εὐρεθῶν αὐτοὶ πού θὰ κυβερνοῦν συνεχῶς οἱ ἴδιοι. Τὸ χωρίο, ἐν συνεχείᾳ, ἀναφέρεται στὴ συμμετοχὴ ὅλων στὴν ἐξουσία (πάντας ἄρχειν) καὶ στὴ συμμετοχὴ στὴν ἐξουσία κατὰ μέρος<sup>107</sup>. Χρησιμοποιεῖται δε πρὶν ἡ φράσις διόπερ το ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις<sup>108</sup>, στὴν ὁποία πρέπει νὰ

<sup>103</sup> 3, 1278α 6-8. Καὶ 7, 1328β 33-1329α 2. Καὶ 7, 1329α 18-26.

<sup>104</sup> 3, 1277β 33-1278α 6.

<sup>105</sup> Ὅπως λ.χ. ὁ Fr. Wolff (1995), 139-140. Ἐπίσης Lintott (1992), 115. Nussbaum (1990β), 205 καὶ 233. Ὁ Wolff δεν ἀναφέρεται στὴν ἐναλλαγὴ τῶν πολιτῶν στὴν ἀσκηση ἐξουσίας, ἀλλὰ λανθασμένως στὴν «ἐναλλαγὴ καθηκόντων» ἢ στὴν «ἐναλλαγὴ λειτουργημάτων», δημιουργώντας ἐτσι συγχύσεις.

<sup>106</sup> 2, 1261 α37-39. Τὴ δυνατότητα αὐτὴ ἀναφέρει ὁ Σταγειρίτης καὶ στα χωρία 4, 1289 α39. 7, 1332 β16 κε. Πρβλ. Ἰσοκράτης *Βούσιρις* 16. καὶ *Πρὸς Νικοκλέα* 17-18.

<sup>107</sup> 2, 1261 α39-β5.

<sup>108</sup> 2, 1261α 30-β5: «διὰ τούτο τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις, ὅπως ἔχει ἐκτεθεῖ προηγουμένως στα *Ἠθικά*. Ἀλλωστε ἡ ἀνάγκη ἐπιβάλλει αὐτὸ ἀνάμεσα στους ἐλευθέρους καὶ ἴσους. ἐπειδὴ δηλαδή δεν μποροῦν νὰ εἶναι συγχρόνως ἀρχόντες, πρέπει νὰ ἀσκῶν τὴν ἐξουσία ἢ κατὰ τὴν διάρκειαν ἐνός ἐτους ἢ κατὰ κάποια ἄλλη

αναζητηθεί η ερμηνεία του χωρίου. Το *ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς*, όπως αναλύεται στα *Ἠθικά Νικομάχεια*<sup>109</sup>, αναφέρεται στους *ἐλευθέρους καὶ ἴσους*, πράγμα που σημαίνει ότι για τον Σταγειρίτη, όλοι οι ελεύθεροι δεν είναι ίσοι (ενώ στη δημοκρατία οι ελεύθεροι είναι ίσοι). Πράγματι, στο χωρίο 1, 1255β 20 η *ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή*<sup>110</sup> αντιδιαστέλλεται με την δεσποτική αρχή, συνεπώς δεν είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας αλλά χαρακτηρίζει και την αριστοκρατία, την ολιγαρχία και την «πολιτεία». Θα λέγαμε μάλιστα ότι αυτή δεν είναι χαρακτηριστικό της *νῦν δημοκρατίας*, αφού ο ίδιος ο Αριστοτέλης θεωρεί την τελευταία δεσποτική πολιτεία και τυραννική.

Επί πλέον το *ἀντιπεπονθὸς* είναι το αναλογικό δίκαιο, και συνεπώς δεν έχει σχέση με το αριθμητικό δίκαιο της δημοκρατίας. Το δίκαιο το *ἀντιπεπονθὸς* σώζει τις πόλεις και αποδίδει σε κάποιον το αντίστοιχο, το *ἀνάλογον*, που αυτός έδωσε ή έχει, είναι λοιπόν το *κατ' ἀξίαν δίκαιον*, που είναι η γνωστή δεδηλωμένη θέση του φιλοσόφου, όπως θα δούμε στο οικείο κεφάλαιο «Το δίκαιο είναι το *ἴσον*». Έτσι λοιπόν αποδίδεται από τον Αριστοτέλη η εξουσία στους έχοντες ἀρετήν και παιδείαν (*ὅμοιοι καὶ ἴσοι*), ενώ στους μη έχοντες ἀρετή (*βαναύσους, θῆτας, ἐμπόρους, τεχνίτας, γεωργούς*) δεν αποδίδεται. Την σημασία του *ἀντιπεπονθότος* εκφράζει σωστά ο Newman: “the ruler renders to the ruled the offices of a good ruler, and the ruled repay him with the offices of good subjects”<sup>111</sup>. Αυτοί συνεπώς οι οποίοι συμμετέχουν *κατά μέρος* στην εξουσία είναι οι *ἴσοι*, οι *ὅμοιοι* των ανώτερων τάξεων. Το *πάντας ἄρχειν* αναφέρεται στα μέλη των ανωτέρων στρωμάτων τα οποία έχουν *σχολή, ἀρετή, παιδεία*, ευγενή καταγωγή (και συνεκδοχικώς πλούτο) και τα οποία πρέπει να ασκούν την εξουσία, κατά την γνωστή θέση του Αριστοτέλη. Οι *ὅμοιοι* και οι *ἴσοι* δεν είναι

---

τάξη ή κατά ορισμένη χρονική περίοδο. Με αυτό τον τρόπο είναι δυνατόν όλοι να άρχουν, όπως άν οι σκυτείς και οι τέκτονες άλλαζαν επάγγελμα και δεν ήταν πάντα οι ίδιοι σκυτοτόμοι και τέκτονες. Θα ήταν καλύτερο το ίδιο να ίσχυε και στην πολιτική κοινωνία, δηλαδή να άρχουν πάντοτε οι ίδιοι ει δυνατόν. Εκεί όμως όπου αυτό δεν είναι δυνατόν, επειδή όλοι είναι ίσοι από την φύσιν και επειδή είναι δίκαιο να μετέχουν όλοι στην εξουσία - είτε αυτό είναι αγαθόν είτε φαύλον-, μιμούνται αυτό με το να κυβερνούν δι' εναλλαγής, και να είναι ένα μέρος από τους *ἴσους* στην εξουσία και να θεωρούνται *ὅμοιοι* έξω από αυτήν. Έτσι οι μεν άρχουν οι δε άρχονται *κατά μέρος* σαν να γίνονταν άλλοι άνθρωποι».

<sup>109</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1132β 33-35: *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθὸς, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. Τῷ ἀντιποιεῖν γάρ ἀνάλογον συμμενει ἡ πόλις. Επίσης Ἠθικά Νικομάχεια 9, 1163β 32- 35: ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντι τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ' ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφαντῇ καὶ τοῖς λοιποῖς. Πρβ. *Ἠθικά Ευδῆμεια* 7, 1243 β29 κε.*

<sup>110</sup> Έννοια την οποία επικαλεῖται και η Nussbaum (1986), 353 για να στηρίξει την δημοκρατικότητα του Αριστοτέλη.

<sup>111</sup> Newman (1973 II), 233.

όλοι όσοι απαρτίζουν την πόλιν, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος αναφέρεται στην *ἀρίστη πολιτεία* από την οποία έχουν εξαιρεθεί οι βάνουσοι, οι τεχνίτες, οι χερνήτες, οι αγοραίοι και οι γεωργοί<sup>112</sup>. Η ερμηνεία μας αυτή ενισχύεται και από το χωρίο 3, 1278 α15, όπου αναφέρεται στο θέμα ποιος είναι ή πρέπει να είναι πολίτης, και μάλιστα ποιος πρέπει να είναι *αρχόμενος πολίτης*, όχι να ασκεί εξουσία και να γίνει άρχων. Ο Αριστοτέλης αποκλείει *πάλι τον βάνουσον και τον θήτα*, αφού τους αποκλείει και η αριστοκρατία, στην οποία *κατ' ἀρετήν αἰ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν*.

Το *διά τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας* (2,1261 β1), αναφέρεται σε αυτούς τους *ὁμοίους* -και όχι γενικώς σε όλους, διότι βεβαίως είναι γνωστό ότι ο Αριστοτέλης δεν κηρύσσει την φύσει ισότητα των ανθρώπων και των ελευθέρων. Αυτοί οι *ὅμοιοι* εναλλάσσονται στην εξουσία, όπως συμβαίνει στα αριστοκρατικά και ολιγαρχικά πολιτεύματα στα οποία η εξουσία ασκείται από ένα περιορισμένο συμβούλιο (*βουλή, βωλά, γερουσία*) και ορισμένους άρχοντες οι οποίοι μετά το πέρας της αρχής γίνονται αυτοδικαίως μέλη του συμβουλίου αυτού<sup>113</sup>. Η ερμηνεία αυτή συνάδει και με τον τροποποιημένο ορισμό του πολίτη που δίνει ο Αριστοτέλης, και αναφέραμε πιο πριν, σύμφωνα με τον οποίο ο πολίτης έχει κοινό χαρακτηριστικό σε όλες τις πολιτείες να μετέχει τού *ἀρχεῖν* και *ἀρχεσθαι*, αλλά δεν είναι ο ίδιος διότι την ιδιότητα αυτή έχουν στην μεν ολιγαρχία οι πλούσιοι, στην αριστοκρατία οι *ἐπιεικεῖς*, στη δημοκρατία το πλήθος και στην «πολιτεία» οι κατέχοντες την αρετή.

Στο δεύτερο χωρίο, που επικαλούνται οι υποστηρικτές της απόψεως ότι ο Αριστοτέλης τάσσεται υπέρ της εναλλαγής όλων των πολιτών στην εξουσία, διατυπώνεται η

<sup>112</sup>3,1278α8: *ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνουσον πολίτην*. Πρβλ. *Διό παρ' ἐνίοις οὐ μετεῖχον οἱ δημιουργοὶ τὸ παλαιὸν ἀρχῶν, πρὶν δῆμον γενέσθαι τὸν ἔσχατον* (3,1277β1-3). *Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη εὐδαιμόνων, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἴρηται πρότερον, φανερόν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένη πόλει καὶ τῇ κεκτημένη δικαίους ἄνδρας ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς ὑπόθεσιν, οὔτε βάνουσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικὰς)* (7,1328β34-1329α2). *Τὸ γὰρ βάνουσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθέν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν* (7,1329α20-21).

<sup>113</sup> Αυτό συνέβαινε στην Ρώμη (Σύγκλητος και άρχοντες), Σπάρτη (γερουσία και έφοροι), Κρήτη (κόσμοι και βωλά), Βοιωτική κοινοπολιτεία (στην οποία η βουλή εχωρίζετο σε τέσσερα μέρη και έκαστο κυβερνούσε το τέταρτο του έτους), Κόρινθο (στην οποία η βουλή των 80 μελων ανέθετε ένα μέρος της εξουσία της σε ένα ολιγομελες σώμα, τους *προβούλους*) και στην Αθήνα πριν τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένους (Βουλή του Αρείου Πάγου και οι άρχοντες). Βλ. Mossé (1993), 56. Αναφέρουμε ενδεικτικώς τις επιγραφικές μαρτυρίες για ορισμένες ολιγαρχικές πόλεις που εφαρμόζαν τον τρόπο αυτόν: Δρήρος (650 π.Χ.), Γόρτυνα (6<sup>ος</sup> π.Χ.), Ερυθραί (5<sup>ος</sup> π.Χ.). Σε αυτές αναφέρεται λ.χ. ότι δε επιτρέπεται στο ίδιο πρόσωπο να αναδειχθεί ξανά στο αξίωμα του *κόσμου* σε διάστημα δέκα ετών. βλ. Effenterre & Ruze (1994), Nr. 81, 82 και 84 αντιστοίχως.

θέση ότι επειδή είναι δύσκολο να βρεθεί κάποιος ή ολίγοι που να υπερβαίνουν τους υπολοίπους *κατά τήν ψυχήν* (κατά την αρετή δηλαδή), γι αυτό είναι *ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*<sup>114</sup>. Αυτό όμως που δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τους οι εν λόγω συγγραφείς είναι η περιοριστική άποψη που έχει ο Αριστοτέλης για την έννοια του πάντας, όπως ανεφέρθη προηγουμένως, η οποία δεν περιλαμβάνει το σύνολο των πολιτών της αθηναϊκής δημοκρατίας, αλλά ένα πολύ περιορισμένο τμήμα της. Πράγματι το χωρίο 7, 1332β 12-29 πρέπει να διαβασθεί ολόκληρο και όχι απομονώνοντας μία φράση ή μέρος μιας φράσεως<sup>115</sup>. Το χωρίο αυτό εξετάζει το ζήτημα εάν στην *ἀρίστη πολιτεία* είναι καλύτερο να κυβερνούν οι ίδιοι άρχοντες – πράγμα το οποίο παραπέμπει στη βασιλεία και στη δεσποτική ολιγαρχία - ή να εναλλάσσονται στην εξουσία οι *ὅμοιοι*, δηλαδή τα ανώτερα στρώματα - πράγμα το οποίο παραπέμπει στην ολιγαρχία, την αριστοκρατία και την «πολιτεία». Το ζήτημα εξετάζεται διότι πρέπει να αποφασισθεί εάν η παιδεία πρέπει να είναι διαφορετική για άρχοντες και αρχομένους –στην περίπτωση που πρέπει να κυβερνούν πάντα οι ίδιοι – ή κοινή και για τους δυο – στην περίπτωση εναλλαγής στην εξουσία. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι πρέπει να εναλλάσσονται στην εξουσία επειδή είναι *ὅμοιοι* κατά την αρετήν - εννοείται στην εξουσία της *ἀρίστης πολιτείας*: «είναι φανερό ότι για πολλές αιτίες είναι αναγκαίο πάντες ὁμοίως να συμμετέχουν κατά μέρος στο άρχειν και άρχεσθαι διότι ίσον σημαίνει να αποδίδεται το ίδιο στους ὁμοίους, και είναι δύσκολο να διατηρηθεί η πολιτεία η οποία ενεργεί παρά το δίκαιον»<sup>116</sup>. *Ὅμοιοι* είναι οι κατέχοντες την αρετήν, δηλαδή όχι οι *βάνουσοι* και οι *γεωργοί*, ούτε οι *ἀγοραῖοι* και ο *ναυτικός ὄχλος*, ούτε το *θητικόν*<sup>117</sup>. Ο όρος *ὅμοιοι* λοιπόν εδώ

<sup>114</sup> 7, 1332β 26-27 .

<sup>115</sup> Όπως κάνει η Nussbaum (1986), 353. Το συγκεκριμένο χωρίο καθώς επίσης και οποιοδήποτε άλλο, δεν πρέπει να εξετάζονται απομονωμένα αλλά εν σχέσει με το όλο σώμα του επιχειρήματος αλλά και με το γενικό πλαίσιο των πολιτικών απόψεων και της πολιτικής θεωρίας του φιλοσόφου. Αυτή τη συνθήκη τηρεί η παρούσα εργασία, εντάσσει, προσπαθεί δηλαδή να εντάξει τις επί μέρους απόψεις, οι οποίες είναι προβληματικές στη γενική αριστοτελική πολιτική θεώρηση. Το αντίθετο δημιουργεί παρερμηνείες και αντιφατικά συμπεράσματα

<sup>116</sup> 7, 1332β 23-28: *ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ράδιον λαβεῖν οὐδ' ἐστὶν ὥσπερ ἐν Ἰνδοῖς φησὶ Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον διαφέροντας τῶν ἀρχομένων, φανερόν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. Τό τε γὰρ ἴσον ταῦτόν τοις ὁμοίοις, καὶ χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ δίκαιον. Το ίδιο επίσης συναντάται στο 3, 1279α 9-13: *διό καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς, ὅταν ἢ κατ' ἰσότητά τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μὲν, ἢ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινα πάλιν τὸ αὐτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον.**

<sup>117</sup> 7, 1327β 10-11. 1328β 39-1329α 2. 1329α 32-35.

αφορά την πνευματική, ηθική ή πολιτική συγκρότηση, και συνεπώς αυτοί πρέπει να κυβερνούν και να εναλλάσσονται στην εξουσία προς αποφυγή προστριβών και αντιθέσεων.

Με αυτή την έννοια χρησιμοποιείται ο όρος και από τον Δημοσθένη, όταν αυτός αντιπαραθέτει χαρακτηριστικά της Σπάρτης και της Αθήνας, οι οποίες ως γνωστόν διαφέρουν πολιτικώς μεταξύ τους αφού στην πρώτη που είναι ολιγαρχία κυβερνούν οι *ὄμοιοι*, ενώ στη δεύτερη όλοι οι ελεύθεροι πολίτες: «Όταν κάποιος δείξει τη συμπεριφορά που πρέπει και γίνει δεκτός στη *γερουσία*, γίνεται *δεσπότης* των πολλών· διότι στη Σπάρτη το βραβείο για την αρετή είναι να γίνει κύριος της πολιτείας *μετὰ τῶν ὁμοίων*. Σ' εμάς όμως κύριος της εξουσίας είναι ο δήμος και υπάρχουν *ἀραὶ καὶ νόμοι καὶ φυλακαὶ* για να μη γίνει κύριος κάποιος ἄλλος· υπάρχουν όμως στέφανοι και ατέλειες και σιτίσεις και ἄλλες παρόμοιες τιμές τις οποίες δύναται να αποκομίσει ο αγαθός ἄνδρας. Και οι δύο θεσμοὶ ορθῶς ἔχουν, διότι στις ολιγαρχίες όλοι όσοι μετέχουν στα κοινά είναι ἴσοι μεταξύ τους και αυτό τους κάνει να ομονοούν, στις δε δημοκρατίες η ελευθερία περιφρουρεῖται από την ἀμίλλα που αναπτύσσουν μεταξύ τους οι αγαθοὶ ἄνδρες για να κερδίσουν τις τιμές του δήμου»<sup>118</sup>.

Η ίδια ιδέα εκφράζεται και αλλού, αλλά υπό ένα διαφορετικό κλίμα: *οἱ ὄμοιοι* ἄρχουν τώρα κατά μέρος πάλι αλλά επίσης λειτουργοῦν (*ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν*)<sup>119</sup>. Το *λειτουργεῖν*, παραπέμπει στις γνωστές *λειτουργίες* της δημοκρατίας κατά τις οποίες μόνο τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα υποχρεοῦντο να αναλάβουν οικονομικές υποχρεώσεις προς ὄφελος του συνόλου, να συνεισφέρουν οικονομικῶς σε δημόσιες εκδηλώσεις που εἶχε θεσπίσει η πόλις. Βεβαίως ἐδῶ δεν πρόκειται περί αυτού αλλά περί αρχῆς που ασκείται από τους ἴσους *καθ' ὁμοιότητα* χωρίς οικονομική αμοιβή, πράγμα που προϋποθέτει την ὑπαρξη οικονομικῆς ανέσεως και ελευθέρου χρόνου (*σχολῆς*), χαρακτηριστικά και τα δύο των ευπόρων στρωμάτων. Αυτό όμως είναι αντίθετο με την δημοκρατική αρχή της ἰσότητος σύμφωνα με την οποία η ἄσκηση δημοσίου αξιώματος συνοδεύεται από την οικονομική αποζημίωση για να μπορούν και οι ἄποροι να συμμετέχουν στην εξουσία. Δηλαδή ἀκόμη μια φορά ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην *κατά μέρος* ἄσκηση της αρχῆς, θεωρουμένης ἐδῶ ως *λειτουργίας*, από τα ανώτερα στρώματα, τα μέλη των οποίων (πρέπει να) ασκούν την εξουσία δι' εναλλαγῆς. Αντιδιαστέλλει δε το *πρότερον* (την εποχή που ἴσχυε αυτή η εναλλαγή) με το

<sup>118</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην*, 107-108. Πρβλ. Πλούταρχος *Λυκούργος* 26, όπου αναφέρει ότι οι *γέροντες* «εκλέγονται» από τους ἀρίστους κατ' αρετήν: *ἄριστον ἀρετῆ κριθέντα ( ... ) ἐν ἀγαθοῖς καὶ σώφροσιν ἄριστον καὶ σωφρονέστατον ἔδει κριθέντα νικητήριον ἔχειν τῆς ἀρετῆς διὰ βίου τὸ σύμπαν ὡς εἰπεῖν κράτος.*

<sup>119</sup> 3,1279 9-13.



νῦν, όπου δεν συμβαίνει αυτή η εναλλαγή διότι στην εποχή του οι ίδιοι επιθυμούν να άρχουν λόγω των ωφελειών που έχουν από την άσκηση της αρχής και την διαχείριση των κοινών.

Η πόλις κατά τον Αριστοτέλη αποτελείται εξ *ἀνομοίων*<sup>120</sup> (κοινωνικώς, οικονομικώς, επαγγελματικώς), αλλά αυτοί οι οποίοι κατέχουν την αρετή είναι *ὅμοιοι*, ακριβώς διότι κατέχουν την αρετή. Την ίδια σημασία εκφράζει και το χωρίο: *τοῖς γὰρ ὁμοίοις τό καλόν καὶ τὸ δίκαιον [ἐν] τῷ ἐν μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον. τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν*<sup>121</sup>. Μεταξύ αυτών των *ὁμοίων* αναζητείται το ηγετικό και εξουσιαστικό επιτελείο της *ἀρίστης* πολιτείας, οι οποίοι μεταξύ τους στην άσκηση της εξουσίας πρέπει να συμπεριφέρονται δημοκρατικώς, ἦτοι να ασκούν εξ ἴσου την εξουσία, δι' εναλλαγής, όπως οι ελεύθεροι στην δημοκρατία. Διότι, όπως πολύ χαρακτηριστικώς το διατυπώνει ο Σταγειρίτης, το *ἴσον* που ζητούν οι δημοκρατικοί για το πλήθος το ίδιο πρέπει να εφαρμόζεται και *ἐπὶ τῶν ὁμοίων* ως δίκαιον και συμφέρον: «η ισότητα την οποία ζητούν για το πλήθος οι δημοκρατικοί, δεν είναι μόνο δίκαιη για τους *ὁμοίους* αλλά και συμφέρουσα. Γι αυτό εάν οι *ὅμοιοι* είναι πολλοί, συμφέρει να δανείζονται πολλά δημοκρατικά νομοθετήματα, όπως το να είναι οι αρχές εξάμηνες, για να δύνανται αυτοί να μετέχουν διαδοχικώς: διότι οι *ὅμοιοι* είναι ακριβώς όπως ο δήμος»<sup>122</sup>. Πρέπει να τονίσουμε ότι εδώ ο Σταγειρίτης συμβουλεύει πως να διατηρούνται οι αριστοκρατίες και οι ολιγαρχίες.

Σε αυτό δεν πρέπει κανείς να δει κάποια θετική εκτίμηση ή αναγνώριση της δημοκρατικής ισότητας, αλλά τον περιορισμό της στο σώμα των πολιτών της ολιγαρχίας ή και της «πολιτείας», το οποίο εκφράζεται εδώ με την προσφιλή έκφραση του Αριστοτέλη *οἱ ὅμοιοι*, οι οποίοι αντιδιαστέλλονται σαφέστατα από το πλήθος των δημοτικών. Οι *ὅμοιοι* είναι οι *βελτίονες*, οι *ἀγαθοί*, οι *ἐπιεικεῖς*, είναι αυτοί που ανήκουν στο ίδιο κοινωνικο-

<sup>120</sup> 2, 1261a 22-24: *οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Καὶ 3, 1277a 5-6: Ἐτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις—ὡσπερ ζῶον εὐθὺς ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ψυχῆ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, καὶ οἰκία ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καὶ κτήσις ἐκ δεσπότου καὶ δούλου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πόλις ἐξ ἀπάντων τούτων καὶ πρὸς τούτοις ἐξ ἄλλων ἀνομοίων συνέστηκεν εἰδῶν—ἀνάγκη μὴ μίαν εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν πάντων ἀρετὴν.*

<sup>121</sup> 7, 1325b 7-10. Επίσης και το χωρίο 7, 1328a 36-β 2 που το σχολιάζω στο κεφάλαιο «Η ευδαιμονία» (Μέρος III).

<sup>122</sup> 5, 1308 a10 κεξ.: *πρὸς αὐτούς δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας τῷ χρῆσθαι ἀλλήλοις δημοτικῶς. Ὁ γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήθους ζητοῦσιν οἱ δημοτικοὶ τὸ ἴσον, τούτ' ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐ μόνον δίκαιον ἀλλὰ καὶ συμφέρον ἐστίν. Διὸ ἐὰν πλείους ὦσιν ἐν τῷ πολιτεύματι, πολλὰ συμφέρει τῶν δημοτικῶν νομοθετημάτων, οἷον τὸ ἐξαμήνους τὰς ἀρχὰς εἶναι, ἵνα πάντες οἱ ὅμοιοι μετέχωσιν. ἐστὶ γὰρ ὡσπερ δήμος ἤδη οἱ ὅμοιοι. Πρβλ. Ἰσοκράτης Νικοκλῆς 15.*

οικονομικό στρώμα, στην άρχουσα τάξη<sup>123</sup>. Αυτοί πρέπει να εναλλάσσονται στην εξουσία και για αυτό πρέπει οι αρχές να έχουν εξάμηνη θητεία για να μπορούν όλοι να συμμετάσχουν και έτσι να μην δημιουργούνται εντάσεις, δυσaráσκείες και στάσεις. Άλλωστε στην *τιμοκρατική πολιτεία* οι πολίτες (*οί ὅμοιοι*) επιθυμούν να είναι ἴσοι καὶ ἐπιεικεῖς, γι αυτό ασκούν ἐν μέρει και ἐξ ἴσου την εξουσία<sup>124</sup>.

Η έννοια των ὁμοίων χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο και στην πολιτεία των μέσων: ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν. οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. Βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις<sup>125</sup>. Είναι εμφανές και εδώ ότι ομιλεί για αυτούς που ανήκουν περίπου στην ίδια κοινωνική ποιότητα και ως εκ τούτου διαθέτουν ορισμένες κοινές ιδιότητες και αρετές που θα αποτελέσουν την βάση για την ομαλή διακυβέρνηση της πολιτείας αυτής. Όταν ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει το ζήτημα των ἴσων καταφεύγει στη φύσιν, και λέει ότι οι ἴσοι ορίζονται φύσει<sup>126</sup>, και σε αυτούς τους ἴσους πρέπει να αποδίδονται ἴσα<sup>127</sup>. Οι ἴσοι δεν είναι όλοι οι πολίτες της αθηναϊκής δημοκρατίας αλλά οι ἔχοντες αρετή και παιδεία, τα μέλη της ανώτερης τάξης.

Η ερμηνεία αυτή των ὁμοίων ενισχύεται και από ένα άλλο χωρίο στο οποίο ο φιλόσοφος αναφέρει τις αιτίες για τη μη συχνή εμφάνιση των βασιλειών στην εποχή του. Η κύρια αιτία για αυτό πρέπει να αναζητηθεί στην ύπαρξη πολλών ὁμοίων ἔτσι ώστε δεν υπάρχει κάποιος που να διαφέρει τόσο πολύ κατά την αρετή ώστε να γίνει βασιλεύς και ταυτοχρόνως οι ὅμοιοι που είναι περισσότεροι από ότι ήταν παλαιότερα (*πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους*) απαιτούν συμμετοχή στην εξουσία για λογαριασμό τους και ως εκ τούτου δεν υπακούουν εκουσίως στον έναν, πράγμα που ισχύει για τις βασιλείες. Συνεπώς οι κυρίαρχες μορφές πολιτειών είναι αυτές στις οποίες την εξουσία ασκούν οι ὅμοιοι, δηλαδή αριστοκρατίες και ολιγαρχίες<sup>128</sup>. Αυτό το εξηγεί ο Αριστοτέλης και ιστορικός: όταν μετά την

<sup>123</sup> Βλ. 3, 1287α 10-23. και κεφάλαιο «Η ολιγαρχική 'πολιτεία'» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>124</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 8,1161 α28-30:...κατὰ τὴν τιμοκρατικὴν. ἴσοι γὰρ οἱ πολῖται βούλονται καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι. ἐν μέρει δὴ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐξ ἴσου.

<sup>125</sup> 4, 1295 β26-30.

<sup>126</sup> 2, 1261α 38-β 2: δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν, εἴ δυνατόν. ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατόν διὰ τὸ τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὲ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τὸ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν. Το ἴδιο συμβαίνει με τους φύσει ὁμοίους (3, 1287α 12-13: ...ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἡ πόλις. τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν εἶναι.

<sup>127</sup> 3, 1282β 21.

<sup>128</sup> 5, 1313 α3-9: οὐ γίνονται δ' ἔτι βασιλείαι νῦν, ἀλλ' ἂν περ γίνονται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἐκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς

βασιλεία αυξήθηκαν οι *ὅμοιοι πρὸς ἀρετὴν* και δεν υπέμεναν πια την βασιλική εξουσία και επειδή επιθυμούσαν κάτι το κοινόν, γι αυτό εγκατέστησαν την «πολιτεία», η οποία μετεξελίχθηκε σε ολιγαρχία διότι βασίσθηκε στον πλούτο<sup>129</sup>.

Όπως σωστά σημειώνει ο Τουλουμάκος, η ιδέα της *ὁμοιότητος* και η βασιζόμενη σε αυτήν αντίληψη περί της εναλλαγής στην εξουσία, δεν προέρχονται από την δημοκρατία αλλά την αριστοκρατία, όπου την εξουσία είχαν οι ευγενείς και εναλλάσσονταν σε αυτήν για λόγους ευνοήτους. Η δημοκρατία την παρέλαβε από αυτήν και μετέβαλε το κριτήριο της ομοιότητας και αντί της ευγενούς καταγωγής και της περιουσίας (συνεκδοχικώς και της παιδείας) έθεσε ως κριτήριο την ελευθερία<sup>130</sup>.

Ένα άλλο στοιχείο που δεν λαμβάνεται υπ' όψιν από τους ανωτέρω συγγραφείς είναι οι περιορισμένες αρμοδιότητες στα όργανα της εξουσίας, που επιφυλάσσει στους πολλούς ο Σταγειρίτης. Πράγματι, περιορίζει τη συμμετοχή των πολλών στο *βουλευέσθαι* και στο *κρίνειν*, δηλαδή στα δύο συλλογικά όργανα (δικαστήρια, εκκλησία)<sup>131</sup>. Επιπλέον η συμμετοχή στο *βουλευέσθαι* είναι περιορισμένη στην *αἴρεσιν* και τον έλεγχο των αρχόντων, με άλλα λόγια τους αποδίδει μόνο τις αρμοδιότητες που είχαν επί Σόλωνος. Αντίθετα, τους αφαιρεί το δικαίωμα να αποφασίζουν περί όλων των σημαντικών ζητημάτων της πόλεως (πόλεμος, ειρήνη, οικονομικά, δημόσια έργα, νόμοι), καθώς και το να άρχουν κατά μόνας. Ο Αριστοτέλης διαφοροποιείται εν σχέσει προς τον Πλάτωνα σε αυτό το σημείο αν και για τους άρχοντες και αυτούς που λαμβάνουν τις αποφάσεις και νομοθετούν δεν έχει ουδεμίαν αμφιβολία ότι πρέπει να είναι *εἰδότες*, εκ των *γνωρίμων*, *ἐπιεικῶν*, *βελτίστων*<sup>132</sup>. Συνεπώς οι αρμοδιότητες που ο Αριστοτέλης επιτρέπει στο περιορισμένο σώμα των πολιτών δεν έχουν και πολλή σχέση με τις αρμοδιότητες που τους παρέχει η αθηναϊκή δημοκρατία.

---

*ὁμοίους καὶ μηδένα διαφέροντα τοσούτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς, ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἔκοντες οὐχ ὑπομένουσιν.*

<sup>129</sup> 3,1286β12-13 (ιστορική παρέκβαση). Πρβλ. τη δεύτερη μορφή της στο 4,1297β16-17. Και οι δύο εξετάζονται στο κεφάλαιο «Η δημοκρατία» (Μέρος Ι).

<sup>130</sup> Τουλουμάκος (1979), 103-104.

<sup>131</sup> 3,1281β31-34: *Λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. Διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύναις τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἔωσιν.* Λανθασμένα ο Wolff (1995), 140 νομίζει ότι τους δίνει το δικαίωμα να ορίζονται βουλευτές – διότι μάλλον παρερμηνεύει το *βουλευέσθαι* με τους βουλευτές.

<sup>132</sup> O P. Aubenque (1993), 261 κε. Έχει τη γνώμη ότι η άποψη αυτή του Αριστοτέλη είναι όχι μόνο αντίθετη με αυτήν του Πλάτωνος, αλλά αποτελεί επί πλέον και ανασκευή της.

Ένας άλλος περιοριστικός παράγοντας επίσης, είναι η επιφύλαξη του Αριστοτέλη ότι ακόμη και αυτή η περιορισμένη συμμετοχή του περιορισμένου σώματος των πολιτών, δεν μπορεί να εφαρμοσθεί σε όλους τους λαούς, σε κάθε δήμο, αλλά σε μερικούς<sup>133</sup>.

Τέλος ένας καθοριστικός παράγοντας βρίσκεται στο τέλος του κεφαλαίου 11 του βιβλίου 3, στο οποίο συζητούνται οι κυριαρχικές αξιώσεις του πλήθους, και ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο ζήτημα του νόμου και της ορθής πολιτείας. Αυτή η περιορισμένη συμμετοχή του περιορισμένου σώματος των πολιτών ισχύει στην *ὀρθή* πολιτεία, στην οποία οι νόμοι είναι ορθοί και κύριοι, δηλαδή στην αριστοτελική «πολιτεία»<sup>134</sup>. Αυτή είναι λοιπόν η πολιτεία που επικροτεί ο Αριστοτέλης, η «πολιτεία» - και όχι η δημοκρατία όπως νομίζει ο Wolff (1995), 139-140. Δηλαδή ο πολίτης, κατ' Αριστοτέλη είναι απλώς ο μετέχειν κρίσεως και αιρέσεως - ευθυνών των αρχόντων<sup>135</sup>.

Μία έλλειψη στα *Πολιτικά* είναι η μη αναφορά και η μη πολιτική αξιολόγηση του διαρκούς και αυστηρού ελέγχου όλων των αξιωματούχων που υπήρχε στην Αθήνα. Πράγματι ενώ στην *Αθηναίων Πολιτεία* αναφέρονται ιστορικά οι αρχές ελέγχου και *εὐθυνῶν*<sup>136</sup>, εν τούτοις στα *Πολιτικά* οι αναφορές γίνονται παρεμπιπτόντως και είναι δευτερεύουσες. Σε μια περίπτωση τονίζει ο Αριστοτέλης απλώς την σπουδαιότητά τους όταν πρόκειται να δικαιολογήσει την συμμετοχή των πολλών στις *εὐθύνες*<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> 3, 1281β 15-18: *Εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον. ἴσως δὲ νῆ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίαν ἀδύνατον.* Την επιφύλαξη αυτή του Αριστοτέλη σημειώνει βιαστικά ο Wolff (1995), 140 σε δύο σειρές χωρίς να αντλεί τα απαραίτητα συμπεράσματα.

<sup>134</sup> 3,1282β1-13: *δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἂν τε πλείους ᾧσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίουσ περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων. Ὅποιους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, οὐδὲν πω δῆλον, ἀλλ' ἐτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους. Πλὴν τοῦτο γε φανερόν ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κείσθαι τοὺς νόμους. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους, τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους. Βλ. κεφάλαιο «Ἡ ολιγαρχική 'πολιτεία'» (Μέρος ΙΙΙ).*

<sup>135</sup> Αυτή την αριστοτελική εκδοχή της έννοιας του πολίτη έχει υπ' ὄψιν του ο Τσάτσος (1980), 248, την οποία όμως κακῶς αποδίδει γενικῶς και στις δημοκρατίες, υποτιμώντας, περιορίζοντας και διαστρεβλώνοντας έτσι την δημοκρατική της έννοια. Πράγματι αναφέρει ότι «πολίτες είναι εκείνοι που ασκούν πολιτειακά λειτουργήματα και στις δημοκρατίες ειδικότερα που εκλέγουν τους ἄρχοντες και μετέχουν στην ἄσκηση της δικαστικής λειτουργίας».

<sup>136</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 48,3: *Κληροῦσι δὲ καὶ εὐθύνους ἕνα τῆς φυλῆς ἐκάστης, καὶ παρέδρους β' ἐκάστῳ τῶν εὐθύνων. Αθηναίων Πολιτεία* 54,2: *Κληροῦσι...καὶ λογιστὰς δέκα καὶ συνηγόρους τούτοις δέκα, πρὸς οὓς ἅπαντας ἀνάγκη τοὺς τὰς ἀρχὰς ἄρξαντας λόγον ἀπενεγκεῖν.*

<sup>137</sup> 3,1282 α26-27

### 3. Η ΚΛΗΡΩΣΙΣ ΚΑΙ Η ΕΝΑΛΛΑΓΗ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ

Η κλήρωση είναι χαρακτηριστικό της δημοκρατίας, όπως αναφέρει ο Ηρόδοτος στο γνωστό χωρίο, το οποίο συμπυκνώνει τα ουσιαστικά και κύρια χαρακτηριστικά της δημοκρατίας – η κλήρωση και όχι οι εκλογές<sup>138</sup>. Το ίδιο αναφέρει και ο Αριστοτέλης: μεταξύ των τρόπων αναδείξεως των αρχών δύο είναι οι δημοκρατικοί α) όλες οι αρχές αναδεικνύονται από όλους τους πολίτες με εκλογές ή κλήρωση β) ή και με τις δύο ταυτοχρόνως, δηλαδή άλλες με εκλογές και άλλες με κλήρωση<sup>139</sup>. Όμως το πιο σημαντικό είναι ότι η κλήρωση είναι ίδιον, ιδιάζον γνώρισμα, μόνον της δημοκρατίας ενώ οι εκλογές της ολιγαρχίας και της αριστοκρατίας. Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει την κλήρωση ως την ειδοποιό διαφορά της δημοκρατίας, ενώ τις εκλογές ως την ειδοποιό διαφορά της ολιγαρχίας (*δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς τὸ δ' αἰρετὰς ὀλιγαρχικόν*)<sup>140</sup>. Εάν θα θέλαμε να ορίσουμε εν συντομία την δημοκρατία με δύο

<sup>138</sup> πλῆθος δὲ ἄρχων πρῶτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μόνναρχος ποιέει οὐδὲν πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινόν ἀναφέρει (3,80). Πρβλ. Επίσης ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1, 2-3: *δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἄρχων μετεῖναι ἔν τε τῷ νῦν κλήρω καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ*. Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 1, 2,9. Πλάτων *Πολιτεία* 8, 557α: *ἐξ ἴσων μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται*. Επίσης και 8, 561β 3-5. Πλάτων *Νόμοι* 6, 757ε 1-758α 2. Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 7, 21-22. Ευριπίδης *Ικέτιδες* 406-407: *δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει / ἐνιαυσίαισιν*.

<sup>139</sup> 4,1300α32-34: *Τούτων δ' αἱ μὲν δύο καταστάσεις δημοτικαί, τὸ πάντα ἐκ πάντων αἰρέσει ἢ κλήρω γίνεσθαι ἢ ἀμφοῖν, τὰς μὲν κλήρω τὰς δ' αἰρέσει τῶν ἀρχῶν*. Επίσης 6,1317β20-22: *τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσαι μὴ ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνης*.

<sup>140</sup> 4, 1294β9-11. Επίσης 4, 1300α 32. 6, 1317β 20-22. Αλλού αναφέρει ότι οι εκλογές είναι χαρακτηριστικό της αριστοκρατίας: *αἰρετὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἀριστοκρατικόν* (2, 1273β 40). Πρβλ. *Ρητορική*, 1, 1365β 30-33: *ἐστὶν δὲ δημοκρατία μὲν πολιτεία ἐν ἣ κλήρω διανέμονται τὰς ἀρχὰς, ὀλιγαρχία δὲ ἐν ἣ οἱ ἀπὸ τιμημάτων, ἀριστοκρατία δὲ ἐν ἣ κατὰ τὴν παιδείαν*. Οι κληρωτοὶ ἄρχοντες ἦταν γνωστοὶ και ως *κλαμευτοὶ* και υπήρχε ναός του Κυμαίτη στην Ιερά οδό, τον οποίο πιστοποιεῖ ο Πανσανίας (1, 37.3), αἰῶνες αργότερα, και

χαρακτηριστικά της θα έπρεπε να αναφέρουμε οπωσδήποτε την άμεση παρουσία του δήμου στην εκκλησία και την κλήρωση. Όμως η αθρόα άμεση παρουσία πραγματοποιείται 40 περίπου φορές ετησίως, ενώ η κλήρωση καθορίζει τα όργανα της άμεσης ασκήσεως της εξουσίας καθόλες τις ημέρες του έτους, και συνεπώς είναι εξ ίσου τεραστίας σημασίας, όπως φαίνεται από την όλη οργάνωση και λειτουργία της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Δια της κληρώσεως ορίζονται οι 500 *βουλευταί* της βουλής με ετήσια θητεία, οι 6.000 *δικασταί* της Ηλιαίας, οι *έννέα ἄρχοντες* και διάφορες άλλες αρχές. Από ένα σύνολο 700 περίπου αρχών (εκτός των βουλευτών) οι 600 ορίζονταν δια κληρώσεως<sup>141</sup>. Οι αιρέσεις (*χειροτονία*) εφαρμόζεται για ορισμένα αξιώματα για τα οποία απαιτούνται ειδικές γνώσεις και πείρα όπως οι 10 *στρατηγοί*, οι 10 *ταξίαρχοι*, οι 2 *ἵππαρχοι*, οι *ταμίαι* κ.λ.π., πάντα από την εκκλησία του δήμου<sup>142</sup>. Δηλαδή όλοι οι βασικοί θεσμοί εξουσίας και λήψεως των αποφάσεων, συγκροτούνται δια της κληρώσεως, η οποία έτσι έχει βαρύνοντα ρόλο σε όλο το φάσμα του πολιτικού βίου (*βουλή, δικαστήρια, νομοθέται, ἄρχοντες*). Δηλαδή εκτός των αιρετών αρχόντων, οι οποίοι δεν ασκούν ουσιαστικό κυβερνητικό έργο αλλά εκτελεστικό, η συντριπτική πλειονότητα των οργάνων εξουσίας ορίζεται δια κληρώσεως. Συνεπώς το κύριο και ουσιαστικό που διαφοροποιεί τη δημοκρατία είναι ο τρόπος καθορισμού των συλλογικών σωμάτων και ορισμένων αρχόντων, η κλήρωση<sup>143</sup>.

Η συμμετοχή όλων των πολιτών στην πολιτική και η άσκηση εξουσίας εκ πάντων και περί απάντων επιτυγχάνεται δια του θεσμού της κληρώσεως. Είναι ο μόνος τρόπος να πραγματοποιηθεί η ισότητα όλων, η αριθμητική ισότητα η εναλλαγή όλων των πολιτών στα πολιτικά όργανα της πόλεως, είναι η πραγματική δυνατότητα να υλοποιηθεί το *έν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν*<sup>144</sup>. Αυτό σημαίνει ότι βασική αρχή της δημοκρατίας είναι ότι όλοι οι πολίτες, οι οποίοι το επιθυμούν, πρέπει να ασκήσουν εξουσία υπό όλες τις μορφές της (κυβερνητική, δικαστική, νομοθετική, εκτελεστική). Στην κυβερνητική (εκκλησία)

---

τον αποδίδει σε μυστηριακές λατρείες. Είναι όμως πιθανότερο ο Κυμαίτης να συνδέεται με τον βασικό τρόπο αναδείξεως των αρχών και να ήταν προστάτης της κληρώσεως.

<sup>141</sup> Σακελλαρίου (1999), 187. Ο Κόντος (2001) υπολογίζει τον συνολικό αριθμό των κληρωτῶν αρχών σε 7505 ενώ των *αίρετῶν* σε 52, και σε ποσοστά 98% και 0,6% αντιστοίχως – υπολογίζει και ένα ποσοστό 1,4% «διορισμένων».

<sup>142</sup> *ὄσαι ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνης* (6,1317β 25). Πρβλ. *Αθηναίων Πολιτεία* 62.

<sup>143</sup> Σε αυτο συμφωνεί και ο Montesquieu ([1994], β. II, κεφ. 2), ο οποίος γράφει: «Le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie; le suffrage par choix est de celle de l' aristocratie». Το ίδιο πιστεύει και ο Rousseau (1992), βιβ. IV, κεφ. III και βιβ. III, κεφ. XV.

<sup>144</sup> 6,1317α 40. Επίσης Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός*, 21-22. Πλάτων *Νόμοι* 757β. Βλ. και Jones (1989), 47-48. Finley (1991), 13. Η αντίληψη αυτή υπάρχει στον Εμπεδοκλή όπου τα τέσσερα οντολογικά στοιχεία, τα ονομαζόμενα *ριζώματα* εναλλάσσονται εξ ίσου χωρίς να κυριαρχεί κανένα (DK B17,27-29): *ταῦτα γὰρ ἴσά τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἕασι τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστω ἐν δὲ μέρει κρατέουσι*. Πρβλ. B26, 1-2.

συμμετέχουν ούτως ή άλλως ελεύθερα όλοι οι πολίτες. Η εναλλαγή στην εξουσία είναι λοιπόν βασική αρχή της δημοκρατίας και πραγματοποιείται δια της κληρώσεως.

Η κλήρωση εξισώνει όλους τους πολίτες και καταργεί τις ιεραρχίες, οι οποίες είναι χαρακτηριστικό των αυταρχικών και ολιγαρχικών καθεστώτων και προσφιλείς στους κάθε λογής εξουσιαστές. Καταργεί *de facto* τις διακρίσεις υπέρ των πλουσίων και ευγενών εις βάρος των απόρων και των κατωτέρων τάξεων, που είναι σύμφυτες με τα ολιγαρχικά και αριστοκρατικά πολιτεύματα. Η κλήρωση περιορίζει τις δυνατότητες αναδείξεως ενός ισχυρού ανδρός, ομάδας ή οργάνου, το οποίο θα σφετεριζόταν την εξουσία του δήμου και θα την αποδυνάμωνε ή θα την καταργούσε. Η κλήρωσις αποκλείει την οικογενειοκρατία, τον νεποτισμό, αποτρέπει τον σχηματισμό προσωπικής εξουσίας, την ευνοιοκρατία, και την εκλογική πελατεία, τη ρουσφετολογία κατά τα πρότυπα της ρωμαϊκής *clientela* ή των σημερινών αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων. Είναι χαρακτηριστικό ότι, εκτός από τον χώρο της εξουσίας, η κλήρωση εφαρμόζεται και στους δραματικούς αγώνες, με εμφανή σκοπό να αποφευχθούν εύνοιες, νοθεύσεις, δωροδοκίες.<sup>145</sup>

Η κλήρωση περιόρισε στο έπακρον τις ευεργεσίες εκ μέρους των ευγενών, πλουσίων και ισχυρών προς τους απόρους και αδυνάτους, οι οποίες συνθέτουν ένα ισχυρό μέσο δημιουργίας πολιτικής δυνάμεως. Πράγματι η *χάρις* – η συνεχής υποχρέωση των ευεργετηθέντων να δείχνουν την ευγνωμοσύνη τους προς τους ευεργέτες τους – σήμαινε ότι οι πλούσιοι και οι δυνατοί εξασφάλιζαν την πολιτική υποστήριξη των ευεργετηθέντων και συνεπώς αποκτούσαν δύναμη εις βάρος των απόρων και της εξουσίας τους, πράγμα που γινόταν στη ρωμαϊκή ολιγαρχία<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Αξίζει να αναφερθεί ότι η κλήρωσις εφαρμόζονταν και στη *χορηγία* και στη συγκρότηση της κριτικής επιτροπής των δραματικών αγώνων: ο *επώνυμος άρχων* επέλεγε τρεις από τους ποιητές και τρεις χορηγούς, οι οποίοι θα ανελάμβαναν τα έξοδα εκάστης παραστάσεως. Η σειρά με την οποία έκαστος από τους τρεις χορηγούς ανελάμβανε τον ποιητή του οριζόταν με κλήρο σε σύνοδο της εκκλησίας. Εν συνεχεία, λίγο πριν την έναρξη της παραστάσεως ο επώνυμος άρχων όριζε με κλήρωση, από έναν κατάλογο που είχε σχηματισθεί νωρίτερα, την δεκαμελή επιτροπή (ένα μέλος από εκάστη φυλή), από την οποία μόνο πέντε θα ψήφιζαν για την ανάδειξη του νικητή. Ο Αριστοτέλης περιγράφει λεπτομερειακώς τον τρόπο εφαρμογής της κληρώσεως προκειμένου για τους δικαστές (*Αθηναίων Πολιτεία* 63-65).

<sup>146</sup> Ένα χαρακτηριστικό κείμενο, στο οποίο μπορεί κανείς να δει αυτήν την αλλοτρίωση και διαφθορά που συντελείται ως αναγκαίο επακόλουθο της εκλογικής διαδικασίας, είναι η επιστολή του Κοίντου Κικέρωνα προς τον αδελφό του Μάρκο. Σε αυτήν εκτίθενται αναλυτικώς και μεθοδικώς αυτά που πρέπει να πράξει ο υποψήφιος για την υπατεία Μάρκος Κικέρων, στην προεκλογική του εκστρατεία, το έτος 64 π.Χ. Με ωμότητα και κυνισμό ο Κοίντος περιγράφει όλα τα τεχνάσματα, τα πλάγια μέσα, την υποκρισία, την προσποίηση, τις ψευδείς υποσχέσεις, την καλλιέργεια απατηλών ελπίδων, εν ολίγοις όλη την διαστρέβλωση και απάτη που χρειάζεται για την επιτυχία μιας προεκλογικής εκστρατείας. Ο τίτλος της επιστολής θα μπορούσε να ήταν «Η τέχνη της δημαγωγίας» ή «Η τέχνη της απάτης». Δηλαδή στην επιστολή αυτή εκφράζεται η ουσία της ρωμαϊκής *res publica*, που κακώς μεταφράζεται «δημοκρατία» από πολλούς ερευνητές δημιουργώντας συγχύσεις, διότι αυτή υπήρξε από την αρχή ως το τέλος ολιγαρχία (Κ. Κικέρων, *Commentariolum petitionis*, μτφ. Γ.Ν. Οικονόμου, Ροές, 1995). Οι συμβουλές του Κοίντου διατηρούν ακόμη και σήμερα την αξία τους, μετά από είκοσι και πλέον αιώνες και δύνανται να αναγνωρισθούν στα εγκόλπια των σημερινών κομμάτων και υποψηφίων βουλευτών.

Οι εκλογές ενέχουν την πολιτική διαφθορά και την πολιτική αλλοτρίωση, επιτρέπουν τις ραδιουργίες και μηχανορραφίες και έτσι εκλέγονται οι ολίγοι επιτήδαιοι, οι σκευωροί και οι συναλλασσόμενοι, πράγμα που έγινε στην Ηραία, στην οποία για να αποφύγουν την ανάδειξη στα αιρετά αξιώματα των ραδιουργούντων και σκευωρών (*ἐρειθευομένων*), άλλαξαν τον τρόπο αναδείξεως των αρχόντων και αντί των εκλογών επέλεξαν την κλήρωση<sup>147</sup>.

Είναι χαρακτηριστικό επίσης ότι η εκλογή αρχόντων μεταξύ ήδη εκλεγέντων είναι επικίνδυνο πράγμα, αφού ενέχει την πολιτική αλλοτρίωση, διότι εάν ένας μικρός αριθμός πολιτών συμμαχήσει τότε δύναται να καθορίσει κατά την βούλησή του τα αποτελέσματα των εκλογών: «Είναι δε επικίνδυνο να εκλέγονται οι άρχοντες μεταξύ των ήδη εκλεγμένων. διότι εάν ορισμένοι, ακόμη και ολίγοι, αποφασίσουν να σχηματίσουν μια συμμαχία, τότε οι εκλογές θα γίνονται πάντοτε σύμφωνα με την θέληση αυτών»<sup>148</sup>.

Η κλήρωση διασφαλίζει την εξουσία του δήμου αλλά και αποτρέπει την ανώφελη και επιζήμια πολιτική διαμάχη, τον στείρο ανταγωνισμό<sup>149</sup>, και τέλος προφυλάσσει από την διαφθορά, εξασφαλίζοντας ταυτοχρόνως την ελεύθερη από συμφέροντα και σκοπιμότητες απόφαση. Το ότι η κλήρωση καθιστά πραγματικά τον δήμο *κύριον* είναι εν γνώσει των αντιπάλων της δημοκρατίας και του Αριστοτέλους όπως ο ίδιος αναφέρει: «Δια τούτο και κατηγορούν μερικοί τον Σόλωνα, ότι κατέλυσε τις δύο αρχές (την βουλή του Αρείου Πάγου και την αίρεση των αρχών), επειδή έκανε κύριον των πάντων το δικαστήριο αφ' ης στιγμής το έκανε κληρωτό»<sup>150</sup>. Ο Finley (1973), 106 λέει ότι κανείς απολογισμός της αθηναϊκής δημοκρατίας δεν μπορεί να έχει την παραμικρή εγκυρότητα αν παραλειφθούν τέσσερα σημεία: ότι ήταν άμεση δημοκρατία και όχι αντιπροσωπευτική, ότι είχε «στενότητα χώρου», ότι η εκκλησία είχε το δικαίωμα να λαμβάνει όλες τις αποφάσεις και τέλος ότι χαρακτηριζόταν από την ψυχολογία και την συμπεριφορά του πλήθους εν αντιθέσει προς την μικρή ομάδα των σημερινών κοινοβουλίων. Διαφωνώ ως προς το δεύτερο σημείο, το ολιγάριθμο της αθηναϊκής δημοκρατίας, διότι αυτό δεν αποτελεί χαρακτηριστικό της

<sup>147</sup> 5,1303α15-18: *Μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως διὰ τε τὰς ἐριθείας, ὡσπερ ἐν Ηραία (ἐξ αἰρετῶν γὰρ διὰ τοῦτο ἐποίησαν κληρωτάς, ὅτι ἤρουντο τοὺς ἐριθευομένους).*

<sup>148</sup> 2, 1266α 26-30: *ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἴρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἰρετῶν αἰρετοὺς ἐπικίνδυνον. εἰ γὰρ τινὲς συστῆναι θέλουσι καὶ μέτριοι τὸ πλῆθος, αἰεὶ κατὰ τὴν τούτων αἰρεθῆσονται βούλησιν.* Εδώ ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στον τρόπο ορισμού των βουλευτῶν και των φυλάκων στην πολιτεία των Νόμων, οι οποίοι ορίζονται κατ' αυτόν τον τρόπο (Νόμοι 6, 753β. 12, 945ε κεξ.).

<sup>149</sup> 5, 1303α 15-16. πρβλ. ψευδο-Αριστοτέλης *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, 1424α 12-14.

<sup>150</sup> 2, 1274α 3-5: *Διὸ καὶ μέμφονται τινὲς αὐτῶ. λῦσαι γὰρ θάτερον, κύριον οἰήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν.* Το θάτερον αναφέρεται στην βουλή του Αρείου Πάγου και στην αίρεσιν των αρχόντων. Πρβλ. *Αθηναίων Πολιτεία* 9, 1.



δημοκρατίας αφού υπήρχαν πόλεις ολιγαρχικές ή αριστοκρατικές με την ίδια «στενότητα χώρου» όχι μόνο στον ελληνικό αλλά και στον υπόλοιπο κόσμο, καθώς επίσης και στον σημερινό (Λουξεμβούργο, Μονακό, Λιχτενστάιν, Βατικανό), αλλά ουδέποτε διανοήθηκαν να εφαρμόσουν την άμεση δημοκρατία. Το σημείο αυτό θα πρέπει να αντικατασταθεί από την κλήρωση, την οποία ο Finley παραλείπει. Αν δε ο απολογισμός του Finley αναφέρεται στον συνδυασμό των τεσσάρων στοιχείων τότε πρέπει να προστεθεί οπωσδήποτε ως πέμπτο στοιχείο η κλήρωση. Δημοκρατία άνευ κληρώσεως είναι αδιανόητη. Αυτή είναι μια σημαντική παράλειψη του σημαντικού αυτού ιστορικού.

Συνελόντι ειπείν η δημοκρατία δεν καθορίζεται μόνο από την άμεση παρουσία των πολιτών στην εκκλησία του δήμου - η οποία άλλωστε είναι και η μόνη άμεση παρουσία των πολιτών ως συνόλου - αλλά και κυρίως από την *κλήρωσιν* η οποία είναι το δεσπόζον χαρακτηριστικό της, ενσαρκώνει δε και πραγματοποιεί την πραγματική πολιτική ισότητα. Ο κύριος σκοπός της κληρώσεως ήταν η πραγματοποίηση της εναλλαγής όλων των πολιτών στην εξουσία και κατά συνέπεια η προφύλαξη της από την επαγγελματοποίηση και τον σφετερισμό της από τις ομάδες και τα κόμματα. Τα κόμματα (και τα συμπαρομαρτούντα εκλογές και αντιπροσώπευση) είναι ασυμβίβαστα με την λειτουργία της δημοκρατίας, διότι η ύπαρξή τους συνεπάγεται: (1)Τη νομή και άσκηση της εξουσίας από τα στελέχη και τους μηχανισμούς τους, συνεπώς από τους ολίγους, κι' έτσι είναι έκφραση της ολιγαρχίας, καθιστάμενοι *de facto* μηχανισμοί αλλοτριώσεως της πολιτικής βουλήσεως των ανθρώπων. Για την δημοκρατική αντίληψη, η έννοια και η πρακτική της αντιπροσώπευσης είναι εντελώς ξένη, όπως επίσης είναι αδιανόητη για τον Ηρόδοτο, τον Πρωταγόρα, τον Δημόκριτο και τον Θουκυδίδη. Δεν υπάρχουν μεσάζοντες, ενδιάμεσοι, αντιπρόσωποι ή κόμματα. Ουδείς μπορεί να ισχυρισθεί ότι αντιπροσωπεύει κάποιον άλλον. Ο καθένας αντιπροσωπεύει μόνο τον εαυτό του και ομιλεί εν ονόματι του εαυτού του και μόνο, όχι εν ονόματι του λαού ή οποιουδήποτε άλλου. Όσοι δε άρχοντες εκλέγονται δια ψηφοφορίας (*στρατηγοί, ταμίαι, κλπ.*) δεν εκλέγονται ως αντιπρόσωποι, αλλά ως οι καλύτεροι στον τομέα τους, για να διεκπεραιώσουν επιτυχώς την αποστολή που τους έχει αναθέσει ο δήμος, ως εκτελεστικά όργανα. Από την στιγμή που τίθεται σε εφαρμογή η αντιπροσώπευση, η δημοκρατία χάνει την ουσία της, αρχίζει η αλλοτρίωση των πολιτών, η απαλλοτρίωση της εξουσίας τους και της δύναμής τους και καταντούν έτσι ψηφοφόροι, εξουσιαζόμενοι, κατευθυνόμενοι, υπήκοοι, οπαδοί. Από δημιουργοί και ενεργητικά υποκείμενα της πολιτικής καταντούν καταναλωτές και αντικείμενα

της πολιτικής. Αντί να είναι κυρίαρχοι είναι κυριαρχούμενοι, αντί να ασκούν την εξουσία, παραχωρούν, αποποιούνται την εξουσία<sup>151</sup>.

(2) Την επαγγελματοποίηση του πολιτικού βίου, με συνέπεια την φθορά του, την υποβάθμιση του, την ουσιαστική κατάργησή του για τους πολλούς και εκμετάλλευσή του από τους ολίγους. Η πλειονότητα των αρχόντων, των δικαστών, των βουλευτών οι οποίοι όλοι ορίζονται δια κληρώσεως δεν είναι επαγγελματίες, αλλά συνηθισμένοι πολίτες. Οι επαγγελματίες θα αλλοίωναν χωρίς αμφιβολία το ποιον ενός σώματος και τις αποφάσεις του, λόγω των ειδικών γνώσεων τους. Οι «ειδικοί» επαγγελματίες επηρεάζουν συνήθως τους μη ειδικούς συνηθισμένους ανθρώπους, διότι οι γνώσεις τις οποίες κατέχουν ασκούν ένα είδος εξουσίας στους μη έχοντες αυτές τις γνώσεις – υπό την έννοια ότι ως «κάτοχοι» της γνώσεως, ως «ειδικοί» των ζητημάτων επιβάλλουν την εξουσία του ειδικού και του ικανού για τις αποφάσεις και τη διακυβέρνηση. Η Mossé ([1995], 178) ισχυρίζεται ότι στον 4<sup>ο</sup> αιώνα αυτό που περιορίζει την κυριαρχία του δήμου δεν είναι ο νόμος, αλλά ο συνεχώς αυξανόμενος «τεχνικός» χαρακτήρας των πολιτικών ζητημάτων, η αυξανόμενη επαγγελματοποίηση της πολιτικής ζωής, πράγματα που υποχρέωναν τον δήμο να ακολουθεί «παθητικά» αυτούς που θεωρούντο ότι κατέχουν αυτή την «τεχνική». Η κλήρωση διαφυλάσσει την εξουσία των πολιτών στα συλλογικά όργανα από την εξουσία των «ειδικών» επαγγελματιών. Έτσι η δημοκρατία διακατέχεται από μεγάλη καχυποψία και αντίθεση έναντι των επαγγελματιών<sup>152</sup>. Η αντίληψη αυτή είναι σύμφωνη με την πρωταγόρεια άποψη περί αναγκαίας συμμετοχής όλων των πολιτών και όχι μόνο ή κυρίως των επαγγελματιών.

Αξίζει να σημειωθεί ότι όταν οι νεώτεροι μελετητές ήλθαν αντιμέτωποι με την κλήρωση δεν μπόρεσαν να την καταλάβουν και προσπάθησαν να την ερμηνεύσουν μεταφυσικά ή να την εξορκίσουν. Ο Fustel de Coulanges, πιστός στη γενική του ιδέα ότι οι θεσμοί έχουν θεϊκή προέλευση, έγραφε ότι η καταγωγή και η σημασία της κληρώσεως ήταν

<sup>151</sup> Τα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα χαρακτηρίζονται από πολιτική αλλοτρίωση, η οποία πραγματοποιείται μέσω των εκλογών, πράγμα που είχε επισημανθεί το πρώτον από τον Rousseau (1992). Ο Καστοριάδης ([1986], 34-35) σχολιάζει ως εξής την σημερινή αντιπροσώπευση: «Υπάρχει στο σημείο αυτό, μία βασική πολιτική αλλοτρίωση, που οι αρχαίοι δεν είχαν καν αντιμετωπίσει ως πολιτική δυνατότητα, δεδομένου ότι θεωρούσαν πως κανείς δεν μπορεί να αντιπροσωπεύσει τον πολίτη στην εκκλησία του δήμου. Με άλλα λόγια δεν υπήρχε αυτή η θεολογική ιδέα σύμφωνα με την οποία η κυρίαρχη υπόσταση του λαού, μετά από μια μυστηριώδη χημική διαδικασία, συμπυκνώνεται μια Κυριακή και μέσω επιφοιτήσεως, βρίσκει σκήνωμα σε 300 ανθρώπους οι οποίοι τη διατηρούν και τη μεταφέρουν ενσαρκώνοντάς την για πέντε χρόνια μέχρι, ξαφνικά, στα πέντε χρόνια πάνω, να ξαναδιαλυθεί μέσα στον λαό που τη ξανασυμπυκνώνει και την μεταφέρει στους 300 κ.ο.κ». Επίσης βλ. Καστοριάδης (1999), 156 κε. Είναι εξ άλλου κραυγαλέα η απουσία οιασδήποτε φιλοσοφικής και θεωρητικής αναλύσεως για την αντιπροσώπευση από τη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία και θεωρία (Καστοριάδης [1997], 65). Αυτό έχει ως συνέπεια την αγνόηση ή την παρερμηνεία της αθηναϊκής δημοκρατίας και την θεώρηση των σημερινών πολιτευμάτων ως δημοκρατιών, απο τους περισσότερους συγγραφείς (λ.χ. Lefort, Gauchet).

<sup>152</sup> Hansen (1991), 308.

θρησκευτική, ήταν «la revelation de la volonte divine»<sup>153</sup>. Την αντίληψη αυτή προσυπογράφει ο G. Glotz<sup>154</sup>, ο Guthrie, ο οποίος χαρακτηρίζει την κλήρωση «μια τόσο παράδοξη μέθοδο»<sup>155</sup>, και ο Ober<sup>156</sup>. Ο Lesky την θεωρεί «εξόφθαλμη κατάχρηση» και μάλιστα λέει ότι καμιά «δημοκρατία» σήμερα, οσοδήποτε ακραία, δεν θα σκεφτόταν να χρησιμοποιήσει την κλήρωση και επικαλείται τον M.A. Levy ο οποίος την χαρακτηρίζει ως μέθοδο «χωρίς προηγούμενο αλλά και χωρίς κανένα σοβαρό μιμητή έκτοτε». Ακριβώς επειδή οι μετέπειτα πολιτείες δεν είναι άμεσες δημοκρατίες δεν υιοθέτησαν την κλήρωση, αλλά αποκλειστικώς τις εκλογές .

Όσον αφορά την αντίληψη για τη «θείκη προέλευση» ή τα «θρησκευτικά κίνητρα» της κληρώσεως είναι αστήρικτη διότι αφ' ενός δεν υπάρχει πραγματολογική μαρτυρία και αφ' ετέρου σύμφωνα με τη λογική αυτή θα έπρεπε όλες οι αρχαιοελληνικές πόλεις να εφαρμόσουν την κλήρωση αφού κατά το μάλλον ή ήττον είχαν την ίδια θρησκεία, πράγμα που δε έγινε. Ακόμη θα μπορούσε να πει κανείς ότι οι θρησκευτικές κοινωνίες θα έπρεπε να είχαν εισαγάγει την κλήρωση, δηλαδή εν ολίγοις όλες οι κοινωνίες, προπάντων δε οι μεσαιωνικές καθολικές και ορθόδοξες. Ίσως η άποψη αυτή να οφείλεται στα λεγόμενα του Πλάτωνα για την κλήρωση που την αποδίδει στον θεό, αλλά αυτό είναι η δικαιολογία του για την πολύ μερική αποδοχή εκ μέρους του της κληρώσεως<sup>157</sup>. Αλλά όπως τονίστηκε η κλήρωση είναι συνειδητή επιλογή και θέση της δημοκρατίας για να πραγματώσει την αριθμητική ισότητα και την πρόσβαση όλων των πολιτών στην εξουσία, και χαρακτηρίζει μόνον αυτήν.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η κλήρωση απωθείται, πολεμείται, διαστρεβλώνεται, αποσιωπάται, από αρχαιοτάτων χρόνων έως και σήμερα, πράγμα που σημαίνει την αντίθεση και την προκατάληψη προς την άμεση δημοκρατία, διανοουμένων και πολιτικών. Ακόμη και αυτοί που διάκεινται ευμενώς προς την αθηναϊκή δημοκρατία δεν δίνουν ιδιαίτερη σημασία στην κλήρωση, όπως λ.χ. ο Καστοριάδης, ο οποίος αν και επανέφερε την άμεση δημοκρατία στην πολιτική συζήτηση και την πολιτική θεωρία, δεν τονίζει όμως όσο θα έπρεπε την σημασία της κληρώσεως και τη σπουδαιότητά της για τη δημοκρατία<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> Coulanges (1991), I.III, ch.10, pp.210-213.

<sup>154</sup> Glotz (1981), 218, 222. Πρβλ. του ιδίου (1907), 1402. Dies-Gernet (1992), cxi.

<sup>155</sup> Guthrie (1990), 130 και 131, 287.

<sup>156</sup> Ober (2003), 122.

<sup>157</sup> Πλάτων *Νόμοι* 6, 759β. πρβλ. 6,757δ-ε. Εγείρεται βεβαίως η εύλογη απορία: γιατί ο θεοσεβής Πλάτων δεν γενικεύει τη θεία χάρι και εύνοια για όλους τους ιερείς και, γιατί όχι, για όλα τα αξιώματα της πολιτείας του; Βλ. πιο κάτω υποσημείωση 158.

<sup>158</sup> Καστοριάδης (1986), (1995), (2000). Αναφέρουμε ακόμα έναν νεώτερο ερευνητή η στάση του οποίου δεικνύει την κεκτημένη προκατάληψη. Πρόκειται για τον Ober (2003), 30, 81, 122, στο βιβλίο του οποίου η κλήρωση αναφέρεται τρεις φορές ως αναγκαία ιστορική και μόνο πληροφορία, χωρίς καμιά αξιολόγηση - αν και η κεντρική ιδέα του βιβλίου εξυπηρετείται από αυτήν, με συνεπεία η βασική του ιδέα να στερείται ενός βασικού επιχειρήματος. Αντιθέτως, ο Ober δίνει έμφαση στη ψήφο και στον εκ μέρους του δήμου ιδεολογικό έλεγχο των

## Η κριτική

Οι ολιγαρχικοί και αριστοκρατικοί είναι εναντίον της κληρώσεως, ομοίως ο Σωκράτης και ο Πλάτων<sup>159</sup>. Ο Αριστοτέλης σε ορισμένα σημεία φαίνεται να διάκειται ευμενώς προς την κλήρωσιν και την εναλλαγή στην εξουσία όπως στο χωρίο 2, 1261α 31-β7 ( *ἄρχουσιν κατὰ μέρος*)<sup>160</sup>. Όμως αυτό το *κατὰ μέρος* δεν είναι το ίδιο με το δημοκρατικό, διότι εδώ έχει περιοριστική σημασία και εφαρμογή, δηλαδή αναφέρεται σε αυτούς οι οποίοι έχουν τις ικανότητες, την παιδεία και την αρετή για να συμμετάσχουν στην εξουσία, όπως αναλύθηκε επί μακρόν στο κεφάλαιο «Το κύριον της πόλεως». Υπάρχει όμως μία αναφορά υπέρ της κληρώσεως στην ανάδειξη του *βουλευομένου* μέρους στην «πολιτεία», όπου *μερικοί αἵρετοὶ ἄρχοντες αποφασίζουν για μερικές υποθέσεις και μερικοί κληρωτοὶ (ἀπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων)* αποφασίζουν για τις υπόλοιπες. Υπάρχει και η άλλη εκδοχή κατά την οποία οι *αἵρετοὶ* και οι *κληρωτοὶ* αποφασίζουν συνερχόμενοι από κοινού<sup>161</sup>. Η μερική αυτή εφαρμογή

---

ελίτ μέσω της επικοινωνίας του δημοσίου λόγου (*ὄπ. π.*, 506-508). Υπάρχουν όμως και εξαιρέσεις όπως ο Μανίπ (1995), ο οποίος προσπαθεί να ανατοποθετήσει την κλήρωση στην ιστορική της πορεία.

<sup>159</sup>Ο Πλάτων, όπως ανεφέρθη, υιοθετεί τη μερική χρήση της κληρώσεως σε ορισμένα αξιώματα, όπως λ.χ. στους *ἱερείς* και *νεωκόρους* – προτείνει ορισμένοι να είναι κληρωτοὶ και ἄλλοι αιρετοὶ (*Νόμοι* 6,759β και 757δ-ε). Προτείνει επίσης την *κλήρωσιν* δικαστῶν στα ιδιωτικής φύσεως δικαστήρια, όχι για ουσιαστικούς λόγους αρχῶν, αλλά για προληπτικούς, για να αποφευχθούν δυσαρέσκεις και προβλήματα (*Νόμοι* 6,768 β: *ὁ γὰρ ἀκοινώνητος ἂν τῆς ἐξουσίας τοῦ συνδικάζειν ἡγείται τὸ παράπαν τῆς πόλεως οὐ μέτοχος εἶναι*). Στην ανάδειξη των μελῶν της βουλῆς επίσης συνδυάζει *αἴρεσιν* και *κλήρωσιν* (*Νόμοι* 6, 756ε 8-9). Ο τρόπος αυτός της κληρώσεως και η περιορισμένη χρήση της εκ μέρους του Πλάτωνα δεν σημαίνει βεβαίως ότι η *Μαγνήτων πόλις* είναι δημοκρατία. Κατά της κληρώσεως είναι και ένα ἄλλο κείμενο (*Δισσοὶ λόγοι*, 7), ἀλλὰ ὅπως παραδόξως από την δημοκρατική πλευρά. Χρησιμοποιεῖ όμως τα επιχειρήματα του Σωκράτη (*Ξενοφῶν Ἀπομνημονεύματα* 1,2,37) και του Πλάτωνα (*Γοργίας* 491 α1-3). Επί πλέον έχει το επιχειρήμα ότι η κλήρωση δεν είναι δημοκρατικό στοιχείο, διότι αν κληρωθῶν άτομα που μισούν τον δῆμο (*μισόδαμοι*) θα τον αφανίσουν. Γι αυτό πρέπει ο δῆμος να εκλέγει (*αἵρεῖσθαι*) τους ευνοϊκῶς διακείμενους ἀπέναντί του.

<sup>160</sup> Το χωρίο αυτό εξετάστηκε στο κεφάλαιο «Το κύριον της πόλεως» (Μέρος Ι).

<sup>161</sup> 4, 1298β 8-11. Αυτή η διαδικασία είναι γνώρισμα και της αριστοκρατίας λέει ο Αριστοτέλης, όμως δεν μαρτυρεῖται από ἄλλη πηγή ότι η *κλήρωσις* συνδέεται με την αριστοκρατία. Ο Glotz (1981), 218 στηριζόμενος στην ἄποψη του Coulanges και ερμηνεύοντας δύο χωρία του Αριστοτέλη (2, 1274 α1-2 και *Ἀθηναίων Πολιτεία* 8,1) θεωρεῖ ότι η *κλήρωσις* εφαρμοζόταν και στην αριστοκρατία. Αυτή την ἄποψη ακολουθοῦν και οι μετέπειτα (Σακελλαρίου [1999], 189). Κατ'αρχάς το πρώτο χωρίο, στο οποίο αναφέρει ότι ο Σόλων δεν κατέλυσε τους θεσμούς του Δράκοντος (*τὴν βουλήν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἴρεσιν*) αντιφάσκει με την *Ἀθηναίων Πολιτεία* 7,1: *πολιτείαν δὲ κατέστησεν [ὁ Σόλων] καὶ νόμοις ἔθηκεν ἄλλους, τοὺς δὲ Δράκοντος θεσμοὺς ἐπαύσατο χρώμενος πλὴν τῶν φονικῶν*. Επίσης ο Αριστοτέλης ο ἴδιος αναφέρει ότι αυτοὶ που ἄλλαξαν την πολιτειακή μορφή ἦταν μόνο ο Σόλων και ο Λυκούργος (2, 1273 β27-34: *καὶ νόμους καὶ πολιτείας κατέστησαν*) ενώ οι υπόλοιποι απλῶς νομοθέτησαν. Επομένως το πιὸ πιθανό είναι να ισχύει η τελευταία πληροφορία (7,1), ὁπότε ο Δράκων δεν ανταποκρίνεται στο κεφάλαιο 4 της *Ἀθηναίων Πολιτείας* που τον θέλει πολιτειακὸ μεταρρυθμιστὴ (για τα προβλήματα της αυθεντικότητας του κεφαλαίου 4 βλ. Hassoullier (1985, viii-ix). Σε αυτό συνηγορεῖ και ένα ἄλλο χωρίο των *Πολιτικῶν* 2, 1274 β15-18, το οποίο λέει ότι ο Δράκων ἔθεσε τους νόμους του στην ἤδη υπάρχουσα πολιτεία, χωρίς ἄλλες ἀλλαγές. Συνεπῶς το χωρίο 8,1: *τὰς δ' ἀρχὰς ἐποίησε κληρωτὰς ἐκ προκρίτων*, στο οποίο στηρίζεται ο Glotz ισχύει όχι για τον Δράκοντα ἀλλὰ μόνο για τον Σόλωνα (ἐκάστη φυλή

της κληρώσεως δεν έχει βεβαίως σχέση με την δημοκρατική εφαρμογή της· άλλωστε είναι εμφανής η διαφορά αυτού του τρόπου από τον δημοκρατικό, κατά τον οποίο το *βουλευόμενον* ασκείται, όχι από άρχοντες, αλλά από όλους τους πολίτες και περί πάντων των σημαντικών υποθέσεων, δηλαδή από την *ἐκκλησία*, συνεπικουρούμενη ιδιαιτέρως στο νομοθετικό της έργο από τη *βουλή* και τους *νομοθέτας*. Τα δύο τελευταία σώματα προέρχονται από όλους τους πολίτες δια *κληρώσεως*. Γενικώς ο Αριστοτέλης είναι εναντίον της δημοκρατικής κληρώσεως όπως φαίνεται από τη συνολική κριτική του κατά της δημοκρατίας και από την κατασκευή της «πολιτείας» του, η οποία δεν ευνοεί την *κλήρωσιν* αλλά τις εκλογές για την ανάδειξη των αρχών. Όπως επιχειρηματολογώ στο κεφάλαιο «Η ολιγαρχική ‘πολιτεία’», από την στιγμή κατά την οποία ο Αριστοτέλης είναι υπέρ των *κατ’ ἀρετήν ἀνδρῶν* για την άσκηση της εξουσίας, η ανάδειξη αυτών δεν δύναται να γίνει παρά μόνο δια των αρχαιρεσιών ή δια της εναλλαγής (*κατά μέρος*) μόνο αυτών στην εξουσία.

---

εξέλεγε 10 υποψηφίους από τους πεντακοσιομεδίμνους και εν συνεχεία από το σύνολο των 40 κληρώνονταν οι εννέα. Αλλωστε λίγο πιο κάτω η *Αθηναίων Πολιτεία* 8,2 αντιδιαστέλει τον τρόπο αυτό του Σόλωνος από τον προηγούμενο τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο η βουλή του Αρείου Πάγου είχε την αρμοδιότητα της αυστηρής εκλογής των εννέα αρχόντων και τον καθορισμό των αρμοδιοτήτων τους. Επίσης στο 22, 5 αναφέρει ότι πριν από το 487 οι άρχοντες ήταν όλοι αιρετοί. Αλλά και στην περίπτωση που όντως η κλήρωσις εφαρμόζεται στην αριστοκρατία είναι εμφανές ότι πρόκειται περί απολύτως μερικής εφαρμογής και πόρω απέχει της δημοκρατικής. Αλλωστε και στο καθεστώς των Τετρακοσίων ορισμένες αρχές ήταν κληρωτές χωρίς να σημαίνει ότι αυτό ήταν δημοκρατία (*Αθηναίων Πολιτεία* 30,2). Εν γένει η ανάδειξη των αρχόντων *ἐκ προκρίτων* είναι αριστοκρατικό ή ολιγαρχικό χαρακτηριστικό (βλ. Ισοκράτης *Παναθηναϊκός* 130,131,145 και *Αρεοπαγητικός* 22. Επίσης *Αθηναίων Πολιτεία* 8,1. 22, 5. 30, 2. 31,1).

## 4. Ο ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ

Η δημιουργία της δημοκρατίας συμβαδίζει με την ανάδυση, για πρώτη φορά στην ιστορία, ενός δημοσίου χώρου (τα κοινά, ο κοινός κόσμος, *ξυνός λόγος*), ενός χώρου ανοικτού σε όλους τους πολίτες, όπου συζητούνται όλα τα ουσιαστικά προβλήματα, διακινούνται οι πληροφορίες και οι γνώσεις, ανταλλάσσονται οι εμπειρίες και οι γνώμες (*δόξα*), διαμορφώνονται και ψηφίζονται οι αποφάσεις και οι νόμοι, συγκροτείται το *δίκαιον και τὸ καλόν*, διανέμεται και ασκείται η εξουσία σε όλους και από όλους χωρίς διακρίσεις. Στον δημόσιο χώρο κατατίθενται όλες οι υποθέσεις που αφορούν την κοινότητα (*βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει*)<sup>162</sup> και συζητούνται από όλους τους πολίτες (*λόγων και πραγμάτων κοινωνεῖν*). Ο χώρος αυτός είναι πραγματικά δημόσιος, δηλαδή δεν είναι ιδιοκτησία κανενός, δεν είναι «ιδιωτική» υπόθεση του βασιλέως, του ιερέως, του ιερατείου, της γραφειοκρατίας, των ολίγων, των δήθεν ειδικών, των συνομαδώσεων συμφερόντων. Είναι κοινός δημόσιος και αντιδιαστέλλεται προς τον ιδιωτικό χώρο, είναι σαφώς διακεκριμένος από αυτόν<sup>163</sup> και ανήκει πραγματικά σε όλη την κοινότητα. Κατά τον Καστοριάδη αυτό συνιστά και έναν άλλον ορισμό της δημοκρατίας, ισοδύναμο με οποιονδήποτε άλλον:

<sup>162</sup> Ηρόδοτος 3, 80. Επίσης στο ίδιο: *ἐς μέσον καταθῆναι τὰ πρήγματα*. (8,58): *κοινὸν πρήγμα*. Ευριπίδης *Ικέτιδες* 438-439: *τίς θέλει πόλει χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρει;* Δημοσθένης *Κατὰ Φιλίππου* Α, 4: *ἄθλα κείμενα ἐν μέσῳ*. Για την ιστορία του όρου και τις προπολιτικές σημασίες της βλ. Detienne (1994), 131-147.

<sup>163</sup> Αισχίνης *κατὰ Τιμάρχου*, 195: *οὐδὲ γὰρ ὁ νόμος τοὺς ιδιωτεύοντας, ἀλλὰ τοὺς πολιτευομένους ἐξετάζει*. Και Ηρόδοτος (7, 8): όπου η έκφραση τίθημι τὸ πρήγμα ἐς μέσον διαφοροποιείται και αντιπαράκειται στο *ιδιοβουλέειν*. Πρβλ. Ηράκλειτος DK B89: *τοῖς ἐργηγορόσιν ἓνα και κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι*. B114: *Ἐν νόῳ λέγοντες ἰσχυρίζεσθαι χρή τῶ ξυνῶ πάντων, ὄκωσπερ νόμῳ πόλις, και πολὺ ἰσχυροτέρως*. B72: *Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶ <ξυνῶ, τουτέστι τῶ> κοινῶ. ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν*.

δημοκρατία είναι το πολίτευμα εκείνο στο οποίο ο δημόσιος χώρος γίνεται πραγματικά δημόσιος, δηλαδή ανήκει σε όλους, είναι πραγματικά ανοικτός στη συμμετοχή όλων<sup>164</sup>.

Ενσαρκώσεις και μορφές αυτού του ανοικτού κοινού δημοσίου χώρου είναι η *ἐκκλησία*, που λαμβάνονται όλες οι αποφάσεις από όλους και ασκείται η νομοθετική δραστηριότητα (οιοσδήποτε δύναται να προτείνει νόμο ή διόρθωσή του, τα σχέδια νόμων εκτίθενται στους ανδριάντες των επωνύμων ηρώων προς ενημέρωση όλων και μετά τις προτάσεις του οιοσδήποτε εισάγονται προς ψήφιση στην εκκλησία και τους νομοθέτες), η *βουλή* (ανοικτή σε όλους), τα *δικαστήρια*, και με άλλη μορφή το *θέατρο* και η *ἀγορά*. Μια ιδιαίτερη πτυχή του λόγου ήταν και ο απολογισμός και η λογοδοσία όλων των αρχών ενώπιον της βουλής και του δήμου, στο δημόσιο χώρο (*λόγον διδόναι*)<sup>165</sup>. Ο δημόσιος χώρος χαρακτηρίζεται λοιπόν από την ανάγκη και διαρκή παρουσία του λόγου σε όλες τις μορφές του: *δημηγορία* στην εκκλησία και στην βουλή, *δικανικός* στα δικαστήρια, *πανηγυρικός* στις εορτές, *ἔπαινος* στις ταφές, *ενθαρρυντικός* στις εκστρατείες, *πειστικός* στις ξένες ή συμμαχικές αντιπροσωπίες. Για να ληφθεί μία απόφαση, για να εγκριθεί ένας νόμος, για να υποστηριχθεί η αθωότητα ή η ενοχή, για να τονωθεί το ηθικό, για όλα αυτά χρειάζεται να πεισθεί ο δήμος, η κοινωνία, δηλαδή χρειάζεται το επιχείρημα και το αντεπιχείρημα, η ρητορική, ο απολογισμός, τα εύθυνα (*λόγον διδόναι καὶ λαβεῖν*), η διαμάχη των *δοξών*, η διαρκής κριτική και ο έλεγχος (*προδιδαχθῆναι λόγῳ πρότερον ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν*)<sup>166</sup>. Τα δείγματα των λόγων που έχουν σωθεί δεικνύουν με τον εναργέστερο τρόπο την πίστη και την αισιοδοξία στον λόγο και στη πειθώ, στοιχεία βασικά του δημοσίου χώρου. Ακόμη και ο *ἐπιτάφιος ἔπαινος*, ἔπαινος των πεσόντων αλλά κυρίως της πόλεως και των θεσμών της, είναι χαρακτηριστικό μόνο της δημοκρατικής πόλεως, με εξέχοντα αντιπρόσωπο

<sup>164</sup>Καστοριάδης (2000), 228 κε. Η ιδιωτικοποίηση (όχι με την νομική αλλά με την πολιτική έννοια) του δημοσίου χώρου είναι από τα κύρια χαρακτηριστικά των σημερινών αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων. Στα τελευταία άλλωστε είναι προβληματική και η ανεξαρτησία των τριών σφαιρών που, κατά τον Καστοριάδη, χαρακτηρίζουν την κοινότητα: της ιδιωτικής σφαίρας (*οἶκος*), της ιδιωτικής /δημόσιας (*ἀγορά*) και της δημόσιας/δημόσιας (*ἐκκλησία*), η οποία είναι ο χώρος της εξουσίας και των αποφάσεων. Σε μία δημοκρατική κοινωνία οι τρεις αυτές σφαίρες είναι ανεξάρτητες ενώ ο ολοκληρωτισμός τείνει να καταργήσει την ανεξαρτησία τους και να ιδιωτικοποιήσει την τελευταία. Βλ. Καστοριάδης (1997), 62 κε. και (1999), 152 κε. Για τη δημόσια σφαίρα και τον μαρασμό της στη σύγχρονη εποχή βλ. Arendt (1986), 75-85 και 88.

<sup>165</sup> Εξετάσθηκε στο κεφάλαιο «Το κύριον της πόλεως» (Μέρος Ι).

<sup>166</sup>Θουκυδίδης 2,40. Πρβλ. 3,42 (Διόδοτος): *τούς τὲ λόγους ὅστις διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίνεσθαι ἢ ἀξύνετος ἔστι ἢ ἰδίᾳ αὐτῷ διαφέρει. ἀξύνετος μὲν, εἰ ἄλλῳ τινὶ ἡγείται περὶ τοῦ μέλλοντος δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ἐμφανοῦς φράσαι.*

τον περίφημο «επιτάφιο» του Περικλή<sup>167</sup>. Δηλαδή ο *ἐπιτάφιος ἔπαινος* είναι πολιτική δημιουργία και πολιτική πράξη της δημοκρατίας<sup>168</sup>.

Η μοναδική αυτή δημιουργία του δημοκρατικού φαντασιακού, ο *λόγος*, έχει ως αντικείμενο την *πειθῶ* του δήμου (όχι μόνο ως γενική αντικειμενική αλλά και ως γενική υποκειμενική), ο οποίος είναι ο τελικός κριτής και ο ουσιαστικός παράγοντας της εξουσίας<sup>169</sup>. Ἐκαστος πολίτης δύναται να πάρει τον λόγο και να προτείνει οτιδήποτε (*ἰσηγορία*). Ο Αισχίνης εκφράζει άριστα αυτό το χαρακτηριστικό της δημοκρατίας εν αντιθέσει προς την ολιγαρχία: *ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οὐχ ὁ βουλόμενος, ἀλλ' ὁ δυνάμενος δημηγορεῖ. ἐν δὲ δημοκρατίαις ὁ βουλόμενος καὶ ὅταν αὐτῶ δοκεῖ*<sup>170</sup>. Ο Περικλής στον «επιτάφιο» τονίζει ότι πριν από οποιαδήποτε απόφαση ο δήμος ενημερώνεται και γίνεται συζήτηση με επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα με σκοπό την *πειθῶ*<sup>171</sup>. Ο δημόσιος χώρος είναι αυτός που επιτρέπει τον συνδυασμό των τριών απαραίτητων στοιχείων, *τοῦ εὖ λογίζεσθαι, τοῦ εὖ λέγειν καὶ τοῦ πράττειν ἅ δεῖ*<sup>172</sup>.

Η ανυπαρξία ρητορικής και επωνύμων ρητόρων στην ολιγαρχία και την αριστοκρατία είναι ένδειξη ότι η ρητορική, η επιχειρηματολογία και ο *λόγος*, δεν είχαν ιδιαίτερη σημασία σε αυτά τα πολιτεύματα. Οι αποφάσεις ελαμβάνοντο από τους ολίγους και συνεπώς δεν υπήρχε ανάγκη να συμβουλευθούν και να πείσουν τον δήμο, γι αυτό οι δικανικοί, οι συμβουλευτικοί, οι πανηγυρικοί, οι επιτάφιοι λόγοι είναι δημιουργία της δημοκρατίας. Δεν είναι συνεπώς τυχαίο που λόγοι όλων των ειδών υπήρξαν μόνο Αθηναίων πολιτικών και ρητόρων. Δεν είναι τυχαίο που η Ιστορία άμα τη γενέσει της χρησιμοποιεί τις δημηγορίες και την επιχειρηματολογία στην ανάλυση και στην έρευνά της. Ο Θουκυδίδης στην *Ιστορία* του παραθέτει σαράντα δημηγορίες, οι περισσότερες των οποίων αναφέρονται στη δημοκρατική

<sup>167</sup> Θουκυδίδης 2,35-46. Ο έπαινος καθιερώθηκε ίσως επί Σόλωνος (Πλούταρχος *Ποπλικόλας* 9: *εἶγε μὴ καὶ τοῦτο Σόλωνός ἐστιν, ὡς Αναξιμένης ὁ ῥήτωρ ἰστόρηκεν*= Αναξιμένης Λαμψακηνός, απ. F.24. πρβλ. Διογένης Λαέρτιος *Σόλων* 55). Ο Δημοσθένης ( *Προς Λεπτίνην* 141) τονίζει την χαρακτηριστική αυτή συνήθεια της αθηναϊκής δημοκρατίας: *μόνοι τῶν πάντων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῖς τελευτήσασι δημοσία τάς ταφάς ποιῆσθε καὶ λόγους ἐπιταφίους, ἐν οἷς κοσμεῖτε τὰ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα*. Πρβλ. Διόδωρος Σικελώτης 11,33.

<sup>168</sup> Βλ. Logaux (1993).

<sup>169</sup> Οι Αθηναίοι ελάτρευαν την Πειθῶ ως θεά (Ισοκράτης *Περὶ αντιδόσεως* 249: *τὴν μὲν γὰρ Πειθῶ μίαν τῶν θεῶν νομίζουσιν εἶναι καὶ τὴν πόλιν ὀρῶσι καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν θυσίαν αὐτῇ ποιουμένην*. Αισχύλος *Ευμενίδες* 885-7, όπου η Αθηνά ομιλεῖ για να πείσει τις φοβερές Ερινύες: «αν έχεις σέβας αγνό για την Πειθῶ που χάρισε στην γλώσσα μου μέλι και θέλητρο θα μείνεις» και οι Ερινύες πείθονται λέγοντας: «με μάγεψες νομίζω και αφήνω την οργή μου».

<sup>170</sup> Αισχίνης, *Κατὰ Κτησιφώντος* 3, 220.

<sup>171</sup> *Οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἅ δεῖ ἔργῳ ἔλθειν*. Διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τότε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι (Θουκυδίδης 2.40).

<sup>172</sup> Δημόκριτος DK B 2.



πόλιν, ήτοι περιγράφουν και αναδεικνύουν ακριβώς αυτό τον δημόσιο, κοινό χώρο. Η *Ιστορία* του αθηναίου πολιτικού είναι μοναδική από την άποψη αυτή, αφού δεν αναφέρεται μόνο στα γεγονότα και τις πολεμικές μάχες και συγκρούσεις, ενώ οιαδήποτε άλλη Ιστορία έκτοτε είναι αφήγηση γεγονότων (*res gestae, historia rerum gestarum*), ακριβώς επειδή απουσιάζει ο δημόσιος χώρος. Ούτε είναι τυχαίο άλλωστε που στον Ευριπίδη η δημηγορία και οι *άντικείμενοι λόγοι* αποτελούν ουσιαστικό στοιχείο των τραγωδιών του. Ο λόγος διαποτίζει όλες τις εκδηλώσεις του κοινωνικού αλλά και του ιδιωτικού βίου, *λόγος πάντων βασιλεύς* θα έλεγε ο Πίνδαρος)<sup>173</sup>. Ο λόγος συγκροτεί τον δημόσιο χώρο και συγκροτείται εντός αυτού και από αυτόν, και είναι υπόθεση και ευθύνη όλων των πολιτών.

Στο πνεύμα αυτό και σε αυτή τη λογική ανήκει και ένας νόμος του Σόλωνος, ο οποίος στερούσε τα πολιτικά δικαιώματα (*ἄτιμον εἶναι*) από αυτόν που κατά τις στάσεις δεν προσχωρούσε σε καμιά από τις αντιμαχόμενες παρατάξεις. Ο νόμος αυτός, τον οποίο ο φιλοολιγαρχικός Πλούταρχος χαρακτηρίζει ως πάρα πολύ ιδιόμορφο και παράδοξο, επιδίωκε να καταστήσει τον πολίτη ενεργό, συμμετέχοντα και συμπάσχοντα στις περιπέτειες της πόλεως, και όχι απαθή και αναισθητο, θεατή των κοινών υποθέσεων και ασχολούμενο εν ασφαλεία με τις ιδιωτικές του υποθέσεις<sup>174</sup>. Ο απράγμων είναι άχρηστος για τη δημοκρατική αντίληψη, όπως το δηλώνει ο Περικλής με απaráμιλλο τρόπο στον «επιτάφιο», δηλώνοντας ταυτοχρόνως και τη βασική αρχή της συλλογικής ευθύνης<sup>175</sup>. Αυτό το συλλογικό πνεύμα υπάρχει και στην απάντηση του αθηναίου πολίτη Σωφάνη του Δεκελέως. Όταν λίγο καιρό μετά την μάχη του Μαραθώνα ζητήθηκε στην εκκλησία του δήμου, για τον βασικό συντελεστή της νίκης κατά των Περσών, τον στρατηγό Μιλτιάδη, να του απονεμηθεί ένας στέφανος τιμητικός, σηκώθηκε ένας απλός πολίτης, ο Σωφάνης ο Δεκελεύς, και πρότεινε την άρνηση του στεφάνου λέγοντας: «Όταν μόνος σου αγωνισθείς, Μιλτιάδη, και νικήσεις τους

<sup>173</sup> κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς ὁ λόγος, θα ἔλεγε ο Πλάτων (*Φαίδων* 275 ε). Πρβλ. *Κρατύλος* 408 α: ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ. Καὶ *Γοργίας* 461 ε: Ἀθήναζε...οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν. Περίεργως ο Πλάτων στην απαξίωσή του της ρητορικής (*Φαίδρος* και αλλού) συναντάται με τον δημαγωγό Κλέωνα ο οποίος επιτίθεται επίσης κατά των ρητόρων σε λόγο του στην εκκλησία: εἰώθατε θεαταὶ μὲν λόγων γίνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων...μετὰ καινότητος μὲν λόγου ἀπατᾶσθαι ἄριστοι, μετὰ δεδοκιμασμένου δὲ μὴ ξυνέπεσθαι ἐθέλειν, δοῦλοι ὄντες τῶν ἀεὶ ἀτόπων, ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων...ἀπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονὴ ἡσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθήμενοι μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευόμενοι (*Θουκυδίδης* 3,38).

<sup>174</sup> Ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον (*Πλούταρχος Σόλων*, 20). βλ. και *Αθηναίων Πολιτεία* 8,5: Ὅρων δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλάκις στασιάζουσιν, τῶν δὲ πολιτῶν ἐνίους διὰ τὴν ραθυμίαν ἀγαπῶντας τὸ αὐτόματον, νόμον ἔθηκεν πρὸς αὐτοὺς ἴδιον, ὃς "ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὄπλα μηδὲ μεθ' ἑτέρων, ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν".

<sup>175</sup> Ἐνὶ τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι. Μόνοι γάρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν (*Θουκυδίδης* 2,40).

βαρβάρους, τότε να έχεις την αξίωση και μόνος σου να τιμηθείς»<sup>176</sup>. Δηλαδή είναι εμφανές ότι για τη δημοκρατική αντίληψη η νίκη στους πολέμους δεν είναι έργο μόνον των στρατηγῶν αλλά και των οπλιτών και των ναυτών, είναι έργο του συνόλου της πόλεως και ουδείς έχει το δικαίωμα να τις εκμεταλλεύεται προς ίδιον όφελος, προς απόκτηση δόξας, εξουσίας, δυνάμεως.

Το ίδιο πνεύμα υπάρχει και σε τραγωδία του Ευριπίδη όπου επικρίνεται η αντίληψη ότι αίτιοι της νίκης στον πόλεμο είναι οι *στρατηγοί*, ενώ είναι έργο όλων αυτών που πολεμούν, άρα και των οπλιτών και των ναυτών. Επικρίνεται επίσης και η κομπορημοσύνη των στρατηγῶν οι οποίοι θεωρούν εαυτούς ανωτέρους του δήμου, ενώ δεν είναι τίποτε αντιθέτως ο δήμος αν έχει την τόλμη και την βούληση είναι πολύ σοφότερός τους<sup>177</sup>. Η συλλογική ευθύνη τονίζεται επίσης στον λόγο του Ερμοκράτη του Συρακουσίου, ο οποίος είναι εκπρόσωπος της ολιγαρχικής μερίδας<sup>178</sup>. Μια άλλη μορφή ευθύνης για τον δημόσιο χώρο είναι η συλλογική ευθύνη για τη διατήρηση και εφαρμογή του νόμου, που εξετάζεται πιο κάτω στο κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου» (Μέρος II).

Το πνεύμα αυτό ενσταλάζεται και διοχετεύεται στους νέους ήδη από την εφηβική ηλικία. Εκφράζεται δε ευκρινώς στον όρκο, τον οποίον έδιναν στον Ναό της Αγλαύρου, κάτω από την Ακρόπολη, οι αθηναίοι έφηβοι, όταν συμπλήρωναν το 18<sup>ο</sup> έτος και εισέρχονταν στο σώμα των πολιτών. Είναι εμφανές ότι πρόκειται ουσιαστικώς περί πολιτικού και όχι στρατιωτικού όρκου<sup>179</sup>. Στον όρκο επισημαίνεται αφ' ενός μεν η ατομική και η συλλογική

<sup>176</sup> Όταν γάρ μόνος αγωνισάμενος, ὦ Μιλτιάδη, νικήσης τοὺς βαρβάρους, τότε καὶ τιμᾶσθαι μόνος ἀξίον (Πλούταρχος *Κίμων* 8).

<sup>177</sup> Ευριπίδης *Ανδρομάχη* (στ. 697-700) (γραμμένη στα πρώτα έτη του πελοποννησιακού πολέμου).

Σεμνοὶ δ' ἐν ἀρχαῖς ἤμμενοι κατὰ πτόλιν

Φρονοῦσι δήμον μειζο, ὄντες οὐδένεες.

Οἱ δ' εἰσὶν αὐτῶν μυρίω σοφώτεροι,

Εἰ τόλμα προσγένοιτο βούλησις θ' ἅμα.

<sup>178</sup> οὐ τοῖς ἄρχειν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν ἐτοιμοτέρους οὖσι (Θουκ., 4, 61.5).

<sup>179</sup> Λυκούργου, *Κατὰ Λεωκράτους*, 77.

1 Οὐ καταισχνῶ ὄπλα τὰ ἱερά ,

Οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην ὄτω ἂν στοιχήσω.

Ἀμνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὀσίων

Καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν.

5 Τὴν πατρίδα δὲ οὐκ ἐλάσσω παραδώσω,

Πλείω δὲ καὶ ἀρείω ὄσης ἂν παραδέξωμαι.

Καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κρινόντων

Καὶ τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἰδρυνμένοις πείσομαι

Καὶ οὐστῖνας ἂν ἄλλους τὸ πλῆθος ἰδρύσηται ὁμοφρόνως.

10 Καὶ ἂν τις ἀναιρῇ τοὺς θεσμοὺς ἢ μὴ πείθηται οὐκ ἐπιτρέψω,

ἄμνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν.

Καὶ ἱερά τὰ πάτρια τιμήσω.

ευθύνη (στ. 4,10,11), αφ' ετέρου δε η υπακοή στους θεσμούς της πόλεως, και δη στους τρεις τομείς της εξουσίας (τριπλή διάκριση των εξουσιών): στην εκτελεστική (στ.2.), στην δικαστική (στ.7) και στη νομοθετική-κυβερνητική (στ.8-9).

Η συγκρότηση και η διατήρηση του δημοσίου χώρου πλαισιώνεται και βοηθείται από το πλήθος των *εορτῶν* που έχει θεσπίσει η πόλις (Μεγάλα και Μικρά Παναθήναια, Μεγάλα και Μικρά Διονύσια, Ελευσίνα Μυστήρια, κ.α.). Ο αριθμός των αθηναϊκών εορτών θα πρέπει να ήταν μεγάλος για τα ελληνικά δεδομένα της εποχής<sup>180</sup>, υπολογίζονται δε σε 120 οι ημέρες των δημοσίων εορτών κατά την διάρκεια του έτους<sup>181</sup>.

---

*Ἱστορες τούτων Ἄγλαυρος, Ἐστία, Ἐννώ,  
Ἐννάλιος Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία,  
Ζεύς, Αὐξω, Θαλλῶ, Ἡγεμόνη, Ἡρακλῆς  
Ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί,  
Ἄμπελοι ἐλάαι, συκαῖ.*

Αξίζει να σημειωθεί ότι εκτός από τις επικλήσεις στους πολεμικούς θεούς (Εννάλιο Ἄρη, Αθηνά Ἀρεία) και τον Ηρακλή, υπάρχουν και επικλήσεις στην Ἄγλαυρο, Θαλλῶ, Αὐξῶ, Ἡγεμόνη, οι οποίες δεν έχουν σχέση με την πολιτική και τον πόλεμο. Η μεν Ἄγλαυρος ήταν μία από τις κόρες του Κέκροπος, ο οποίος αναφερόταν ως γεννημένος μέσα από τη γη με μορφή φιδιού και ως γενάρχη των Αθηναίων, οι δε Ἡγεμόνη και Αὐξῶ ήταν οι δύο από τις τρεις Χάριτες και συνδεόντουσαν με την καρποφορία. Η Θαλλῶ ήταν μία από τις τέσσερις εποχές του έτους, του θέρους. Οι τέσσερις αυτές θεότητες ήταν παλαιές χθόνιες θεότητες από τον κύκλο της γονιμότητας και η «επιβίωσή» τους στον όρκο οδήγησε ορισμένους ερευνητές στο συμπέρασμα ότι ο θεσμός της εφηβείας ανάγεται στην αρχή του 5ου αι. (Ως γνωστόν ο θεσμός της εφηβείας μαρτυρείται από πηγές των τελευταίων δεκαετιών της δημοκρατίας). Μάλιστα πιθανολογείται ότι η κλασική εφηβεία θα ήταν η τελευταία μεταμόρφωση της προϊστορικής μύθεως των νέων στη χρήση των όπλων και στα καθήκοντα των ανδρών της κοινότητας. Στο τέλος του όρκου αναφέρονται οι *ὄροι* (τα σύνορα της πατρίδος), τα σιτάρια, τα κριθάρια, τα αμπέλια, οι ελιές, και οι συκιές, η καλλιεργήσιμη έκταση και ταυτοχρόνως η πλήρης επίγνωση των ουσιαστών φυσικών στοιχείων από τα οποία εξαρτάται η πόλις για την επιβίωσή της (βλ. Vidal-Naquet [1980], 184 κε).

<sup>180</sup> Ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 3,2.

<sup>181</sup> Queyrel (2003), 238-239, 250. Meier (1997). Αξίζει να αναφερθούν συνοπτικώς ορισμένα χαρακτηριστικά της εορτής των Μεγάλων Παναθηναίων για να φανεί η θεσμική σχέση των εορτών με τον δημόσιο χώρο και η πολιτική τους σημασία. Η εορτή ελάμβανε χώρα κάθε τέσσερα έτη και κατά την διάρκειά της (οκτώ ημέρες) γίνονταν αθλητικοί αγώνες που περιελάμβαναν και ιππικούς αγώνες, μουσικούς και χορευτικούς αγώνες, λαμπαδηδρομία, λεμβοδρομία. Οι μουσικοί αγώνες συνδέονται και με το όνομα του Περικλή, ο οποίος θα τους θέσει σε νέα βάση, και θα τους στεγάσει στο *Ωδείον*, επιβεβαιώνοντας την φήμη του καινοτόμου και σε αυτό το πεδίο. Την ευθύνη των αγώνων, αλλά και του πέπλου, είχαν οι δέκα *ἀθλοθέται*, οι οποίοι ορίζονταν δια κληρώσεως ένας από κάθε φυλή. Μια από τις σπουδαιές υποχρεώσεις των *ἀθλοθετῶν* (σε συνεργασία με την βουλή) ήταν και η παραγγελία στα αθηναϊκά εργαστήρια, κατόπιν διαγωνισμού, των γνωστών Παναθηναϊκών αμφορέων, στους οποίους ετοποθετείτο το ελαιόλαδο που ελάμβαναν ως έπαθλο οι νικητές των αγώνων. Ο πέπλος των Παναθηναίων άρχιζε να υφαίνεται εννέα μήνες και εγκαινιαζόταν από την ιέρεια της Αθηνάς Πολιάδος και από τις *ἀρρηφόρους*, δύο κόρες επτά έως ένδεκα ετών, που επιλέγονταν από τον άρχοντα βασιλέα μεταξύ των τεσσάρων υποψηφίων από ευπύληπτες οικογένειες των Αθηνών που είχε ψηφίσει η εκκλησία δια χειροτονίας. Επίσης τον πέπλο της Αθηνάς ύφαιναν οι *ἐργαστίνας*, κόρες των ευγενών οικογενειών, που εκτίθετο κατά την πομπή των Παναθηναίων από τον Κεραμεικό δια μέσου της Αγοράς στην Ακρόπολη, πράγμα που δεικνύει τον έντονα δημόσιο και πολιτικό χαρακτήρα της εορτής. Η πομπή των Παναθηναίων εικονίζεται στην ζωφόρο του σηκού του Παρθενώνα, και είναι η μοναδική περίπτωση ζωφόρου με σκηνές από τον βίο της πόλεως και όχι από την μυθολογία. Κορυφαία εκδήλωση ήταν επίσης η θυσία εκατό βοδιών (εξ ου και η ονομασία του μηνός *Ἐκατομβαιῶν*) και τα κοινά δείπνα που επακολουθούσαν. Στα Παναθήναια συμμετείχαν όλα τα κοινωνικά στρώματα, οι μέτοικοι, οι γυναίκες, οι σύμμαχοι και οι φίλοι. Τα Παναθήναια εξέφραζαν, όχι μόνο συμβολικώς, τις θεμελιώδεις αξίες της πόλεως και ενίσχυναν τους δεσμούς μεταξύ των πολιτών, μέσα σε μια ατμόσφαιρα αφθονίας και μεγαλοπρέπειας. Βλ. Ζωγράφου (2005).

Η θεωρητική κατοχύρωση του δημοσίου κοινού χώρου γίνεται από τον Πρωταγόρα, με βασικές έννοιες την αρετή και κυρίως τη δικαιοσύνη, οι οποίες είναι κοινές σε όλους τους ανθρώπους: *ἐπὶ πάντα ...καὶ πάντες μετεχόντων. οὐ γὰρ γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν [αἰδοῦς καὶ δίκης] μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν*<sup>182</sup>. Ικανή και αναγκαία προϋπόθεση του δημοσίου χώρου είναι η συμμετοχή όλων: *τούτου τοῦ πράγματος, τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ιδιωτεύειν* (326 ε). Όλοι πρέπει να συμμετέχουν και να έχουν λόγο: «όταν δε πρόκειται να δώσουν συμβουλή για θέμα πολιτικής αρετής, και που πρέπει να πραγματοποιηθούν με δικαιοσύνη και σωφροσύνη, ευλόγως (*εἰκότως*) δίνουν τον λόγο σε όλους., γιατί όλοι πρέπει να μετέχουν αυτής της αρετής, αλλιώς δεν δύνανται να υπάρξουν πόλεις» (323 α). Εδώ ο Πρωταγόρας αναφέρεται στην αθηναϊκή δημοκρατία, η οποία είναι η μόνη πολιτεία που επιτρέπει *εἰκότως* να συμβουλευθούν όλοι και να δημοσιοποιούν την γνώμη τους.

Απ' ότι φαίνεται ο δημόσιος χώρος είναι ικανή και αναγκαία προϋπόθεση της άμεσης δημοκρατίας και όλα τα υπόλοιπα πολιτικά συστήματα που χρησιμοποιούν το όνομά της δεν έχουν καμία σχέση με αυτήν. Η ιδέα ενός κράτους, δηλαδή ενός μηχανισμού διακριτού και χωρισμένου από την κοινωνία, από το σώμα των πολιτών, είναι αδιανόητη στην δημοκρατία. Διότι ο μηχανισμός αυτός ως ανεξάρτητος από την κοινωνία ελέγχεται ευκόλως από οικονομικές και πολιτικές ομάδες συμφερόντων (ελίτ), και συνεπώς ακρωτηριάζει και φαλκιδεύει την εξουσία του δήμου και τον δημόσιο χώρο. Φυσικά υπάρχει ένας τεχνικο-διοικητικός μηχανισμός ο οποίος εκτελεί αποφάσεις (αστυνόμοι, φύλακες δημοσίων κτηρίων και αρχείων, γραμματείες), και αποτελείται από δούλους υπό την επίβλεψη πολιτών που ορίζονται με κλήρο, ενώ δεν ασκεί καμία πολιτική εξουσία. Συνεπώς ο όρος «πόλις-κράτος» είναι αδόκιμος και δημιουργεί συγχύσεις, εν τούτοις πολλοί συγγραφείς τον χρησιμοποιούν και δημιουργούν παρεξηγήσεις, ενώ ουσιαστικώς η πόλις στρέφεται κατά της έννοιας του κράτους<sup>183</sup>.

Στην αρχαία δημοκρατία δεν υπάρχει η σημερινή αντίληψη του κράτους το οποίο αντιτίθεται στο άτομο δημιουργώντας έτσι μιαν αντιπαλότητα. Στη δημοκρατία δεν υπάρχει αυτή η αντιπαλότητα, διότι το άτομο ανήκει σε μια κοινότητα αυτοδιοικούμενη, συμμετέχει στην πολιτική ζωή, στις πολιτικές αποφάσεις και στην άσκηση εξουσίας. Δεν υφίσταται

<sup>182</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 322 δ.

<sup>183</sup> Τα παραδείγματα είναι άπειρα γι αυτό αναφέρουμε ορισμένα από τις τελευταίες μελέτες: Γ. Βλάχος (1992), 35-36, Aubenque (1993), 262. Wolff (1995), 129. Mossé (1996). Ο J. Aubonnet, στη μετάφρασή του των *Πολιτικών*, μεταφράζει ήδη από την πρώτη σελίδα την πόλιν ως *état* και συνεχίζει έτσι μέχρι τέλους. Προτιμότερος είναι ο όρος *πόλις* ή *πόλις-πολιτεία*.

δηλαδή η πολιτική αλλοτρίωση που είναι ο κανόνας στο σημερινό κράτος Λεβιάθαν. Η δημοκρατία είναι ασυμβίβαστη με την ύπαρξη γραφειοκρατικών και ιεραρχικών μηχανισμών οι οποίοι νέμονται την εξουσία και κυριαρχούν απρόσωπα και ανεύθυνα επί της κοινωνίας. Τέτοιοι μηχανισμοί υπήρχαν στην Αίγυπτο, Βαβυλώνα, Περσία, Ασσυρία, Σουμερία, Κίνα στις ελληνοιστικές μοναρχίες και στις αριστοκρατίες-ολιγαρχίες (Ρώμη).

Η απελευθέρωση της σκέψης από μεταφυσικές, μυθικές και θρησκευτικές επιρροές επέφερε και την αποδέσμευση από τους «διογενείς» βασιλείς και τους «σοφούς» τυράννους, δηλαδή επέφερε την απαίτηση υπάρξεως νόμων αφ' ενός, και την αποπροσωποποίηση της εξουσίας αφ' ετέρου. Έπαψε η εξουσία να είναι ιδιοκτησία και προϊόν αυθαίρετης βούλησης ορισμένων προσώπων. Η δημοκρατική αντίληψη για την εξουσία δεν εκφράζεται από τον Οτάνη του *οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι*<sup>184</sup> όπως λανθασμένα υποστηρίζει ο E.Terray<sup>185</sup>, διότι αυτή η άποψη του Οτάνη αναφέρεται στην προσωπική του προτίμηση μετά την απόρριψη της δικής του πολιτικής προτάσεως περί δημοκρατίας και μετά την υιοθέτηση από την πλειοψηφία των επτά Περσών της μοναρχίας ως πολιτειακής μορφής. Η άποψη αυτή εκφράζει την απολιτική ή την αναρχική αντίληψη περί εξουσίας. Η δημοκρατική αντίληψη αντιθέτως εκφράζεται από την άποψη του Οτάνη της προηγούμενης παραγράφου 80, όπου προτείνει την εξουσία του δήμου ως το καλύτερο πολίτευμα, όπου όλοι *ἐν μέρει ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*: *Ὀτάνης μὲν ἐκέλευε ἔς μέσον Πέρσησι καταθεῖναι τὰ πρήγματα.(...)* *πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευματα δὲ πάντα ἔς το κοινὸν ἀναφέρει,* το οποίο ανταποκρίνεται και στα σχετικά χωρία των *Πολιτικών*<sup>186</sup>. Αυτό συνιστά τη μεγάλη επινόηση των αρχαίων Ελλήνων και δη των δημοκρατών: η εξουσία δεν ανήκει σε κανέναν, δεν είναι ιδιοκτησία κάποιου ή κάποιων, αλλά ανήκει σε όλους τους πολίτες. Η δημοκρατική αυτή αντίληψη υπάρχει σε πολλά κείμενα. Χαρακτηριστικό δείγμα στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή<sup>187</sup>.

<sup>184</sup> Ηρόδοτος 3, 83.

<sup>185</sup> (1992), 174. Σε αυτό φαίνεται ότι ακολουθεί την άποψη της Arendt (1986), 52.

<sup>186</sup> 6, 1317 β 15-17. *τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηδενός, εἰ δὲ μὴ κατὰ μέρος. Καὶ συμβάλλεται ταύτη πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον.*

<sup>187</sup> Στ.737-9: *πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἦτις ἀνδρὸς ἔσθ' ἑνός*- η πόλις δεν είναι εάν ανήκει σ' έναν άνδρα. Βλ. επίσης Σοφοκλής *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 57-9. Για να συναντήσουμε παρόμοιες αντιλήψεις θα πρέπει να περιμένουμε τους Νέους Χρόνους. Λ.χ. Σαίξπηρ, *Κοριολανός* Γ,1,198. Όταν οι Ρωμαίοι Συγκλητικοί ωρύονται πως η επανάσταση του λαού θα καταστρέψει την πολιτεία, ο Δήμαρχος Σικίνιος τους άπαντα: «Και τι είναι η πολιτεία; δεν είναι ο λαός;». Και βεβαίως η αντίληψη αυτή υπάρχει στα φιλοσοφικά έργα των Νέων Χρόνων Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau.

Η ιδέα που υποβαστάζει αυτή την αντίληψη, είναι αφ' ενός η ισότητα και αφ' ετέρου ότι η εξουσία φθείρει αυτόν που την ασκεί, υποδουλώνει δε και αλλοτριώνει αυτόν που την υφίσταται. Πρέπει συνεπώς να ασκείται από όλους, πρέπει όλοι να εναλλάσσονται στην εξουσία δια της κληρώσεως, η οποία είναι το μόνο μέσον προς τούτο. Η εναλλαγή αυτή αποτρέπει να γίνει η εξουσία και οι αποφάσεις ιδιοκτησία κάποιας ομάδας, κάποιου κόμματος ή κάποιας τάξεως και συνεπώς όργανο ιδιωτικών και κομματικών συμφερόντων. Αυτό έχει, επίσης, ως αποτέλεσμα να μην υπάρχει η αντίθεση μεταξύ διευθυνόντων και εκτελεστών, μεταξύ κυβερνώντων και υπηκόων<sup>188</sup>. Πράγματι στη δημοκρατία η ρητή εξουσία, που αφορά τις σημαντικές και κρίσιμες αποφάσεις και την υλοποίησή τους, ανήκει στον δήμο, αποτελεί τον δημόσιο χώρο, τον πραγματικό δημόσιο χώρο<sup>189</sup>.

Το συλλογικό πνεύμα εκφράζει και διασώζει επίσης και τη δημοκρατική ισότητα. Διότι υπάρχει κίνδυνος να υπάρξει κάποια ισχυρή προσωπικότητα ή «ελίτ» και να επωφεληθεί, να εξέλθει του συνόλου και να επιβάλλει την επιρροή της και την εξουσία της. Για τον λόγο αυτόν ο δήμος θέσπισε ένα πλέγμα θεσμών και νόμων για την προστασία του δημοσίου χώρου: διαρκή έλεγχο όλων ανεξαιρέτως των αρχόντων, δικαίωμα καταγγελιών από τον οποιονδήποτε πολίτη, με αυστηρές ποινικές και πολιτικές κυρώσεις. Η αντίληψη αυτή φαίνεται σε αρκετά κείμενα, όπως λ.χ. στον Λυσία: «όποιος βλάπτει τα συμφέροντα της πόλεως ή καταχράται το δημόσιο χρήμα ή δωροδοκεί, αυτός είναι ικανός να παραδώσει στους εχθρούς τα τείχη και τα πλοία, και να καταλύσει την δημοκρατία για να εγκαθιδρύσει ολιγαρχία»<sup>190</sup>.

<sup>188</sup> Η συλλογιστική αναπτύσσεται στο κεφάλαιο « Η ελευθερία» (Μέρος II).

<sup>189</sup> Αντιθέτως στα σημερινά πολιτεύματα, τα οποία αυτοχαρακτηρίζονται ως αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες, ο δημόσιος χώρος δεν είναι πραγματικά δημόσιος αλλά έχει κατά μεγάλο μέρος ιδιωτικοποιηθεί, και αλλοτριωθεί από τους ολίγους. Πράγματι οι σημαντικές αποφάσεις που αφορούν σημαντικά και ουσιώδη ζητήματα λαμβάνονται από τους ολίγους τεχνοκράτες, γραφειοκράτες και κομματικά στελέχη, εν κρυπτώ και παραβύστω, στα παρασκήνια των κυβερνήσεων, των κοινοβουλίων και των κομματικών μηχανισμών. βλ MacIntyre (1981), 129-130. Finley (1996), 146. Καστοριάδης (1997), Καβουλάκος (1994), 89-92. Τη διαφορά αυτή την είχε δει ο Rousseau όπως φαίνεται, εκτός των άλλων, και στην ένατη επιστολή από το *Lettres écrites de la montagne* (1764) που απηύθυνε στους συμπολίτες του της Γενεύης: « Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes; ils leur sont étrangers à tous les égars. Vous surtout, Gênévois, gardez votre place et n'allez point aux objets élevés qu'on creuse au-devant de vous. Vous n'etes ni Romains, ni Spartiates; vous n'etes pas meme Athéniens. Laissez la ces grands noms qui ne vous vont point. Vous etes des marchands, des artisans, des bourgeois toujours occupés de leurs interest privés». Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι κανένα από τα νεώτερα πολιτεύματα από τον 19ο αιώνα και μετά, δεν υιοθέτησε την εκκλησία, τη συνέλευση του δήμου. Το αντιπροσωπευτικό σύστημα δεν τη χρειάζεται διότι ακριβώς έχει τους ολίγους αντιπροσώπους.

<sup>190</sup> Λυσίας *Κατά Εργοκλέους*, 10-11. Ο Δημόκριτος (DK B252) τονίζει ότι αν η πόλις χαθεί έχει χαθεί το πάν. Την σπουδαιότητα της συλλογικής εγρήγορσης και ευθύνης για τη διατήρηση του δημοσίου χώρου είχε συλλάβει ο Rousseau, οποίος έλεγε ότι από την στιγμή που κάποιος θα πει ότι δεν με ενδιαφέρουν οι υποθέσεις της κοινότητας τότε μπορούμε να πούμε ότι η κοινότητα έχει χαθεί.

Η δημοκρατία, στη διαρκή μέριμνά της για την ισότητα και την περιφρούρηση του δημοσίου χώρου, είχε θεσπίσει, εκτός των άλλων, και το πολιτικό μέτρο του *όστρακισμού*. Κάθε έτος γινόταν η συγκέντρωση του δήμου κατά την οποία έκαστος πολίτης προέβαινε στην αναγραφή του ονόματος του πολιτικού, τον οποίο θεωρούσε επικίνδυνο για το πολίτευμα, πάνω σε όστρακο – εξ ου και ο όρος *όστρακισμός*. Ο πολιτικός του οποίου το όνομα συγκέντρωνε τον μεγαλύτερο αριθμό οστράκων εξοριζόταν επί δέκα έτη από την πολιτεία, χωρίς άλλες κυρώσεις ή συνέπειες<sup>191</sup>. Ο οστρακισμός είναι νομοθετημένο μέτρο, συμμετέχουν και ψηφίζουν όλοι οι πολίτες και μάλιστα σε δύο φάσεις, δηλαδή επιβάλλεται με την απόφαση της εκκλησίας που πρέπει να είναι εν απαρτία, ο δε οστρακισμένος διατηρεί την περιουσία του και πολλές φορές σε καταστάσεις κρίσιμες για την πόλιν ανακαλείται για να προσφέρει τις υπηρεσίες του σε αυτήν.

Ο *όστρακισμός* είναι πολιτικό, και όχι ποινικό μέτρο, όπως σημειώνει και ο ίδιος ο Σταγειρίτης<sup>192</sup>, και στρέφεται κατά των φιλοδοξιών και των εξουσιαστικών τάσεων όσων είχαν αποκτήσει κάποια φήμη, διάκριση ή δύναμη στον δημόσιο βίο, και απειλούσαν την ομαλή ζωή της πόλεως<sup>193</sup>.

Επειδή στη δημοκρατία όλοι είναι ίσοι και έκαστος θεωρεί τον εαυτό του ίσο προς τους άλλους, συνεπάγεται ότι είναι αδιανόητη η επιβολή κάποιας «χαρισματικής προσωπικότητας» η κάποιας πολιτικής «ελίτ», ότι είναι ασυμβίβαστη με τη δημοκρατία η υπερβολική δύναμη και εξουσία οιοδήποτε πολιτικού ανδρός. Αξίζει να αναφέρουμε και την πολύ εύγλωττη μυθολογική εκδοχή: οι Αργοναύτες εγκατέλειψαν τον Ηρακλή και δεν τον δέχθηκαν στην Αργώ διότι δεν ήταν ίσος με τους άλλους, διότι υπερείχε πολύ στην δύναμη από το υπόλοιπο πλήρωμα (*ὡς ὑπερβάλλοντα πολὺ τῶν πλωτήρων*)<sup>194</sup>. Το μέτρο του *όστρακισμού* συντελεί στο να αποφευχθεί πάσα προσπάθεια καταστρατήγησης της πολιτικής ισότητας. Δηλαδή οι πολίτες της δημοκρατίας αντιλαμβάνονται την κοινωνία τους ως ένα σύνολο ίσων πολιτών, από το οποίο ουδείς μπορεί να εξέλθει και να τους επιβληθεί ή να τους αντιπροσωπεύσει<sup>195</sup>. Η αντίληψη αυτή διασώζεται και σε λόγο του Δημοσθένη, στον

<sup>191</sup> 3,1284a17-23: *Διὸ καὶ τίθενται τὸν ὄστρακισμόν αἱ δημοκρατούμεναι πόλεις, διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν. αὐταὶ γὰρ δὴ δοκοῦσι διώκειν τὴν ἰσότητα μάλιστα πάντων, ὥστε τοὺς δοκοῦντας ὑπερέχειν δυνάμει διὰ πλοῦτον ἢ πολυφιλίαν ἢ τινὰ ἄλλην πολιτικὴν ἰσχὺν ὠστράκιζον καὶ μεθίστασαν ἐκ τῆς πόλεως χρόνους ὠρισμένους...*

<sup>192</sup> *ἔχει τί δίκαιον πολιτικὸν ὁ λόγος ὁ περὶ τὸν ὄστρακισμόν* (3, 1284 β16).

<sup>193</sup> *Ὁ γὰρ ὄστρακισμός τὴν αὐτὴν ἔχει δυνάμιν τρόπον τινὰ τῷ κολοῦειν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ φυγαδεύειν.* 3,1284a 36-37.

<sup>194</sup> 3, 1284 a22-25.

<sup>195</sup> Δημόκριτος B252: *...μήτε ἰσχὺν ἑαυτῷ περιτιθεμένον παρὰ τὸ χρηστὸν τοῦ ξυνοῦ.*

οποίο ο ρήτωρ θεωρεί δίκαιο τον οστρακισμό του Θεμιστοκλή, επειδή ο ιδιοφυής στρατηγός της νίκης της Σαλαμίνας, *μείζω ἤξιον του δήμου φρονεῖν*<sup>196</sup>. Αυτό που, συν τοις άλλοις, επιτύγχανε ο οστρακισμός, ήταν η παύση της στείρας και εν πολλοίς επικίνδυνης αντιπαραθέσεως μεταξύ δύο ισχυρών προσωπικοτήτων, με την προσωρινή απομάκρυνση του ενός εξ αυτών.

Η θέσπιση του οστρακισμού ανάγεται από τον Αριστοτέλη στον Κλεισθένη και η αιτία για τη θέσπισή του ήταν ο φόβος για αυτόν που είχε αποκτήσει μεγάλη πολιτική δύναμη και εξουσία, μήπως σφετερισθεί την εξουσία και γίνει τύραννος, όπως είχε γίνει με τον Πεισίστρατο, ο οποίος πριν καταλύσει την πολιτεία του Σόλωνος ήταν ανώτατος πολιτικός και στρατηγός<sup>197</sup>. Το μέτρο του οστρακισμού είναι χαρακτηριστικό της δημοκρατίας μόνο (στις δημοκρατικές Συρακούσες ήταν γνωστός με το όνομα *πεταλισμός*) και ουδέποτε εφαρμόστηκε σε άλλα πολιτεύματα αρχαία ή σύγχρονα<sup>198</sup>. Αλλά και μετά την κατάργηση του οστρακισμού το υπόλοιπο θεσμικό πλαίσιο δεν επέτρεψε την ανάδυση ελίτ ηγετών και ομάδων, ούτε ακόμα και μετά την ήττα στην Χαιρώνεια: η δημοκρατία διετήρησε την δύναμη και το σφρίγος της, όπως επισημαίνει ο Ober<sup>199</sup>.

Η απόκτηση πολιτικής δυνάμεως και εξουσίας, από τα άτομα ή πολιτικές ομάδες και τα όργανα τους, οδηγεί πολλές φορές στην προσωπική κάρπωση της εξουσίας, και κατ' επέκταση στην επιβολή μοναρχικού ή ολιγαρχικού καθεστώτος<sup>200</sup>. Χαρακτηριστική περίπτωση η ρωμαϊκή ολιγαρχική *res publica*, η οποία επέτρεψε τη συγκέντρωση δυνάμεως από μία σειρά πολιτικών ηγετών, από τον Μάριο ως τον Ιούλιο Καίσαρα, οι οποίοι ως ηγέτες του στρατεύματος δεν υπέκειντο σε λαϊκό έλεγχο, με τελικό αποτέλεσμα την κατάλυσή της και την εγκαθίδρυση της απολυταρχικής εξουσίας του αυτοκράτορος. Στους Νέους Χρόνους ο

<sup>196</sup> Δημοσθένης *Κατ' Αριστοκράτους*, 198.

<sup>197</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 22.

<sup>198</sup> Μόνο στην Γαλλία υπήρξε κάποια απόπειρα να εισαχθεί το 1802 αλλά απέτυχε. B. Constant (2000), 51. Σημειωτέον ότι ο Αριστοτέλης αναφέρει ακόμα ένα παράδειγμα *οστρακισμού* στο Αργος (5,1302 β18) χωρίς λεπτομέρειες αλλά δεν αναφέρει τον *πεταλισμό* στις Συρακούσες, τον οποίο αναφέρει όμως ο Διόδωρος Σικελιώτης (11,87), και λέει ότι σύντομα εγκαταλείφθηκε.

<sup>199</sup> Ober (2003), 503. Ο οστρακισμός καταργήθηκε το 417 π. Χ. μετά τον ευτελισμό του από τους δύο ισχυρούς πολιτικούς της εποχής Αλκιβιάδη και Νικία, οι οποίοι κατάφεραν με διάφορα παρασκηνιακά μέσα να οστρακισθεί ο ασήμαντος πολιτικός, κατασκευαστής λυχνιών Υπέρβολος. Αν ο θεσμός δεν είχε φθαρεί ίσως τότε η έκβαση των γεγονότων της εποχής να ήταν διαφορετική και να μη συνέβαινε η καταστροφή της Σικελίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι η καταστρεπτική απόφαση για την σικελική εκστρατεία (*ὁ δύσερος καὶ δύσποτμος ἔρως*, κατά τον Πλούταρχο) ελήφθη μετά την αποτυχία και την κατάργηση του οστρακισμού. Η ὕβρις του φιλοδόξου και αλαζονικού απογόνου των Αλκμαιωνιδών δεν μπόρεσε να εμποδισθεί από την πόλιν. Αυτό δηλώνει τη σημασία την οποία είχε, όταν λειτουργούσε ουσιαστικά, ο θεσμός. Οι συνέπειες υλικές, οικονομικές, ψυχολογικές, ηθικές είναι τεράστιες για την πόλιν.

<sup>200</sup> 5, 1302β 15-18.



οστρακισμός απωθείται ως «αυθαιρεσία» και «εξοργιστικά άδικος θεσμός» διότι το άτομο «παρέμενε περισσότερο υποταγμένο στην υπεροχή του κοινωνικού σώματος»<sup>201</sup>.

## Η κριτική

Ο Πλάτων δεν ευνοεί τη δημιουργία ενός πραγματικά δημοσίου χώρου, δεδομένου ότι οι αποφάσεις λαμβάνονται από τους ολίγους επαίοντες και η εξουσία ασκείται από αυτούς, εξορίζοντας τους ποιητές, τους σοφιστές και τους ρήτορες<sup>202</sup>. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να ευνοεί έναν περιορισμένο δημόσιο χώρο, από την στιγμή που υποστηρίζει την περιορισμένη συμμετοχή του δήμου στο δικάζειν, στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων. Ουσιαστικώς όμως ο δημόσιος χώρος στην αριστοτελική πολιτεία είναι υπόθεση των ολίγων κατ' αρετήν αρχόντων, από την στιγμή που αυτοί έχουν την ουσιαστική εξουσία για τις σημαντικές αποφάσεις και την εκτέλεσή τους, καθώς και τη δημιουργία των νόμων.

Η άποψη του Αριστοτέλη περί εξουσίας είναι διαφορετική από τη δημοκρατική, αφού αυτή δύναται να ανήκει στον έναν, στους ολίγους ή στους πολλούς, αρκεί να ασκείται προς όφελος του συνόλου της πόλεως, προς το κοινό συμφέρον, οπότε τα αντίστοιχα πολιτεύματα, (βασιλεία, αριστοκρατία, «πολιτεία»), τα χαρακτηρίζει *ορθά*, δηλαδή δίκαια. Αυτό σημαίνει ότι η εξουσία είναι ένα όργανο στα χέρια ορισμένων που χρησιμοποιείται για κάποιον καλό σκοπό, το *κοινή συμφέρον*, την ευδαιμονία της πόλεως και των ατόμων. Είναι εμφανής η αριστοτελική εργαλειακή αντίληψη περί εξουσίας: υπάρχει το *τέλος*, το κοινό συμφέρον και το μέσον προς επίτευξη αυτού του σκοπού είναι η εξουσία και η καλή άσκησή της. Συνεπώς υπάρχει τεράστια διαφορά από την έννοια της εξουσίας όπως ασκείται στην δημοκρατία, κατά την οποία η εξουσία δεν είναι μόνο το μέσον για την πραγματοποίηση ενός σκοπού αλλά ταυτοχρόνως έχει κεντρική σημασία αν αυτή ασκείται άμεσα από τον ίδιο τον δήμο.

Εξάλλου, ο Αριστοτέλης είναι αντίθετος στον οστρακισμό όπως συνάγεται από διάφορα χωρία των *Πολιτικών*. Ένα από αυτά υποστηρίζει, την αριστοκρατική και μοναρχική αντίληψη περί υπερεχόντων ανδρών με εξαιρετικές ικανότητες, οι οποίοι όχι μόνο δεν πρέπει να αποβάλλονται από την πολιτεία αλλά θα πρέπει να τους δοθεί η απόλυτη εξουσία, και να

<sup>201</sup> B. Constant (2000) 44, 52.

<sup>202</sup> Λανθασμένα ορισμένοι (Detienne [1994], 177) ακολουθούν τον Πλάτωνα σε αυτό το σημείο και ταυτίζουν την πειθώ με την απάτη. Ο Ισοκράτης είναι ίσως ο πρώτος που θέτει το πρόβλημα μιας μόνιμης και εξειδικευμένης γραφειοκρατίας για την διακυβέρνηση της πόλεως, βρίσκοντας αρνητικό το γεγονός ότι στην δημοκρατία τα δημόσια αξιώματα έχουν μικρή διάρκεια και το ότι οι άρχοντες αλλάζουν συχνά και γρήγορα (*Νικοκλής*, 15-22).

θεωρούνται ανώτεροι, όπως οι θεοί σε σχέση με τους ανθρώπους<sup>203</sup>. Ο Σταγειρίτης τοποθετεί επίσης στο ίδιο επίπεδο την τυραννίδα και τη δημοκρατία, αποδίδοντας στη δεύτερη τις μεθόδους εξοντώσεως των πολιτικών αντιπάλων της πρώτης, δηλαδή βάζοντας στην ίδια μοίρα τον *οστρακισμό* των δημοκρατικών πόλεων με τις εκκαθαρίσεις των αντιφρονούντων που συμβαίνουν κατά κανόνα στις τυραννίδες<sup>204</sup>. Πιστεύει ότι κακώς επικρίνεται η τυραννίς και η μέθοδος του τυράννου της Κορίνθου Περιάνδρου, την οποία συνιστά στον τύραννο της Μιλήτου Θρασύβουλο (*δει τούς υπερέχοντας άνδρας αναιρεῖν*), διότι το ίδιο πράττουν και οι ολιγαρχίες και οι δημοκρατίες<sup>205</sup>. Όμως είναι εντελώς άλλο πράγμα ο δημοκρατικός *οστρακισμός* και άλλο η εξόντωση (ηθική, πολιτική και κυρίως φυσική) των αντιπάλων στις τυραννίδες. Στις ολιγαρχίες και τυραννίδες αυτό που επιδιώκεται είναι η εξόντωση και εξάλειψη του πολιτικού αντιπάλου ως επικίνδυνου για την εξουσία του τυράννου ή των ολίγων, πράγμα που έγινε στις δύο ολιγαρχικές εκτροπές του 411 π.Χ. και 404 π.Χ. Δηλαδή επιδιώκεται η πολιτική ανισότητα εν αντιθέσει προς την δημοκρατία, η οποία με τον οστρακισμό στρέφεται κατά της ανισότητας και προστατεύει την ισότητα<sup>206</sup>. Στη δημοκρατία δεν πρόκειται περί εξοντώσεως των αντιπάλων αλλά περί προσωρινής απομακρύνσεως για λίγα έτη εκείνου που θεωρείται ως απειλή για την ισότητα των πολιτών, του θεωρουμένου ως ικανού και επικίνδυνου για εγκαθίδρυση προσωπικής εξουσίας, όπως τονίσθηκε πιο πάνω.

Απ' ό,τι φαίνεται σκοπός του φιλοσόφου είναι να δικαιολογήσει την εξόντωση των αντιπάλων από τις *ὀρθές πολιτείες*, αφού αυτές υποτίθεται ότι αποβλέπουν στο κοινό καλό και στο κοινό συμφέρον (*τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ἐπισκοποῦσαι*), και προς τούτο διατυπώνει μία μεθοδολογική αρχή που βασίζεται στην αρχή της συμμετρίας που συναντάται στις τέχνες και επιστήμες (ζωγραφική, μουσική, ναυπηγική). Η αρχή αυτή συνοψίζεται στο ότι πρέπει να υπάρχει συμμετρία μεταξύ του μέρους και του όλου, ότι το μέρος δεν πρέπει να υπερέχει του όλου<sup>207</sup>. Αυτό ενισχύεται από το γεγονός ότι ο φιλόσοφος αναφέρει την εφαρμογή ενός

<sup>203</sup> 3, 1284α 3-17. και 3, 1284β 25-34. Τα χωρία αυτά έχουν σχολιασθεί στο κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα» (Μέρος II). Βλ. επίσης κεφάλαιο «Ο Αριστοτέλης και η βασιλεία» (Μέρος III)

<sup>204</sup> 3, 1284 β23-25.

<sup>205</sup> 3, 1284α 26-36: *Διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα καὶ τὴν Περιάνδρου Θρασυβούλου συμβουλίαν οὐχ ἀπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν...Τοῦτο γὰρ οὐ μόνον συμφέρει τοῖς τυράννοις, οὐδὲ μόνον οἱ τύραννοι ποιοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας καὶ τὰς δημοκρατίας.*

<sup>206</sup> Όλες οι εξουσίες δεν εφεύθησαν μεθόδων για την εξαφάνιση των αντιπάλων και των επιβουλευόντων την εξουσία του μονάρχη ή του εκάστοτε ισχυρού (βλ. Πλάτων *Πολιτικός*, 293 δ και *Νόμοι*, 5, 735 δ. A. Dies [1947, Ixxxviii]). Η ιστορία διαθέτει άφθονα παραδείγματα από αρχαιότατων χρόνων μέχρι τις σημερινές δικτατορίες (στρατιωτικές, κομμουνιστικές, κ.λπ.).

<sup>207</sup> 3, 1284 β7-13. 3, 1288 α26-27. πρβ. 5, 1308 β10-16. Για την χρήση αυτής της αρχής σε άλλους τομείς βλ. Καλογεράκος (1999), 166. Με τον Καλογεράκο διαφωνούμε σε ένα σημείο, στο ότι θεωρεί ότι ο *οστρακισμός* υπήρχε και στις άλλες, εκτός της δημοκρατικής, πολιτείες. Ο *οστρακισμός* απ' ό,τι μαρτυρούν οι πηγές είναι ίδιον των δημοκρατικών πολιτειών (Glantz [1981], 182-185. Σακελλαρίου [1999], 559, 580). Ο Αριστοτέλης

τέτοιου μέτρου και στις σχέσεις ανάμεσα σε πόλεις, όπου βεβαίως δεν υπάρχει οστρακισμός, αλλά οι ισχυρές πόλεις επιβάλλουν την εξόντωση των ασθενεστέρων ή των υποτακτικών πόλεων. Τα ιστορικά παραδείγματα που αναφέρει είναι η συμπεριφορά των Αθηναίων έναντι των Σαμίων, των Χίων και των Μυτιληναίων, όπως και η ταπείνωση των Μήδων και των Βαβυλωνίων από τον βασιλέα των Περσών<sup>208</sup>.

Ο Αριστοτέλης τελειώνει την εξέταση του οστρακισμού με την αρνητική διαπίστωση ότι αυτός δεν λειτούργησε προς το συμφέρον της πολιτείας αλλά για τα προσωπικά συμφέροντα και τα συμφέροντα των παρατάξεων, χωρίς να επιχειρηματολογεί και να παραθέτει παραδείγματα<sup>209</sup>. Αξίζει να σημειωθεί ότι τέσσερις αιώνες μετά ο φιλοολιγαρχικός Πλούταρχος χαρακτηρίζει τον οστρακισμό ως ένδειξη αγνωμοσύνης και φθόνου προς τους υπερέχοντες<sup>210</sup>.

Την αντίληψη του φιλόσοφου για τον δημόσιο χώρο μπορούμε να την προσεγγίσουμε από μια άλλη οπτική: το ζήτημα της προτεραιότητας ή μη του πολιτικού βίου, εν σχέσει προς τον θεωρητικό επιστημονικό βίο που βασίζεται στον *νοῦν*, στη *σοφίαν* και στην *ἐπιστήμην*. Το ζήτημα αυτό έχει τεθεί από τον ίδιο τον Αριστοτέλη<sup>211</sup>. Το ζήτημα τώρα εάν ο Αριστοτέλης είναι υπέρ του ενός από τους δύο βίους έχει τεθεί από τον Jaeger, ο οποίος θεωρεί ότι ο Σταγειρίτης δίνει την προτεραιότητα στον πρακτικό πολιτικό βίο με προεξάρχουσα αρετή τη *φρόνησιν*<sup>212</sup>.

---

άλλωστε είναι πολύ προσεκτικός στην σχετική συζήτηση, αφού ουδέποτε αναφέρει ρητώς ότι οι άλλες πολιτείες είχαν τον οστρακισμό. Αναφέρει απλώς ότι στις άλλες πολιτείες εκβάλλεται ο υπερέχων (*ἀναιρεῖν, κολοῦειν, φυγαδεύειν*) και όχι ότι οστρακίζεται. Τον οστρακισμό αναφέρει ρητώς μόνο για τις δημοκρατούμενες πόλεις (3,1284 α17-18: *διὸ καὶ τίθενται τὸν ὄστρακισμόν αἱ δημοκρατούμεναι πόλεις*).

<sup>208</sup> 3,1284 α39-β1.

<sup>209</sup> 3, 1284β 21-22.

<sup>210</sup> Πλούταρχος *Θεμιστοκλής* 22: *κόλασις γὰρ οὐκ ἦν ὁ ἐξοστρακισμός ἀλλὰ παραμυθία φθόνου καὶ κουφισμός ἡδομένου τῷ ταπεινοῦν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ τὴν δυσμένειαν εἰς ταύτην τὴν ἀτιμίαν ἀποπνέοντος*. Παρόμοια αντίληψη εκφράζουν και σύγχρονοι, όπως ο Α. Βλάχος (*Το Βήμα*, 24-12-72, σ. 7) μιμνῆσκει περί αλαζονείας, προκλήσεως και αυθαδείας και βάζει στο ίδιο επίπεδο τον οστρακισμό και τις μηχανορραφίες, τις μικρότητες και τις συνομοσίες κατά του Καποδίστρια, Τρικούπη, Βενιζέλου, αποδίδοντας όλα αυτά στην αιώνια ελληνική νοοτροπία. Πρόκειται βεβαίως περί παρεξηγήσεως και συγχύσεως των ιστορικών γεγονότων και πολιτικών αντιλήψεων.

<sup>211</sup> Το ζήτημα τίθεται σε διάφορα σημεία: 7, 1324α 15-17: *πότερος αἰρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικός καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος*; Επίσης 7, 1324α 26-29: *πότερον ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος αἰρετός ἢ μᾶλλον ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, οἷον θεωρητικός τις, ὃν μόνον τινὲς φάσιν εἶναι φιλόσοφον*; Βλ. και συνέχεια 7, 1324α 29-1325β 32. Ο Kullmann (1996), 60 λέει ότι τα *Πολιτικά* και τα *Ἠθικά Νικομάχεια* δεν διακρίνουν μεταξύ μιας δραστηριότητας της ψυχῆς προσανατολισμένης προς την ηθικοπολιτική πράξη και μιας δραστηριότητας της ψυχῆς προσανατολισμένης προς τη γνώση, τη *θεωρία*. Αυτό μάλλον δεν είναι σωστό αφού σαφώς γίνεται αυτή η διάκριση και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (2,1103 β26-31) και στα *Πολιτικά* (7, 1325 α40 και 7, 1325 β25).

<sup>212</sup> Jaeger (1972).

Ο Aubenque αποδεικνύει ότι δεν υπάρχει καμμία προτεραιότητα του πολιτικού βίου στον Αριστοτέλη ούτε επίσης κάποιο ιδεώδες της φρονήσεως, ανατρέποντας έτσι την άποψη του Jaeger και των επιγόνων του<sup>213</sup>. Η διαπίστωση αυτή φαίνεται να είναι σωστή, διότι ο Αριστοτέλης είναι σαφής όταν λέει ότι ο άνθρωπος δεν είναι το άριστον των όντων, και συνεπώς ούτε η πολιτική ούτε η *φρόνησις* είναι τα σπουδαιότερα πράγματα. Τα άριστα των όντων είναι τα άστρα, τα οποία θεωρούνται θεία, και είναι χαρακτηριστικό ότι αυτά εννοούνται στο χωρίο που ο Αριστοτέλης επιχειρεί να δείξει ότι η *φρόνησις* δεν είναι η ανώτερη γνώση και αρετή αφού ο άνθρωπος δεν είναι το ανώτερο, το άριστο όν<sup>214</sup>. Σε αυτό συνηγορεί και η περίφημη φράση των *Ηθικών Νικομαχείων* για το *ένδέχεται άθανατίζειν*<sup>215</sup>, η οποία απηχεί το πλατωνικό *όμοίωσιν θεῶ κατά τὸ δυνατόν*<sup>216</sup>. Δηλαδή η αξιολογία του δεν είναι ανθρωποκεντρική, αλλά προσανατολισμένη πρωτίστως προς τα *αίδια* στοιχεία του κόσμου. Ο νους χαρακτηρίζεται ως το άριστον και θειότατον στοιχείο του ανθρώπου, και ο βίος ο σύμφωνος με αυτόν είναι ο *θειότατος* και *ευδαιμονέστατος*, είναι ο θεωρητικός βίος των ολίγων εκλεκτών, ο οποίος είναι ανώτερος από τον πρακτικό βίο των

<sup>213</sup> Aubenque (1986), 19: «A aucun moment de la carrière d' Aristote on ne peut parler chez lui d' *idéal* de la prudence, ni meme d' un primat de la vie politique».

<sup>214</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141α 20 κεξ. Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141α 34-β3: *εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῶων, οὐδὲν διαφέρει. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων δήλον ὅτι σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτέρων τῆ φύσει.* Πρβλ. Πλωτίνου *Ἐννεάδες* II, 9.8. Στο *Περὶ οὐρανοῦ* (2,291 α23) οι αστερισμοὶ δεν ἔχουν ψυχὴ ἐνῶ στο (2,292 α20κεξ.) μετέχουν πράξεως και ζωῆς. Για την ἔννοια του θείου στον Αριστοτέλη και τη θέση του στη φιλοσοφία και τη θεολογία του βλ. Aubenque (1990), *Πε partie*, ch. I, 1, όπου προσπαθεῖ να αποδείξει ὅτι η θρησκεία του Αριστοτέλη είναι η αστρική θρησκεία και χαρακτηρίζει ὅλη την θεολογία του. Η αστρική θρησκεία ἔχει την καταγωγή της στους πλατωνικούς *Νόμους* και δη στην *Ἐπινομίδα*, ἀλλὰ στην αριστοτελική εκδοχή της είναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τις μυστικιστικές πλευρές της. Βλ. και Aubenque (1986), 19. Βλ. για το θεῖον και *Ηθικά Νικομάχεια* 7,1154 β26-28. *Πολιτικά* 7,1325 β28-30. *Μετὰ τα φυσικά* Λ 1074 β33.

<sup>215</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β 31-34: *εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ.* Πρβλ 7, 1334 α30-31. Στο χωρίο αυτό ο φιλόσοφος φαίνεται να ἀπαντᾷ σε ὅλους αυτούς που συνιστοῦσαν προσαρμογὴ στη θνητὴ φύση του ἀνθρώπου, ὅπως οι σοφιστές, ο Πίνδαρος (*Ἰσθμιακός* 5.16: *θνατὰ θνατοῖσι πρέπει*). Αν και η ἀθανασία για τον Αριστοτέλη ἀνήκει στα ἀδύνατα να πραγματοποιηθοῦν (*Ηθικά Νικομάχεια* 3,1111 β22-23), ἐν τούτοις ο πραγματισμὸς των *Ηθικών Νικομαχείων* διακόπτεται στο τελευταῖο βιβλίο, στο οποίο γίνεται λόγος για τον θεωρητικὸ βίον, τον νου και το θεῖον (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177 α-1179 β), πράγμα που επιτρέπει την εξάρτηση της ηθικής ἀπὸ τη μεταφυσική. Βλ. Ehrenberg (1947), 61. Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177 α 25-28: *Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν. δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονάς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ....* Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β 19-23: *ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὔσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐταρκες δὲ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυντον ὡς ἀνθρώπων, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται.*

<sup>216</sup> Πλάτων *Θεαίτητος* 176 β. Πρβλ. ἐπίσης *Ηθικά Ευδήμεια* 1248 α26: *ὥσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνω. κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.* Και 1249 β20: *τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν.*

πολλών. Το δηλώνει σαφέστατα ο Σταγειρίτης ότι ο πρακτικός βίος είναι αξιολογικός δεύτερος καθότι ανθρώπινος· ενώ αντιθέτως ο θεωρητικός είναι θείος, και ως γνωστόν οι θεοί δεν ασχολούνται με την πολιτική γιατί δεν την έχουν ανάγκη<sup>217</sup>. Η σοφία είναι άλλωστε ανώτερη αρετή από την φρόνησιν<sup>218</sup>.

Στην αρχή των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης αποκλείει ότι το αγαθόν και η ευδαιμονία έγκειται στον απολαυστικόν και τον πολιτικόν βίον<sup>219</sup> και τάσσεται σαφώς στο τελευταίο βιβλίο υπέρ του θεωρητικού βίου,<sup>220</sup> ο οποίος είναι ο μόνος που επιτρέπει να πραγματοποιηθεί το τέλος του ανθρώπου που είναι ο λόγος και ο νούς<sup>221</sup> και προσφέρει τη μέγιστη και τέλεια ευδαιμονία<sup>222</sup>. Αναφέρουμε ένα χαρακτηριστικό χωρίο: «το ότι η ευδαιμονία συνίσταται στη θεωρητική ενέργεια συμφωνεί με την αλήθεια. διότι η θεωρητική είναι η κρατίστη ενέργεια (αφού και ο νούς είναι το κράτιστο εντός μας και ασχολείται με τα

<sup>217</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1178α 9κε: τὸ γὰρ οἰκείον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. Το «ανθρωπικό» τονίζεται οὐκ ὀλίγες φορές. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1178 α16, 23. 1179 β9. 10,1177 β4κεξ. 10,1179 α6κεξ και 1,1253 α4 και α27κεξ. και 10,1178 β12-18 όπου αναφέρει ότι οι θεοί δεν είναι δυνατόν να έχουν αρετές όπως τη δικαιοσύνη, την ανδρεία, τη σωφροσύνη, δεδομένου ότι η ενέργεια των θεών δεν είναι πρακτική αλλά θεωρητική. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 7, 1145 α25-27. *Ηθικά Μεγάλα* 1200 β14-15.

<sup>218</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 7,1141 α20-34. 1143 β34. 1145 α7. Στο πνεύμα αυτό κινούνται τα περισσότερα έργα του φιλοσόφου: *Ηθικά Νικομάχεια* 10, κεφ.7-9. *Προτρεπτικός* απ. 6,7,10c,11,15 Ross. Και *Ηθικά Ευδήμεια* 1214 α30. 1215 α34-β14. 1249 β7-25. *Πολιτικά* 7,1325 β16-23. Στο τελευταίο χωρίο γίνεται η διάκριση σε εξωτερικές και εσωτερικές πράξεις με αξιολογική προτεραιότητα των τελευταίων. Πρβλ. *Περί Ψυχής* 3, 429 α18, 25 όπου ο νούς, ως το μέρος της ψυχής με το οποίο αυτή γνωρίζει, φρονεί, διανοείται και πιστεύει, είναι χωριστός από το σώμα.

<sup>219</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1095β 15 κεξ. επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β 16-18. Η διάκριση σε απολαυστικό, πολιτικό, θεωρητικό βίο (*Ηθικά Νικομάχεια* 1095 β14κεξ.) αντιστοιχεί στην πλατωνική διάκριση: φιλοκερδές, φιλόνομον, φιλόσοφον (Πλάτων *Πολιτεία* 9, 581 γ).

<sup>220</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1177β 16-21: εἰ δὲ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὐταὶ δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταὶ εἰσὶν, ἢ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὕσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐτάρκες δὴ καὶ σχολαστικόν ὡς ἀνθρώπῳ...ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπον. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1177β 26 –α8).

<sup>221</sup> 7, 1334β 15: ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 6,1143 β1: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος. Πρέπει να σημειώσουμε μία διαφορά του Αριστοτέλη από άλλους στοχαστές όπως τον Δημόκριτο, τους Προσωκρατικούς και τους ιπποκρατικούς, οι οποίοι θεωρούσαν τον εγκέφαλο ως έδρα της διανοίας, των παθών και της ψυχής, ενώ ο Αριστοτέλης θεωρούσε ως έδρα τους την καρδιά - η απονή του δε αυτή επεκράτησε μέχρι και τον Μεσαίωνα (Βλ. R.A.Gauthier [1970], 26\*).

<sup>222</sup> ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαιμών ( *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1179α 32). ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον. οὐδὲν γὰρ ἀτελὲς ἔστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β 24-26). Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1177 α12 επ. όπου εξαιρείται η σοφία ως η κορύφωση της ευδαιμονίας. Και *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1178 α6-8. Αυτές οι απόψεις απηχούν τις αντίστοιχες απόψεις του φιλοσόφου κατά την πρώιμη περίοδό του. Σύμφωνα με τον Jaeger ο Αριστοτέλης κατά την περίοδο αυτή διακατέχεται απο έναν πεσσιμισμό για τον επίγειο και τα πρόσκαιρα αγαθά και στρέφεται προς μια απάρνηση αυτών των αγαθών προς όφελος ενός υψηλότερου και γνησιότερου αγαθού (βλ. *Προτρεπτικός*, Β110 . Düring, 198).

κράτιστα από αυτά που μπορούμε να γνωρίσουμε). Επί πλέον αυτή η ενέργεια είναι η περισσότερο συνεχής, διότι δυνάμεθα να θεωρούμε συνεχώς παρά να πράττουμε συνεχώς οτιδήποτε»<sup>223</sup>. Προς τον σκοπό αυτόν επιστρατεύει και τον θεό, που είναι παρών και στα *Πολιτικά*: τον χρησιμοποιεί δε αφ' ενός για να διακρίνει την ανώτερη έκφραση και διάσταση του ανθρώπου (την έκφραση που τον πλησιάζει προς τον θεό<sup>224</sup>), και αφ' ετέρου για να αιτιολογήσει (και να δικαιολογήσει) την τάξη που επικρατεί στον *κόσμο*, και κατ' αντανάκλαση στον πολιτικό χώρο<sup>225</sup>.

Δηλαδή η ευδαιμονία του ανθρώπου δεν πραγματοποιείται δια της πολιτικής αλλά άνευ αυτής: συνεπώς αυτό που λέει ο Fr. Wolff, ότι για τον Αριστοτέλη «μόνο μέσα στην πόλη και με την βοήθεια της πόλεως πραγματοποιούμε ως άνθρωποι την ίδια τη φύση μας» είναι λάθος<sup>226</sup>. Η μάλλον είναι εν μέρει σωστό διότι για τον Αριστοτέλη, η τέλεια ευδαιμονία, αν και προϋποθέτει ορισμένα υλικά εξωτερικά αγαθά και αρετές<sup>227</sup>, δεν πραγματοποιείται δια του πρακτικού και του πολιτικού βίου, αλλά δια του θεωρητικού, δια των καθαρών

<sup>223</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1197 α18-23. Πρβλ. *Μετά τα φυσικά* Α,982 β26: ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος φαμέν, ἐλευθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν, οὕτω καὶ αὐτὴν (τὴν θεωρητικὴν φρόνησιν) ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν, μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκεν ἐστί. Ο θεωρητικός βίος είναι ο πλέον αυτάρκης (τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις (7, 1325β 20). Και *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1177β1: βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὅμως ἀνταρκέστατος. Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1177 α28: ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη). Υπάρχει εδώ μία ανακολουθία εν σχέσει με αυτά τα οποία υποστηρίζει στα *Πολιτικά* περί ολοκληρώσεως του ανθρώπου εντός της πόλεως, άνευ της οποίας αυτός δεν μπορεί να υπάρξει, αφού σαφώς δηλώνεται ότι ο άνθρωπος είναι ζῶον πολιτικόν. Η αντίφαση αυτή ανάμεσα στον ορισμό του ανθρώπου ως ζῶον πολιτικόν και στο προνόμιο του σοφοῦ να είναι ἀνταρκέστατος οδηγεί τον Σταγειρίτη σε μία παράδοξη απορία, στο εάν ο ευδαιμων (σοφός) ἔχει ανάγκη από φίλους (*Ηθικά Νικομάχεια* 9, 1169β2 και 10, 1177 α34).

<sup>224</sup> 7,1323β21-23: Ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένους, ὃς εὐδαιμων μὲν ἔστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιὸς τις εἶναι τὴν φύσιν. Πρβλ. 7,1325 β24-30.

<sup>225</sup> 7,1326 α29-33: Ὁ τὲ γὰρ νόμος τάξις τις ἔστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὃ δὲ ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως. Θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἣτις καὶ τότε συνέχει τό πᾶν. Το θεῖον, η λατρεία του και γενικώς το θρησκευτικό ζήτημα κατέχει άλλωστε σημαντική θέση στην πολιτική σκέψη του φιλοσόφου, αφού αποτελεί κύρια φροντίδα του όταν εξετάζει τις υποχρεώσεις και τα αξιώματα της πόλεως στο βιβλίο 6 (6,1322 β19-29). Το θεῖον προτάσσεται πριν από τα πολεμικά και τα οικονομικά στην ανακεφαλαίωσή τους ευθύς αμέσως (6, 1322 β30-32). Επίσης στο 7,1328 β12-13, αναφέρει την *περὶ το θεῖον ἐπιμέλειαν* ως πέμπτο στοιχείο, από ἕξι συνολικά στοιχεία τα οποία θεωρεῖ βασικά για την ύπαρξη της πόλεως (ὦν ἄνευ πόλις οὐκ ἂν εἴη). Τα στοιχεία αυτά είναι 1. τροφή, 2. τέχναι, 3. ὄπλα, 4. χρήματα, 5. *περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια* καὶ 6. κρίσις περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους.

<sup>226</sup> Wolff (1995), 25. Η ίδια αντίρρηση ισχύει και για την M. Nussbaum (1986), 237, που πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τη θέση του από τον Πλάτωνα – ο οποίος αναζητεί τη φρόνησιν και την ευδαιμονία πέραν του πραγματικού κόσμου, πέραν των υπαρχόντων ανθρωπίνων κοινωνιών. Πιστεύει επίσης η Nussbaum ότι η θέση του Αριστοτέλη εμμέσως συνιστά κριτική του πλατωνισμού και του πλατωνικού τρόπου του φιλοσοφείν. Η διαφοροποίηση του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα ἐγκείται στο γεγονός ότι δεν εμπλέκει τους φιλοσόφους στην πολιτική, δεν τους αναθέτει ηγεμονικό πολιτικό ρόλο, όπως ο Πλάτων, αλλά τους «απομονώνει» στον ιδιαίτερο θεωρητικό χώρο τους.

<sup>227</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1178 32-34.

διανοητικών και θεωρητικών σκέψεων. Φυσικά ο βίος αυτός είναι εφικτός απο ολίγους, απο μια αριστοκρατία του πνεύματος, πράγμα που είναι εμφανές και στα *Πολιτικά* (7, 1325 β14-30). Υπ'αυτή την έννοια ο Σταγειρίτης αντιστρέφει τη δημοκρατική και σοφιστική αντίληψη περί του πράττειν, αντίληψη άλλωστε που συνιστά και την ιστορική πραγματικότητα, στην οποία ισχύουν τα πρωτεία του πρακτικού βίου έναντι του θεωρητικού<sup>228</sup>. Συνεπώς δεν υπάρχει καμία προτεραιότητα του πολιτικού βίου στον Αριστοτέλη ούτε επίσης κάποιο ιδεώδες της *φρονήσεως*, αλλά αντιθέτως είναι ο προάγγελος της ηθικής αναδίπλωσης του ατόμου στον εαυτό του και της «εσωτερικής σωτηρίας» των ελληνιστικών χρόνων, όπως εύστοχα τονίζει ο Aubenque<sup>229</sup>.

<sup>228</sup> Καστοριάδης (1981), 108: «ο ιστορικός κόσμος είναι ο κόσμος του ανθρώπινου πράττειν». (Επίσης σ.112): «το πράττειν συνιστά το ανθρώπινο σύμπαν, του οποίου η θεωρία αποτελεί τμήμα...η θεωρία ως τέτοια είναι ένα ειδικό πράττειν, αναδύεται όταν η στιγμή της διαύγασης γίνεται πρόταγμα δι' εαυτό. Με αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει πραγματικά 'πρωτείο του πρακτικού νου'. Μπορούμε να συλλάβουμε, και υπήρξε επι χιλιετηρίδες, μια ανθρωπότητα χωρίς θεωρία. Ανθρωπότητα όμως χωρίς πράττειν δεν μπορεί να υπάρξει».

<sup>229</sup> Aubenque (1986), 19: «...Aristote n' est pas plus le precurseur de la vue de la morale civique qui sera plus tard celle des Romains (...) que des morales du repliement sur soi et du salut interieur, qui seront celles de l' age hellenistique». Επίσης ο Ehrenberg ([1947], 61) γράφει: "With Aristotle the *vita contemplativa* became a new, if narrower, ideal. It lost the Platonic unity on the level of philosophical politics, and emerged as the life of ethical standards based on the self-contained efforts of the various disciplines of scholarship and science, culminating in the 'theology' of the highest of these disciplines: metaphysics". Πρβλ. Βαλαλά (1999), 251-252. Το πρωτείο του θεωρητικού βίου (*vita speculativa*, *vita contemplativa*) έναντι του πρακτικού/πολιτικού βίου (*vita activa*) κυριαρχεί στους ελληνιστικούς χρόνους. Αντί για τον πολιτικό βίο των κλασικών έχουμε την κυριαρχία του θεωρητικού αλλά και του ηθικού ιδιωτικού βίου. Με τους Κυνικούς, Επικουρείους και κυρίως τους Στωικούς στον 3ο αιώνα π.Χ. η απόσυρση στην ιδιωτική σφαίρα είναι απόλυτη και οριστική στη φιλοσοφία παρατηρείται αποκλειστική άνθηση της ηθικής, μαζί με αυτήν της λογικής και μεταφυσικής με ταυτόχρονη πλήρη απουσία της πολιτικής πρακτικής και θεωρίας. Εξάιρεση αποτελεί ο Κικέρων ο οποίος τον 1ο π.Χ. αιώνα προτιμά τον πρακτικό πολιτικό βίο έναντι του θεωρητικού σε αντίθεση με την στωική του παιδεία: «la vertu conciste entierement dans les applications qu'on en fait. Or la plus haute de ces applications est le gouvernement de la cite et le deployment par des actes, non en paroles, des merites memes que glorifient vos philosophes dans les ecoles» ( *De republica* I, 2). Η πολιτική θεωρία εκφυλίζεται και απαξιώνεται με τους ύμνους στην εξουσία και τον εκάστοτε ισχυρό ή με τις συμβουλές προς τους ηγεμόνες και τα *κάτοπτρα ηγεμόνων* (βλ. Hadot [1972]). Η κατάσταση αυτή συνεχίζεται και από τους χριστιανούς θεολόγους καθ' όλην την χριστιανική κυριαρχία και θα διαρκέσει πάνω από είκοσι αιώνες! Εδώ μπορούμε να μιλήσουμε περί πλήρους υποταγής του ατόμου στην πολιτική εξουσία, της οποίας η κύρια μορφή είναι οι απόλυτες μοναρχίες, και η παντελής εξαφάνιση του δημοσίου χώρου. Τα πρωτεία του πρακτικού βίου έναντι του θεωρητικού αποκαθίστανται με τους Νέους Χρόνους. Βλ. Κονδύλης ([1998], 59).

## 5. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΣΤΗ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΑΥΤΟΘΕΣΜΙΣΗ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ

Η πολιτική εννοείται εδώ όχι με την έννοια της διαχείρισεως της εξουσίας – αυτή υπήρχε, υπάρχει και ίσως θα υπάρχει πάντα – αλλά με την έννοια της ριζικής ρητής θέσμισης της κοινωνίας από την ίδια την κοινωνία, από ένα ευρύ μέρος του πληθυσμού ή από το μεγαλύτερο μέρος του, το οποίο συμμετέχει ενεργά και συνειδητά σ’ αυτήν τη θέσμιση. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης «η ελληνική πολιτική, όπως και η πολιτική κατά τον ορθόν λόγον, μπορούν να ορισθούν ως η ρητή συλλογική δραστηριότητα που θέλει τον εαυτό της διαυγασμένο, δηλαδή ανακλαστικό, στοχαστικό και βουλευτικό, και που έχει ως αντικείμενο την θέσμιση της κοινωνίας ως τέτοιας»<sup>230</sup>. Βασικό συνεπώς στοιχείο της πολιτικής είναι η συμμετοχή (*μετοχή*) του δήμου στην έμπρακτη αμφισβήτηση της παραδοσιακής θέσμισης και στη θέσμιση της κοινωνίας, η οποία στην δημοκρατία εκφράζεται με την συμμετοχή του στην λήψη των αποφάσεων μέσα από δημόσια συζήτηση και την άσκηση της εξουσίας<sup>231</sup>. Στην Αθήνα τα κατώτερα κοινωνικοοικονομικώς στρώματα (τεχνίτες, έμποροι, ναυτικοί, βάνανσοι, θήτες), είναι πλήρεις πολίτες και όχι μόνο εκλέγουν και ελέγχουν τους άρχοντες, αλλά αποφασίζουν περί των μεγάλων ζητημάτων, ασκούν το νομοθετικό έργο ως εκκλησιαστές και ασκούν όντως την εξουσία ως βουλευτές, ως δικαστές και ως άρχοντες, όπως τονίσθηκε σε προηγούμενα κεφάλαια.

Η πολιτική με αυτήν την έννοια αναδύθηκε για πρώτη φορά στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδος, ενώ ασφαλώς υπήρχε ανέκαθεν το πολιτικό, δηλαδή η διαχείριση, η κατάκτηση και

<sup>230</sup> Καστοριάδης (1990), 62. Πρβλ. Ehrenberg (1947), 60. Η Arendt (1986), 20 επισημαίνει ότι η συνεύρεση του πλήθους είναι «η κατ’εξοχήν προϋπόθεση–όχι απλώς η *conditio sine qua non*, αλλά η *conditio per quam*—κάθε πολιτικής ζωής».

<sup>231</sup> Η πολιτική εκφράζεται επίσης με την λέξη *πολίτης* και το ρήμα *πολιτεύομαι*, παράγωγα της *πόλεως*, που σημαίνουν την συμμετοχή στην διακυβέρνηση, στην εξουσία. Βλ. Θουκυδίδης 2, 37. Υπερείδης *Υπέρ Ευξενίπου* 37,23. Δημοσθένης *Ολυνθιακός Β*, 29. *Κατά Φιλίππου Δ*, 4. *Αισχίνης Κατά Τιμάρχου*, 17 και 195. Πλάτων *Πολιτεία* 8,561 δ. Αριστοτέλης *Πολιτικά* 2,1273 β12: *Ἰσοθ’ ὅπου μὴ μικρὰ πόλις, πολιτικώτερον πλείονας μετέχει τῶν ἀρχῶν καὶ δημοτικώτερον*. Πανσανίας *Ἀττικά*, 3,3: *Θησέα...τὸν καταστήσαντα Ἀθηναίους ἐξ ἴσου πολιτεύεσθαι*. Βλ. και κεφάλαιο «Το κύριο της πόλεως» (Μέρος Ι). Η *πόλις* δίνει επίσης και τα γενικά παράγωγα *πολίτευμα*, *πολιτεία* *πολιτισμός*. Η τελευταία λέξη συναντάται τουλάχιστον στον Διογένη Λαέρτιο (4, 39) με την σημασία των πολιτικών πραγμάτων, των δημοσίων υποθέσεων: *τὸ πᾶν δὴ διέτριβεν ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ τὸν πολιτισμὸν ἐκτοπιζῶν* (ο Αρκεσίλαος έμενε πάντοτε στην Ακαδημία αποφεύγοντας τα πολιτικά πράγματα).



η άσκηση της εξουσίας, με συνομοσίες, ίντριγκες, δολοπλοκίες, πραξικοπήματα κ.λπ.<sup>232</sup>. Η ανάδυση της πολιτικής χαρακτηρίζεται από τη σταδιακή συμμετοχή του δήμου στην όλη διακυβέρνηση της πόλεως· εμφανίσθηκε ως κίνημα του δήμου κατά των ευγενών και των αριστοκρατικών γενών (*γνωρίμων*), αμφισβήτησε τις θεσμισμένες εξουσίες και αξίες, και οδήγησε κατ' αρχάς στην κατάργηση της φυλετικής κοινωνίας και κατόπιν στη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας και της δημοκρατίας, για πρώτη και μοναδική φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας. Η αντιπαλότητα αυτή δεν έπαυσε ποτέ, όπως φαίνεται από την ιστορία των αρχαίων ελληνικών πόλεων, καθώς επίσης και από τα κείμενα των φιλοσόφων, των ιστορικών, των ρητόρων, τα οποία διαποτίζονται από αυτή την αντίθεση και αντιπαλότητα. Η πολιτική δραστηριότητα στηρίζεται σε έλλογη, και κατά το μάλλον ή ήττον ενσυνείδητη δράση και όχι στο τυχαίο και το αυτόματο, είναι δημιουργική και αυτοστοχαστική, διαθέτει τόλμη και φαντασία, αυτοτροφοδοτείται από την πράξη και τη συμμετοχή<sup>233</sup>.

Η πολιτική στη δημοκρατία αποβλέπει στη ριζική και ρητή θέσμιση της κοινωνίας από την ίδια την κοινωνία, στην αμφισβήτηση των υπαρχόντων θεσμών από το σύνολο ή την πλειονότητα της κοινωνίας, προϋποθέτει την ισότητα όλων και αποβλέπει να κάνει αυτή την τελευταία πραγματική, συνεπώς είναι επίσης μία πράξη μετασχηματισμού των θεσμών προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας. Η πολιτική είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την δραστηριότητα ελευθέρων και ίσων ατόμων και αποβλέπει στην ελευθερία και την ισότητα<sup>234</sup>, αποβλέπει στον μετασχηματισμό των ατόμων σε πολίτες, δηλαδή σε άτομα ικανά *μετέχειν κρίσεως και ἀρχῆς*, άτομα ικανά *του ἄρχειν και ἄρχεσθαι κατά μέρος*, σε άτομα ελεύθερα με πραγματική συμμετοχή σε κάθε ρητή εξουσία που υπάρχει εντός της κοινωνίας<sup>235</sup>. Η δημοκρατική πολιτική συνεπώς έχει ως αντικείμενο τη δημιουργία θεσμών οι οποίοι εσωτερικευόμενοι από τα άτομα διευκολύνουν τα μάλα την απόκτηση της ελευθερίας

<sup>232</sup> Βλ. Καστοριάδης (2000), 261-267.

<sup>233</sup> Για την σύνδεση των δημοκρατικών αντιλήψεων της εποχής του Κλεισθένη με τον φιλοσοφικό λόγο και τις άλλες πνευματικές και καλλιτεχνικές εκδηλώσεις στις ελληνικές πόλεις βλ. Vidal-Naquet & Leveque (1989) και Οικονόμου (1995).

<sup>234</sup> Καστοριάδης (2000), 225.

<sup>235</sup> Αντιπρβλ. με την μοντέρνα αντίληψη όπως αυτή εκφράσθηκε στην «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη» του 1789 (άρθ. 2: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”), και εκδέχεται την πολιτική ως διατήρηση κάποιων δήθεν φυσικών και απαραγράπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τα δικαιώματα του ανθρώπου και ιδίως του πολίτου είναι κατακτήσεις και θεσμίσεις κοινωνικοπολιτικές, δεν είναι καθόλου φυσικά, και η διατήρησή τους εξαρτάται από την επαγρύπνηση και την επιθυμία των ανθρώπων. Είναι δε «απαράγραπτα» μόνο θεωρητικώς και για ορισμένο τμήμα της ανθρωπότητας, αφού τα δύο τρίτα της στερούνται των βασικών δικαιωμάτων στην ζωή, στην εργασία, στην υγεία, στην τροφή, στην κατοικία, κ.λπ. Όσον αφορά το δικαίωμα ασκήσεως της εξουσίας και των λήψεων των αποφάσεων αυτά είναι ουσιαστικώς ανύπαρκτα. Οι διαπιστώσεις αυτές βεβαίως δεν έχουν καμιά σχέση με την πλήρη καταδίκη των κοινοβουλευτικών πολιτευμάτων, τα οποία χαρακτηρίστηκαν από την ανάδυση της πολιτικής για δεύτερη φορά στην ιστορία κατά το 18<sup>ο</sup> αιώνα με τις αστικές επαναστάσεις και την απαίτηση για δικαιώματα.

τους. Εκφράζεται δε από τη δράση μεγάλων τμημάτων της κοινωνίας, κυρίως από την ανάδυση ενός κοινωνικού στρώματος το οποίο εμφανίζεται στο προσκήνιο της ιστορίας, διεκδικεί λόγο και άποψη για τη ζωή του, και για τα κοινά. Το κοινωνικό αυτό τμήμα πριν δεν είχε λόγο και πολιτική υπόσταση, αλλά ήταν παραγνωρισμένο και αντικείμενο της εξουσίας των δυνατών, χειραγωγούμενο και εκμεταλλευόμενο, καταπιεσμένο στο περιθώριο, στο παρασκήνιο, χωρίς λόγο και εξουσία. Πολιτική είναι η ανασυγκρότηση, η αναδιάρθρωση της κοινωνίας η οποία πραγματοποιείται από άτομα που γίνονται πολιτικά όντα και εν τέλει πολίτες. Η πολιτική έχει λοιπόν ως βασική συνιστώσα την ανάδυση ενός νέου κοινωνικού στρώματος στο προσκήνιο όχι με σκοπό την αποκλειστική κάρπωση της εξουσίας προς όφελός του και κατά συνέπεια την εγκαθίδρυση της πολιτικής ανισότητας, αλλά τη διεκδίκηση για όλους της ισότητας, τη συμμετοχή όλων στην εξουσία και τη λήψη των αποφάσεων· αυτό είναι το νέο, το διαφορετικό και το επαναστατικό.

Όλοι είναι ίσοι, όλοι πρέπει να ασκούν την εξουσία, όλοι έχουν ίσο δικαίωμα στον λόγο, στην κριτική. Η πολιτική δημιουργεί τους πολίτες και οι πολίτες δημιουργούν την πολιτική αυτοδημιουργούμενοι ως πολίτες, και αυτή η κατάσταση είναι αρρήκτως συνδεδεμένη με την ελευθερία, την ισότητα, με τη δημιουργία του *λόγου*, ο οποίος διατρέχει όλες τις εκφάνσεις τού πολιτικού και κοινωνικού βίου. Η έννοια αυτή της πολιτικής είναι εμφανέστατη στην σύνολη πολιτική ιστορία των Αθηνών, στην διάρκεια της οποίας ο δήμος προέβη σε σημαντικές αλλαγές της πολιτειακής καταστάσεως, οι οποίες ίδρυσαν, θεμελίωσαν, διηύρυναν και στερέωσαν τη δημοκρατία. Υπό την έννοια αυτή είναι ίδιον του δημοκρατικού κινήματος και της δημοκρατίας και συνεπώς το κύριο έργο της πολιτικής δεν είναι μόνο να εκδίδει νόμους, όπως πιστεύει ο Richard Bodéüs<sup>236</sup>. Υπάρχει άλλωστε μια αμφίδρομη σχέση, αφού και οι νόμοι επιτρέπουν τη δυνατότητα της πολιτικής, την ύπαρξη της πολιτικής και ταυτοχρόνως είναι αποτέλεσμα της πολιτικής. Οι νόμοι χαράσσουν και δημιουργούν ένα πλαίσιο ομαλής λειτουργίας της κοινωνίας, είναι ο αναγκαίος όρος για να υπάρξουν πόλεις, αλλά δεν είναι και ο απαραίτητος όρος πολιτικής δημιουργίας με τη δημοκρατική έννοια. Πράγμα το οποίο συνάγεται όχι μόνο από την πρακτική των άλλων πολιτευμάτων της εποχής αλλά και από τα σημερινά κοινοβουλευτικά, όπου υπάρχουν νόμοι, τις υποθέσεις, όμως, της πόλεως, την εξουσία και τα κοινά χειρίζονται οι ολίγοι και τα κόμματα, χωρίς συμμετοχή των ανθρώπων.

Για την πολιτική συμπεριφορά μιας κοινωνίας παίζουν ρόλο πολλοί παράγοντες: γραπτοί και άγραφοι νόμοι, συνήθειες, παραδόσεις, ήθη και έθιμα, πολιτιστικό επίπεδο κ.λπ.

<sup>236</sup> Bodéüs (1996), 16, 48, 49. Βλ. πιο κάτω στην κριτική.

Το καθοριστικό όμως είναι το συλλογικό πάθος για τα κοινά, η συμμετοχή και το ενδιαφέρον για τα κοινά, η ρήξη με την παράδοση, η αμφισβήτηση και το θεσμικό/θεσμίζον *ποιεῖν/πράτειν* των ανθρώπων. Είναι το γενικό ήθος της πόλεως και των πολιτών, η περιβάλλουσα και περιρρέουσα ατμόσφαιρα που δημιουργεί ένα όλον συλλογικής συμμετοχής και συλλογικής θεσμιστικής δημιουργίας. Η πολιτική δύναται να ορισθεί ως το πεδίο εκείνο στο οποίο επιτρέπεται και επιτελείται η δραστηριότητα των πολιτών: τα άτομα συμμετέχουν σε αυτό ελεύθερα και σε όλους τους τομείς του δημοσίου χώρου και της εξουσίας (*πολυπραγμοσύνη*): αυτή η συμμετοχή συνιστά τη συνειδητή ταυτότητα του πολίτη, καθορίζει την ατομική και συλλογική ταυτότητα, είναι η κύρια μορφή της υπάρξεως και του βίου, ενώ όλες οι άλλες μορφές κοινωνίας και σχέσεων (θρησκευτικές, οικονομικές) είναι δευτερεύουσες και υποκείμενες σε αυτή.

Ο πολιτικός *ἀγών* χαρακτηρίζεται από ανταγωνισμό, όπως οι ολυμπιακοί *ἀγῶνες*, οι μουσικοί, οι ποιητικοί και οι θεατρικοί *ἀγῶνες*, οι δικαστικοί *ἀγῶνες*.<sup>237</sup> Η πολιτική διαμάχη όμως είναι πολλές φορές σκληρή και ανελέητη όπως φαίνεται στην πολυτάραχη ιστορία της αθηναϊκής δημοκρατίας, με τις δίκες και καταδίκες, εξορίες και ανακλήσεις. Ο χαρακτήρας της ελληνικής πολιτικής και της δημοκρατίας είναι αγωνιστικός και ανταγωνιστικός.

Στην δημοκρατία η πολιτική καθορίζεται από αυτούς τους οποίους αφορά, από αυτούς τους οποίους εξυπηρετεί, από αυτούς στους οποίους απευθύνεται – από τους πολίτες. Η δημοκρατική αντίληψη δεν βλέπει την πολιτική μόνο ως μέσον, ως εργαλείο, για την επίτευξη κάποιου σκοπού, αλλά και ως σκοπό, με την έννοια ότι αφορά και αποβλέπει σε όλη την κοινότητα, είναι συμμετοχή όλης της κοινότητας, είναι κατόρθωμα όλης της κοινότητας και ένα συνεχές διακύβευμα. Η διαφορά με το σήμερα είναι τεράστια, όπου είτε ισχύει η φιλελεύθερη, είτε η σοσιαλιστική ή η κομμουνιστική αντίληψη, είτε η θρησκευτική, το κοινό χαρακτηριστικό τους είναι η εργαλειακή και η τεχνοκρατική αντίληψη – με σημαντικώτατες βεβαίως διαφορές μεταξύ τους.

Η πολιτική με αυτήν την έννοια δεν υπάρχει και είναι αδιανόητη στις Μυκήνες, στην Περσία, στην Αίγυπτο, στη Λακεδαίμονα, στη Κρήτη, στους Εβραίους, ούτε στα άλλα πολιτεύματα, βασιλεία, ολιγαρχία, τυραννίδα, ούτε βεβαίως στα μοντέρνα και στα σύγχρονα. Μπορεί να υπήρξαν διαμαρτυρίες, εξεγέρσεις, κραυγές κατά των ισχυρών αλλά δεν συγκροτήθηκαν σε πολιτική, δεν σηματοδότησαν την πολιτική οντότητα ενός νέου πολιτικού

<sup>237</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 108 και *Περί του στεφάνου* 320. Ισοκράτης *Πανηγυρικός* 44—46.

οργανισμού, ισότητας, ελευθερίας και λόγου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τα κατώτερα στρώματα στη Λακεδαίμονα και στη Ρώμη τα οποία παρά τις πολυετείς προσπάθειές τους, τους αγώνες και τα δικαιώματα που απέκτησαν δεν κατόρθωσαν εν τέλει να γίνουν πολίτες, ίσοι και ελεύθεροι, με χαρακτηριστικό ορόσημο την αποτυχία των μεταρρυθμίσεων των Γράκχων, και έτσι παρέμειναν ουσιαστικώς υπό την εξουσία των πατρικίων, υπό την εξουσία των ολίγων ισχυρών, και δεν εγκαθίδρυσαν τη δημοκρατία. Στο σημείο αυτό διαφοροποιούμαστε από τον Finley, ο οποίος αποδίδει την επινόηση της πολιτικής και στους Ετρούσκους και Ρωμαίους και αποκαλεί και την Ρώμη δημοκρατία δημιουργώντας έτσι συγχύσεις<sup>238</sup>. Αυτό που κυριαρχεί στην ολιγαρχία είναι η ουσιαστική απουσία του δήμου από την πολιτική ζωή, από τη λήψη των σημαντικών αποφάσεων, από την άσκηση άμεσης ουσιαστικής εξουσίας, η απουσία από τη διαμόρφωση και άσκηση πολιτικής.

Μετά το τέλος της πόλεως και της δημοκρατίας, από τις μακεδονικές φάλαγγες του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου, επέρχεται και το τέλος, η εξαφάνιση της πολιτικής, του δήμου και της πολιτικής ελευθερίας. Η κυριαρχία της *κοσμοπόλεως*, των τεραστίων αχανών ελληνιστικών μοναρχιών επιβάλλει υπηκόους στη θέση των πολιτών. Τα πολιτικά πράγματα τα διαχειρίζεται πια ο μονάρχης και οι επιτελείς του. Ο δήμος έχει υποβαθμισθεί, έχει εξαχρειωθεί, έχει καταστήσει μια άμορφη μάζα υπηκόων και στρατιωτών, υποτελής των εκάστοτε ισχυρών ηγεμόνων, χαμένος στα απέραντα βασίλεια της Ασίας και της Αφρικής, κατόπιν της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, μετά της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και των Ευρωπαϊκών φεουδαρχών ηγεμόνων που ασκούν την εξουσία τους «ελέω Θεού». Η ανθρωπότητα ζει στον μεσαίωνα. Μόνο με τις επαναστάσεις του 18ου αιώνα έχουμε μια επανεμφάνιση της πολιτικής: οι πολλοί, ο δήμος θα επανέλθει στο προσκήνιο και θα απαιτήσει ξανά ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη, συμμετοχή, δημοκρατία κ.λπ. Ενδεικτικό όμως της νέας καταστάσεως που διαμορφώνεται είναι η γνώμη του φιλελεύθερου B. Constant, ο οποίος αναγνωρίζει ότι η πολιτική της εποχής του διαφέρει από αυτήν των αρχαίων πόλεων, και διαπιστώνει ότι είναι αδύνατη η συμμετοχή του ατόμου της νεωτερικότητας στα κοινά και στην εξουσία, πράγμα που αντισταθμίζεται από την επίτευξη της ατομικής ευτυχίας<sup>239</sup>.

Το ίδιο ισχύει και για την πολιτική σκέψη. Τα μεγάλα πολιτικά έργα της αρχαίας ελληνικής σκέψεως εγράφησαν όλα πριν από το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας, ενόσω η

<sup>238</sup> Finley (1996), 61-62. Σύγχυση επίσης δημιουργεί όταν γράφει ότι και οι Ρωμαίοι επινόησαν την πολιτική ιστορία, αφού είναι γνωστό τοις πάσι ότι οι Έλληνες υπήρξαν οι δημιουργοί της και ότι ο Έλληνας Πολύβιος (2ος π.Χ) είναι ο πρώτος ιστορικός της Ρώμης και οι Ρωμαίοι ιστορικοί έρχονται αργότερα στον δρόμο που χάραξαν οι Έλληνες. Διαφωνούμε επίσης με την Arendt (1986), 20 όταν γράφει ότι οι Ρωμαίοι υπήρξαν ο πιο πολιτικός λαός που έχουμε γνωρίσει. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο βιβλίο της ελάχιστες φορές αναφέρεται στους Αθηναίους και στη δημοκρατία, αλλά γενικώς στους Έλληνες και τους Ρωμαίους. Σύγχυση δημιουργούν επίσης και άλλοι ερευνητές που αποκαλούν την Ρώμη δημοκρατία (λ.χ. Γκόφας [1986],31).

<sup>239</sup> B. Constant (2000), 45.

πόλις είναι ακόμη ζώσα. Η φιλοσοφία αναδύεται μαζί με την πολιτική, είναι έργο της ίδιας απαίτησης, του ίδιου προτάγματος ελευθερίας και ισότητας, αφού συνδέεται με την αμφισβήτηση της κληρονομημένης σκέψης και παράδοσης, με την αμφισβήτηση της θεσμισμένης παράστασης της κοινωνίας<sup>240</sup>. Η ελευθερία είναι η ικανή και αναγκαία συνθήκη της φιλοσοφίας, άνευ δημοκρατίας δεν υπάρχει φιλοσοφία και άνευ φιλοσοφίας δεν υπάρχει δημοκρατία. Όπως σωστά παρατηρεί ο Κουλουμπαρίτης «οι ελληνικές πόλεις και τα βαρβαρικά έθνη που δεν είχαν δημοκρατική νοοτροπία δεν πρόσφεραν τίποτα το αξιόλογο στη διάπλαση της φιλοσοφίας»<sup>241</sup>.

Με το τέλος της πόλεως και της δημοκρατίας, τελειώνουν και τα μεγάλα έργα της πολιτικής σκέψης. Μπορεί ο άνθρωπος να είναι φύσει ζῶον κοινωνικὸν όπως λέει ο Αριστοτέλης, δηλαδή με την έννοια ότι ζει σε κοινότητες και πόλεις, όμως ζῶον πολιτικὸν, με την έννοια του δημιουργού της πολιτικής όπως αναλύθηκε ανωτέρω, είναι μερικές φορές, και δημοκρατικό σίγουρα δεν είναι φύσει. Η δημοκρατία, η ελευθερία, η ισότητα, είναι δύσκολα πράγματα και σπάνια, είναι δε κατορθωτά και δυνατά μόνο με τη βούληση, τη δραστηριότητα και την επαγρύπνηση των ανθρώπων, όταν οι άνθρωποι δεν εκποιούν τις επιθυμίες και τα ονειρά τους στους ολίγους επαγγελματίες του πολιτικού πεδίου, στους δήθεν ειδικούς του πολιτικού, σε οργανωμένες ομάδες συμφερόντων όπως είναι τα κόμματα και τα συμπαρομαρτούντα.

## Η κριτική

Εάν λάβουμε υπ' όψιν την αριστοτελική τελεολογική θεώρηση του κόσμου και την έννοια της αριστοτελικής φύσεως τίθεται το εξής ερώτημα: η πολιτική κατά τον Αριστοτέλη είναι προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας και δημιουργικότητας ή μήπως της φύσεως (φύσει); Η νομιμότητα του ερωτήματος εξασφαλίζεται και από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη αλλά και από την επανάληψη των απόψεών του που εκλαμβάνονται ως θέσφατα και αξιώματα από αρκετούς σημερινούς ερευνητές. Κατ' αρχήν η γνωστή θέση του ότι ο άνθρωπος είναι

<sup>240</sup> Καστοριάδης (1990), 64. Γι αυτό διαφωνούμε με απόψεις όπως αυτές του Μαρκή (1982), 60 ο οποίος υποστηρίζει ότι γενικώς «η πολιτική φιλοσοφία είναι κατ' ουσίαν καρπός της μεταφυσικής. Ελευθερία, Ισότης, και Ευτυχία ως και το Άτομο – το κοινό υπόβαθρό τους – που χρησιμοποιούνται ως κριτήρια της πολιτικής κυριαρχίας και οργάνωσης του κράτους δικαίου, είναι μεταφυσικές κατηγορίες».

<sup>241</sup> Κουλουμπαρίτης (1982), 49. Η φιλοσοφία αναφέρεται διεξοδικώς και σε δημόσιο λόγο (Ισοκράτης *Περί αντιδόσεως*, 235-278. Βεβαίως μετά το τέλος της δημοκρατίας η ελληνική φιλοσοφία συνέχισε να παράγει έργο στην ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο μέχρι την επίσημη απαγόρευση των βυζαντινών αυτοκρατόρων το 529 μ.Χ., αλλά δεν παράγει καινούριες ιδέες και ακόμη περισσότερο δεν παράγει πολιτικό στοχασμό ούτε κριτική ούτε αμφισβήτηση των θεσμισμένων εξουσιών και κυρίαρχων αξιών. Ασχολείται με την ηθική συμπεριφορά, την μεταφυσική, την λογική.

φύσει πολιτικόν ζώνον, θα πρέπει να διευκρινισθεί διότι έχουν υπάρξει πολλές παρερμηνείες και αυθαιρεσίες. Η ερμηνεία που ακολουθούμε είναι αυτή που υπαινιχθήκαμε πιο πάνω, ότι εδώ ο Αριστοτέλης εννοεί ότι ο άνθρωπος έχει την τάση να σχηματίζει ομάδες, κοινότητες και κοινωνίες, σχέσεις κοινωνικές και εξουσιαστικές. Έχει συνεπώς να κάνει με αυτό που υπάρχει κατ' ανάγκη σε κάθε κοινωνία, με το πολιτικό, την ρητή ή σιωπηρή ύπαρξη και άσκηση της εξουσίας, η οποία επιβάλλει εντολές και κυρώσεις δια της κυβερνητικής, εκτελεστικής και δικαστικής μορφής της, πράγμα το οποίο δεν σημαίνει ότι έχει να κάνει με την πολιτική, όπως αυτή καθορίστηκε ανωτέρω.

Με βάση αυτή την διευκρίνιση διαπιστώνουμε ότι ο Αριστοτέλης κινείται στον αντίποδα της δημοκρατικής πολιτικής, όπως λ.χ. στο χωρίο : *ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτικὴ, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς*<sup>242</sup>. Δηλαδή οι άνθρωποι είναι η πρώτη ύλη για την πολιτική, η οποία τους χρησιμοποιεί λαμβάνοντας τους από τη φύσιν. Είναι εμφανής η εργαλειακή αντίληψη η οποία εκδέχεται τους ανθρώπους ως μέσα και τους χρησιμοποιεί ως εργαλεία. Ο πολιτικός και ο νομοθέτης είναι ένας τεχνίτης, όπως ο υφάντης και ο ναυπηγός, ο οποίος παραλαμβάνει ένα υλικό και το επεξεργάζεται για να κατασκευάσει τον αγαθό άνδρα ή τον σπουδαίο πολίτη. Η πολιτική – του μονάρχη ή των ολίγων ή των κατ'αρετήν ανδρών – δεν δημιουργεί (οὐ ποιεῖ), ανθρώπους, τους βρίσκει έτοιμους και τους αποδίδει την θέση τους στην κοινωνία και στην ιεραρχία της εξουσίας, σύμφωνα με το *κατ' ἀξίαν* κριτήριο του Αριστοτέλη. Ο υποβιβασμός της πολιτικής συναντάται και όταν την αναφέρει ως ένα αναπόφευκτο μέσον για την επίτευξη της ευδαιμονίας και την παραλληλίζει με τον πόλεμο: ουδείς προτιμά τον πόλεμο για τον ίδιο τον πόλεμο (...) και ο πολιτικός επιδιώκει την ευδαιμονία για τον εαυτό του και τους πολίτες ως κάτι διαφορετικό από την πολιτική<sup>243</sup>. Η πολιτική δηλαδή δεν αποτελεί αυτοσκοπό αλλά ένα εργαλείο για την απόκτηση της ευδαιμονίας<sup>244</sup>. Η διαφορά είναι εμφανής από την δημοκρατική αντίληψη και πρακτική, για την οποία η πολιτική αποτελεί το ανώτατο έργο του ανθρώπου και του πολίτη, είναι σκοπός και μέσον ταυτοχρόνως.

Για την αριστοτελική σκέψη η πολιτική είναι θέμα στόχου και αποδέκτη, και όχι δημιουργού. Δηλαδή αυτό που έχει σημασία δεν είναι κυρίως ποιος κυβερνά την πόλιν, ποιος

<sup>242</sup> 1, 1258a 21-23. πρβ. 7,1325 β42-1326 α6: *ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς οἷον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ, δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν...οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκειαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν.*

<sup>243</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 10,1177 β13-15

<sup>244</sup> Είναι αυτό που λέει η Arendt (1986), 267,268 ότι έχουμε φυγή από την *πραξίν* στην κατασκευή (*ποίησις* με την αριστοτελική ορολογία). Η *πράξις* ενέχει το στοιχείο της ακαθοριστίας, την αβεβαιότητας του αποτελέσματος και το νοημά της είναι εύθραστο. Ενώ η *ποίησις* έχει συγκεκριμένο αποτέλεσμα, τετελεσμένο έργο, περισσότερη αξιοπιστία και από νόημα.

λαμβάνει τις αποφάσεις, ποιος είναι στην εξουσία (ο Ένας, οι ολίγοι ή οι πολλοί), αλλά προς τι αποβλέπει αυτός που κυβερνά, ποιος είναι ο σκοπός του. Εδώ ο Αριστοτέλης είναι συνεπής με την θεωρία του περί τέλους, την τελεολογία: ο σκοπός είναι το πάν, ενώ το μέσον είναι το εργαλείο και είναι δευτερεύον, απλώς εξυπηρετεί και υπακούει στον σκοπό. Η κατάταξη των πολιτευμάτων γίνεται με βάση αυτό το κριτήριο: εάν η πολιτική του Ενός, των ολίγων, ή των πολλών ασκείται προς όφελος του συνόλου (το κοινή συμφέρον), τότε και μόνο τότε το πολίτευμα είναι ορθό<sup>245</sup>. Αυτό σημαίνει ότι, στην καλύτερη των περιπτώσεων, το πλήθος, οι πολλοί είναι αποδέκτες της πολιτικής και κριτές της, σε καμία περίπτωση δημιουργοί της. Με άλλα λόγια οι πολλοί είναι αντικείμενα και όχι υποκείμενα της πολιτικής. Είναι λοιπόν εμφανής η διαφορά ουσίας από την έννοια της πολιτικής όπως εννοείται και ασκείται στη δημοκρατία, όπου ο δημιουργός και ο χρηστής ταυτίζονται. Ίσως δε αυτή η αριστοτελική εργαλειακή αντίληψη προοιωνίζεται τη σημερινή αντίληψη περί πολιτικής που είναι κυρίαρχη στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα.

Η αριστοτελική έννοια της πολιτικής, από την άλλη, δεν εμπεριέχει ως σκοπό τον μετασχηματισμό των πολιτών σε ίσους και ελεύθερους, σε συμμετέχοντες στις αποφάσεις και στην εξουσία. Αυτό είναι έκδηλο στον λόγο της προτιμήσεως του Αριστοτέλη για το πρώτο είδος «δημοκρατίας» την οποία θεωρεί *βελτίστη* (6, 1318 β6-21): την προτιμά διότι οι γεωργοί επειδή δεν έχουν πολλή περιουσία και εισοδήματα δεν έχουν *σχολή*, δηλαδή ελεύθερο χρόνο, και έτσι δεν δύνανται να συμμετέχουν συνεχώς στην εκκλησία, αφού αυτοί προτιμούν να εργάζονται μάλλον παρά να πολιτεύονται και να συμμετέχουν στις αρχές— εκεί όπου δεν υπάρχουν μεγάλοι μισθοί για τη συμμετοχή στις αρχές, εκεί δεν υπάρχει και μεγάλο ενδιαφέρον από τους πολλούς. Ο *γεωργικός δήμος* βρίσκεται δηλαδή μακράν του άστεως και της αγοράς, μακράν της πολιτικής ζωής, της πολιτικής συμμετοχής και των αποφάσεων.<sup>246</sup>

Ο Σταγειρίτης προτιμά ένα πλήθος *ἀπράγμων (ἀχρείων)*, σε αντίθεση με την αντίληψη και

<sup>245</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η κατάταξη των πολιτειών» (Μέρος III)

<sup>246</sup> 6, 1318β 9-15 : *βέλτιστος γάρ δήμος ὁ γεωργικός ἐστίν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῆ τὸ πλήθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς. Διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχιλος, ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν. διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ταναγκαία πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτριῶν οὐκ ἐπιθυμοῦσι, ἀλλ' ἡδίων αὐτοῖς τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ἢ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. Βλ. καὶ 6, 1319α 30-38: οἱ δὲ γεωργοῦντες διὰ τὸ διεσπάρθαι κατὰ τὴν χώραν οὐτ' ἀπαντῶσιν οὐθ' ὁμοίως δέονται τῆς συνόδου ταύτης (εν. τῆς ἐκκλησίας). Ὅπου δὲ καὶ συμβαίνει τὴν χώραν τὴν θέσιν ἔχειν τοιαύτην ὥστε τὴν χώραν πολὺ τῆς πόλεως ἀπηρτηθῆαι, ῥάδιον καὶ δημοκρατίαν ποιεῖσθαι χρηστὴν καὶ πολιτείαν. ἀναγκάζεται γὰρ τὸ πλήθος ἐπὶ τῶν ἀγρῶν ποιεῖσθαι τὰς ἀποικίας, ὥστε δεῖ, κὰν ἀγοραῖος ὄχλος ἦ, μὴ ποιεῖν ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἐκκλησίαις ἄνευ τοῦ κατὰ τὴν χώραν πλήθους.*

την πρακτική της δημοκρατίας, την οποία πρώτος συνέλαβε ο Σόλων και εκφράζεται σαφέστατα από τον Περικλή στον «επιτάφιο» (2,40.2). Ο Αριστοτέλης δικαιολογεί αυτή τη συμπεριφορά των πολλών με το επιχείρημα ότι αυτοί επιθυμούν μάλλον να εργάζονται παρά να ασχολούνται με την πολιτική και τις αρχές, αφού ιστορικά έχει παρατηρηθεί ότι αυτοί υπομένουν τις τυραννίδες και τις ολιγαρχίες όταν δεν εμποδίζονται να εργάζονται, και ως εκ τούτου να ευπορούν και να πλουτίζουν. Δηλαδή ο Σταγειρίτης ερμηνεύει το ιστορικό παρελθόν ιδεολογικώς για να στηρίξει την άποψή του και την επιθυμία του περί μη συμμετοχής των πολλών στο πολιτεύεσθαι: όσο ολιγότερο συμμετέχουν οι πολλοί στο *πολιτεύεσθαι* τόσο καλύτερη είναι η δημοκρατία και όσο ολιγότεροι συμμετέχουν στην εξουσία τόσο καλύτερη η δημοκρατία. Η αντίληψη αυτή προέρχεται από την ολιγαρχική ιδεολογία.

Για τον Αριστοτέλη το τέλος της πόλεως, άρα και της πολιτικής είναι το *εὖ ζῆν*, το *ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς*, δηλαδή η ουσία και σκοπός της αριστοτελικής πολιτικής είναι η ευδαιμονία, η εξασφάλιση της ευδαιμονίας, η οποία αποτελεί και τον σκοπό εκάστου ατόμου ταυτίζεται έτσι ο σκοπός της πόλεως και ο σκοπός του ατόμου με την ευδαιμονία. Αυτή η σκανδαλώδης α-πολιτική διακήρυξη δεν εκπλήσσει ουδένα μελετητή, θεωρείται πολύ φυσιολογική, αν και συγκαλύπτει την ουσία της πολιτικής κοινωνίας, το νόημα της πολιτικής και της δημοκρατίας. Διότι η ευδαιμονία δεν δύναται να είναι σκοπός της πόλεως και της πολιτικής, δεν είναι πολιτικό διακύβευμα αλλά ιδιωτικό, ατομικό<sup>247</sup>. Αυτό που είναι πολιτικό διακύβευμα και αφορά την πολιτική είναι το κοινό αγαθό, η πολιτική ελευθερία και ισότητα, που είναι αδιανόητο χωρίς δημόσιο χώρο και χωρίς τη συλλογική άσκηση της εξουσίας. Η ευδαιμονία είναι ατομικός σκοπός και όχι πολιτικός και υπ' αυτήν την έννοια ο

<sup>247</sup> Η λανθασμένη αυτή αντίληψη υπάρχει και σε πολλούς συγχρόνους όπως λ.χ. στον J.-F. Revel για τον οποίο η πολιτική είναι ή θα πρέπει να είναι η τέχνη της ευτυχίας (*Το Βήμα* 12 Σεπτεμβρίου 1971). Από ό,τι φαίνεται ανέκαθεν η ευτυχία απετέλεσε σύνθημα και επιδίωξη, αν και στην Γαλλική επανάσταση, ο Σαιντ-Ζυστ έλεγε ότι η ευτυχία είναι μια καινούρια ιδέα στην Ευρώπη. Στο κομμουνιστικό καθεστώς ο Στάλιν διεκήρυσσε: «Η ζωή έγινε καλύτερη σύντροφοι. Η ζωή έγινε πιο χαρούμενη». Αλλά και οι φιλελεύθεροι διανοούμενοι και πολιτικοί έθεσαν ως σκοπό και δη πεπρωμένο την ευτυχία η οποία θα αποκτηθεί με βοήθεια εξ ουρανού (Constant [2000], 61: «Η φωνή του πεπρωμένου δεν μας οδηγεί μόνο στην ευτυχία αλλά και στην τελείωση. Και η πολιτική ελευθερία είναι το ισχυρότερο και το πλέον τελεσφόρο μέσο που μας δόθηκε εξ Ουρανού για την επίτευξη του εν λόγω στόχου»). Μερικοί διανοούμενοι συγγέουν επίσης το «κοινό καλό» με την ευδαιμονία, όπως λ.χ. ο Paul Ricoeur γράφει "Le politique est en premier lieu cette instance qui entend assurer le bien public, le bonheur commun" (*Histoire et Vérité*, σ. 260). Βλέπε επίσης παρόμοιες απόψεις του Isaiah Berlin στις οποίες ασκεί κριτική ο Καστοριάδης (2000), 281 κε. Ο κύριος όμως υπερασπιστής της αντίληψης αυτής είναι ο McIntyre (1981), 175, εκπρόσωπος της επιστροφής στην αριστοτελική ηθική και πολιτική. Η ευδαιμονία τίθεται επίσης και ως σκοπός της φιλοσοφίας από πολλούς. Ο Bergson λ.χ. καθόριζε ως στόχους της αυθεντικής φιλοσοφίας να κάνει τους ανθρώπους ευτυχισμένους και δυνατούς. Σε αυτό προηγείται ο Δάντης (*De monarchia* I, κεφ. I) που έλεγε ότι η ευτυχία σε αυτόν εδώ τον κόσμο όχι μόνο δύναται να κατακτηθεί με μέσο την φυσική λογική, που εμφανίζεται στην ολότητα της στο έργο των φιλοσόφων, αλλά αποτελεί και τον τελικό σκοπό του ανθρώπου ως θνητού όντος. Ο Bossuet (*Méditation sur l' Evangile*, 1695) έγραφε: «σκοπός του ανθρώπου είναι να ευτυχήσει. Ο Ιησούς Χριστός ήλθε σε εμάς για να μας προσφέρει τα μέσα προς τούτο». Η επίγεια ευτυχία διαφέρει σε άλλους από την αιωνία μακαριότητα.



Αριστοτέλης θέτοντας ως σκοπό της πολιτικής έναν ηθικό ατομικό σκοπό προετοιμάζει την ελληνοιστική αντίληψη και την απόσυρση του ατόμου στην ιδιωτική σφαίρα<sup>248</sup>.

Αλλού ο Σταγειρίτης αφήνει την εντύπωση ότι ο κύριος σκοπός της πολιτικής είναι να δημιουργεί καλούς νόμους<sup>249</sup> – αν και αλλού η πολιτική περιέχει τη δικαστική και τη βουλευτική, ενώ η νομοθεσία αναφέρεται ξεχωριστά<sup>250</sup>. Αλλά και σε αυτή την περίπτωση αφ' ενός μεν δίνει σημασία μόνο στον σκοπό της πολιτικής και όχι στον δημιουργό και τον φορέα της και αφ' ετέρου προσδιορίζει ως σκοπό της μόνο το νομοθετείν, πράγματα και τα δύο διαφορετικά από την δημοκρατική αντίληψη.

Μπορούμε επίσης να θεωρήσουμε<sup>251</sup> ότι η ουσία της πολιτικής, κατά τον Αριστοτέλη, είναι να ορίζει τη δικαιοσύνη. Πράγματι αφού η δικαιοσύνη είναι η κατ'εξοχήν κοινωνική αρετή<sup>252</sup> και η ανώτερη των αρετών<sup>253</sup> και σκοπός της πόλεως είναι η ευδαιμονία, η οποία είναι *ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*, συνεπώς πρωταρχικός σκοπός της πολιτικής είναι η δικαιοσύνη. Και σε αυτή την περίπτωση όμως το ερώτημα που τίθεται είναι: τι είναι

<sup>248</sup> Βλ. και κεφάλαιο «Η ευδαιμονία». Με την αριστοτελική άποψη συντάσσεται και ο Bodéüs (1996), 12. Είναι χαρακτηριστικό ότι και άλλοι μελετητές έχουν παρεξηγήσει την έννοια της πολιτικής, όπως π.χ. ο Wolff (1995), 13 όταν λέει ότι «πολιτική με την στενότερη έννοια, είναι οι κοινές υποθέσεις της πόλεως». Οι κοινές υποθέσεις της πόλεως είναι τα πολιτικά πράγματα και όχι η πολιτική. Το ίδιο ισχύει και για τον Μπαγιόνα (2003), που θεωρεί ως πολιτική «κάθε δραστηριότητα των ελευθέρων πολιτών που αναπτύσσεται στην πόλη». Ενώ ο Bodéüs (1996), 121 γενικολογεί αποφεύγοντας τις δυσκολίες: “La politique est donc le plus souvent l’ art du possible”. Η απάντηση είναι ότι η πολιτική δημιουργεί το δυνατό και το εφικτό. Επίσης όταν ο Wolff (1995), 15 λέει ότι η άσκηση της πολιτικής, *το πράττειν τα πολιτικά* ή *το πολιτεύεσθαι* σημαίνει «συμμετοχή στις δραστηριότητες του κοινού βίου», θα πρέπει να συμπληρωθεί ότι αυτή η συμμετοχή στην δημοκρατία σημαίνει *άμεση* συμμετοχή όλων των πολιτών, στην εξουσία υπό όλες τις μορφές της: νομοθετική, δικαστική, κυβερνητική, εκτελεστική. Η κρίση της σημερινής πολιτικής θεωρίας διαφαίνεται και στους λανθασμένους ορισμούς της πολιτικής που προτείνουν και άλλοι σύγχρονοι συγγραφείς, όπως ο Duroselle (1990), 59, ο οποίος ταυτίζει λανθασμένως την πολιτική με τις εκλογές, τις προεκλογικές εκστρατείες, τα εκλογικά παιχνίδια και τα κόμματα, συγχέοντας την με την ρωμαϊκή εκδοχή της. Πιστεύει επίσης λανθασμένως ότι η πολιτική είναι η «επιστήμη» της εξουσίας και ότι «ανακαλύφθηκε» πριν ακόμη από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους. Ο Duroselle όπως και άλλοι συγχέουν το πολιτικό με την πολιτική, όπως ενεφέρθη ανωτέρω. Άλλοι επίσης γενικολογούν διαστρεβλώνοντας το νόημα της πολιτικής και προτείνουν θεολογικές και μεταφυσικές θεωρίες για την «θεμελίωση» της, όπως λ.χ. ο Χ. Γιανναράς, του οποίου οι απόψεις είναι ιδεαλιστικές και κενές περιεχομένου. Αναζητεί ο εν λόγω συγγραφέας μία προϋποθετική αρχή που είναι ταυτοχρόνως και «σκοπός της αποφατικής χρήσης του ορθού λόγου»! Η αρχή αυτή «δεν μπορεί να είναι παρά μία οντολογική αφετηρία ή βάση και δεν θα ήταν αυθαίρετο να την εκφράσουμε κατ' αρχήν ως ταύτιση του αληθεύειν με το κοινωνείν»! «Αν θέλουμε να αληθεύει ο πολιτικός βίος...πρέπει να ακολουθεί το κοινό λόγο της συμπαντικής (sic) κοινωνικής αλληλουχίας, να σκοπεύει στη λογική αρμονία και τάξη που εξασφαλίζει το κοινωνείν ως την κατ' αλήθειαν ύπαρξη»! (Χ. Γιανναράς [1984], 187, 193-195 αντιστοιχώς). Τις ίδιες μεταφυσικές διατυπώσεις μεταχειρίζεται ο ίδιος συγγραφέας για τους νόμους, οι οποίοι πρέπει να «αποβλέπουν στην αλήθεια και στην αρετή, δηλαδή στην πραγματοποίηση της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου. Αυτό συνιστά και την κοινωνική αλήθεια» (Χ. Γιανναράς [1980], 137).

<sup>249</sup> *Ηθικά Ευδήμεια* 1, 1216β 17. Σε αυτό συμφωνεί και ο Bodéüs [(1996), 16, 48, 49] και δηλώνει ότι η τέχνη του κυβερνάν, στο ανώτερο επίπεδο της κυριαρχίας της, είναι η τέχνη του νομοθετείν. Η ιδέα αυτή είναι ρωμαϊκής προελεύσεως και βρήκε την συνέχειά της στη σύγχρονη εποχή με κύριο εκφραστή της τον Κάντ, όπως σημειώνει η Arendt (1986), 92.

<sup>250</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141 β32-35.

<sup>251</sup> Όπως κάνει ο Bodéüs (1996), 69.

<sup>252</sup> 3, 1283α 38-40.

<sup>253</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 5, 1129β 26-30. *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1094β 14-15.

δικαιοσύνη, τι είναι δίκαιον; Στο πρόβλημα αυτό ο Αριστοτέλης προσπαθεί να απαντήσει με το *κατ' αξίαν δίκαιον*, το οποίο αντιπαραθέτει στο αριθμητικόν δίκαιο της δημοκρατίας<sup>254</sup>. Συνεπώς πάλι είναι στον αντίποδα της δημοκρατικής αντίληψης.

Τέλος προβληματική και αμφισβητούμενη είναι και η απορριπτική άποψη του Σταγειρίτη για τους Αθηναίους πολιτικούς, αφού ισχυρίζεται ότι μετά τα Μηδικά ο δήμος απέκτησε δύναμη και εξέλεξε *φαύλους δημαγωγούς*<sup>255</sup>. Είναι άδικη η άποψη αυτή του φιλοσόφου για τους πολιτικούς συλλήβδην που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του πολιτικού πλαισίου και των αποφάσεων της εκκλησίας, δια των οποίων επετελέσθη το εκπληκτικό επίτευγμα, το οποίο η ανθρωπότητα επί αιώνες θαυμάζει, επαινεί και απο το οποίο εμπνέεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η απουσία από τα *Πολιτικά* των ονομάτων του Μιλτιάδη, Θεμιστοκλή, Αριστείδη, Ξανθίππου, Κίμωνος, Περικλή, Νικία, Δημοσθένη, Ευβούλου, Λυκούργου, Κόνωνος, Φωκίωνος, κ.ά. και η πολιτική αξιολόγησή τους, πράγμα που θα ανέμενε κανείς από μια μελέτη που αναφέρεται εν πολλοίς και στη δημοκρατία.

<sup>254</sup> Βλ. κεφάλαιο «Το δίκαιο είναι το ίσον» (Μέρος II).

<sup>255</sup> 2,1274 α5-15. Εδώ αναφέρει για μοναδική φορά τον Περικλή και μάλιστα με αρνητική σημασία.

## 6. Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ

Η *παιδεία* εννοείται εδώ υπό την ευρύτερη και όχι υπό τη στενή έννοια της εκπαιδύσεως, της σχολικής παιδευτικής διαδικασίας την οποία σημειωτέον οι Αθηναίοι δεν είχαν συμπεριλάβει στην θεσμιστική δημιουργία τους, δηλαδή δεν είχαν θεσμίσει την δημόσια γενικευμένη εκπαίδευση, καθώς δεν είχαν νομοθετήσει κάποια ιδιαίτερα μέτρα ή κάποιο οργανωμένο και γενικευμένο εκπαιδευτικό σύστημα με την σημερινή έννοια. Η έλλειψη αυτή είναι ταυτοχρόνως και μία σημαντική παράλειψη του ρητώς αυτοθεσμιζόμενου δήμου, και δηλώνει τα όρια της θεσμιστικής του παρέμβασης<sup>256</sup>.

Το θέμα λοιπόν είναι τι σημαίνει δημοκρατική *παιδεία*. Οι Αθηναίοι είχαν τη στοιχειώδη εκπαίδευση και η πλειονότητα ήξερε ανάγνωση και γραφή, αλλά η *παιδεία* περικλείει την ευρεία πνευματική καλλιέργεια, την κουλτούρα και τον πολιτισμό, και με αυτήν την έννοια εξ άλλου την χρησιμοποιούν οι συγγραφείς της κλασσικής εποχής, αλλά και οι νεώτεροι, όπως λ.χ. ο W. Jaeger, ο οποίος στο μεγάλο έργο του με χαρακτηριστικό τίτλο *Paideia*, θεωρεί ότι η μεγαλύτερη προσφορά των αρχαίων Ελλήνων στην ανθρωπότητα είναι η ιδέα της *παιδείας*, η ιδέα της καλλιέργειας του ανθρώπου και της διαμορφώσεώς του<sup>257</sup>. Μία ιδιαίτερη πτυχή αυτής της *παιδείας*, η οποία σπανίως αναδεικνύεται, είναι η δημοκρατική της προέλευση, αφού η *παιδεία* αυτή είναι δημιούργημα της ελευθερίας και της δημοκρατίας, χαρακτηρίζει τη δημοκρατική πόλιν και γενικότερα το δημοκρατικό κίνημα, και όχι την ολιγαρχική (Σπάρτη, Κόρινθο), ούτε τις μοναρχίες (Μακεδόνες).

Μία άλλη πτυχή, η οποία επίσης αποσιωπάται, είναι το πολιτικό και κοινωνικό περιεχόμενο της *παιδείας*, η πολιτική της διάσταση, υπό την έννοια της πραγματικής ουσιαστικής πολιτικής και κοινωνικής *παιδείας* την οποία η δημοκρατική πόλις και μόνον

<sup>256</sup> Σημειωτέον ότι η αντίληψη για μια γενικευμένη υποχρεωτική εκπαίδευση για τα παιδιά όλων των πολιτών με την οικονομική ευθύνη του δημοσίου ταμείου ήταν άποψη εκφρασμένη από τον Χαρόνδα, και την οποία εφήρμοσε ο Πρωταγόρας ως νομοθέτης της πανελληνίας αποικίας των Θουρίων το 444 π.Χ. Βλ. Διόδωρος Σικελιώτης 12, 12.4-13.3. Nestle (1999 B), 397.

<sup>257</sup> Jaeger (1968 A), 325. Η λέξη *παιδεία* που αρχικώς σήμαινε την αγωγή των παιδών (αυτήν την έννοια έχει στον Αισχύλο, *Επτά επί Θήβας*, 18) γίνεται αργότερα το σύμβολο της ιδεώδους μορφώσεως του σώματος και της ψυχής, της *καλοκαγαθίας*, η οποία για πρώτη φορά περιλαμβάνει και την μόρφωση του πνεύματος κατά την εποχή του Σοφοκλή και των σοφιστών, έννοια την οποία διατηρεί και στον Ισοκράτη και τον Πλάτωνα. Στο έργο αυτό του Jaeger υπάρχει μία συνολική ιστορική θεώρηση της ελληνικής πνευματικής δημιουργίας και του πολιτισμού, η οποία διεμόρφωσε έναν καινούριο τύπο ανθρώπου, τον Έλληνα άνθρωπο, ο οποίος υπήρξε επι αιώνες παιδευτικός οδηγός και έμπνευση για την ανθρωπότητα.

αυτή προσφέρει στους πολίτες της. Ο Σιμωνίδης το εκφράζει πολύ ωραία: *πόλις ἄνδρα διδάσκει*<sup>258</sup>, η πόλις δημιουργεί τον άνδρα, τον άνθρωπο, τον πολίτη. *Τι διδάσκει η δημοκρατική πόλις τους πολίτες; ποιες είναι οι αξίες και τα περιεχόμενα της δημοκρατικής κοινωνίας; ποιο είναι το αντικείμενο της δημοκρατικής θεσμίσεως; Η απάντηση υπάρχει στον «επιτάφιο» του Περικλή: φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας...μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν.* Το αντικείμενο της δημοκρατικής θέσμησης και παιδείας είναι η δημιουργία ενός υπαρκτού ανθρωπίνου όντος, του Αθηναίου πολίτη, ο οποίος υπάρχει και ζει εντός και δια της ενότητας τριών άξιων: του έρωτος και της πρακτικής του κάλλους, του έρωτος και της πρακτικής της σοφίας, της μέριμνας και της ευθύνης για το δημόσιες κοινές υποθέσεις, την πόλιν. Δηλαδή η δημοκρατική ελευθερία και η ισότητα δεν είναι αυτοσκοπός αλλά και μέσα για την δημιουργία αυτού του Αθηναίου πολίτη. «Και δεν θα ήταν δυνατόν», γράφει ο Καστοριάδης, «να γίνει χωρισμός αυτών των τριών στοιχείων: η ομορφιά και η σοφία έτσι όπως τις αγαπούσαν και τις ζούσαν οι Αθηναίοι δεν μπορούσαν να υπάρχουν παρά μόνο στην Αθήνα. Ο Αθηναίος πολίτης δεν είναι 'ιδιωτικός φιλόσοφος' ούτε 'ιδιωτικός καλλιτέχνης': είναι ένας πολίτης για τον οποίο η τέχνη και η φιλοσοφία έχουν γίνει τρόποι ζωής. Αυτή είναι η αληθινή απάντηση, η συγκεκριμένη απάντηση της αρχαίας δημοκρατίας στο ερώτημα σχετικά με το 'αντικείμενο' της πολιτικής θέσμησης»<sup>259</sup>. Αποτέλεσμα είναι η αισθητική καλλιέργεια και η γνώση, το φιλοσοφείν, τα οποία είναι αδιανόητα άνευ της ελευθερίας του πνεύματος και της ελευθερίας της συνειδήσεως, άνευ του ελευθέρου διαλόγου, της ελευθερίας διατυπώσεως δοξών και κριτικής των δοξών (*δοῦναι καὶ δέξασθαι λόγον*), είναι αδιανόητα και αδύνατα άνευ της δημοκρατίας. Ο C. Meier αποδεικνύει ότι οι Έλληνες και δη οι Αθηναίοι «ont fait de la grace (beauté, charme, élégance) une vertu politique» και ότι αυτο ήταν αδύνατο για τους Ρωμαίους και τους μοντέρνους<sup>260</sup>.

Η δημοκρατία παρέχει στον πολίτη πληροφόρηση και ενημέρωση για τα σημαντικά ζητήματα της πόλεως πολιτικά, κοινωνικά, οικονομικά, στρατιωτικά, εξωτερικά και του επιτρέπει να γίνει ενημερωμένος και υπεύθυνος, δια της πρακτικής, δια των θεσμών, δια του

<sup>258</sup> Fragmenta 15.1 (=απ. 53 D).

<sup>259</sup> Καστοριάδης (1995), 209.

<sup>260</sup> C. Meier (1987), 22-23 ο οποίος ανατρέχει μέχρι τον Φωκυλίδη για να υποστηρίξει την άποψή του (απ. 3: *τί πλέον γένος εὐγενές είναι / οἷς οὐτ' ἐν μύθοις ἔπεται χάρις οὐτ' ἐν βουλῇ*;). Ιδιαίτερος όμως επισημαίνει την χάρη των Αθηναίων (Θουκυδίδης 2,41: *καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστ' ἄν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἄν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι*).

ήθους της, δια της συμμετοχής. Τα δημοκρατικά άτομα είναι αδιανόητα χωρίς την δημοκρατική κοινωνία και αντιστρόφως, η δημοκρατική κοινωνία είναι αδιανόητη χωρίς τα δημοκρατικά άτομα. *Ἄνδρες γὰρ πόλις*<sup>261</sup> είναι το απαραίτητο συμπλήρωμα της ανωτέρω φράσεως του Σιμωνίδη. Οι άνδρες αποτελούν και διαμορφώνουν την πόλιν. Η πόλις διδάσκει τα άτομα αλλά για να διδάξει θα πρέπει να έχει διαμορφωθεί από κάποια άτομα, δεν προϋπάρχει δηλαδή φυσικώς ή οντολογικώς των ατόμων και τα διδάσκει. Την αλληλεπίδραση αυτή εκφράζει πολύ ωραία η απάντηση του Θεμιστοκλή στον Σερίφιο, ο οποίος τον κατηγορούσε ότι έγινε ονομαστός χάρις στην ένδοξη πόλιν της Παλλάδος και όχι χάρις στην προσωπική του αξία: «ούτε εγώ θα γινόμουν ονομαστός εάν ήμουν Σερίφιος αλλά ούτε και εσύ θα γινόσουν ονομαστός εάν ήσουν Αθηναίος»<sup>262</sup>. Ακριβώς αυτή η αλληλεπίδραση πόλεως και ατόμων, η ταυτόχρονη αυτοεξέλιξή τους και αυτοδιαμόρφωσή τους χαρακτηρίζει την δημοκρατία και κατά κάποιον τρόπο περιγράφεται στο γνωστό στάσιμο της σοφόκλειας *Αντιγόνης*: *πολλὰ τὰ δεῖνα κούδεν ἄνθρώπου δεινότερον πέλει...καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους ὀργὰς ἐδιδάξατο* (στ. 354). Ο Καστοριάδης σχολιάζει ωραιότατα τον τελευταίο στίχο: «Όταν διδάσκομαι (μέση φωνή) δίνω στον εαυτό μου κάτι που ο εαυτός μου δεν έχει (αλλιώς γιατί να του το δώσω;) και που έχει (αλλιώς ποιος το δίνει;). Ο φαινομενικός παραλογισμός αίρεται άμα καταλάβουμε ότι η αυτοενέργεια του αυτοδιδασκόμενου ανθρώπου δημιουργεί (φέρνει σε ύπαρξη) και το 'περιεχόμενο' και το 'υποκείμενό' της, που αλληλοπροσδιορίζονται και αλληλο-υπάρχουν»<sup>263</sup>.

Τα δημοκρατικά άτομα διαμορφώνονται δια της συμμετοχής τους στα συλλογικά όργανα της πόλεως (*ἐκκλησία, βουλή, δικαστήρια*), δια της συμμετοχής τους στις *αρχές* που ορίζονται δια της *κληρώσεως*, στις συζητήσεις της *ἀγορᾶς*, των *γυμνασίων* και των *στοών* με σοφιστές και φιλοσόφους, στις *ποικίλες εορτές* της πόλεως, στο *θέατρο* με τις τραγωδίες και κωμωδίες, στην στρατιωτική εκπαίδευση. Όλα αυτά αποτελούν τμήματα μιας παιδαγωγικής πολιτικής διαδικασίας, μιας πραγματικής ενεργού *παιδείας* με ουσιαστικό πραγματικό περιεχόμενο και σκοπούς, η οποία επιδιώκει και επιτυγχάνει να εξασκήσει τα άτομα και να τα κάνει πολίτες, *ικανά δηλαδή μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*. Η παιδεία αυτή επεδίωκε να φέρει όσον το δυνατόν εγγύτερα στην ανθρώπινη πραγματικότητα το αίτημα της δημοκρατίας για πραγματική πολιτική ισότητα όλων των ελευθέρων. Κυρίως όμως η πολιτική ζωή, σε όλες τις εκφάνσεις της, διαμορφώνει, παιδεύει τα άτομα στις αξίες της, στις σημασίες

<sup>261</sup> Τά λόγια είναι του Νικία: *Ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναὶ* (Θουκυδίδης 7, 77.7).

<sup>262</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 1, 330α.

<sup>263</sup> Καστοριάδης (1993), 28.

της, στο Είναι της: αυτό που είναι η δημοκρατική κοινωνία ενσαρκώνεται στα επί μέρους άτομα. Οι θεσμοί της δημοκρατικής πόλεως «εσωτερικεύονται από τα άτομα διευκολύνουν στον μεγαλύτερο βαθμό την πρόσβαση τους στην ατομική αυτονομία και την αποτελεσματική τους συμμετοχή σε όλες τις μορφές ρητής εξουσίας που υπάρχουν στην κοινωνία»<sup>264</sup>. Ο πραγματικά δημόσιος χώρος δημιουργεί δημόσια άτομα, δηλαδή πολίτες. Δημιουργεί στα άτομα την πεποίθηση ότι η πόλις είναι αυτά τα ίδια, ότι είναι αυτά τα ίδια που πρέπει να αποφασίσουν για τα σημαντικά θέματα της πόλεως, δηλαδή δικά τους που τους αφορούν άμεσα, να προτείνουν λύσεις τεκμηριωμένες με επιχειρήματα και πειθώ στην εκκλησία και στη βουλή, να δικάσουν με αίσθημα δικαιοσύνης και ευθύνης, να ασκήσουν εξουσία, να διεκπεραιώσουν άλλες δημόσιες υποθέσεις, εν ολίγοις να μάθουν *ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ μέρος*<sup>265</sup>.

Με άλλα λόγια τα άτομα γίνονται πολίτες στην πράξη, δεν είναι *φύσει* πολίτες, ούτε *δικαίω* μόνο. Η έννοια του πολίτη στην δημοκρατία είναι δυναμική όχι στατική, ο πολίτης είναι γίνεσθαι όχι Είναι, είναι πραγματική κατάσταση και όχι πλασματική και θεωρητική έννοια, ούτε φυλετική, γλωσσική ή θρησκευτική. Είναι κυρίως και ουσιαστικώς πολιτική έννοια και *πρᾶξις*. Αυτή η δυναμική έννοια της παιδείας εκφράζεται πολύ ωραία από τον Ισοκράτη όταν λέει ότι η πόλις των Αθηνών: «τό τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντες»<sup>266</sup>.

Ο πολίτης στη δημοκρατία συνεπώς, δεν είναι κάτι το δεδομένο, καθορισμένο *ἀπαξ* δια παντός. Υφίσταται και υπάρχει αφ' ης στιγμῆς συμμετέχει στην πολιτική ζωή και ασκεί εξουσία, αφ' ης στιγμῆς αυτο-παιδεύεται εντός, δια και μέσω των θεσμών της πόλεως. Τα άτομα μαθαίνουν πολιτική πράττοντας την πολιτική, μαθαίνουν την εξουσία συμμετέχοντας στην εξουσία και ασκώντας εξουσία. Αυτή η γνώση είναι αναντικατάστατη, είναι η ουσία της δημοκρατίας. Αυτή είναι η δημοκρατική παιδεία και δεν προσφέρεται ούτε αποκτάται σε σχολεία, σχολές και πανεπιστήμια.<sup>267</sup> Δηλαδή η συμμετοχή του Αθηναίου συνέβαλε αποφασιστικά στην διαμόρφωση της πολιτικής συνειδήσεως του μέσου και κατώτερου

<sup>264</sup>Καστοριάδης (1990), 75.

<sup>265</sup> 3, 1283β42: *Πολίτης δὲ κοινὴ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστίν.*

<sup>266</sup> Ισοκράτης *Πανηγυρικός* 50

<sup>267</sup>Το εκφράζει ωραία ο Καστοριάδης (1995), 197: «Μόνον η *παιδεία* των πολιτών ως τέτοιων μπορεί να δώσει αληθινό και αυθεντικό περιεχόμενο στον 'δημόσιο χώρο'. Αλλά αυτή η *παιδεία* δεν είναι ένα ζήτημα βιβλίων και πιστώσεων για τα σχολεία. Είναι κατ' αρχήν και προπαντός, η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι η πόλις είναι επίσης εσείς και ότι η τύχη της εξαρτάται επίσης από την σκέψη σας, από την συμπεριφορά σας και από τις αποφάσεις σας. Με άλλα λόγια, είναι συμμετοχή στην πολιτική ζωή».

Αθηναίου, οι οποίοι δεν είχαν τα μέσα για μια συστηματική εκπαίδευση. Η ακρόαση των λόγων των ρητόρων και των πολιτικών στη βουλή, στα δικαστήρια και στην εκκλησία, οι οποίοι χαρακτηρίζονται από υψηλό ήθος και ύφος, από ιδέες και ηθικές αξίες, από ουσιαστική επιχειρηματολογία και προσπάθεια πειθούς, από εξύμνηση της αρετής, της ηθικής τάξεως και καταδίκη της κακίας, της φαυλότητας, επιδρούσε στο ήθος των πολιτών και διαμόρφωνε υψηλή πολιτική αντίληψη<sup>268</sup>.

Ο πολίτης εντός και διαμέσου της συμμετοχής του στην δημοκρατική ζωή, κουλτούρα και εξουσία αλλάζει μορφή και μετασχηματίζεται σε *παιδευμένο* πολιτικώς άτομο, *πλούσιο* σε εμπειρίες, σε πολιτική και κοινωνική γνώση, σε απολαβές πολιτισμικές, ενήμερο, πληροφορημένο και ικανό πολίτη, κάτοχο *ἔθους* και *ἀγωγῆς* πολιτικής<sup>269</sup>. Αυτά τον καθιστούν ικανό να πολεμά, να διαλέγεται, να βλέπει τραγωδία, να είναι κριτής των ποιητικών αγώνων, να εκτιμά τις φιλοσοφικές συζητήσεις, να γίνεται συνδημιουργός των καλλιτεχνικών και αρχιτεκτονικών αριστουργημάτων, εν ολίγοις να γνωρίζει και να πράττει *τα δέοντα*<sup>270</sup>.

Η θεωρητική στήριξη της αντιλήψεως ότι η *πολιτική αρετή*, η πολιτική ικανότητα δεν είναι έμφυτη (*φύσει*) ούτε κληρονομική, ούτε προϊόν τύχης ή ευγενούς καταγωγής, αλλά αποτέλεσμα διδασχής και επιμελείας, ότι είναι διδακτή, ότι μπορεί και πρέπει να την αποκτήσει ο οποιοσδήποτε, οφείλεται στους σοφιστές και δὴ στον Πρωταγόρα, εκτίθεται δε στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνος<sup>271</sup>. Είναι ήδη δεκτό σήμερα, μετά από πολλούς αιώνες προκαταλήψεων, απαξιώσεων και απορρίψεων, που οφείλονται κυρίως στους δεδηλωμένους αντιπάλους τους Σωκράτη, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, ότι οι σοφιστές είναι αυτοί που εισήγαγαν την συζήτηση περί *παιδείας* στην πνευματική και πολιτική ατμόσφαιρα της Αθήνας τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και την ανήγαγαν σε κεντρικό ζήτημα της ανθρωπίνης υπάρξεως, σε βασικό στοιχείο για την ανάπτυξη της ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής διαμορφώσεως του ατόμου.

<sup>268</sup> Αδάμ (1995), 226-234.

<sup>269</sup> 4, 1292 β14: *διὰ δὲ τὸ ἔθος καὶ τὴν ἀγωγήν πολιτεύεσθαι δημοτικῶς*. Πρβλ. Θουκυδίδης 2,39.1: *ἐν ταῖς παιδείαις οἱ μὲν ἐπιπόνῳ ἀσκήσει εὐθὺς νέοι ὄντες τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται, ἡμεῖς δὲ ἀνεμιένως διαιτώμενοι*. Καὶ 2,39.4.

<sup>270</sup> Θουκυδίδης 1,70,8: *τὰ δέοντα πράξει*. Πρβλ. Θουκυδίδης 1, 138.3: *κράτιστος αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα*. Καὶ 2, 43,1: *γιγνώσκοντες τὰ δέοντα*. Επίσης 2, 60,5: *γινῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα*.

<sup>271</sup> ὅτι δὲ αὐτὴν [τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν] οὐ φύσει ἡγούνται [οἱ Ἀθηναῖοι] εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι ὧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι πειράσομαι ἀποδείξει. 323 γ. Πρβλ. 323 ε: *ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδασχῆς*, καὶ 324α: *δῆλον ὅτι ὡς ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως κτητῆς οὐσης*. Ο λόγος του Πρωταγόρα θεωρεῖται ὡς εφαρμογὴ καὶ ἐρμηνεία του μύθου που προηγείται (Kerferd [1952], 42). Στο ἴδιο κείμενο ὑπάρχει επιχειρηματολογία (α) για το ὅτι ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ ταυτίζεται με τὴν αἰδῶ καὶ δίκη, (β) για το ὅτι ἀν καὶ αὐτὴ ὑπάρχει σε ὅλους, ἐν τούτοις δὲν ὑπάρχει *φύσει* ἀλλὰ μέσω ἀγωγῆς καὶ πρακτικῆς καὶ (γ) για το ὅτι δὲν τὴν μοιράζονται ὅλοι ἐξίσου ἀλλὰ τὴν ἔχουν σε διαφορετικὸ βαθμὸ. Για ἀντίθετη ἀποψη στο (β) βλ. Bayonas (1967), 45.

Αυτό που διδάσκει ο Πρωταγόρας είναι η *εὐβουλία*, η οποία είναι προσιτή και εφικτή για όλους τους πολίτες. Ο Πρωταγόρας εκθέτει την επιχειρηματολογία του αντλώντας βεβαίως τα επιχειρήματά του από την πολιτική πρακτική των Αθηναίων και καταλήγει: *ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκέως καὶ σκυτοτόμου συμβουλευόντος τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδακτὸν καὶ παρασκευαστὸν ἡγοῦνται τὴν ἀρετὴν* (324γ).

Ορισμένοι ερευνητές ερμηνεύουν την άποψη του Πρωταγόρα περί διδακτού της πολιτικής αρετής *ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς*, ως μη δημοκρατική, και αφορώσα κυρίως τους ολίγους ικανούς και δυναμένους<sup>272</sup>. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι δεν έχουν άδικο. Όμως μία προσεκτικότερη ανάγνωση του πρωταγορείου λόγου για την αγωγή και την παιδεία των νέων στην Αθήνα (324 ε-328 δ) ανατρέπει αυτή την άποψη. Πράγματι, ο Πρωταγόρας εκεί αναφέρεται στην ιδιωτική (*ιδία*) και δημοσία (*δημοσία*) *ἐπιμέλεια* περί της αγωγής των νέων, στην ιδιωτική και δημόσια *ἄσκησιν* τους και στην ιδιωτική και δημόσια *διδαχή* τους. Και οι δύο *ἐπιμελοῦνται καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τότε μὲν καλόν, τότε δὲ αἰσχρόν, καὶ τότε μὲν ὄσιον, τότε δὲ ἀνόσιον, καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει*<sup>273</sup>. Μπορεί ασφαλώς στην ιδιωτική αγωγή να υπάρχουν διαφορές εξαρτώμενες από το κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον, όπως τις αναφέρει και ο Πρωταγόρας, στην δημοσία όμως δεν υπάρχουν διαφορές διότι η δημοκρατική πόλις δεν κάνει διακρίσεις όσον αφορά τις κοινές υποθέσεις. Έτσι λοιπόν, όταν οι νέοι *απαλλαγούν από τους διδασκάλους*, η πόλις τους αναγκάζει να μάθουν τους νόμους και να ζουν σύμφωνα με αυτούς και *κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*<sup>274</sup>. Είναι χαρακτηριστικό εξ άλλου το γεγονός ότι και η ιδιωτική *ἐπιμέλεια* των Αθηναίων, κατά τον Πρωταγόρα, δεν αποσκοπεί τόσο στο να μάθουν οι νέοι γράμματα και κιθάρα και να έχουν καλά σώματα, αλλά στην ηθική και κοινωνική-πολιτική αγωγή τους, στην *εὐκοσμία καὶ τὴν σωφροσύνη, στην εὐρυθμία καὶ τὴν εὐαρμοστία, στήν χρηστὴ διάνοια καὶ τὴν ἀνδρεία ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς*

<sup>272</sup> M. Untersteiner (1993 I), 20, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>273</sup> 325 γδ. Το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται βεβαίως στην ιδιωτική αγωγή αλλά ισχύει, όπως είναι σαφές από τη συνέχεια των λεγομένων του Πρωταγόρα, και για τη δημόσια.

<sup>274</sup> 326 γ: *Ἐπειδὴν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὐτοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν*. Και 326 δ, 325 γδ.



ἄλλαις πράξεσιν (325 ε-326γ). Η μάθηση δεν είναι για την απόκτηση επαγγέλματος μόνο, αλλά για απόκτηση παιδείας ελευθέρου και υπευθύνου πολίτη<sup>275</sup>.

Είναι εμφανές λοιπόν ότι η πρωταγόρεια αντίληψη για το διδακτόν της πολιτικής αρετής δεν αναφέρεται στην αριστοκρατική έννοια της αρετής, σύμφωνα με την οποία ορισμένοι μόνο μπορούν να την έχουν είτε λόγω ευγενούς καταγωγής (*φύσει* ή εκ θεού), ή λόγω της αριστοκρατικής εκπαιδύσεως. Ούτε επίσης αναφέρεται σε κάποια θεωρητική εκπαίδευση πλατωνικού τύπου, η οποία πραγματοποιείται εκτός της πόλεως σε ορισμένους εκλεκτούς μόνο και βασισμένη κυρίως σε μαθήματα με προεξάρχοντα τα μαθηματικά και την διαλεκτική των Ιδεών. Η πολιτική αρετή πρέπει να αποκτηθεί στην πράξη, και όντως αποκτάται δια της *πράξεως*, και όχι μόνο δια της *θεωρίας*. Η πόλις εκπαιδεύει τα άτομα και τα άτομα την πόλιν, αφανώς, συλλογικώς, ανιδιοτελώς, άνευ φθόνου και αποκρύψεως, διότι είναι συμφέρον όλων, λέει ο Πρωταγόρας<sup>276</sup>. Η πολιτική αρετή και ελευθερία εκάστου εξαρτάται από την πολιτική αρετή και την ελευθερία του άλλου, και υπ' αυτήν την έννοια η δημοκρατική παιδεία είναι διαπαιδαγώγηση και όχι χειραγώγηση.

Η πολιτική αρετή αποκτάται εντός της πόλεως, δια της *διδασχίας* και της *επιμελείας* εκ μέρους της πόλεως, δια της *ασκήσεως* στους θεσμούς και τους νόμους της, δια της συμμετοχής και της ασκήσεως της εξουσίας υπό όλες τις μορφές της. Η συμμετοχή στην πολιτική ζωή είναι υποχρεωτική και έτσι όλοι θα αναγκασθούν να ασκηθούν στην αρετή, διότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος για την γενικευμένη απόκτησή της. Πράγματι, υπάρχουν άτομα και στρώματα κοινωνικά, και αυτά είναι τα κατώτερα κοινωνικο-οικονομικώς, τα οποία λόγω της θέσεως και της κουλτούρας τους έχουν τεράστια δυσκολία να γνωρίσουν τα πολιτικά πράγματα και δεν έχουν τις κοινωνικές, οικονομικές, πολιτιστικές και ψυχολογικές καταβολές για να ασχοληθούν και να συμμετάσχουν σε αυτά<sup>277</sup>. Ομως από την στιγμή κατά

<sup>275</sup> Οὐκ ἐπὶ τέχνῃ , ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει (Πλάτων Πρωταγόρας 312 β).

<sup>276</sup> 327 α: ὡσπερ νῦν τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ' ἀποκρύπτει ὡσπερ τῶν ἄλλων τεχνημάτων-λυσιτελεῖ γὰρ οἶμαι ἡμῖν ἢ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή. δια ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα. Καὶ 327 ε: πάντες διδάσκαλοι εἰσὶν ἀρετῆς, καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος, καὶ οὐδεὶς σοὶ φαίνεται.

<sup>277</sup> Τις δυσκολίες αυτές είχε υπ' ὄψιν του και ο Αριστοτέλης, ἔστω από την δική του σκοπιά: πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιούτους τις ἀν λόγος μεταρρυθμίσει; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥάδιον τὰ ἐκ παλαιῶν τοῖς ἡθεσι κατελημμένα λόγω μεταστῆσαι (Ἠθικά Νικομάχεια 10, 1179β 13-18). Ἐτσι, μόνο το θεωρητικό δικαίωμα συμμετοχής στην πολιτική ζωή, που κηρύσσουν αυτοκολλακευόμενοι οι μοντέρνοι και οι σύγχρονοι, ή η γενίκευση της υποχρεωτικής εκπαίδευσής στα δημόσια και ιδιωτικά σχολεία και μετέπειτα στα Πανεπιστήμια όπως συμβαίνει σήμερα, δεν αρκεί για την πολιτική παιδεία, την πολιτική ενημέρωση και την ενασχόληση με τα πολιτικά πράγματα, ως εκ τούτου συγκαλύπτει τις πραγματικές τεράστιες δυσκολίες των στρωμάτων αυτών για την πολιτική τους παιδεία και δράση. Η Arendt (1986), 74 τονίζει ότι «ούτε η εκπαίδευση ούτε η ευστροφία ούτε η

την οποία τα κατώτερα στρώματα δια μέσου του θεσμικού πλαισίου της δημοκρατίας συμμετέχουν ουσιαστικά στην πολιτική (και κοινωνική) ζωή της πόλεως, αποκτούν γνώση και παιδεία αυτού του κοινωνικοπολιτικού οργανισμού, πείρα και δεξιότητες. Το να είναι μέλος λ.χ. της βουλής σήμαινε ότι επι ένα έτος ο πολίτης ήταν στο κέντρο της πολιτικής εξουσίας και ερχόταν σε επαφή και γνώση με την ουσία της πολιτικής, δεδομένου ότι η βουλή χειριζόταν ποικίλες και σοβαρότατες υποθέσεις, κατείχε σημαντική και κρίσιμη θέση στην όλη λειτουργία της δημοκρατίας, διότι είχε εποπτεία, έλεγχο και εκτελεστικές αρμοδιότητες σε πολλούς τομείς της διοικήσεως, των αρχών, των οικονομικών και της εκκλησίας. Δικαίως η βουλή απεκλήθη «σχολείο της δημοκρατίας»<sup>278</sup>.

Η παιδεία στη δημοκρατία είναι η ενεργητική και ουσιαστική συμμετοχή στα πολιτικά πράγματα της πόλεως, πράγμα που συνεπάγεται έναν μετασχηματισμό των θεσμών οι οποίοι επιτρέπουν αυτή την συμμετοχή και την κάνουν δυνατή, ενώ αντιθέτως τα άλλα πολιτεύματα και τα σημερινά αποτρέπουν, απωθούν, αποθαρρύνουν τους ανθρώπους να συμμετάσχουν. Συνεπώς η δημοκρατία είναι το πολίτευμα εκείνο το οποίο ταυτίζεται με την ολόπλευρη ουσιαστική παιδεία των πολιτών, με την ολόπλευρη γνώση της δομής, της οργάνωσης και της λειτουργίας της κοινωνίας (κοινωνική, πολιτική, οικονομική, στρατιωτική).

Η δημοκρατική πόλις παιδεύει τα άτομα με πολλούς τρόπους. Ο Πλάτων αναφέρει ότι και τα τείχη της πόλεως εκπαιδεύουν τους πολίτες, ο δε Πλούταρχος ότι ο Ηρόδοτος διάβαζε τις *Ιστορίες* του στους Αθηναίους με αμοιβή από το δημόσιο ταμείο<sup>279</sup>. Ένας από αυτούς τους τρόπους πολιτικής παιδείσεως ήταν και το θέατρο. Το θέατρο και η τραγωδία δεν ήταν μόνο ένα «καλλιτεχνικό» φαινόμενο με την σημερινή έννοια αλλά είχε ευρύτερη κοινωνικοπολιτική σημασία και πολιτικούς παιδευτικούς στόχους. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι πολλοί αιχμάλωτοι Αθηναίοι ελευθερώθηκαν από τους Συρακοσίους επειδή τους δίδαξαν ό,τι θυμόντουσαν από τα χορικά του Ευριπίδη<sup>280</sup>. Η βαθμιαία «εκκοσμίκευση» και «πολιτικοποίηση» του θεάτρου δηλώνει την αλλαγή της σημασίας του κατά τον 5ο και 4ο

---

ιδιοφυΐα μπορούν να αντικαταστήσουν τα συστατικά στοιχεία της δημόσιας σφαίρας, τα οποία την καθιστούν χώρο κατάλληλο για την εκδίπλωση του εξάιρετου και έξοχου στοιχείου του ανθρώπου».

<sup>278</sup> Βλ. Finley (1996), 84, όπου και η παραπομπή στον Lotze στον οποίο οφείλεται ο χαρακτηρισμός. Όσοι συμμετείχαν και έζησαν άμεσα, όχι τις τετριμμένες γενικές συνελεύσεις τις ελεγχόμενες από τους συνδικαλιστές εργατο-φοιτητοπατέρες και τα κόμματα, αλλά κάποια μεγάλης σημασίας γενική συνέλευση είτε στα φοιτητικά τους χρόνια, είτε στο συνδικαλιστικό τους σωματείο, μπορούν να εννοήσουν τι σημασία έχει μία τέτοια συνέλευση. Μία τέτοια συνέντευξη πολλών ανθρώπων είναι σημαντική και για το τι θα αποφασίσουν αλλά και για τα ίδια τα άτομα ως συλλογικών και πολιτικών οντοτήτων. Πράγματι η άμεση συμμετοχή στο συλλογικό σώμα συντελεί στην άμεση και αρτιότερη ενημέρωσή τους, ενδυναμώνει το ηθικό τους και την κρίση τους, δημιουργεί προσωπικούς και κοινωνικούς δεσμούς, δημιουργεί προσωπική καλλιέργεια και βιώματα, δηλαδή κοινωνική και πολιτική παιδεία, και αναζωπυρώνει το ενδιαφέρον για τα κοινά και την συμμετοχή, συντηρεί την εγρήγορση και την υπευθυνότητα, συνδέει το συναίσθημα με την λογική κατά μοναδικό και αναντικατάστατο τρόπο.

<sup>279</sup> Πλούταρχος *Ηροδότου Κακοήθεια* 862.

<sup>280</sup> Πλούταρχος *Νικίας* 29.

αιώνα και το καθιστά πολιτικό θεσμό. Πράγματι την εποπτεία είχε ο *ἐπάνυμος ἄρχων*, ο οποίος είχε πολιτικές αρμοδιότητες και όχι ο *ἄρχων βασιλεύς*, ο οποίος ήταν αρμόδιος για τα θρησκευτικά ζητήματα. Η καθιέρωση οικονομικής ενισχύσεως για τους μη δυναμένους να πληρώσουν το εισιτήριο των παραστάσεων (του *θεωρικοῦ*, το οποίο ήταν περίπου το ίδιο με την αποζημίωση για τις συνεδριάσεις της Ηλιαίας), αποδεικνύει την σημασία των θεατρικών παραστάσεων για τη δημοκρατία και την παιδεία των πολιτών. Η συμμετοχή σε αυτές ήταν κατά κάποιο τρόπο χρέος των πολιτών και της πόλεως, παρόμοιο με αυτό της συμμετοχής στους άλλους πολιτικούς θεσμούς όπως της Ηλιαίας, της βουλής και της εκκλησίας<sup>281</sup>. Δηλαδή ο Αθηναίος παρίστατο στις θεατρικές παραστάσεις όχι μόνο ως θεατής αλλά και ως πολίτης. Στις παραστάσεις συγκεντρωνόταν ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων – 14.000 περίπου – ακόμη και μέτοικοι, γυναίκες και δούλοι, αλλά και αντιπροσωπεΐες άλλων πόλεων<sup>282</sup>.

Αρκετοί συγγραφείς έχουν υποστηρίξει τις στενές σχέσεις της τραγωδίας και της πολιτικής, καθώς επίσης και την άποψη ότι οι τραγικοί ποιητές εγγράφονται στην παράδοση της αθηναϊκής πολιτικής σκέψεως. Μεταξύ αυτών ο Καστοριάδης<sup>283</sup>, ο V. Ehrenberg<sup>284</sup>, ο C. Meier<sup>285</sup> κ.ά. Ένα σημαντικό λ.χ. ζήτημα που αποτελεί μέριμνα της τραγωδίας είναι η σχέση μεταξύ δύο επιταγών, των αγράφων συνηθειών και κανόνων και των αναγκαστικών νόμων που επιβάλλει η πόλις, και δη η σύγκρουσή τους – είναι η αντίθεση *νόμος-φύσις* που θεματοποιείται από τους σοφιστές, και την εξετάζουμε πιο κάτω στο οικείο κεφάλαιο «Νόμος-φύσις». Οι δύο επιταγές παρουσιάζονται ως ισοδύναμες και δεν λαμβάνεται θέση υπέρ της μίας ή της άλλης, αλλά προτείνεται η αρμονική σύζευξη τους ή λύση τους και όχι η εμφύλια διαμάχη και ο διχασμός. Δεν είναι καθόλου αυτονόητο ότι όποιος επικαλείται τους «άγραφους νόμους» εκφράζει οπωσδήποτε και την αξιολογικώς υπέρτερη θέση. Αλλά ακόμη και αν την εκφράζει, δεν σημαίνει ότι πρέπει αυτή η θέση να κατισχύσει και συνεπώς να ακυρωθεί η ισχύς του θετικού δικαίου προς όφελος της εικαζόμενης ηθικής ανωτερότητας των «άγραφων νόμων». Το θέμα αυτο θέτει με μεγαλειώδη τρόπο ο τραγικός ποιητής στην

<sup>281</sup> Το ταμείο του *θεωρικοῦ* συγκέντρωνε πολλά χρήματα και ήταν ανταγωνιστικό του ταμείου των *στρατιωτικών* και γι' αυτό πολλές φορές οι Αθηναίοι πολιτικοί προσπαθούσαν να μεταφέρουν ένα ποσό από το πρώτο στο δεύτερο, πράγμα το οποίο δεν ήταν καθόλου εύκολο όπως φαίνεται από την αποτυχημένη απόπειρα του Απολλοδώρου, φίλου του Δημοσθένη το 348 π.Χ. Όμως ο ίδιος ο Δημοσθένης το επέτυχε το 339 π.Χ. λίγο πριν τη μάχη της Χαιρώνειας. Μετά την ήττα των Αθηναίων στη Χαιρώνεια το ταμείο του *θεωρικοῦ* παρήκμασε. Βλ. Μ. Σακελλαρίου (1999), 270. C. Mossé (1983), 162.

<sup>282</sup> C. Meier (1997), 76 κεξ.

<sup>283</sup> (1995), 202. και (1993).

<sup>284</sup> (1950), 515-548.

<sup>285</sup> (1991), 12. πρβ. Meier (1995), 113: «La tragédie reflète pour nous un aspect de la pensée politique de l'époque; alors elle exerce vraiment sa fonction éducative essentielle». Και Meier (1987), 70: «...on l'a vu sur l'exemple de l' *Orestie*, l'essentiel de la réflexion politique se déroulait sous les espèces de l'art».

*Αντιγόνη*, και προτείνει ως απαραίτητη προϋπόθεση για την επίλυσή του, τη συνεννόηση και τη συνδιαλλαγή βασισμένη στη φρόνηση. Η μη εξεύρεση λύσεως μέσω της *σωφροσύνης* και της *φρονήσεως* οδηγεί στην *ἄτη*, στην τύφλωση και στη καταστροφή – αυτό είναι ένα από τα πολιτικά διδάγματα της τραγωδίας προς τους πολίτες.

Επίσης οι αθλητικοί, μουσικοί και οι ποιητικοί *ἀγῶνες*, οι ποικίλες *έορται* συμβάλλουν στην πολιτική παιδεία, δια της πράξεως και της συμμετοχής<sup>286</sup>.

## Η κριτική

Οι δημοκρατικές αντιλήψεις και οι νεωτερικές απόψεις των σοφιστών περί παιδείας συνάντησαν την ισχυρότατη αντίδραση των αριστοκρατικών και ολιγαρχικών, όπως φαίνεται διαρρηδην στα έργα των δύο μεγάλων φιλοσόφων Πλάτωνα και Αριστοτέλη, οι οποίοι υπήρξαν δεδηλωμένοι εχθροί τους, και επικριτές των απόψεων τους και στο θέμα της παιδείας. Οι δύο φιλόσοφοι αναφέρονται ιδιαίτερος από τους ερευνητές, ως έχοντες συστηματικότερη και αναλυτικότερη άποψη επί τού θέματος<sup>287</sup>. Αυτό όμως που δεν αναφέρεται στην έρευνα είναι η οικειοποίηση, από τους δύο μεγάλους φιλοσόφους, της συζητήσεως που εισήγαγαν οι σοφιστές, καθώς και η χρησιμοποίησή της σύμφωνα με την δική τους αντίληψη περί πολιτικής και πολιτείας, πράγμα που θα δούμε στην συνέχεια προκειμένου για τον Αριστοτέλη. Οι δυο μεγάλοι φιλόσοφοι εξέθεσαν τις απόψεις τους περί παιδείας στα κύρια πολιτικά τους έργα, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά* και στα *Πολιτικά* (οι απόψεις του δευτέρου είναι διάχυτες στα δύο του έργα, κυρίως όμως υπάρχουν στο βιβλίο 7, κεφάλαια 13-17 και όλο το βιβλίο 8 των *Πολιτικών*). Αυτό σημαίνει ότι είχαν διαβλέψει τον ρόλο και τη σημασία της παιδείας στην απόκτηση της αρετής και ειδικότερα της πολιτικής αρετής, και έχουν συχνές αναφορές στην επίδραση της κοινωνίας, της πόλεως και των νόμων πάνω στα άτομα καθώς και στην παιδευτική δύναμη των θεσμών<sup>288</sup>. Η *παιδεία* και η *αρετή* αποτελούν ένα αδιάσπαστο δίδυμο

<sup>286</sup> Αδάμ (1995), 222.

<sup>287</sup> βλ. Jaeger (1968). Είναι περιέργο που στο μνημειώδες και φιλοδοξο αυτό έργο δεν περιλαμβάνεται ιδιαίτερο κεφάλαιο για τον Αριστοτέλη, όπως επίσης δεν περιλαμβάνεται και στο γνωστό βιβλίο αναφοράς για την εκπαίδευση στην αρχαιότητα του Μαργου (1948), για τον οποίο το παιδαγωγικό έργο του Αριστοτέλη 'ne paraît pas présenter le meme caractère d'originalité créatrice que celles de Platon ou d' Isocrate'. Η ίδια παράλειψη υπάρχει και στο βιβλίο του Καρζή (1997). Αντιθέτως έχουμε τα έργα των Defourny (1932), Lord (1982) και Lombard (1994) αφιερωμένα στην αριστοκρατική εκπαίδευση.

<sup>288</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2,1103 β2-5. 10,1180 α15-23. *Ρητορική* 1,1360 α20. πρβλ. Πλάτων *Νόμοι* 718 γ, 857 ε κεξ. Ο Ισοκράτης (*Αρεοπαγητικός*, 22), ο οποίος εκφράζει και αυτός συντηρητικούς κύκλους των Αθηνών του 4ου αι., πιστεύει ότι μορφωτική επίδραση δεν ασκούν οι «ακριβείς νόμοι» αλλά το ήθος των ηγετών.

για τον Αριστοτέλη, το οποίο συναντάται πολλές φορές και στα δύο έργα του<sup>289</sup>.

Ο Αριστοτέλης, σε έναν από τους πολλούς αντιθετικούς ορισμούς του για την ολιγαρχία και τη δημοκρατία, γράφει: *ἔτι ἐπειδὴ ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὀρίζεται, τὰ δημοτικὰ δοκεῖ ταναντία τούτων εἶναι, ἀγένεια, πενία, βαναυσία*<sup>290</sup>. Αυτό σημαίνει ότι αποδίδει στη δημοκρατία την έλλειψη παιδείας, και επικεντρώνεται στην εκπαίδευση υπό τη στενή της έννοια, την προοριζόμενη για τους ολίγους «εκλεκτούς»: έτσι όμως παρακάμπτει το θέμα της ουσιαστικής πολιτικής και κοινωνικής παιδείας που προσέφερε η δημοκρατική πόλις στους πολίτες της. Εξάλλου, όταν κατηγορεί τις ελληνικές πόλεις, εκτός της Λακεδαιμόνος, ότι δεν είχαν ενδιαφερθεί για την παιδεία των νέων και το *παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας*<sup>291</sup>, παραβλέπει και συγκαλύπτει την πολιτική διάσταση της παιδείας που παρείχε η δημοκρατική πόλις, αγνοεί τη δημοκρατική παιδεία με την ουσιαστική σημασία και το βάθος της. Συγκαλύπτει την παιδεία με την ευρύτερη έννοιά της, την έννοια της κουλτούρας, δηλαδή την παιδεία ως αποτέλεσμα, όχι μόνο σχολικών διαδικασιών, αλλά και άλλων πολιτικών, πολιτιστικών και κοινωνικών παραγόντων όπως η τέχνη, η συμμετοχή στην εξουσία και σε κοινωνικές πρακτικές, το επάγγελμα, η αγορά, κ.λπ. Κατηγορεί επίσης τις δημοκρατίες (*ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατικαῖς*) ότι η ολιγορτία τους περί την παιδείαν στρέφεται κατά του συμφέροντος τους, διότι κακῶς ὀρίζουν την ελευθερία αφού την εκλαμβάνουν ως την ελευθερία να πράττει ἕκαστος ὅ,τι ἐπιθυμεί. Η εκδοχή αυτή της ελευθερίας δεν συμβάλλει κατά τον φιλόσοφο στη σωτηρία της πόλεως αλλά στη φθορά της. Αυτό σημαίνει ότι για τον Αριστοτέλη παιδεία σημαίνει περιορισμό της ελευθερίας, ιδιωτικής και πολιτικής – δηλαδή το αντίθετο της δημοκρατικής<sup>292</sup>.

Πάντως ενώ εν γένει προβαίνει σε γενικές διαπιστώσεις και διαγνώσεις σχετικές με την παιδεία<sup>293</sup>, εν τούτοις τα μέτρα που προτείνει δεν έχουν σχέση με τη δημοκρατική πολιτική πρακτική και τη διαπαιδαγώγηση των πολιτών αλλά τη χειραγώγηση των νέων

<sup>289</sup> Το ίδιο και στον Πλάτωνα (*Πολιτεία* 4,433 δ. *Νόμοι* 2,673 α. 6,757 β). Οι μέλλοντες κυβερνήτες της πλατωνικής *πολιτείας*, οι περίφημοι βασιλείς-φιλόσοφοι, οι οποίοι είναι οι προνομιοῦχοι κάτοχοι της πολιτικής αρετής και *επιστήμης* πρέπει να διέλθουν από μια εκπαιδευτική διαδικασία (*cursus studiorum*) βασισμένη στα μαθηματικά και αποτελούμενη από τα μαθήματα, *ἀριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία, ἄρμονική, ἀστρονομία* και τέλος τη *διαλεκτική* (*Πλάτων Πολιτεία* 7, 522 γ κε.).

<sup>290</sup> 6, 1317β 38-40.

<sup>291</sup> 5, 1310 α12-22. Και 8,1337α29-32: *ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἕκαστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὄλου ἐπιμέλειαν. Ἐπαινέσειε δ' ἂν τις καὶ τοῦτο Λακεδαιμονίους. καὶ γὰρ πλείστην ποιῶνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινὴ ταύτην*.

<sup>292</sup> 5, 1310 α26-36. Περισσότερα για την θέση αυτή βλ. κεφάλαια «Η ελευθερία» και «Η ατομική ελευθερία» (Μέρος II)

<sup>293</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 10, 1179β 2-4, 7-17, 20-21. 1181α 1-2, 9-13.

σύμφωνα με τις αρχές της εκάστοτε πολιτείας. Γράφει: «Το μέγιστο απ'όσα έχουν λεχθεί για τη διατήρηση των πολιτειών, που όλοι το παραμελούν σήμερα, είναι το παιδεύεσθαι προς τας πολιτείας, γιατί και οι πιο ωφέλιμοι νόμοι και από όλους τους πολίτες ψηφιζόμενοι δεν δύνανται να ωφελήσουν εάν οι πολίτες δεν είναι εθισμένοι και πεπαιδευμένοι προς την πολιτεία, εάν μεν οι νόμοι είναι δημοκρατικοί δημοκρατικώς εάν δε ολιγαρχικοί ολιγαρχικώς. διότι και η μη συμμόρφωση ενός μόνο πολίτη έχει κακή επίδραση και σε όλη την πόλιν. Το παιδεύεσθαι πρός τήν πολιτεία δεν σημαίνει να κάνουν οι ολιγαρχικοί ό,τι τους ευχαριστεί, ούτε να κάνουν το ίδιο οι δημοκρατικοί, αλλά να συμμορφώνονται οι μεν με την ολιγαρχία, οι δε με τη δημοκρατία»<sup>294</sup>. Δηλαδή αυτό που ιδρύει, συνέχει, σώζει, διατηρεί τις πολιτείες είναι η αντίστοιχη παιδεία, ολιγαρχική στην ολιγαρχία, μοναρχική στη μοναρχία, κοκ. Ο Σταγειρίτης κηρύσσει εκ πρώτης όψεως την άκρατη πολιτικοποίηση της εκπαίδευσης, πράγμα που διαφοροποιεί τις απόψεις του από άλλες, ολιγαρχικές ή συντηρητικές, που θέλουν τον νέο μακράν της πολιτικής σκηνής<sup>295</sup>. Η θέση αυτή, η οποία υποστηρίζει τη συμμόρφωση της παιδείας προς το εκάστοτε καθεστώς, χαρακτηρίζεται από έλλειψη οιασδήποτε ηθικής πολιτική αξίας, και συνάδει με το πνεύμα του βιβλίου 5 (κεφάλαια 8-11) στο οποίο ο φιλόσοφος δίνει συμβουλές για τη σωτηρία όλων των πολιτειών, της τυραννίδος

<sup>294</sup> 5,1310a12-22: Μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. Ὁφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτενομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτεία, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. εἴπερ γὰρ ἔστιν ἐφ' ἑνὸς ἀκρασία, ἔστι καὶ ἐπὶ πόλεως. Ἔστι δὲ τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. Πρβλ. 1,1260 b15-18. Επανέρχεται στην ίδια άποψη στο βιβλίο 8, όπου εξετάζει αναλυτικά την παιδεία (8, 1337a 11-18): Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ. καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας (δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι. τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν, τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν. ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιστον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας). Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 5,1130 β25-26: τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς ἔστι τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτηται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν («αυτά που δημιουργούν την ὅλη ἀρετὴ εἶναι τα νόμιμα που ἔχουν νομοθετηθεῖ περὶ τὴν παιδεία τὴν προσανατολισμένη στις κοινὲς υποθέσεις»). Ο Πλάτων εκφράζει τις ίδιες απόψεις στην *Πολιτεία* 8,552ε κεξ. και στους *Νόμους* 7,793 κεξ. Διαφωνούμε με την ερμηνεία αυτού του χωρίου (5, 1310 a12-22) από την Romilly (1992a), 270, η οποία υποστηρίζει ότι με αυτού του είδους τις απόψεις «δεν δημιουργούνται με κανένα τρόπο οπαδοί αλλά προβάλλονται αξίες και διδάσκεται η καλύτερη κατανόησή τους», χωρίς να εξηγήσει ποιες είναι αυτές οι «αξίες» οι αντίστοιχες στα πολιτεύματα της αριστοκρατίας, της ολιγαρχίας, της βασιλείας, αλλά και της τυραννίδος που θα είχε υπ' ὄψιν του ο Αριστοτέλης. Εξάλλου η Romilly δεν εξηγεί τι σημαίνει η έκφραση «μόρφωση πολιτικού ἦθους» (formation civique). Ο Defourny (1932), 175, παρακάμπτοντας το ηθικό και πολιτικό πρόβλημα, αναφέρει την θέση αυτή του φιλοσόφου ως 'grand principe' διατηρήσεως των πολιτειών.

<sup>295</sup> Η αντίληψη αυτή που θέλει τον νέο μακράν της πολιτικής και της αγοράς, είναι ολιγαρχική και αναφέρεται ενδεικτικά από τον Ισοκράτη ως χαρακτηριστικό της πατρίου πολιτείας (*Αρεοπαγητικός* 48): οὕτω δ' ἔφευγον τὴν ἀγοράν, ὥστ' εἰ καὶ πότε διελθεῖν ἀναγκασθεῖεν, μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης ἐφαίνοντο τοῦτο ποιοῦντες. Μάλιστα το παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας πρέπει να ισχύει και για τις γυναίκες, τουλάχιστον για την ἀριστη πολιτεία (1,1260 β16-24).

συμπεριλαμβανομένης<sup>296</sup>. Επί πλέον δε αποσιωπά το γεγονός ότι στη δημοκρατία υπήρχε αυτό το παιδεύεσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν, ὅπως το αναλύσαμε πιο πάνω στο πρώτο μέρος.

Η παιδεία για τον Αριστοτέλη είναι ο απαραίτητος ὅρος για την πραγματοποίηση της ἀρίστης πολιτείας, επομένως για την εκπαίδευση των ἀρίστων ἀνδρῶν. Δηλαδή, ἀφ' ενός μὲν δεν προορίζει την εκπαίδευση για τους πολλούς και ἀφ' ετέρου δεν την εννοεί με τον δημοκρατικό τρόπο, ως συμμετοχή υποχρεωτική και ἄμεση στον πολιτικό βίο και την εξουσία, ὅπως ανελύθη προηγουμένως, ἀλλὰ ως υπόθεση κοινῆς εκπαίδευσως και δημοσίας διδαχῆς μαθημάτων. Πράγματι, στο χωρίο 7,1332 β12-29<sup>297</sup> υποστηρίζει ὅτι η παιδεία πρέπει να εἶναι κοινή για τους ὁμοίους, διότι ὅλοι οι ὅμοιοι πρέπει να εναλλάσσονται στην εξουσία. Επομένως η παιδεία στην οποία αναφέρεται ο Σταγειρίτης εἶναι ελιτίστικη, ἀφού ἀφορᾷ την τάξη η οποία κατέχει την ἀρετή ἢ εἶναι ἰκανή και ἔχει τα μέσα να την ἀποκτήσει. Σε αυτό το πνεῦμα πρέπει να διαβασθεῖ και το χωρίο, στο οποίο ταυτίζει την ἀρετή του ἀγαθοῦ πολίτη με αὐτὴν του ἀγαθοῦ ἀνδρός, ἀφού γίνεται λόγος για την ἀρίστη πολιτεία, στην οποία ὅλοι οι πολῖτες, οι ὅμοιοι, πρέπει να κυβερνήσουν δι' ἐναλλαγῆς, πρᾶγμα που δεν συμβαίνει στις ἄλλες πολιτείες<sup>298</sup>.

Αὐτό συμπεραίνουμε και ἀν ἐξετάσουμε τον σκοπὸ της ἀριστοτελικῆς παιδείας, που εἶναι η ἐν τῇ σχολῇ διαγωγῇ (διαγωγή=ευγενῆς ψυχαγωγία), η οποία προφανῶς δεν εἶναι δυνατή για τα ἀναγκασμένα προς ἐργασία κατώτερα στρώματα. Η ἐννοια της διαγωγῆς διασαφηνίζεται περισσότερο με την ἀναφορὰ στον Ὅμηρο και δη στα γεῦματα των ἀρχόντων και τις ἀκροάσεις των αοιδῶν προς τέρψιν των συνδαιτυμόνων<sup>299</sup>. Η ἐρμηνεία αὐτὴ ἐνισχύεται ἀν λάβουμε ὑπόψη τον σκοπὸ των μαθημάτων που θα διδαχθεῖ ο νέος, ἀφού τα μαθήματα για τον Αριστοτέλη πρέπει να ἀποβλέπουν ὄχι στα ἀναγκαῖα, χρήσιμα και ὠφέλιμα ἀλλὰ στα καλά και στα πρὸς τὴν ἀρετὴν. Η σκοποθεσία αὐτὴ ἀφορᾷ προφανῶς τους γόνους των εὐπόρων, οι οποίοι δεν ἔχουν ἀνάγκη εκπαίδευσως και γνώσεων για τα προς το ζην, ἐν ἀντιθέσει προς τα παιδιά των κατώτερων τάξεων που εἶναι ἀναγκασμένα να μάθουν κάποια

<sup>296</sup> 5,1313 α40-β5. βλ. και κεφάλαιο «Ο Αριστοτέλης και η τυραννίς» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>297</sup> Βλ. κεφάλαιο «Το κύριον της πολεως» (Μέρος Ι). πρβλ. 7, 1327β 10-11. 1328β 39-1329α 2. 1329α 32-35.

<sup>298</sup> 8,1333 α11-12.

<sup>299</sup> 8, 1338 α10. και α21-α30. πρβλ. 8,1338 α10 και 8, 1339 β16-17. Μία ἰδέα για το εἶδος της εκπαίδευσως ἀναλόγως της κοινωνικῆς προελεύσεως στην ἐποχὴ που στην Αθήνα την εξουσία ἀσκούσε ο Ἄρειος Πάγος, προτύργιο των ἀριστοκρατικῶν, δίνει ο Ἰσοκράτης (*Ἀρεοπαγητικός* 43- 45), ο οποίος ὑπεραμυνόμενος της πατρίου πολιτείας των προγόνων ἀναφέρει ως θετικά και καλά στοιχεῖα το ὅτι η πολιτεία ἔστρεψε τους νέους σε ἔργα ἀναλόγως της κοινωνικο-οικονομικῆς τους προελεύσεως : ὡς πρὸς δὲ τὴν οὐσίαν ἤρμωσσαν, οὕτως ἐκάστοις προσέταττον [οἱ πρόγονοι]. τοὺς μὲν γὰρ ὑποδεέστερον πράττοντας ἐπὶ τὰς γεωργίας και τὰς ἐμπορίας ἔτρεπον...τοὺς δὲ βίον ἰκανὸν κεκτημένους περὶ τε τὴν ἵππικὴν και τὰ γυμνάσια και τὰ κνηγέσια και τὴν φιλοσοφίαν ἠνάγκασαν διατρίβειν .

τέχνη ή να εξασκήσουν κάποιο επάγγελμα για το ζην. Τέλος θα πρέπει να αναφέρουμε ένα πολύ εύγλωττο χωρίο στο οποίο τονίζεται ότι αποκλείεται από τη διδασκαλία οτιδήποτε άχρηστο για το σώμα, την ψυχή ή τη διάνοια, δηλαδή αυτό που αποκαλεί *βαναύσους και μισθαρνικάς ἐργασίας*. Συνεπώς αποκλείονται τα κατώτερα στρώματα. Επίσης στο ίδιο χωρίο διευκρινίζει τον λόγο για τον οποίο πρέπει να μαθαίνει ο ελεύθερος, και ο λόγος αυτός είναι ότι μαθαίνει για τον εαυτό του, για τους φίλους του ή για την αρετή, πράγμα που είναι απαγορευμένο αναγκαστικώς σε αυτόν που θέλει να μάθει για να εξασφαλίσει μία τέχνη για τα προς το ζην<sup>300</sup>. Άλλωστε και στην Λακεδαίμονα, την οποία επαινεί ο φιλόσοφος για την κοινή και ομοιογενή επιμέλεια που παρείχε στους νέους<sup>301</sup>, είναι γνωστό ότι το σώμα των πολιτών ήταν πολύ περιορισμένο, αφού πολίτες ήταν αυτοί που είχαν τη δυνατότητα να συμβάλλουν στα κοινά συστήματα και κατ'επέκτασιν μόνο αυτό το περιορισμένο σώμα πολιτών είχε πρόσβαση στην ανατροφή, την αγωγή και στη στρατιωτική εκπαίδευση που παρείχε η πόλις.

Η έννοια της αριστοτελικής εκπαιδύσεως έχει περισσότερο σχέση με τη σχολική εκπαιδευτική διαδικασία, πράγμα που διαπιστώνουμε στο βιβλίο 8 των *Πολιτικών*, όπου εξετάζει τι πρέπει να διδάσκεται στους παιδιάς (η *γυμναστική*, η *μουσική*, η *γραφική*, και τα *γράμματα*). Παρά τις διασαφηνίσεις που κάνει ο φιλόσοφος περί των χρησίμων, αναγκαίων, ωφελίμων, τεινόντων προς αρετή και ελευθερίων πραγμάτων, τα οποία πρέπει να διδαχθούν στους παιδιάς, εν τούτοις η ουσία της ανάλυσεως του παραμένει περιορισμένη. Δεν αναφέρεται στην πολιτική παιδεία που θα ανέμενε κανείς με βάση την αρχική του θέση, *το παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας*.<sup>302</sup> Αυτό όμως που διαφαίνεται είναι η αισιοδοξία και η πίστη του φιλοσόφου ότι οι κατ' αρετήν νομοθέτες, αναλαμβάνοντας την ηθική αγωγή των παιδων, θα περατώσουν αισίως το έργο τους και θα δημιουργήσουν τον αγαθό άνδρα τον αντιστοιχούντα στην ηθική πόλιν (7,1332 α32). Δηλαδή ο Αριστοτέλης ανάγει τελικώς την πολιτική αγωγή στην εκπαιδευτική τεχνική και όχι στην πολιτική πράξιν, παρά τις

<sup>300</sup> 8,1337 β4-23. Οι θέσεις αυτές για την παιδεία συνάδουν με τις απόψεις του περι ευδαιμονίας, η οποία βασίζεται στην *σχολή* (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177 β4: *δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι*). Βλ. κεφ. «Η ευδαιμονία» (Μέρος III).

<sup>301</sup> 8, 1337 α21-22. Επίσης 8, 1338 β12. *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1180 α24. Αυτό παραβλέπουν ορισμένοι συγγραφείς όπως λ.χ. ο Bodéus (1996), 115 και κάνουν λόγο γενικώς περί παιδείας όλων. Δεν πρόκειται περί όλων αλλά περί μερικών προνομιούχων όπως αναλύθηκε προηγουμένως. Ο Bodéus νομίζει λανθασμένα ότι η κοινή εκπαίδευση δεν είναι δημοσία αλλά ιδιωτική, ή τουλάχιστον δεν ενδιαφέρει αυτό το ζήτημα τον Αριστοτέλη παρά μόνο η εκπαίδευση να είναι κοινή. Πως όμως θα παρέχεται αυτή η κοινή παιδεία από τους ιδιώτες; Είναι λιγάκι δύσκολο να φαντασθεί κάποιος τον συντονισμό κοινής εκπαιδύσεως από ιδιώτες.

<sup>302</sup> Βεβαίως το όγδοο βιβλίο είναι ημιτελές και μπορεί να υποθέσει κανείς ότι στο απολεσθέν (:) μέρος εξέταζε τα πολιτικά στοιχεία της εκπαιδευτικής διαδικασίας.



επιφυλάξεις και τις περί του αντιθέτου ενδείξεις<sup>303</sup>. Συνεπώς η άποψή του είναι διαφορετική από αυτήν της δημοκρατικής πρακτικής.

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναπτύσσονται οι αρετές καθ' όλη την έκτασή τους και τονίζεται ότι αυτές αποκτώνται δια εθισμού, διδασκαλίας και μαθήσεως. Είναι περίεργο που ο Αριστοτέλης, ο οποίος δίνει εξαιρετική σημασία στην παιδεία, ατομική και πολιτική, δεν εντάσσει τα κατώτερα στρώματα σε ένα είδος εκπαίδευσης και παιδείας, με σκοπό την απόκτηση της αρετής ή έστω ορισμένων αρετών, πράγμα που θα είχε ως αποτέλεσμα την πολιτιστική βελτίωση των στρωμάτων αυτών. Ίσως επειδή για αυτόν το πρόβλημα είναι λυμένο από την στιγμή που θεωρεί ότι η κατ' εξοχήν πολιτική αρετή, η *φρόνησις*, είναι ιδίον μόνο των αρχόντων και όχι των αρχομένων, συνεπώς δεν χρειάζεται να διδαχθεί σε όλους. Δηλαδή πρυτανεύει στον Αριστοτέλη η ελιτίστικη άποψη και η αριστοκρατική αντίληψη, αφού την μόνη αρετή την οποία αποδίδει στα κατώτερα στρώματα είναι η πολεμική αρετή.

Η αρετή στην οποία αναφέρεται ο Σταγειρίτης, δεν είναι η ίδια για άρχοντες και αρχόμενους και ως εκ τούτου οι άποροι δεν πρέπει να συμμετέχουν στην εξουσία επειδή «δεν έχουν μάθει να άρχουν», δηλαδή είναι καταδικασμένοι λόγω της κοινωνικο-οικονομικής καταστάσεως (*φύσει*) μόνο να άρχονται, να υπακούουν, είναι ες αεί εξορισμένοι από την λήψη των αποφάσεων και την άσκηση της εξουσίας. Δεν υπάρχει ουδεμία ελπίδα για αυτούς σύμφωνα με την αριστοτελική αντίληψη, δεν είναι ικανοί *φύσει* για βελτίωση της καταστάσεώς τους. Αυτό διαφαίνεται και από ένα χαρακτηριστικό χωρίο, στο οποίο κάνει λόγο για τους θεατρικούς μουσικούς αγώνες που πρέπει να θεσπισθούν στην *άριστη πολιτεία*. Ο φιλόσοφος διακρίνει δύο είδη θεατών, από τη μία τον *ἐλεύθερο καὶ τὸν πεπαιδευμένο*, και από την άλλη τον *φορτικό ἐκ βαναύσων καὶ θητῶν*, στους οποίους πρέπει να προσφερθεί το αντίστοιχο είδος αγώνων και θεαμάτων. Στους δεύτερους, των οποίων οι ψυχές είναι παραστρατημένες από την κατά φύσιν *ἔξη (αἱ ψυχαὶ παραστρατημέναι τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως)*, πρέπει να προσφέρονται και τα αντίστοιχα τα

<sup>303</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1095 α5: *ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις*. 3,1287 β25-26: *κρίνει γὰρ ἕκαστος ἄρχων πεπαιδευμένος ὑπὸ τοῦ νόμου καλῶς*. Το τελευταίο φαίνεται να εκδηλώνει μία εμπιστοσύνη στην πολιτική *πράξιν*, αφού αναγνωρίζει την κρίση του πεπαιδευμένου υπό του νόμου άρχοντος. Ο νόμος όμως τίθεται από τον επιστήμονα ή τεχνίτη νομοθέτη, όπως προαναφέρθη και επιπλέον αφορά μόνο τους άρχοντες. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1179β 2-4: *οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα*. Πρβλ. 10, 1180β 35-1181α 2: *τὰ δὲ πολιτικά ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττειν δ' αὐτῶν οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἱ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρία μᾶλλον ἢ διανοία*. Και 10, 1181α 9-13: *οὐ μὴν μικρὸν γε ἔοικεν ἢ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι. οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντ' ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοί. διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας*. Η Arendt (1986), 68, 299 κάνει λόγο για αντικατάσταση της πράξεως από τη συμπεριφορά και την κατασκευή.

οποία τους ευχαριστούν, δηλαδή παρεκβάσεις αρμονιών και μελωδίες οξείες και παρατονισμένες (*ἀρμονιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσμένα*)<sup>304</sup>. Ουδεμία μέριμνα και πίστη φαίνεται να υπάρχει ότι αυτοί δύνανται να γίνουν καλύτεροι. Το αριστοτελικό *ὁ ἄνθρωπος φύσει του εἰδέναι ὀρέγεται* δεν αφορά όλους τους ανθρώπους, αλλά μόνο τα ανώτερα στρώματα – δεν περιλαμβάνει τους δούλους, τις γυναίκες τους βαναύσους, τους θήτες και όλα τα κατώτερα στρώματα.

Δεν υπάρχει κάποια φροντίδα για κάποιο πρόγραμμα ούτε πρόταση εκ μέρους του στο βιβλίο 5 όπου προτείνει άλλα μέτρα για την σωτηρία της δημοκρατίας<sup>305</sup>. Από την στιγμή που ο Αριστοτέλης θεωρεί την εκπαίδευση βασική συνιστώσα της πολιτικής ικανότητας και διακυβερνήσεως το πιο φυσιολογικό θα ήταν να επεξεργασθεί ένα πρόγραμμα, το οποίο θα αποτελούσε κάποια πιθανή πρόταση στην εκκλησία, και να πεισθεί ο δήμος για την σπουδαιότητα της δημοσίας εκπαιδεύσεως, ώστε να ψηφίσει την γενίκευσή της. Ίσως δεν το ήθελε, ίσως δεν το σκέφθηκε, ή και αν το σκέφθηκε ίσως υπελόγισε το κόστος του εγχειρήματος και την επιβάρυνση των ήδη επιβαρυσμένων ανωτέρων τάξεων, διότι η αλήθεια είναι ότι αυτές θα ανελάμβαναν το κόστος της δημοσίας εκπαιδεύσεως – και εδώ όντως υπάρχει ένα μεγάλο οικονομικό και πολιτικό πρόβλημα. Στο περιθώριο της πολιτικής δραστηριότητας και μακράν της πολιτικής τύρβης, προτίμησε, όπως και ο μεγάλος διδάσκαλός του, να αφιερωθεί στην συγγραφή, την διδασκαλία και την αναζήτηση της *ἀρίστης πολιτείας*, την οργάνωση της ιδιωτικής σχολικής εκπαιδεύσεως, την άσκηση κριτικής και την απόρριψη της δημοκρατίας. Έτσι λοιπόν η θεωρητική έρευνα υποκαθιστά την πολιτική δραστηριότητα και η παιδεία αποκτά τόσο σημαντικό ρόλο (όπως και στον Πλάτωνα), ώστε δύναται κάποιος να πει ότι αυτή λειτουργεί ως υποκατάστατο της πολιτικής, ιδίως της δημοκρατικής πολιτικής· υποστηρίζεται δε ως ένα είδος μεταφυσικής αρχής ότι η εκπαίδευση της ηθικής και πνευματικής προσωπικότητας θα έχει ως αποτέλεσμα την εξασφάλιση ικανής πολιτικής ηγεσίας, την ομαλή πολιτική ζωή και την πραγματοποίηση της ευδαιμονίας.

Έτσι την μεγάλη και σπουδαία συζήτηση περί παιδείας που είχε αρχίσει με τους σοφιστές τον 5ο αιώνα και έφερε έναν άλλον αέρα κλονίζοντας τις αριστοκρατικές και ελιτίστικες απόψεις περί παιδείας, την οικειοποιήθηκε ο Αριστοτέλης και οι πριν από αυτόν

<sup>304</sup> 8, 1342 a16-27.

<sup>305</sup> Βλ. κεφάλαιο «Τα είδη της δημοκρατίας» (Μέρος ΙΙΙ).

Πλάτων, Ισοκράτης και Ξενοφών, οι οποίοι την έθεσαν εκ νέου στα αρχικά αριστοκρατικά της πλαίσια «εμποτισμένη όμως έκτοτε με μία ποιότητα εντελώς καινούρια»<sup>306</sup>.

## **ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ**

Στο πρώτο μέρος είδαμε τους βασικούς θεσμούς και τις πρακτικές της δημοκρατίας που την διαφοροποιούν από τα υπόλοιπα σύγχρονά της πολιτεύματα αλλά και τα σημερινά αντιπροσωπευτικά. Αναδείξαμε τα πολιτικά χαρακτηριστικά της που γενικώς στην έρευνα δεν είναι εμφανή διότι ή χάνονται υπό το βάρος της ιστορικής πληροφορίας ή της ελείψεως

---

<sup>306</sup> Jaeger (1968A), 340 και (1968 B), 336,348.

πολιτικής οπτικής ή τέλος του πολιτικού σχετικισμού. Είδαμε επίσης και την αντίστοιχη γνώμη του Αριστοτέλη σε κάθε μία από αυτές τις πρακτικές. Αναλυτικότερα, διαπιστώσαμε ότι η δημοκρατία είναι το πολίτευμα στο οποίο υπάρχει η διαρκής συλλογική αυτοθέσμιση και είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητας του δήμου, αποτέλεσμα της σταδιακής πολιτικής του συνειδητοποίησης. Εκδηλώνεται δε σε πολλούς τομείς: κατ'αρχάς στην διεύρυνση του σώματος των πολιτών όπως επίσης και στην διεύρυνση των αρμοδιοτήτων του δήμου με χαρακτηριστικούς σταθμούς τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη και την μετέπειτα περίοδο του Περικλή. Εισάγονται οι μισθοί αρχικώς των δικαστών, μετά των βουλευτών και των αρχόντων και τέλος των συμμετεχόντων στην εκκλησία. Επίσης εισάγεται το *θεωρικόν, οι λειτουργίαι*, τα οποία μαζί με άλλα μέτρα προστασίας και κοινωνικής ευαισθησίας (οικονομικές απαλλαγές και ενισχύσεις) αποτελούν ανακούφιση για τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Αυτά «χρηματοδοτούνται» κυρίως από την φορολογία των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Η θεσμιστική δραστηριότητα του δήμου είναι θεωρητικώς απεριόριστη αλλά στην πράξη υπάρχει ο αυτοπεριορισμός. Αυτός εκδηλώνεται με μια σειρά μέτρων όπως το *οὐδὲν ἀπροβούλευτον*, τη *γραφὴ παρανόμων*, τη *γραφὴ νόμον μη επιτήδειον θείναι*, τους *νομοθέτες*, την *τραγωδία*. Από την πλευρά του ο Αριστοτέλης διαφωνεί με την διεύρυνση των πολιτικών αρμοδιοτήτων του δήμου, τις συνεχείς αλλαγές, τους μισθούς και τις λειτουργίες ενώ δεν αναφέρει τα κοινωνικά μέτρα υπέρ των απόρων. Επιπλέον δεν αναφέρει τα μέτρα αυτοπεριορισμού που υπήρχαν στη δημοκρατία.

Εν συνεχεία (δεύτερο κεφάλαιο) είδαμε ότι ο δήμος είναι *το κύριον της πόλεως* σε όλους τους τομείς που αφορούν την άσκηση της ρητής εξουσίας (κυβερνητική, νομοθετική, δικαστική, εκτελεστική). Συμμετέχει στις μεγάλες και ουσιαστικές αποφάσεις που καθορίζουν την ύπαρξη της πόλεως και ασκεί άμεσα την εξουσία. Πολίτης είναι αυτός που συμμετέχει σε όλες τις μορφές εξουσίας και στο τέλος της ετήσιας θητείας δίνει λογαριασμό και δέχεται αυστηρό έλεγχο. Ο Αριστοτέλης αντιθέτως είναι κατά της απόλυτης κυριαρχίας του δήμου και συνηγορεί υπέρ μιας περιορισμένης έννοιας του πολίτη με αρμοδιότητες να εκλέγει και να ελέγχει τους άρχοντες. Οι τελευταίοι πρέπει να εκλέγονται μεταξύ αυτών που έχουν τις ικανότητες και τις δυνατότητες (την αρετή).

Στο τρίτο κεφάλαιο είδαμε ότι η ουσιαστική κυριαρχία του δήμου εξασφαλίζεται με τον θεσμό της κληρώσεως με τον οποίο αναδεικνύονται οι βουλευτές, οι δικαστές και η συντριπτική πλειονότητα των αρχόντων (εκτός των *στρατηγών, ταμιών* και μερικών άλλων). Η *κλήρωσις* είναι κατά τον γράφοντα ο βασικός θεσμός που χαρακτηρίζει μόνο τη δημοκρατία και εξασφαλίζει την πραγματική άσκηση της εξουσίας από τον κάθε πολίτη, την εναλλαγή

των πολιτών όλων των κοινωνικών στρωμάτων. Η κλήρωση αντιμετωπίζεται κριτικά από τον Αριστοτέλη και απορρίπτεται ως τρόπος αναδείξεως των αρχών, ενώ προκρίνεται η αίρεσις ως βασικός τρόπος των ολίγων κατ'αρετήν ανδρών.

Στο επόμενο κεφάλαιο (τέταρτο) ασχοληθήκαμε με την ανάδυση και διατήρηση του δημοσίου χώρου εντός του οποίου κυκλοφορούν όλες οι πληροφορίες, διενεργούνται όλες οι συζητήσεις με ελευθερία και ισότητα, λαμβάνονται όλες οι αποφάσεις και ασκούνται όλες οι εξουσίες (εκκλησία, βουλή, δικαστήρια, αγορά). Ο δημόσιος χώρος είναι πραγματικά δημόσιος και δεν ανήκει σε ομάδες ή πρόσωπα. Η θεωρητική του κατοχύρωση εξασφαλίζεται από τον Πρωταγόρα και η πρακτική του λειτουργία του από την ευθύνη και επαγρύπνηση του δήμου, η οποία εκφράζεται ιδιαιτέρως με το θεσμικό μέτρο του *όστρακισμού*. Αντιθέτως ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να ευνοεί την ύπαρξη και τη δημιουργία του δημοσίου χώρου ει μόνον σε περιορισμένη μορφή. Αλλά και αυτή ακόμη απαξιώνεται από την πρόκριση του θεωρητικού βίου εις βάρος του πολιτικού, προαναγγέλοντας με αυτόν τον τρόπο την απόσυρση του ατόμου στην ιδιωτική σφαίρα, που υπήρξε γενικευμένη πρακτική στους ελληνιστικούς χρόνους.

Η βασική έννοια της πολιτικής εξετάσθηκε στο πέμπτο κεφάλαιο. Πολιτική είναι η ρητή συλλογική δραστηριότητα που έχει ως αντικείμενο την αμφισβήτηση των εγκαθιδρυμένων θεσμών και αξιών και την θέσμιση της κοινωνίας ως τέτοιας. Σηματοδοτείται από τη δυναμική εμφάνιση του δήμου στο προσκήνιο της ιστορίας, την καθιέρωσή του ως πολιτικού υποκειμένου και ουσιαστικού φορέα της εξουσίας. Η δημοκρατική αντίληψη δεν βλέπει την πολιτική μόνον ως μέσον αλλά και ως σκοπό, αποβλέπει στη συμμετοχή του συνόλου στις αποφάσεις και στην άσκηση της εξουσίας. Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του δεν ευνοεί μια τέτοια πολιτική, αλλά πιστεύει ότι οι πολλοί πρέπει να ασχολούνται όσο το δυνατόν λιγότερο με τα της πόλεως και όσο το δυνατόν με ολιγότερες αρμοδιότητες, αντιμετωπίζοντάς τους έτσι ως αντικείμενα της πολιτικής. Θέτει επίσης ως σκοπό της πολιτικής κοινωνίας την α-πολιτική ευδαιμονία (ατόμου και πόλεως).

Τέλος στο τελευταίο κεφάλαιο (έκτο) ασχοληθήκαμε με την ουσιαστική πολιτική και κοινωνική *παιδεία* που αποκτούν οι πολίτες στη δημοκρατία. Αυτή εξασφαλίζεται από και δια μέσου της άμεσης συμμετοχής τους σε όλα τα θεσμικά κέντρα αποφάσεων και εξουσίας. Η πολιτική αρετή αποκτάται δυναμικά με τον πολιτικό *ἀγῶνα*, τον διάλογο, τον λόγο, την πειθώ, αλλά και με τις εορτές, το θέατρο, την αγορά–δια της πράξεως. Η έννοια αυτή της παιδείας κατοχυρώνεται θεωρητικώς από τους σοφιστές και ιδιαιτέρως τον Πρωταγόρα, υπερβαίνει δε την απλή εκπαιδευτική σχολική διαδικασία. Την τελευταία φαίνεται να έχει

υπ' όψιν του ο Αριστοτέλης όταν κάνει λόγο περί παιδείας, και απευθύνεται κυρίως στα προνομιάχα στρώματα που έχουν τις δυνατότητες για ιδιωτική εκπαίδευση. Οι αριστοκρατικής χροιάς αντιλήψεις του φιλόσοφου περί ολίγων κατόχων της παιδείας και της αρετής αποβλέπουν στην ίδρυση της *ἀρίστης πολιτείας*, από την οποία αποκλείονται τα κατώτερα στρώματα ακριβώς επειδή δεν διαθέτουν την παιδεία που αυτός επιθυμεί.

## **ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ**

# **Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

Στο δεύτερο μέρος το κύριο ζήτημα που κατευθύνει την έρευνα είναι η δημοκρατική επιχειρηματολογία: ποια επιχειρήματα και ποιες αντιλήψεις συνόδευσαν και υποστήριξαν τη δημοκρατική πρακτική. Το γεγονός ότι δεν έχει σωθεί μια «θεωρία της δημοκρατίας» δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν επιχειρήματα που να τη στηρίζουν και να τη δικαιολογούν. Ασχολούμαστε λοιπόν με τη στοιχειοθέτηση αυτών των επιχειρημάτων και αντιλήψεων όπως μπορούμε να τα εντοπίσουμε σε διάφορα κείμενα και πρακτικές. Η λογική που πρυτανεύει στο μέρος αυτό είναι η αναζήτηση των ουσιωδών επιχειρημάτων, τα οποία όμως να μην είναι μόνο θεωρητικά ή ιδεώδη αλλά να έχουν σχέση με την πολιτική πραγματικότητα, να είναι ενσάρκωμένα σε θεσμούς και πρακτικές, που είδαμε στο πρώτο μέρος. Η αναζήτηση αυτή ξεκινά από το ερώτημα: υπήρξαν επιχειρήματα και ποια για τη βασική θέση ότι *το κύριον της πόλεως είναι ο δήμος*; Εδώ το υλικό οργανώνεται σε μια σειρά κεφαλαίων ξεκινώντας από τη βασική αντίληψη της ελευθερίας από την οποία εκπορεύονται τα περισσότερα από τα επιχειρήματα αυτά και έχουν σχέση με θεμελιώδεις αντιλήψεις που αφορούν την ατομική ελευθερία, την ισότητα, το δίκαιο, την εναντίωση στους υποτιθέμενους ειδικούς και στις ελίτ, και σε συνδυασμό με την *νόμω* αντίληψη για την γένεση της κοινωνίας και των θεσμών καθορίζει και τα υπόλοιπα (την κυριαρχία του νόμου, την αντικειμενικότητά του, τη συλλογική υπεροχή των πολλών, τη συνοχή δια της κοινωνικής μίξεως, και την προτεραιότητα της πολιτικής). Στηριζόμενοι δε και στα πορίσματα του πρώτου μέρους, στο οποίο είδαμε την κριτική στάση του Αριστοτέλη απέναντι στη δημοκρατική πρακτική, ασχολούμαστε και με την αναλυτική εξέταση των απόψεών του απέναντι στα δημοκρατικά επιχειρήματα.



## 1. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ: ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Από πολλούς έχει συνδεθεί η δημοκρατία με την δουλεία, αφού η δεύτερη θεωρείται ως συνθήκη της πρώτης, πράγμα το οποίο συγκαλύπτει μία σημαντική ιστορική πολιτική πτυχή, το ότι η δημοκρατία δεν επινόησε την δουλεία αλλά την ελευθερία, και από τις απαρχές της συνδέεται με αγώνες και θεσμίσεις κατά της δουλείας, ήδη επί Σόλωνος με την *σεισάχθεια* και επί Κλεισθένους με τους *νεοπολίτας*<sup>1</sup>. Η ελευθερία είναι μία πολυσήμαντη έννοια στον αρχαιοελληνικό κόσμο, και σημαίνει κατ'αρχήν την ελευθερία της πόλεως, ότι η πόλις δεν είναι υπόδουλη σε κάποιον εξωτερικό εχθρό, όπως και ότι η πόλις δεν έχει τυραννική εξουσία<sup>2</sup> και τέλος ότι οι πολίτες είναι ελεύθεροι και δεν είναι δούλοι. Στην δημοκρατία όμως η ελευθερία

<sup>1</sup> Βλ. κεφάλαια «Δημοκρατία: διαρκής ρητή αυτοθέσμιση» (Μέρος Ι) και «Η ατομική ελευθερία» (Μέρος ΙΙ).

<sup>2</sup> Μία σημαντική έκφραση της ελευθερίας, ιδιαιτέρως ανεπτυγμένη στους Αθηναίους, ήταν όχι μόνο η άρνηση και η αντίθεση προς την τυραννίδα στο εσωτερικό της πόλεως τους, αλλά και η πάλη και η αντίθεση προς τους τυράννους. Αυτό μαρτυρούν ορισμένα παραδείγματα, όπως λ.χ. αυτό με τον Θεμιστοκλή, ο οποίος εξώθησε τους Έλληνες κατά την διάρκεια των Ολυμπιακών αγώνων στην Ολυμπία να λεηλατήσουν την σκηνή του τυράννου των Συρακουσών Ιέρωνος, ούτως ώστε αυτός να μη μπορέσει να συμμετάσχει στους αγώνες (Πλουτ., *Θεμιστ.*, 29). Προφανώς για τον Αθηναίο πολιτικό οι Ολυμπιακοί αγώνες, ήταν μόνο για ελευθέρους και όχι για τυράννους οι οποίοι ήταν εχθροί της πολιτικής ελευθερίας. Το δεύτερο παράδειγμα προέρχεται από τον Λυσία (*Ολυμπιακός*), ο οποίος παροτρύνει τους Έλληνες στην Ολυμπία το 388 π.Χ. να λεηλατήσουν την σκηνή των απεσταλμένων του επίσης τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου Α'. Παρουσιάζει δε τον Ηρακλή ως υπερασπιστή των ελληνικών πόλεων εναντίον των τυράννων τους (βλ. Κόντος [1999], 85). Ο Δημοσθένης από την πλευρά του επιθυμεί όλες οι εχθρικές πόλεις να είναι δημοκρατικές παρά ολιγαρχικές, ενώ αντιθέτως ο υποστηρικτής της ολιγαρχίας Μεγάβυζος εύχεται να έχουν δημοκρατικό πολίτευμα μόνο οι εχθροί των Περσών, υπαινισσόμενος τους Αθηναίους (Ηρόδοτος 3,81.3). Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι οι Αθηναίοι είναι οι μόνοι από τους Έλληνες οι οποίοι αντιστέκονται στα επεκτατικά σχέδια των Μακεδόνων, και πολεμούν εναντίον τους μαζί με τους Θηβαίους στην Χαιρώνεια (338), η οποία σηματοδοτεί την απώλεια της ελευθερίας και αυτονομίας των ελληνικών πόλεων μετά δε τον θάνατο του Αλεξάνδρου είναι οι μόνοι που αποφασίζουν να αποτινάξουν την μακεδονική κυριαρχία στον Λαμιακό πόλεμο (Βλ. Υπερείδου *Επιτάφιος*, όπου συνεχώς αναφέρεται στην ελευθερία.), καθώς επίσης είναι οι μόνοι οι οποίοι προσπαθούν να απελευθερωθούν από τον μακεδονικό ζυγό το 318, το 288, και το 261 για ύστατη φορά με τον φιλόσοφο Χρημωνίδα. Ο έρωσ της ελευθερίας και της δημοκρατίας διατρέχει την αθηναϊκή ιστορία και θα έλεγε κανείς ότι ο ορισμός των Αθηναίων είναι αυτός που τους αποδίδει ο Αισχύλος (*Πέρσαι*, 238): *οὔτινος δούλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι*. Ο Ηρόδοτος (8,143) τους αποδίδει τα εξής, στην απάντησή τους στον απεσταλμένο του Μαρδονίου: *ἐλευθερίης γλιχόμενοι ἀμυνέμεθα οὕτω ὅπως ἂν καὶ δυνώμεθα*. Η δημοκρατία έχει ως αρχή της το: *ὅστις δὲ πρὸς τύραννον ἐμπορεύεται, κείνου ἐστὶ δούλος, κὰν ἐλεύθερος μὲν ᾖ* (Σοφοκλής *Απόσ. Ν*). Θουκυδίδης 2, 40.5: *καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῶ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῶ πιστῶ ἀδεῶς τινὰ ὠφελοῦμεν*.

αποκτά κυρίως πολιτική σημασία, και με την ιδιωτική και την δημόσια μορφή της, την οποία δεν συναντάμε στις υπόλοιπες πολιτείες.

Η ουσία της πολιτικής ελευθερίας είναι ότι όλοι οι πολίτες ασκούν εξίσου την εξουσία (ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν)<sup>3</sup>. Θεμελιώδες χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι η ελευθερία<sup>4</sup>, ενώ χαρακτηριστικό της αριστοκρατίας είναι η αρετή και της ολιγαρχίας ο πλούτος<sup>5</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η εξουσία κατέχεται και ασκείται στην αριστοκρατία από αυτούς που είναι κάτοχοι της αρετής, στην ολιγαρχία από τους πλουσίους και στην δημοκρατία από τους ελεύθερους, άνευ περιοριστικών κριτηρίων καταγωγής, περιουσίας, φυλής, παιδείας. «Βασική αρχή της δημοκρατικής πολιτείας είναι η ελευθερία (αυτό λέγουν συνήθως εννοώντας ότι μόνο στην πολιτεία αυτή μετέχει κανείς της ελευθερίας· διότι καθώς λέγουν στην ελευθερία αποβλέπει κάθε δημοκρατία. Ελευθερία σημαίνει αφ' ενός το να ἄρχεται και να ἄρχει κανείς εναλλάξ»<sup>6</sup>. Αυτή η έννοια της ελευθερίας δικαιολογείται με την ισότητα.

Στα άλλα πολιτεύματα η ιδιότητα του ελευθέρου είναι αναγκαία αλλά όχι ικανή προϋπόθεση για την συμμετοχή στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας, αφού για την συμμετοχή στο αριστοκρατικό πολίτευμα απαιτείται επί πλέον καταγωγή (ἀρετὴ καὶ παιδεία) και για την συμμετοχή στο ολιγαρχικό απαιτείται επί πλέον πλούτος. Ενώ στην δημοκρατία αυτοί οι οποίοι είναι ελεύθεροι είναι πολιτικώς ίσοι, συμμετέχουν εξίσου στην εξουσία<sup>7</sup>. Ικανή και αναγκαία συνθήκη, προϋπόθεση και αποτέλεσμα της ελευθερίας, είναι η ισότητα. Η ελευθερία δεν είναι περιοριστικό κριτήριο απονομής της εξουσίας, διότι αφορά όλους τους ελεύθερους πολίτες άνευ διακρίσεων, εν αντιθέσει προς την αρετή και τον πλούτο, που αφορούν περιορισμένα τμήματα της κοινωνίας<sup>8</sup>.

<sup>3</sup>6,1317β2-3. βλ. και 3,1279α7-9: Διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς, ὅταν ἦ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκῆναι καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν. 4,1291β34-37: εἶπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστ' ἐστὶν ἐν δημοκρατία, καθάπερ ὑπολαμβάνουσι τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωόντων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως (βλ. σχετικῶς Οικονόμου (1993)).

<sup>4</sup>Δύο γὰρ ἐστὶν οἷς ἡ δημοκρατία δοκεῖ ὠρίσθαι, τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ( 5, 1310α 28-30). Επίσης 4, 1290 β1. 4, 1291 β337. 5, 1301 α28. 3, 1280 α22. Πρβλ. Πλάτων *Πολιτεία*, 8, 562β-γ: «Η ελευθερία είναι το αγαθόν με το οποίο ορίζεται η δημοκρατία». Ευριπίδης *Ικέτιδες* 438-441.

<sup>5</sup> 4,1294α11-14: Δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετῆς, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία.

<sup>6</sup> Ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία. τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασι ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτεία ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας... ( 6, 1317α 40-β10).

<sup>7</sup> δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὅτι οὖν ὄντας οἶεσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι. ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἀπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν (5, 1302α 28-31).

<sup>8</sup> 3, 1280α 5: εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες

Η συλλογιστική είναι η εξής: επειδή ζούμε σε μια κοινωνία η οποία πρέπει να οργανωθεί και να κυβερνηθεί, επειδή υπάρχουν κοινές υποθέσεις (κοινά) που αφορούν όλους, και από την στιγμή που δεν γίνεται να μην υφιστάμεθα καμία απολύτως εξουσία, τότε πρέπει όλοι με την σειρά, διαδοχικώς, να ασκούμε την εξουσία<sup>9</sup>. Η ισότητα αυτή στην άσκηση εξουσίας εξασφαλίζεται με διάφορους υπαρκτούς θεσμούς και δεν είναι θεωρητική μόνο θέση, αρχή ή διακήρυξη όπως στα σημερινά πολιτεύματα. Η δημοκρατία ταυτίζεται με την ούτως εννοημένη ελευθερία<sup>10</sup>, η οποία ουσιαστικώς σημαίνει την πολιτική ισότητα και αφορά τη συμμετοχή σε όλες τις θεσμισμένες και ρητές μορφές εξουσίας, πράγμα που έχει συγκαλυφθεί από την πλειονότητα των ερευνητών. Η ελευθερία ως αποκλειστικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας αναγνωρίζεται από εχθρούς και φίλους<sup>11</sup>. Ο Ηρόδοτος λ.χ. είχε δει πολύ καλά ότι η ελευθερία και η ισότητα (*ισηγορία*) επέτρεψε στους Αθηναίους να μεγαλοουργήσουν, διότι απαλλαγμένοι από τους τυράννους εργάζονταν πια για την δική τους επιθυμία και υπόθεση<sup>12</sup>.

Υπ' αυτήν την έννοια η ελευθερία είναι ίδιον μόνο της δημοκρατίας και ορισμένοι συγγραφείς δημιουργούν συγχύσεις επ' αυτού, όπως π.χ. η Romilly όταν δηλώνει ότι «οι Έλληνες ανεκάλυψαν την ελευθερία»<sup>13</sup>. Κατ' αρχάς βεβαίως η ελευθερία δεν ανακαλύφθηκε ως μία ήπειρος υπάρχουσα κάπου, όπως η Αμερική από τον Κολόμβο, αλλά επινοήθηκε, και δεύτερον δημιουργήθηκε από τους Αθηναίους και δη τους δημοκράτες. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι η Γαλλίδα ιστορικός στο βιβλίο της με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Η αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της ελευθερίας*, χάνει την ελευθερία ως πολιτική ισότητα.

Θα πρέπει να επισημανθεί η τεράστια διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην δημοκρατική έννοια της ελευθερίας και τις νεωτερικές αντιλήψεις, οι οποίες στρέφονται ουσιαστικώς περί την ατομική ελευθερία<sup>14</sup>. Η διαφορά αυτή εκφράζεται χαρακτηριστικά από τον Constant: «Οι

<sup>9</sup> *ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ μὴ, κατὰ μέρος. Καὶ συμβάλλεται ταύτη πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον* (6, 1317β15-17).

<sup>10</sup> Βλ. Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 17-20.

<sup>11</sup> Ο Κριτίας αναγνωρίζει την δυσκολία να ανατραπεί η δημοκρατία διότι αφ' ενός μεν ο δήμος είναι πολυάριθμος, αφ' ετέρου δε έχει ανατραφεί με ελευθερία (Ξενοφών *Ελληνικά* II, 3,24). Η αντίληψη αυτή υπάρχει και στους μεταγενεστέρους συγγραφείς όπως στον φιλοολιγαρχικό Πλούταρχο (*Ηθικά παραγγέλματα* 813 ε) ο οποίος αντιδιαστέλλει την αθηναϊκή ελευθερία με την κατάσταση της εποχής του: *πρόσεχε Περικλείς, ἐλευθέρων ἄρχεις, Ἑλλήνων ἄρχεις, πολιτῶν Ἀθηναίων*. Ενώ στην εποχή του ισχύει το: *ἀρχόμενος ἄρχεις ὑποτεταγμένης πόλεως ἀνθυπάτοις, ἐπιτρόποις Καίσαρος*.

<sup>12</sup> 5,78.

<sup>13</sup> Romilly (1992β).

<sup>14</sup> Montesquieu (1994), XI, κεφ.6 και XII, κεφ. 2: “La liberté politique d’un citoyen est cette tranquillité d’esprit qui provient de l’opinion que chacun a de sa sureté”. et “La liberté politique consiste dans la securité ou dans l’opinion que nous jouissons de la securité”.

αρχαίοι αποσκοπούσαν στον καταμερισμό της κοινωνικής εξουσίας μεταξύ πολιτών που είχαν κοινή πατρίδα. Αυτό συνιστούσε την αντίληψή τους για την ελευθερία. Οι σύγχρονοι αποβλέπουν στην ασφάλεια των ιδιωτικών απολαύσεων και αποκαλούν ελευθερία τις θεσμικές εγγυήσεις που παρέχονται για την διασφάλιση αυτών των απολαύσεων»<sup>15</sup>.

Η πολιτεία, το πολίτευμα, ορίζεται «ως κάποια τάξη της πόλεως, η οποία αφορά τις αρχές, τον τρόπο που διανέμονται, ποιο είναι το κύριον της πόλεως και ποιο το τέλος εκάστης κοινωνίας»<sup>16</sup>. Το τέλος, ο στόχος (*στοχάζεσθαι*), της δημοκρατικής κοινωνίας, συνεπώς και της δημοκρατικής πολιτικής, είναι η ελευθερία, ατομική και συλλογική, με την έννοια που ανεφέρθη προηγουμένως<sup>17</sup>. Ο Περικλής στον «επιτάφιο» ταυτίζει την ευδαιμονία με την ελευθερία (*τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον*)<sup>18</sup>. Η δημοκρατική έννοια της ευδαιμονίας ταυτίζεται λοιπόν με την ελευθερία, όπως το δηλώνει και ο Δημόκριτος: *ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενήτη της παρὰ τοῖς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτον ἔστι αἰρετωτέρη, ὀκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης*<sup>19</sup>.

Η δημοκρατία είναι το μόνο πολίτευμα στο οποίο η ελευθερία, με την έννοια της ίσης συμμετοχής όλων των πολιτών στην εξουσία, είναι συλλογική υπόθεση αλλά ταυτοχρόνως και ατομική: ο κάθε πολίτης είναι ελεύθερος ἀφ' ἧς στιγμῆς ἡ πόλις με τους θεσμούς της του εξασφαλίζει την ίση συμμετοχή στην εξουσία και ταυτοχρόνως εἴαν αὐτός ο ἴδιος συμμετέχει και ενδιαφέρεται για την ελευθερία του ἄλλου. Η πραγματική ελευθερία εκάστου πολίτη είναι συνάρτηση της πραγματικής ελευθερίας των ἄλλων πολιτών, ἢ ἀλλιῶς ἡ ελευθερία εκάστου

<sup>15</sup> Constant (2000), 45 και 44. Η αποσύνδεση ελευθερίας και πολιτικής ισότητας είναι εμφανής στην πρακτική και στην θεωρία της νεωτερικότητας όπως σημειώνει και ο Μ. Η. Hansen (1989), 31: "It is worth noting that the concepts of democracy, liberty and equality did not form a triangle until the second half of the 19<sup>th</sup> century. To de Tocqueville and J. S. Mill democracy was conducive to equality but a threat to liberty. The modern view is rather the opposite: that the essential democratic ideal is liberty and that equality, if pushed too far, is a threat to democratic individual freedom".

<sup>16</sup> 4, 1289α 17-19.

<sup>17</sup> *Υπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία .τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτεία ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας. τοῦτου γὰρ στοχάζεσθαι φασὶ πᾶσαν δημοκρατίαν. ἐλευθερίας ἐν μὲν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. 6,1317α 39-1317β 3). Επίσης *Ρητορική*, 1366α 4-6: *ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, ἀριστοκρατίας δὲ τὰ περι παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα...τυραννίδος δὲ φυλακῆ.**

<sup>18</sup> Θουκυδίδης 2, 37. Επίσης 2,63. Επίσης Υπερείδης *Επιτάφιος* 9,25: *Φέρει γὰρ οὐδὲν πᾶσαν εὐδαιμονίαν ἄνευ τῆς αὐτονομίας.* Πρβλ. την ταύτιση ευδαιμονίας και νομοκρατίας που βρίσκεται στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου (7.17: *Οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας, εἰ μὴ τις νόμον ἡγεμόνα προστήσαιο τοῦ οἰκείου βίου. Ὅλο το χωρίο υπάρχει στο κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου» (Μέρος II).*

είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη της ελευθερίας των άλλων. Δεν υπάρχει ελεύθερη πόλις χωρίς ελεύθερα άτομα και αντιστρόφως δεν υπάρχουν ελεύθερα άτομα χωρίς ελεύθερη πόλιν. Για αυτό στόχος της δημοκρατικής πόλεως είναι η ελευθερία υπό όλες τις μορφές της και αυτή επιτυγχάνεται πάντοτε δια της πράξεως και των θεσμών. Εννοείται ότι η ελευθερία αυτή δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά αποβλέπει στην «πλήρη» ανάπτυξη του ατόμου ως πολίτη και ως ανθρώπου, όπως τονίζεται λ.χ. από τον Δημοσθένη: «οι σόφρονες και οι χρηστοί προτιμούν τη δημοκρατία, οι δε άνανδροι και δούλοι την ολιγαρχία» και το δείχνουμε σε πολλά κεφάλαια<sup>20</sup>. Πράγμα που σημαίνει ότι η ελευθερία δεν είναι μία δεδομένη και παγιωμένη κατάσταση απολαύσεως, εφησυχασμού και αναπαύσεως, αλλά μία διαρκής διαδικασία και εγρήγορση. Όταν οι πολίτες απωλέσουν τη *σωφροσύνη* και το ήθος τους θα απωλέσουν και την ελευθερία, αυτό τονίζει ο Δημοσθένης απευθυνόμενος στους οπαδούς του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου που ήταν πολλοί στις ελληνικές πόλεις<sup>21</sup>.

## Η κριτική

Η έννοια της δημοκρατικής ελευθερίας, υπό την έννοια της κυριαρχίας του δήμου και της ίσης συμμετοχής όλων των ελευθέρων στην εξουσία, υφίσταται κριτική από τον Αριστοτέλη ο οποίος πιστεύει ότι η άκρατη δημοκρατία (*μάλιστα είναι δοκούσαις δημοκρατικάις*) είναι αντίθετη στο κοινό συμφέρον, διότι ορίζει κακώς την ελευθερία<sup>22</sup>. Ο φιλόσοφος περιορίζει τους πολίτες σε ένα σώμα που έχει ένα ορισμένο *τίμημα* και του αναθέτει την εκλογή, τον έλεγχο των αρχών και το *δικάζειν*. Οι δε αρχές εκλέγονται από τα ανώτερα στρώματα. Διαφωνεί έτσι και με την γενίκευση του ιδιότητας του πολίτη και με την πολιτική ισότητα των πολιτών.

<sup>19</sup> DK B251. Για τις δημοκρατικές αντιλήψεις του Δημοκρίτου βλ. Αλατζόγλου (1997).

<sup>20</sup> Δημοσθένης *Κατά Τιμοκράτους* 75. Βλ. κυρίως τα κεφάλαια «Η παιδεία», «Το δίκαιο είναι το *ίσον*», «Η προτεραιότητα της πολιτικής».

<sup>21</sup> Δημοσθένης *Περί του στεφάνου* 296. Δεν είναι άστοχο να επισημάνουμε παρεμπιπτότως την διαφορά ήθους μεταξύ του Δημοσθένη και του Πολύβιου, τη διαφορά όχι μόνο δύο εποχών αλλά και αντιλήψεων. Από τη μια ο Δημοσθένης προβαίνει σε απελπισμένο αγώνα να σώσει την ελληνική ελευθερία από την μακεδονική απειλή και καταγγέλλει στον ίδιο λόγο (295) ονομαστικώς τους υπευθύνους για την υποταγή των ελληνικών πόλεων, που ήταν και αρχηγοί των ολιγαρχικών. Από την άλλη ο Πολύβιος (17, 14) επικρίνει τον μεγάλο και τραγικό πολιτικό γι αυτόν ακριβώς τον λόγο, διότι *πικρότατον όνειδος τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν Ἑλλήνων εἰκὴ καὶ ἀκρίτως προσέτριψε*. Η ιστορία έκρινε τον ιστορικό.

<sup>22</sup> 5,1310 a26-28.

Θεωρεί επίσης ότι η *ἐλευθερία* είναι αιτία μεταβολής της δημοκρατίας, διότι επιτρέπει στον δήμο να είναι κυρίαρχος και ίσος και σε έκαστο πολίτη να ζει όπως θέλει, πράγμα που στην λογική του φιλοσόφου σημαίνει ότι δεν υπάρχει σεβασμός και πίστη στην πολιτεία<sup>23</sup>. Η δημοκρατική ελευθερία δεν υπήρξε βεβαίως η αιτία *φθοράς* της πόλεως, θα λέγαμε μάλιστα το αντίθετο: η κρίση της αθηναϊκής δημοκρατίας και η αδυναμία της να αντεπεξέλθει στα κελεύσματα των καιρών οφείλονταν κυρίως στην μη γενίκευση της πολιτικής ελευθερίας στα υπόλοιπα κοινωνικά στρώματα<sup>24</sup>. Όσον αφορά την ελευθερία της πόλεως τους καθώς και των άλλων πόλεων έναντι της μακεδονικής επιδρομής, οι Αθηναίοι ήταν οι μόνοι από τους Έλληνες μαζί με τους Θηβαίους που αγωνίσθηκαν για την ελευθερία τους, την ελευθερία της πολιτείας τους και την ελληνική ελευθερία. Ακόμη μία φορά ο φιλόσοφος αποδεικνύεται προκατειλημμένος κατά της δημοκρατικής ελευθερίας.

Ο Αριστοτέλης είναι επίσης αντίθετος στην ελευθερία/συμμετοχή ως *τέλος* της πόλεως, αφού ως τέτοιο θεωρεί την ευδαιμονία, η οποία είναι γι' αυτόν το ανώτερο ανθρώπινο *ἀγαθόν*. Εδώ γίνεται μια διαφοροποίηση από την δημοκρατία και το *τέλος* της<sup>25</sup>.

Επίσης ο Σταγειρίτης αδικεί την δημοκρατία, θα λέγαμε την διαστρεβλώνει, διότι την παραλληλίζει ή την προσομοιάζει με την τυραννίδα, σε πολλά χωρία, λ.χ. στο 5,1310 β 3-4: *ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης σύγκειται καὶ δημοκρατίας*. Εξηγεί την άποψή του αυτή στο 5,1311 α8 κεξ: *ὅτι δ' ἡ τυραννὶς ἔχει κακὰ καὶ τὰ τῆς δημοκρατίας καὶ τὰ τῆς ὀλιγαρχίας, φανερόν (...) ἐκ δημοκρατίας δὲ τὸ πολεμεῖν τοῖς γνωρίμοις καὶ διαφθείρειν λάθρα καὶ φανερώς καὶ φυγαδεύειν ὡς ἀντιτέχνους καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐμποδίους*. Προφανώς εδώ υπαινίσσεται τον οστρακισμό, ο οποίος όμως δεν *διαφθείρει λάθρα*, αλλά μόνο *φανερῶς* δια της ψήφου στην εκκλησία όταν προτείνει την εξορία και δεν το κάνει για διεκδίκηση της αρχής αλλά για τη διαφύλαξη της ισότητας και του δημοσίου χώρου, όπως αναλύσαμε στο κεφάλαιο «Ο δημόσιος χώρος». Γενικεύει επίσης χωρίς επιχειρήματα όταν λέει ότι το πλήθος διαπράττει πράγματα φαύλα και μη δίκαια, επειδή διώκει τους πλουσίους και τους διαρπάζει την περιουσία, όπως ακριβώς ο τύραννος ο οποίος είναι ισχυρότερος από τους

<sup>23</sup> 5, 1310 α29-35.

<sup>24</sup> Αυτό είναι ένα μεγάλο θέμα και έχουμε παραπομπές στο κεφάλαιο «Η δημοκρατία» (Μέρος Ι).

<sup>25</sup> Βλ. κεφάλαια «Η πολιτική» (Μέρος Ι) και «Η ευδαιμονία και η σχολή» (Μέρος ΙΙΙ).

υπολοίπους<sup>26</sup>. Άστοχο επίσης είναι όταν αποκαλεί τον δήμο τύραννο<sup>27</sup>, όταν επιχειρεί την ταύτιση των ψηφισμάτων της δημοκρατίας με τα *ἐπιτάγματα* της τυραννίδος, όπως και την ταύτιση του *δημαγωγού* της δημοκρατίας με τον *κόλακα* της τυραννίδος<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> 3,1281 α24-31.

<sup>27</sup> 2,1274 α6.

<sup>28</sup> 4, 1292 α15κεξ: *ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἄτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμον, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. Διὸ καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικά τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὡσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. Πρβλ. 3, 1284β23-25 καὶ 4,1298α31.*

## 2. Η ΑΤΟΜΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ Η ΕΞΑΤΟΜΙΚΕΥΣΗ

Στην δημοκρατία η πολιτική ελευθερία συμβαδίζει με την ατομική ή προσωπική ελευθερία, η οποία έχει σημαντική αναγνώριση στην Αθήνα εν αντιθέσει προς τις άλλες ολιγαρχικές πόλεις και τις μοναρχίες. Αυτή σημαίνει την ελευθερία να ζει κανείς όπως επιθυμεί, εν αντιθέσει προς τον δούλο ο οποίος δεν μπορεί να το κάνει: *Τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται*<sup>29</sup>. Χαρακτηριστικό του δούλου κατά τον Ευριπίδη είναι η απουσία της ελευθερίας λόγου: δούλος είναι αυτός που δεν δύναται να εκφράσει ελευθέρως την γνώμη του, την σκέψη του<sup>30</sup>. Ένα εύγλωττο παράδειγμα του πώς εννοούν οι Αθηναίοι την ελευθερία είναι το σχετικό με τον Κλέωνα και τον Αριστοφάνη, ο οποίος ως γνωστόν διακωμωδούσε τον πρώτο στις κωμωδίες του. Όταν ο Κλέων κατήγγειλε στη Βουλή τον Αριστοφάνη, με το αιτιολογικό ότι στο πρόσωπό του δεν διακωμωδεῖται μόνο ο ίδιος αλλά και ο θεσμός, η Βουλή απέρριψε την καταγγελία με το σκεπτικό ότι η ελεύθερη διατύπωση γνώμων και κριτικής είναι η πεμπτούσια της δημοκρατίας.

Η ελευθερία είναι αφ' ενός μεν θεσμισμένη και αφ' ετέρου διάχυτη μεταξύ των πολιτών, αναφέρεται σε όλα τα επίπεδα (στο επίπεδο του λόγου, της συνειδήσεως, των σχέσεων, της σκέψεως, της συμπεριφοράς). Ο Περικλής στον *Επιτάφιο* επαίρεται όχι μόνο για την δημόσια ελευθερία (*ἐλευθέρως τα πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν*) αλλά και για την ελευθερία των πολιτών στις ανθρώπινες σχέσεις, διότι υπάρχει αποδοχή του άλλου χωρίς αυτός να κρίνεται αρνητικά σε ενδεχόμενη διαφορετική ή παράξενη συμπεριφορά (*ἀνεπαχθῶς τὰ ἴδια προσομιλοῦντες*): «στη δημόσια ζωή μας πολιτευόμαστε ελευθέρως, αλλά και στις καθημερινές μας σχέσεις δεν υποβλέπουμε ο ένας τον άλλο, δεν θυμώνουμε με τον γείτονά μας αν διασκεδάσει και δεν του δείχνουμε όψη πειραγμένου που, αν ίσως δεν τον βλάπτει, όμως τον

<sup>29</sup> 6,1317β14-15. Επίσης 6, 1317β1-12. Πρβλ. 5,1310α32: *ἐλεύθερον δὲ (καὶ ἴσον) τό ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν*.

<sup>30</sup> Ευριπίδης *Φοίνισσαι*392. *Ἰων* 674. Απ. 313.



στενοχωρεί»<sup>31</sup>. Ο ιδιωτικός βίος, όπως και ο δημόσιος, ρυθμίζεται από την ελευθερία του *ἀνεπαχθῶς, ἀδεῶς, ἀνειμένως* και *ἀνεπιτάκτως* ζῆν, δηλαδή χωρίς να ενοχλείται ο συμπολίτης, χωρίς φόβο, χωρίς καταναγκασμό, αλλά με άνεση. Το αποτέλεσμα της ελευθερίας είναι η συνειδητή επιθυμητή δράση και η οικειοθελής πράξη (*ἡγούμενοι ἐλευθερίας σημείον εἶναι μηδὲν ποιεῖν ἄκοντα*)<sup>32</sup>.

Ο Δημοσθένης επίσης τονίζει την μεγάλη ελευθερία που υπήρχε στην Αθήνα για τους ξένους και τους δούλους, οι οποίοι δύνανται να ομιλούν πιο ελεύθερα στην Αθήνα από τους πολίτες άλλων πόλεων: «θέλετε η παρρησία να είναι κοινή σε όλους και για όλα, ώστε την παραχωρείτε ακόμη και στους ξένους και στους δούλους, και βλέπει κάποιος πολλούς δούλους ανάμεσά σας να λένε ό,τι θέλουν με περισσότερη εξουσία από εκείνη που διαθέτουν οι πολίτες σε μερικές άλλες πόλεις»<sup>33</sup>. Η ελευθερία αυτή διαφαίνεται και μαρτυρείται επίσης στα κείμενα ολιγαρχικών και επικριτών της δημοκρατίας, ως αρνητικό βεβαίως στοιχείο, όπως λ.χ. στο κείμενο του ανωνύμου ολιγαρχικού, το οποίο καταγγέλλει την μεγάλη ελευθερία που υπήρχε στην Αθήνα «η οποία έφθανε μέχρι του σημείου να μη διακρίνονται οι ελεύθεροι από τους δούλους, να επιτρέπει οι δούλοι να γίνονται πλούσιοι και να ζουν χωρίς φόβο» (*τῶν δούλων ἔστιν Αθήναισιν ἀκολασία*)<sup>34</sup>. Μία διάσταση της σπαρτιατικής ανελευθερίας δίνει ο θαυμαστής της Λακεδαιμόνος Κριτίας επ' αυτού του θέματος. Ένεκα του διαρκούς φόβου που είχαν οι Σπαρτιάτες μήπως επαναστατήσουν οι εἰλωτες, ήταν διαρκώς σε επιφυλακή και

<sup>31</sup> Θουκυδίδης 2, 37.2: *ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν ...ἀνεπαχθῶς τὰ ἴδια προσομιλοῦντες*. Πρβλ. Θουκυδίδης 2, 37. 3 και 3,37: *διὰ γὰρ τὸ καθ' ἡμέραν ἀδεῶς καὶ ἀνεπιβούλευτον πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐς τοὺς ξυμμάχους τὸ αὐτὸ ἔχετε*. 2,39: *ἡμεῖς δὲ ἀνειμένως διαιτῶμενοι*. Ο Νικίας στις δύσκολες στιγμές της Σικελίας υπενθυμίζει στους οπλίτες την μεγάλη ελευθερία της πόλεως τους στον δημόσιο και ιδιωτικό βίο. 7, 69.2: *πατρίδος τε τῆς ἐλευθερωτάτης ὑπομνήσκων καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἀνεπιτάκτου πᾶσιν ἐς τὴν δίαίταν ἐξουσίας*.

<sup>32</sup> Λυσίας *Επιτάφιος* 14.

<sup>33</sup> Δημοσθένης *Κατὰ Φιλίππου* Γ, 3: *ὑμεῖς δὲ τὴν παρρησίαν ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὕτω κοινήν οἶεσθαι δέον εἶναι πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει, ὥστε καὶ τοῖς ξένοις καὶ τοῖς δούλοις αὐτῆς μεταδεδώκατε, καὶ πολλοὺς ἂν τις οἰκέτας ἴδοι παρ' ὑμῖν μετὰ πλειόνος ἐξουσίας ὅτι βούλονται λέγοντας ἢ πολίτας ἐν ἐνίαις τῶν ἄλλων πόλεων*. Η κωμωδία επιβεβαιώνει του λόγου το ασφαλές: ο Ξανθίας των *Βατράχων* (στ. 480) αποκαλεί τον κύριο του *καταγέλαστο*, και ο δούλος Ονήσιμος στους *Επιτρέποντες* του Μενάνδρου (στ.720-725 και 757) ειρωνεύεται διαρκώς τον ελεύθερο Σμικρίνη και τον αποκαλεί *παχύδερμο*. Ο Αριστοφάνης από την άλλη κατηγορεί τον Ευριπίδη ότι στις τραγωδίες του επέτρεπε ελευθερία λόγου στους δούλους (*Βάτραχοι*).

<sup>34</sup> Ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία*, 1.11: *ἰσηγορίαν τοῖς δούλοις πρὸς τοὺς ἐλευθέρους ἐποίησαν*. Πρβλ. και 1.10,12. Επίσης Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 20.

ανησυχία και έτσι δεν μπορούσαν να απολαύσουν την ελευθερία τους<sup>35</sup>. Ο Κυρτάτας σημειώνει εύστοχα: «οι Σπαρτιάτες ζούσαν διαρκώς με τον φόβο μιας εξέγερσης ειλωτών. Για τους Αθηναίους, ο φόβος αυτός ήταν πρακτικά ανύπαρκτος. Όπως διαπίστωσαν οι Αθηναίοι, όπου οι δούλοι δεν φοβούνται τους δεσπότες, εκεί και οι δεσπότες απελευθερώνονται από τον φόβο των δούλων. Ήταν κι αυτό μια αθηναϊκή ανακάλυψη»<sup>36</sup>.

Η κατάσταση αυτή μαρτυρείται και στην πλατωνική *Πολιτεία*<sup>37</sup>, η οποία ασκεί κριτική στην ελευθερία που υπήρχε στην δημοκρατία σε όλους τους τομείς και τις σχέσεις: μεταξύ μετοίκων και πολιτών, γονέων και τέκνων, μεταξύ δούλων και πολιτών, ανδρών και γυναικών, ακόμη και μεταξύ ζώων και ανθρώπων! Ο δούλος ενός Αθηναίου πολίτη μπορούσε κάποια στιγμή να γίνει *ἀπελεύθερος*, πράγμα σχεδόν αδιανόητο για ένα είλωτα της Σπάρτης, όπως υπήρχαν και δούλοι των οποίων ο τρόπος ζωής πλησίαζε περισσότερο αυτόν των ελευθέρων<sup>38</sup>. Απαγορεύονταν ο ξυλοδαρμός του δούλου<sup>39</sup>, ενώ πολίτες είχαν καταδικασθεί σε θάνατο σε *γραφή ύβρεως* που αφορούσε δούλο<sup>40</sup>. Όλα αυτά σημαίνουν ότι η δουλεία στην Αθήνα ήταν διαφορετική από αυτή των άλλων πόλεων, έτσι ώστε δύναται να γίνει λόγος για ‘αθηναϊκού τύπου δουλεία’. Υπάρχουν άλλωστε και οι απόψεις ορισμένων σοφιστών κατά της δουλείας (Αντιφών, Ιππίας, Λυκόφρων, Αλκιδάμας)<sup>41</sup>, που βρίσκουν απήχηση σε πολλούς, όπως φαίνεται και από άλλες μαρτυρίες, στο θέατρο και στη φιλοσοφία<sup>42</sup>.

Στην Αθήνα από κάποιο χρονικό διάστημα και μετά υπήρχε μια ανεπίσημη ελευθερία για τα κοινωνικά στρώματα τα οποία δεν ήταν πολίτες (δούλοι, μέτοικοι) και ίσως μία τάση να

<sup>35</sup>DK 88 B37 (64)...ούτω σύμπαντες οί Σπαρτιᾶται τήν ἐλευθερίαν ἀφήρηντο συζῶντες ἔχθει τῷ παρὰ τῶν οἰκετῶν.

<sup>36</sup>Κυρτάτας (1995), 44.

<sup>37</sup> Πλάτων *Πολιτεία*, 8,562β-563β. Πρβλ. 8,557β: *καὶ ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ,τι τις βούλεται*. Καὶ 8, 557 γ. Επίσης Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 20 καὶ 37.

<sup>38</sup> Garland (1988), 65-66. Στην Σπάρτη φαίνεται ότι υπήρξαν απελευθερώσεις δούλων ως ανταμοιβή της συμμετοχής τους σε μάχες, όπως γι αυτούς που πολέμησαν υπό τον Βρασίδα, που αναφέρει ο Θουκυδίδης (5,34). Ταυτοχρόνως όμως υπήρξαν και αποκλεισμοί από το σώμα των πολιτών: όταν κάποιος έχανε τη δυνατότητα να συνεισφέρει στα συσσίτια ή σαν αυτόν που αναφέρει ο Θουκυδίδης που έγινε στους αιχμαλώτους που είχαν συλληφθεί στη Σφακτηρία – το αιτιολογικό ήταν ότι μπορούσαν να υποκινήσουν εξέγερση.

<sup>39</sup> Ψευδο- Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1.10.

<sup>40</sup> Δημοσθένης *Κατά Μειδίου* 47-49. Αισχίνης *Κατά Τιμάρχου* 15.

<sup>41</sup> Για τις απόψεις τους βλ. κεφάλαιο «Νόμος-Φύσις» (Μέρος II).

<sup>42</sup>(*απ. από τον Τηρέα, την χαμένη τραγωδία του Σοφοκλή*): *Ἐν φύλον ἀνθρώπων...οὐδεὶς ἔξοχος ἔβλασταν. Καὶ Εὐριπίδης Απ. Μελανίππη καὶ Ἴων 854*). Επίσης Απ. 96, Κοεκ, του κωμικού Φιλήμονος (4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.): *κὰν δούλος ἢ τις, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει. / φύσει γὰρ οὐδεὶς δούλος ἐγεννήθη ποτέ, / ἢ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο*. Η αντίληψη αυτή συνεχίσθηκε με τους Στωικούς, Επικουρείους, Κυνικούς. Ο Ονησίκριτος (4<sup>ος</sup> αι. π.Χ), θαυμάζει ως *κατόρθωμα* και δείγμα *ἐννομοψυχίας* χώρας την μη ύπαρξη δούλων στη χώρα του Μουσικανού στην Ινδία (Στράβων, *Γεωγραφικά* 15, 1.54, 710c).

επισημοποιηθεί και θεσμικώς αυτή η ελευθερία, όπως φαίνεται από τις πολιτογραφήσεις μετοίκων και δούλων και τις προτάσεις για την πολιτογράφησή τους που έγιναν στην εκκλησία του δήμου. Αυτό είναι ένα στοιχείο παραγνωρισμένο και χαρακτηρίζει τη δημοκρατία.

Η ελευθερία, η κοινωνική ανοχή και αλληλεγγύη, παρέχονται όχι μόνο ως αντιλήψεις αφηρημένες αλλά και ως κοινωνικές πρακτικές και ως θεσπίσεις νομικών μέτρων. Οι *μέτοικοι* προστατεύονταν από δύο θεσμούς: τον *πρόξενο*, ο οποίος ήταν πολίτης και εκπροσωπούσε τους ξένους έναντι των αρχών και τους υπερασπιζόταν, και τον *προστάτη*, ο οποίος επίσης ήταν πολίτης και τους προστάτευε. Υπήρχαν μέτοικοι *ισοτελείς* οι οποίοι είχαν τα αστικά νομικά δικαιώματα αλλά όχι πολιτικά, δηλαδή δεν είχαν ανάγκη από *προστάτη*, ούτε πλήρωναν *μετοίκιον* και είχαν τις ίδιες υποχρεώσεις με τους πολίτες<sup>43</sup>. Αυτά μαζί με τη φιλανθρωπία και την ηπιότητα του δημοκρατικού πολιτισμού, δεικνύουν το κοινοτικό πνεύμα που διείπε την αθηναϊκή κοινωνία, τα ήθη, τους νόμους και την εφαρμογή τους, τους θεσμούς. Η διαφορετική ποιότητα του βίου προκρίνεται από τον Δημοσθένη ως το διαφοροποιητικό στοιχείο της δημοκρατίας: «αν θέλετε να εξετάσετε για ποιό λόγο θα προτιμούσε κάποιος να ζει σε δημοκρατία παρά σε ολιγαρχία, η πιο απλή απάντηση που θα βρείτε είναι ότι είναι πιο ήπια στην δημοκρατία»<sup>44</sup>.

Όλα αυτά συνιστούν κατακτήσεις σταδιακές, αρχής γενομένης τουλάχιστον τον 6<sup>ο</sup> αιώνα όταν με τις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα και την κατάργηση της δουλείας λόγω χρεών, ουδείς κινδύνευε πλέον να καταστεί μέσα στην *πόλιν* δούλος και δεδομένου ότι στις άλλες πόλεις αυτό γινόταν, δυνάμεθα να φαντασθούμε την τεράστια θεμελιώδη σημασία για την περαιτέρω εξέλιξη της πολιτείας αλλά και την διαμόρφωση του ήθους και του φρονήματος των πολιτών. Το πιο σημαντικό όμως διαφοροποιητικό στοιχείο της δημοκρατίας είναι ότι τα κατώτερα στρώματα ζουν σε ασφάλεια, χωρίς τον φόβο ότι θα υποστούν την αδικία τη βία και την ταπεινωτική ή υβριστική συμπεριφορά των ισχυρών – αυτο σημαίνει «πιο ήπια»- πράγμα που συμβαίνει κατά κανόνα στις άλλες μη δημοκρατικές πόλεις. Η ασφάλεια και η προστασία αυτή εξασφαλίζεται να μεν απο την ευρύτερη κοινωνική νοοτροπία αλλά κυρίως από τους θεσπισμένους νόμους και τη δυνατότητα προσφυγής του οποιουδήποτε ανά πάσα στιγμή στη δικαιοσύνη. Ο Δημοσθένης το διατυπώνει εκφραστικά στον *Κατά Μειδίου*, 210, 221.

<sup>43</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 29. Baslez (1984),143. Whitehead (1977),11-13. Ο Λυσίας το 403 έλαβε την ισοτέλεια.

Άλλη μία κατάκτηση της δημοκρατίας είναι η εξατομίκευση, η ανάπτυξη και ο σεβασμός της ατομικότητας, που δεν έχει καμιά σχέση με τον σύγχρονο ατομικισμό. Το άτομο έχει την ιδιαίτερη προσωπικότητά του και τον δικό του ατομικό και προσωπικό χώρο, δεν είναι υποταγμένο και εξαφανισμένο στο σύνολο ως άμορφη μάζα, όπως στις βασιλείες και τις ολιγαρχίες, στις ανατολικές δεσποτείες και στις ελληνοιστικές απέραντες μοναρχίες, στις μεσαιωνικές απολυταρχίες, ανατολικές και δυτικές<sup>45</sup>. Η επιλογή, η *προαίρεσις*, υπάρχει στα άτομα όχι μόνο θεωρουμένων ως πολιτών και δημοσίων προσώπων αλλά και ως ηθικών υποκειμένων. Η συνειδησιακή υποκειμενικότητα και η εσωτερική διάθεση, το ηθικό φρόνημα χαρακτηρίζει τα άτομα<sup>46</sup>. Η αναγνώριση και ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου και της προσωπικής ζωής, η πραγματική ύπαρξη των δικαιωμάτων του ατόμου, όπως το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης, πιστοποιείται από πολλές πηγές<sup>47</sup>. Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι η ατομική ελευθερία υπάρχει και είναι γενικευμένη αντίληψη και αξία, αλλά είναι επίσης και θεσμισμένη στην δημοκρατία (*δικαιώματα κατά τούς νόμους*)<sup>48</sup>.

Τα ανωτέρω ουδόλως σημαίνουν ότι υπήρχαν πλήρη ατομικά δικαιώματα όπως στην σημερινή εποχή, κατά την οποία έχουμε τάση προς μεγάλη άνθηση των ατομικών δικαιωμάτων αλλά και του ατομικισμού. Αυτό που τονίζεται εδώ, είναι η διαφορά και η ιδιαιτερότητα σε αυτόν τον τομέα της δημοκρατίας εν συγκρίσει προς τα άλλα πολιτεύματα της αρχαιότητας, καθώς και η τάση μεγάλου μέρους του δήμου και ορισμένων στοχαστών προς την κατεύθυνση διευρύνσεως της ατομικής ελευθερίας. Συνεπώς στη δημοκρατία το άτομο αποκτά την ταυτότητά του πρωτίστως εν σχέσει προς τους άλλους, τους πραγματικούς άλλους που συνιστούν τη συγκεκριμένη κοινωνία και *πόλιν*, εντός του δικτύου εξουσίας με τις συγκεκριμένες πολιτικές

<sup>44</sup> Δημοσθένης *Κατ' Ανδροτίωνος* 54. πρβλ. του ίδιου *Κατά Τιμοκράτους* 24, 27, 69, 190, 192, 193. Botsford & Robinson (1991), 204

<sup>45</sup> Αλλά και στα σημερινά φιλελεύθερα καπιταλιστικά κράτη. Βλ. τις σπόμενες της Arendt (1986), 63-65 για τον σημερινό κομφορμισμό εν αντιθέσει προς την ατομικότητα των αρχαίων. Η πολλαπλότητα της ανθρωπίνης υπάρξεως, η αναγνώριση των επιθυμιών και ο σεβασμός τους προδιαγράφεται σε ορισμένους λυρικούς του 6ου αι., όπως λ.χ. στον Αρχίλοχο, για τον οποίο η ανθρωπίνη επιθυμία είναι διαφορετική σε έκαστο άτομο και όχι μία και μοναδική (απ. 36: *τις ἀνθρώπου φύη / ἄλλ' ἄλλος ἄλλω καρδίην ἰᾶ*), ή στη Σαπφώ, για την οποία το πιο ωραίο πράγμα είναι αυτό που έκαστος αγαπά., απ. 27 : *ὄττω τις ἔραται*. Βλ. Snell (1984).

<sup>46</sup> Τα στοιχεία αυτά μαρτυρούνται επίσης και στον Αριστοτέλη (*Ηθικά Νικομάχεια* 2,3 και 3,2-6 και ιδιαιτέρως 2, 1105α 26-33) όπως επισημαίνει ο Παπαδής (2001), 32.

<sup>47</sup> Πλάτων *Θεαίτητος* 152α, γ. 160γ. 161γ. 166δ. *Κρατύλος* 386 α-δ. Και *Μετά τα φυσικά* 1062β 12-19. πρβλ. Ισοκράτης *Παναθηναϊκός* 8,30-32, όπου αναφέρει τις αρετές του αγαθού ανδρός χωρίς καμιά νύξη περί πολιτικών προτύπων. Για την νομική κατοχύρωση του ιδιωτικού τομέως από το δημόσιο βλ. Δημοσθένης *Κατά Τιμοκράτους* 192. Επίσης Γ. Βλάχος (1992), 35-40. Hansen (1991), ιδιαιτέρως την ενότητα «Democracy as ideology».

<sup>48</sup> Θουκυδίδης 1,4.

σχέσεις, δια μέσου μιας πορείας κοινωνικοπολιτικής και πνευματικής βασιsmένης κατά το δυνατόν στον ορθό κοινό λόγο, τους νόμους και τους θεσμούς. Το άτομο είναι μια ελεύθερη αυτόνομη κοινωνική ύπαρξη και ηθική οντότητα, με θεμελιώδη ουσιαστικά δικαιώματα και αντίστοιχες υποχρεώσεις, είναι πρόσωπο με την ουσιαστική και πραγματική σημασία του όρου<sup>49</sup>, και δεν προσδιορίζεται μέσω της αναφοράς του στον θεό, όπως στον Πλάτωνα και στον χριστιανισμό, δεν έχει τίποτε το κοινό με την χριστιανική μεταφυσική αντίληψη του «προσώπου». Υπάρχει ο σεβασμός της προσωπικότητας, ως ψυχοσωματικής υποστάσεως η οποία διαφαίνεται σε μία σειρά παραβιάσεων δικαιωμάτων, όπως λ.χ. στην κατοχύρωση της σωματικής ακεραιότητας των ελευθέρων, η παραβίαση της οποίας αφορά όλους τους πολίτες, όπως το εκφράζει πολύ ωραία ο Ισοκράτης: «όσοι τολμούν να παραβούν τον νόμο αυτό που προστατεύει τα σώματά μας αδικούν όλους ομοίως»<sup>50</sup>. Συνέπεια αυτής της αντίληψης είναι και ο σεβασμός του ιδιωτικού βίου, άνευ καταπιέσεων, ελέγχων και αστυνομεύσεων· πράγματι στην Αθήνα απουσιάζουν τέτοιοι θεσμοί και μηχανισμοί όπως οι *έφοροι* στην Σπάρτη, οι *γυναικονόμοι* στις ολιγαρχικές πόλεις, οι *censores* στην Ρώμη ή ο *Άρειος Πάγος* παλαιότερα στην Αθήνα<sup>51</sup>. Η πρακτική αυτή συμβαδίζει με την αντίληψη ότι αντικειμενικός σκοπός της πόλεως είναι να εγγυάται με τους νόμους της την μη παραβίαση των δικαιωμάτων των ατόμων, ότι η πόλις αποτελεί ένα είδος συναινετικού οργανισμού για την πρόληψη και την αποκατάσταση των αδικιών. Η αντίληψη αυτή ανιχνεύεται στους σοφιστές και δη στον Λυκόφρονα: *γίνεται γάρ ή κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπω διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων*<sup>52</sup>. Η αντίληψη αυτή, που ονομάστηκε «θεωρία του προστατευτισμού», υπήρξε πρόδρομος της σύγχρονης περί φιλελευθέρου κράτους αντίληψης, περί δικαιωμάτων και μη

<sup>49</sup> Βλ. Γ. Βλάχος (1992), 10, 15-16.

<sup>50</sup> Ισοκράτης *Κατὰ Λοχίτου* 1, 5-6 και 21. πρβλ. Δημοσθένης *Κατ' Ανδροτίωνος* 55 και του ιδίου *Περὶ τῶν ἐργονήσῳ* 31. Η αντίληψη αυτή μετά το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας συναντάται μετά από 22 αιώνες στην Γαλλική Διακήρυξη του 1793, αρθ. 2: «Il y a oppression contre le corps social, lorsqu' un seul de ses membres est opprimé».

<sup>51</sup> Η πρώτη μαρτυρία περί υπάρξεως γυναικονόμων στην Αθήνα μαρτυρείται στο τελευταίο τέταρτο του 4<sup>ου</sup> αιώνα μετά το τέλος του δημοκρατίας, επι Δημητρίου Φαληρέως ([Ober], 2003, 81).

<sup>52</sup> 3, 1280β 10-12. Παρόμοια είναι και η αντίληψη του Πρωταγόρα (Πλάτων *Πρωταγόρας* 322β) τον οποίο ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει καθόλου και αποδίδει την αντίληψη αυτή μόνο στον Λυκόφρονα. Βλ και Σκουτερόπουλος (1991), 281-2 για την σχετική βιβλιογραφία.

παρεμβάσεως στην ιδιωτική ζωή των πολιτών<sup>53</sup>. Το απόσπασμα του Λυκόφρονος αφήνει τα περιθώρια να εικάσουμε ότι η θεωρία του αφορούσε την ατομική ελευθερία όλων ανεξαιρέτως, την αναγνώριση και την προστασία των δικαιωμάτων από την αυθαιρεσία.

Μία άλλη πτυχή της αθηναϊκής ελευθερίας είναι ότι δεν υπάρχει πίστη σε κάποια μοίρα ή πεπρωμένο, τα οποία εγκλωβίζουν τα άτομα και τις κοινωνίες και οδηγούν στον φαταλισμό, στην μοιρολατρία. Η ελευθερία υπό αυτή την έννοια δεν υπάρχει βεβαίως στην ολιγαρχία και στα άλλα πολιτεύματα. Στην Σπάρτη π.χ. περιορίζεται κατά πολλούς τρόπους, έτσι ώστε να είναι ανύπαρκτη ή να αποτελεί προνόμιο, με συνέπεια αυτή να είναι το χαρακτηριστικό παράδειγμα της κλειστής κοινωνίας εν αντιθέσει προς την Αθήνα, η οποία είναι το παράδειγμα της ανοικτής κοινωνίας<sup>54</sup>.

Συνεπώς διάφοροι συγγραφείς που κατηγόρησαν την δημοκρατία για έλλειψη ατομικής ελευθερίας δεν έχουν δίκιο. Τέτοιοι ήταν από τους παλαιότερους ο Β. Constant, ο Fustel de Coulanges, που υποστήριζαν ότι το άτομο είναι υποταγμένο ή εξαφανισμένο από την πόλιν, ο Condorcet, ο οποίος λέει ότι γενικώς οι πόλεις δεν εγνώριζαν διόλου τα ανθρώπινα δικαιώματα<sup>55</sup>, και ο Saint-Juste<sup>56</sup>. Ο Hegel επίσης αρνείται κατηγορηματικά ότι η ατομική ελευθερία υπήρξε στην αρχαία Ελλάδα, αφού η αυτονομία του ατόμου υπό την ανώτερή της μορφή, που είναι η αυτονομία του ηθικού υποκειμένου είναι κατάκτηση των Νέων Χρόνων. Επίσης νομίζει ότι γενικώς στους Έλληνες απουσιάζει εντελώς η έννοια της συνειδήσεως και η αρχή της υποκειμενικότητας, η αρχή της βαθιάς, ελεύθερης και απεριόριστης προσωπικότητας<sup>57</sup>.

Ο Benjamin Constant υποστηρίζει ότι δήθεν η «συλλογική ελευθερία» των αρχαίων ήταν αποτέλεσμα του «l'assujettissement complet de l'individu à la liberté de l'ensemble»-- au point que rien n'était accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion». Ο ίδιος συγγραφέας εκφράζει και

<sup>53</sup>Ο Popper (1980 I), 179 πρέπει να ήταν ο πρώτος που την απεκάλεσε προστατευτισμό (protectionism) ενώ ο Barker (1918), 159 την απεκάλεσε πραγματισμό (pragmatism). Βλ. και Kerferd (1999), 230. Μαζαράκη (1984), 198.

<sup>54</sup> Βλ. υποκεφάλαιο «Η ολιγαρχία της Σπάρτης» (Μέρος III).

<sup>55</sup> Condorcet (1847), t. vii

<sup>56</sup> «Οι αρχαίοι νομοθέτες έπραξαν το παν για την δημοκρατία, η Γαλλία έπραξε το πάν για τον άνθρωπο. Τα ανθρώπινα δικαιώματα θα είχαν καταστρέψει την Αθήνα ή την Λακεδαίμονα σίγουρα ναι αλλά όχι την Αθήνα. Βλ. Σακελλαρίου (1999), 600. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η κατάρρευση της αθηναϊκής δημοκρατίας προήλθε από την ελευθερία, συλλογική και ατομική. Η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι η καταστροφή της Αθήνας δεν προήλθε, ούτε θα προερχόταν, από την ελευθερία και την αποδοχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά από την έλλειψη της γενίκευσής τους (Βλ. παραπομπές στο κεφάλαιο «Η δημοκρατία»).

ένα χαρακτηριστικό της φιλελεύθερης ιδεολογίας των μοντέρνων χρόνων, την αντιπαράθεση της πολιτικής προς την ατομική ελευθερία, θεωρώντας ότι η μία είναι ασύμβατη με την άλλη, και αποφαινεται «ότι δεν μπορούμε πλέον να απολαμβάνουμε την ελευθερία των αρχαίων, η οποία συνίστατο στην ενεργό και αδιάκοπη συμμετοχή τους στη συλλογική εξουσία. Απαραίτητο συστατικό της δικής μας αντίληψης για την ελευθερία είναι η ειρηνική απόλαυση της ανεξαρτησίας του ιδιώτη»<sup>57</sup>. Αν και αναφέρει ότι στην Αθήνα «η υποταγή της ατομικότητας στο συλλογικό σώμα δεν ήταν τόσο απόλυτη όσο την περιέγραψα» και ότι «από όλα τα αρχαία κράτη, η Αθήνα είναι αυτή που μοιάζει περισσότερο με τα σύγχρονα» (σ. 38), εν τούτοις η ιδιαιτερότητα της Αθήνας χάνεται μέσα στην γενική αρνητική εικόνα περί αρχαίων που προβάλλει ο συγγραφέας. Ούτε είναι σωστό αυτό που ισχυρίζεται ο Constant, ότι «οι άνθρωποι ήταν μηχανές, των οποίων τα ελατήρια και τους τροχούς ρύθμιζε και κατηύθυνε ο νόμος»<sup>59</sup>. Ως γνωστόν οι νόμοι στην δημοκρατία προτείνονται, συζητούνται και αποφασίζονται δημοσίως από τους πολίτες, δεν είναι κανόνες που επιβάλλονται σε υπηκόους από μονάρχες, τυράννους, ολιγαρχικές ομάδες και μηχανισμούς.

Από τους νεωτέρους ο Jaeger πιστεύει ότι συλλήβδην οι Έλληνες θεώρησαν ότι η πολιτική και η ατομική ηθική ήταν πρακτικώς ταυτόσημες, διότι μόνο το κράτος προσέφερε αποκλειστικώς τα ηθικά πρότυπα, και ήταν δύσκολο να διανοηθεί κάποιος ένα ηθικό σύστημα διαφορετικό από εκείνο της κοινότητας που ρύθμιζε τη ζωή και επί πλέον την πραγματική υπόσταση εκάστου ατόμου<sup>60</sup>. Ο Robert Flacelière πιστεύει ότι γενικώς η αρχαία πόλις είναι «αυτοσκοπός, κάτι το απόλυτο που δεν αφήνει σε κανένα από τα μέλη της μεγάλη ελευθερία και μονοπωλεί τη δραστηριότητα όλων μ' αυτή την έννοια είναι κατά βάθος δικτατορική»<sup>61</sup>. Επίσης ο Vernant λέει ότι οι Έλληνες γνώριζαν μόνο την πολιτική και όχι την ατομική ελευθερία<sup>62</sup>. Τα

<sup>57</sup> Hegel (1981), 45. πρβλ. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, Paris, Vrin, 1972, p. 228, 444). Από την άλλη όμως ο Χέγκελ κάνει λόγο για την «ελεύθερη ατομικότητα» των ελληνικών πόλεων [(1981), 49].

<sup>58</sup> Constant (2000), 44. Ο Constant ταυτίζει την έννοια της ελευθερίας με την ατομική ελευθερία των δικαιωμάτων της νεωτερικότητας: «η ατομική ελευθερία είναι η μοναδική αυθεντική σύγχρονη ελευθερία» (2000), 55 και κατά συνέπεια είναι η σημαντικότερη σύγχρονη ανάγκη και δεν πρέπει να αξιώνεται η κατάλυσή της για να θεσπισθεί η πολιτική ελευθερία (2000), 51, 54.

<sup>59</sup> Constant (2000), 38

<sup>60</sup> Jaeger (1968), 3635.

<sup>61</sup> (1986), 45-46.

<sup>62</sup> *Le Monde*, 08-06-1993. Λέει επίσης ότι «το άτομο δεν καθορίζεται από αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα και ότι η κοινότητα δεν απορρέει από ένα σύμβολο, δυνάμει του οποίου τα μέλη της εκχωρούν την εξουσία στο κράτος». Όσον αφορά το τελευταίο, οι πολίτες της δημοκρατίας αντιλαμβάνονται την πόλιν τους ως κάτι δικό τους, όπως επιχειρηματολογώ αλλού, στο οποίο είναι το κύριον συνεπώς δεν υπάρχει ανάγκη να εκχωρήσουν την εξουσία τους σε κάποιο κράτος ή άλλη αρχή, αφού κράτος δεν υπάρχει και οι αρχές υπόκεινται στην εξουσία του δήμου—γεγονός

παραδείγματα αυτών που παραθέτουν γενικώς απόψεις περί μη υπάρξεως ατομικής ελευθερίας δεν έχουν εκλείψει, όπως λ.χ. τελευταίως ο Alain Renaud<sup>63</sup>, ο οποίος συμφωνεί με την άποψη του B. Constant. Στην βάση τους όλες αυτές οι απόψεις έχουν ως αφετηρία τη σύγχρονη αντίληψη των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, η οποία ορίζεται ως προστασία εν σχέσει και απέναντι στο κράτος και στην εξουσία· τους διαφεύγει όμως ότι στην δημοκρατία η ελευθερία είναι η συμμετοχή όλων στην εξουσία και ότι δεν υπάρχει κάποιος ιδιαίτερος μηχανισμός χωριστός από τους πολίτες έναντι του οποίου θα έπρεπε οι πολίτες να αγωνισθούν και να διεκδικήσουν προστασία— αυτή είναι μία ιλιγγιώδης διαφορά<sup>64</sup>.

## Η κριτική

Η αντίδραση των ολιγαρχικών και των συντηρητικών εμπόδισε τη διεύρυνση του πολιτικού σώματος. Η αντίδραση αυτή φαίνεται σαφέστατα στις απόψεις του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Ξενοφώντα<sup>65</sup>. Η αντίληψη των επικριτών της δημοκρατίας είναι ότι όλα τα κακά που υπάρχουν στην πόλιν οφείλονται στην ελευθερία που έχει ξεπεράσει τα όρια (διά δὴ τινὸς ἐλευθερίας λὶαν ἀποτετολμημένης, όπως την χαρακτηρίζει ο Πλάτων). Την ίδια αντίδραση συναντάμε και στον Αριστοτέλη, ο οποίος παρουσιάζει τη δημοκρατική ελευθερία ως την ελευθερία να ζει έκαστος όπως θέλει και όχι σύμφωνα με την πολιτεία. Παρουσιάζει την ελευθερία ως ασυδοσία και αναρχία και αντίθετη προς τον νόμο, πράγμα άλλωστε που συντελεί, κατά τον φιλόσοφο, στην κατάλυσή της<sup>66</sup>. Εξ άλλου στα *Μετά τα Φυσικά* ορίζει την ελευθερία

---

όχι αρνητικό αλλά θετικό. Τα ίδια λέει και ο Veyne (1983),27.

<sup>63</sup> Renaud (1999), 25.

<sup>64</sup> Θα πρέπει να τονισθεί ότι στις σημερινές κοινωνίες υπάρχει μόνο η ατομική ελευθερία και ουδόλως η πολιτική ελευθερία των αρχαίων, δηλαδή τα άτομα δεν συμμετέχουν στην άσκηση της εξουσίας και την λήψη των αποφάσεων, είναι περιθωριοποιημένα, απαθή και αδιάφορα. Ο B. Constant είχε υποψιασθεί και είχε προειδοποιήσει τους συγχρόνους του για τους κινδύνους αυτονομίσεως της ατομικής ελευθερίας εις βάρος της πολιτικής,· «ο κίνδυνος που ενέχει η ελευθερία των συγχρόνων είναι μήπως, απορροφημένοι από την απόλαυση της ιδιωτικής μας ανεξαρτησίας και την προαγωγή των προσωπικών μας συμφερόντων, αποποιηθούμε πολύ εύκολα το δικαίωμά μας να συμμετέχουμε στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας» (1819),60. Είχε δίκαιο αφού οι φόβοι του επαληθεύθηκαν παταγωδώς.

<sup>65</sup> Ψευδο-Ξενοφών, *Αθηναίων Πολιτεία*. Πλάτων, *Πολιτεία* 6, 493α-β. *Νόμοι* 3,701α-β. Τις απόψεις τους επαναλαμβάνει αιώνες αργότερα ο Πλούταρχος (*Περικλής* 7): ἄκρατον τοῖς πολίταις ἐλευθερίαν οἰνοχοῶν και παρομοιάζει τον δήμο με αχαλίνωτο ἄλογο.

<sup>66</sup> ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατικαῖς τουναντίον τοῦ συμφέροντος καθέστηκεν, αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον (5,1310α26-28). πρβλ. Πλάτων *Επιστολή* 8<sup>η</sup>, 354 γ-δ. *Πολιτεία* 8,569 γ.



ως την υπακοή στην καθεστηκυία τάξη και τον νόμο<sup>67</sup>.

Ο Αριστοτέλης είναι κατά της ατομικής και ιδιωτικής ελευθερίας, αφού σε πολλά χωρία την καταδικάζει, ιδιαίτέρως δε την ελευθερία των δούλων, των γυναικών και παιδιών, κατηγορώντας τη δημοκρατία για την ελευθερία που παρέχει στους πολίτες της<sup>68</sup>. Μάλιστα προτείνει τον έλεγχο και την αστυνόμευση της προσωπικής ζωής για να αποφευχθεί κάθε νεωτερισμός<sup>69</sup>. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι αναπτύσσει ιδέες ευγονικής, καθορίζοντας τους όρους της ορθής τεκνοποιίας από την οποία θα γεννηθούν υγιή και εύρωστα τέκνα, ικανά για την *αρίστην πολιτείαν* του<sup>70</sup>.

Σχετική με τον συντηρητισμό του είναι και η προσπάθειά του να θεμελιώσει θεωρητικώς τη δουλεία και ως εκ τούτου να την κατοχυρώσει. Μια σύγχυση που υπάρχει σχετικά με τη δουλεία είναι και το ότι θεωρείται γενικώς παραδεκτό ότι οι Αρχαίοι συλλήβδην δικαιολογούσαν την δουλεία, πράγμα που είναι λάθος. Η αλήθεια είναι ότι ο πρώτος που προσπάθησε να την δικαιολογήσει θεωρητικώς, αποδίδοντάς την στην *φύσιν*, είναι ο Αριστοτέλης<sup>71</sup>. Στην υπόλοιπη αρχαιοελληνική γραμματεία δεν συναντάται τέτοια δικαιολόγηση<sup>72</sup>. Αντιθέτως υπάρχει το απ. 53 του Ηρακλείτου, το οποίο αποδίδει την δουλεία στον πόλεμο και όχι σε κάποια ανώτερη ή φυσική δύναμη<sup>73</sup>. Και να σκεφθεί κανείς ότι ο Αριστοτέλης κληρονομεί την συζήτηση που προϋπάρχει ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα για την ισότητα των ανθρώπων και εναντίον της δουλείας, και είναι ενήμερος για τις εξισωτικές αυτές απόψεις<sup>74</sup>. Ενδεικτικώς αναφέρουμε την στάση του στην περίπτωση πολιτογραφίσεως δούλων: μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403 π.Χ.

<sup>67</sup> Λ,10,1075α19-20.

<sup>68</sup> 5, 1310a 31-36: *ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅ, τι ἂν βούληται τις ποιεῖν. ὥστε ζεῖ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὁ χρήζων, ὡς φησιν Εὐριπίδης. Τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον. οὐ γὰρ δεῖ οἶεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν. Επίσης 5, 1313 β35 και 6, 1319 β28. Πρβλ. Πλάτων *Πολιτεία* 563 β. Ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1. 10 κεξ. Ισοκράτης *Παναθηναϊκός* 131 (αναφερόμενος στην πρώτη πολιτεία όχι της εποχής του): *κατεστήσαντο γὰρ δημοκρατίαν οὐ τὴν εἰκὴ πολιτευομένην καὶ νομίζουσαν τὴν μὲν ἀκολασίαν ἐλευθερίαν εἶναι, τὴν δ' ἐξουσίαν ὅ,τι βούλεται τις ποιεῖν εὐδαιμονίαν.* Τις απόψεις αυτές του Αριστοτέλη παραθέτουν ορισμένοι συγγραφείς για να στηρίξουν την άποψη ότι αυτή η προσωπική ελευθερία είναι ένδειξη αναρχίας, φθοράς, εκφυλισμού και κρίσεως της πόλεως (Wolff [1995], 138. Bodeüs [1996], 73).*

<sup>69</sup> 5, 1308β 20-24.

<sup>70</sup> 7, 1334 β29 κεπ. Τις ιδέες ευγονικής πρωτοσυναντάμε στον Πλάτωνα (*Πολιτεία* 458 ε-460 β).

<sup>71</sup> Βλ. πιο κάτω κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα» (Μέρος II).

<sup>72</sup> Υπάρχει βεβαίως και ο Πλάτων με τα τρία *γένη* και την ερμηνεία που μπορεί κανείς να δώσει σε αυτά (*Πολιτεία*, 3, 414β κεξ). Βλ. για την ερμηνεία Θ. Μυλωνάς (1999), 86 κεξ. Και Vlastos, «Υπάρχει δουλεία στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα;» και «Η δουλεία στη σκέψη του Πλάτωνα», στο *Πλατωνικές μελέτες*, Αθήνα, 1994.

<sup>73</sup> *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.*

<sup>74</sup> Το ότι είναι ενήμερος διαπιστώνεται από χωρία των *Πολιτικών*, όπως λ.χ. 1, 1253 β20-22. *Ρητορική* 1, 1373 γ.

υπήρξε πρόταση του Θρασύβουλου στην Εκκλησία να αποκτήσουν την ιδιότητα του πολίτη οι δούλοι που βοήθησαν στην αποκατάσταση αυτή. Ο Αρχίνος όμως τον κατήγγειλε ως παρανομούντα, και επαινείται γι' αυτό από τον Σταγειρίτη<sup>75</sup>.

Επίσης ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στη «θεωρία του προστατευτισμού», όπως αυτή εκφράζεται από τον Λυκόφρονα, διότι αυτή αφ' ενός παραβλέπει τον ηθικό σκοπό της πόλεως, το ευ ζην<sup>76</sup> και αφ' ετέρου δεν εξηγεί την εδαφική και εσωτερική ενότητα της πόλεως<sup>77</sup>. Κατά τον Porper ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην θεωρία του Λυκόφρονος σε όλο το χωρίο 3, 1280a 8-β 40, και πρέπει να έχει δίκιο, αν κρίνει κανείς από τις πολλές ισοδύναμες διατυπώσεις του προστατευτισμού που συναντάμε σε αυτό το χωρίο<sup>78</sup>. Δεν υπάρχουν μελετητές του Αριστοτέλη πρόθυμοι να του αποδώσουν μία υποτύπωση ανθρωπίνων δικαιωμάτων<sup>79</sup>. Συνεπώς η κριτική του Χέγκελ ότι οι Έλληνες δεν συνέλαβαν την οντολογική διάσταση της ελευθερίας ισχύει για τον Αριστοτέλη, ίσως και τον Πλάτωνα, όχι όμως για τους σοφιστές, τους κυνικούς και τους στωϊκούς.

Θα πρέπει επίσης να επισημανθεί η παντελής έλλειψη κριτικής εκ μέρους του φιλοσόφου για την απουσία ελευθερίας σε όλους σχεδόν τους τομείς του κοινωνικού και πολιτικού βίου της Λακεδαιμόνος<sup>80</sup>. Πράγμα που σημαίνει ότι δεν χαρακτηρίζεται από ευαισθησία για τις ανθρώπινες ελευθερίες, για την ύπαρξή τους και την διεύρυνσή τους, αλλά από συντηρητισμό και αυταρχισμό.

<sup>75</sup>Καὶ δοκεῖ τοῦτό τε πολιτεύσασθα καλῶς Ἀρχίνος καὶ μετὰ ταῦτα γραψάμενος τὸ ψήφισμα τὸ Θρασυβούλου παρανόμων, ἐν ᾧ μετεδίδου τῆς πολιτείας πᾶσι τοῖς ἐκ Πειραιῶς συγκατελθοῦσι, ἂν ἔνιοι φανερώς ἦσαν δοῦλοι ( *Αθηναίων Πολιτεία* 40, 2 ). Σημειωτέον ὅτι οἱ δούλοι δίνουν τὸ παρὸν σε πολλές μάχες μαζί με τοὺς Αθηναίους πολίτες, ὅπως στὸν Μαραθῶνα (Παυσανίας *Ελλάδος περιήγησις* I 20,2.4).

<sup>76</sup> 3,1280 β5-8 καὶ 3,1280 α31-34.

<sup>77</sup> 3,1280 b34-35.

<sup>78</sup>Porper (1945 A), κεφ.6, σημ. 45(1). Ο Αριστοτέλης στα έργα του αναφέρεται τουλάχιστον ἑξὶ φορές στὸν Λυκόφρονα (*Ρητορική* 3, 1405β 35. 1406α 7. *Μετά τα φυσικά* 1045β 10. *Περὶ σοφιστικῶν Ελέγχων* 174β 32. *Αποσπ.* 1490α 10. Η «θεωρία του προστατευτισμού» υφίσταται κριτική και ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος τὴν παραδίδει με μίαν ἀλλοιωμένη και ἀπαξιωμένη μορφή (βλ. Μαζαράκη [1984], 199κε).

<sup>79</sup> Δραγώνα (1999), 133-134.

### 3. ΝΟΜΟΣ— ΦΥΣΙΣ

Η ανακάλυψη ή μάλλον η επινόηση της φύσεως είναι έργο των Προσωκρατικών και σηματοδοτεί την αρχή της φιλοσοφίας, πράγμα που δύναται να σημαίνει ότι εκεί που δεν υπάρχει φιλοσοφία δεν υπάρχει και η έννοια της φύσεως. Αυτό φαίνεται να είναι αλήθεια αν λάβουμε υπ' όψιν ότι η Παλαιά Διαθήκη, κατ'εξοχήν θεολογικό κείμενο, έχει ως βασικό χαρακτηριστικό την άγνοια της φιλοσοφίας, δεν γνωρίζει τη φύσιν, όπως επισημαίνει εύστοχα ο Leo Strauss<sup>81</sup>. Εάν η επινόηση της φύσεως χαρακτηρίζει την αρχή της φιλοσοφίας, η θεματοποίηση της αντιθέσεως φύσις—νόμος σηματοδοτεί την αρχή της πολιτικής φιλοσοφίας και την ανάπτυξή της, της οποίας αποτελεί όχι ένα περιφερειακό ή δευτερεύον φιλοσοφικό πρόβλημα αλλά ένα πρωταρχικό. Είναι δε η αντίθεση αυτή, όπως και οι σχετικές με αυτήν αντιθέσεις *είναι και φαίνεσθαι, ἀλήθειας και δόξης*, πολιτική αντίθεση, διότι είναι η οντολογική έκφραση της πολιτικής αντιθέσεως η οποία χαρακτηρίζει και διαιρεί την ίδια την πόλιν.<sup>82</sup>

Τα ερωτήματα τα οποία απασχόλησαν τους σοφιστές και τους πολίτες κατά τους κλασικούς χρόνους είναι σε γενικές γραμμές τα εξής: τι σημαίνει πόλις; πώς αυτή δημιουργήθηκε; γιατί υπάρχει; έχει κάποιο σκοπό, και εάν ναι τότε ποιος είναι αυτός; έχει κάποια φύσιν; δηλαδή υπάρχει κάποια κατάσταση που προσιδιάζει αποκλειστικώς στην πόλιν; δημιουργήθηκε από τους ανθρώπους ή από κάποια άλλη εξωκοινωνική δύναμη (φύσιν, θεό); είναι δυνατόν να εξασφαλισθεί η συνοχή και η διάρκεια της πόλεως χωρίς την προσφυγή στη φύσιν και τον θεό; Σε όλα αυτά τα ερωτήματα υποβόσκει η αντίθεση φύσις—νόμος (και τα παράγωγά της θεός—νόμος και φύσις—τέχνη)<sup>83</sup>, της οποίας η πρώτη εμφάνιση ή υποτύπωση

<sup>80</sup> Βλ. υποκεφάλαιο «Η ολιγαρχία της Σπάρτης» (Μέρος III).

<sup>81</sup> Strauss (1988), 108, ο οποίος λέει μάλιστα το εξής χαρακτηριστικό για την ανακάλυψη της φύσεως: «Ολόκληρη η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι τίποτε άλλο από την καταγραφή των αιώνια επαναλαμβανομένων προσπαθειών να συλληφθεί ολοκληρωμένα το νόημα της κρίσιμης εκείνης ανακάλυψης η οποία έγινε από κάποιον Έλληνα εδώ και είκοσι έξι αιώνες ή πιο πριν».

<sup>82</sup> Καστοριάδης (1991), 329.

<sup>83</sup> Ο Κ. Παπαϊωάννου (1990), 178 αποδίδει γενικώς στους Έλληνες την αντίθεση φύσις—τέχνη και την αντίληψη ότι η δεύτερη ταυτίζεται με την *μίμησιν*, πράγμα που δεν είναι σωστό. Ο ίδιος αποδίδει, λανθασμένα επίσης, γενικώς

εντοπίζεται στο ιπποκρατικό έργο *Περί ἀέρων ὑδάτων τόπων* (κεφ. 14), το οποίο η έρευνα το χρονολογεί λίγο μετά το 440 π.Χ. Υπάρχει και η ρήση του προσωκρατικού Αρχέλαου επίσης τον 5ο αιώνα: *τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ*<sup>84</sup>. Ορισμένοι όμως την ανιχνεύουν και παλαιότερα στον Παρμενίδη<sup>85</sup> και στον Ηράκλειτο<sup>86</sup>. Ως πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση αυτή δύναται να θεωρηθεί η υπέρβαση από τους Προσωκρατικούς της ένθεης φύσεως όπως αυτή υπάρχει στη μυθολογία και συνεχίζεται με την υπέρβαση του *φύσει*. Η αντίθεση αυτή εκφράζεται από τους σοφιστές οι οποίοι την θεματοποίησαν στην Αθήνα, το δεύτερο ήμισυ του 5ου αι. Η Αλατζόγλου σημειώνει χαρακτηριστικά: «Η απομυθοποίηση που είχε αρχίσει με την προσωκρατική φιλοσοφία στον έκτο π.Χ. αιώνα προχώρησε και ολοκληρώθηκε στον πέμπτο. Μετά τη φύση, και η ανθρώπινη κοινωνία παύει να θεωρείται ρυθμιζόμενη από τις βουλήσεις των θεών. Μέτρο της κοινωνίας γίνεται ο άνθρωπος και νόμος της η *δόξα* του. Το τελευταίο αυτό είναι έργο των σοφιστών»<sup>87</sup>. Η αντίληψη ότι η κοινωνία, οι θεσμοί, οι νόμοι είναι σύμβαση και όχι *φύσει* σημαίνει ότι αναγνωρίζεται σαφώς η ανθρώπινη δημιουργία αλλά και η κοινωνικο-ιστορική δημιουργία.

Η φιλοσοφική και πολιτική σημασία της αντιθέσεως *φύσις-νόμος* είναι η εξής: αν ο κόσμος είναι *φύσει* (ή θεώ) τότε το έργο της σκέψης πρέπει να είναι η ανακάλυψη αυτής της *φύσεως* (ή του θεού), και το έργο της πολιτικής πρέπει να είναι η κατασκευή της κοινωνίας σύμφωνα με αυτήν τη *φύσιν* (ή τον θεό). Αυτό σημαίνει ότι η σκέψη ταυτίζεται με τη φυσική, τη φυσιοκρατία (ή τη μεταφυσική, τη θεολογία), η δε πολιτική με το φυσικό δίκαιο (ή το θείο

---

στους σοφιστές την προτεραιότητα της φύσεως εν σχέσει προς την τέχνην, αν και πιο κάτω αναφέρει συγκεκριμένα μόνο τον Πρόδοκο.

<sup>84</sup>DK A1=Διογ. Λαέρ. II,16. Για τις ερμηνείες και τα προβλήματα τους καθώς και την σχετική βιβλιογραφία βλ. Β. Κύρκος (1986), 210 κεξ. Και Kahn (1981), Βέϊκος (1971).

<sup>85</sup>Απ. Β6. Β1. Βλ. Strauss (1988), 117-118.

<sup>86</sup>Απ. Β1, Β58, Β67, Β80. Είναι χαρακτηριστική η άποψη που εκφράζεται στο απ. Β102: οι έννοιες του δικαίου, του αδικού όπως του κακού και του καλού είναι ανθρώπινα δημιουργήματα και όχι του θεού: «στην κρίση του θεού όλα είναι ωραία και αγαθά και δίκαια, αλλά οι άνθρωποι έχουν υποθέσει ότι ορισμένα είναι δίκαια και άλλα άδικα». Το απόσπασμα αυτό ερμηνεύει ο Strauss ως εξής: «ο θεός ή ό,τι μπορεί να ονομάσει κανείς πρώτη αιτία, βρίσκεται πέραν του καλού και του κακού. Ο θεός δεν ενδιαφέρεται για τη δικαιοσύνη κατά κάποια έννοια σχετική με την ανθρώπινη ζωή ως τέτοια: ο θεός δεν αμείβει τη δικαιοσύνη και δεν τιμωρεί την αδικία. Η δικαιοσύνη δεν έχει υπερανθρώπινη υποστήριξη. Το ότι η δικαιοσύνη είναι καλή και η αδικία κακή οφείλεται αποκλειστικά σε ανθρώπινους παράγοντες και τελικά σε ανθρώπινες αποφάσεις» (Strauss [1988] 121). Την ίδια αντίληψη έχουμε και στον Θρασύμαχο (Απ. Β8: *οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰ ἀνθρώπινα. οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην. Ὁρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους*

<sup>87</sup> Βλ. Αλατζόγλου (1982), 187. Η ανάλυση που ακολουθεί δεν συμφωνεί με την ερμηνεία που δίνουν ορισμένοι συγγραφείς στην αντίθεση *φύσις-νόμος*, όπως ο Κονδύλης (1992), 55 που ταυτίζει την *φύσιν* με την ισχύ και τον *νόμο* με την ηθική, χωρίς να εξηγεί γιατί. Ο Aubenque (1980), 218 αντικαθιστά την αντίθεση *φύσις-νόμος*, με τα ζεύγη 'loi non écrite-loi écrite', και 'loi morale-loi juridique'. Η διαφορά στην ερμηνεία οδηγεί σε ριζική ασυμφωνία τους δύο συγγραφείς αφού ο μεν πρώτος ερμηνεύει τον *νόμο* ως ηθική και ο δεύτερος τη *φύσιν* ως ηθική.

δίκαιο). Η κοινωνία ομοίως πρέπει να προσπαθεί να συμβαδίζει με αυτήν τη φύσιν (ή τον θεό), να υπακούει στις επιταγές και τις εντολές της φύσεως (ή του θεού), δηλαδή να υπακούει στη βούληση και τη θέληση των αντιπροσώπων της φύσεως (ή του θεού), στους ισχυρούς και κυβερνώντες (ή στους ιερείς και θεολόγους).<sup>88</sup>

Στην εντελώς αντίθετη κατεύθυνση κινούμαστε, αν δεχθούμε ότι ο κόσμος είναι νόμω, δηλαδή, σύμβαση, συνθήκη, ανθρώπινη και ιστορική δημιουργία. Τότε έργο της σκέψεως είναι να διερευνήσει αυτόν τον κόσμο και να βοηθήσει στην κατανόησή του και το έργο της πολιτικής είναι να αναζητεί τους καλύτερους θεσμούς που χρειάζεται η πόλις. Από την στιγμή που δεν υπάρχει κάποια εξωκοινωνική πηγή της θεσμίσεως και του νόμου (φύσις, θεός), η κοινωνία μπορεί και πρέπει να θέτει τον νόμο και τους θεσμούς που θεωρεί καλούς και δικαίους. Η ατομική και συλλογική βούληση και θέληση των ανθρώπων, το ποιείν / πράττειν τους, έτσι όπως διαμορφώνεται και μετασχηματίζεται κάθε φορά από την ελεύθερη συζήτηση, τον ελεύθερο στοχασμό και αυτοστοχασμό και την έλλογη δραστηριότητα, μπορεί και πρέπει να καθορίζει τον νόμο και τους θεσμούς.

Στην αντίθεση φύσις-νόμος η δημοκρατική αντίληψη είναι σαφής: η κοινωνία υπάρχει νόμω και όχι φύσει, οι νόμοι και οι θεσμοί είναι ανθρώπινες δημιουργίες και όχι «δώρο» των θεών ή της φύσεως<sup>89</sup>. Από την στιγμή που ο νόμος είναι σύμβαση και συνθήκη, ο δήμος μπορεί να επικαλεσθεί αυτόν τον χαρακτήρα του νόμου, εναντίον των αριστοκρατών και των ολίγων, και να θέσει νόμους ο ίδιος για τον εαυτό του. Ή να στηριχθεί στην απουσία οιασδήποτε «φυσικότητας» του νόμου, στην απουσία οιασδήποτε φύσει νόμου, για να επιβάλει τη γνώμη του, τη δόξα του, τον νόμο του. Η αντίληψη ότι δεν υπάρχει φύσει νόμος είναι ταυτοχρόνως προϋπόθεση για τον συνειδητό και έλλογο πολιτικό αγώνα και αποτέλεσμά του.

Για την δημοκρατική αντίληψη, όπως και για ορισμένους σοφιστές και για τον Δημόκριτο, δεν υπάρχει καθολικός νόμος, δεν υπάρχει κάποια καθολική φύσις, δεν υπάρχει φύσις

<sup>88</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι *Η αρχαία πόλις* (1864) του Coulanges ερμηνεύει τους θεσμούς των αρχαίων ανάγοντάς τους σε θρησκευτικές ρίζες και σημασίες. Ο G. Glotz (1981), 223 κινείται επίσης στο ίδιο κλίμα, με διαφοροποιήσεις.

<sup>89</sup> Είναι συνεπώς λανθασμένη η αντίληψη του E. Will (1972), 427, ότι οι νόμοι στους οποίους αναφέρεται ο Δημάρατος στον διάλογο του με τον Ξέρξη (Ηρόδοτος 7, 104) δεν είναι οι νόμοι του γραπτού δικαίου που νομοθετούνται από τα νομοθετικά όργανα των πόλεων, αλλά ένας ανώτερος Νόμος, ενώπιον του οποίου αυτοί οι νόμοι είναι ελαχίστης σημασίας, μία κυρίαρχη αρχή πηγής και διανομής του δικαίου, η οποία έρχεται από τα πάνω, και διέπει όλες τις πλευρές του συλλογικού και ατομικού βίου. Ως απόδειξη παραθέτει το απ. Β114 του Ηρακλείτου (“όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι τρέφονται από τον θείο νόμο”). Το απόσπασμα αυτό σχολιάζεται στο κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου» (Μέρος II). Είναι επιστημονικώς αστήρικτο να κομίζεται ως απόδειξη ένα μόνο απόσπασμα, και αυτό αμφιλεγόμενο, ενός μόνου φιλοσόφου και να συνάγεται ένα συμπέρασμα για όλους τους Έλληνες. Πρόκειται για λανθασμένη γενίκευση.

του νόμου, ο νόμος δεν είναι φύσει, αλλά θα μπορούσαμε να πούμε ότι το αντίθετο είναι αληθές: η φύσις είναι νόμος. Δηλαδή η έννοια της φύσεως και η χρησιμοποίησή της από τον άνθρωπο, όπως από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους άλλους στοχαστές, είναι ανθρώπινο κοινωνικό και ιστορικό «δημιούργημα», είναι μια κοινωνική φαντασιακή σημασία, όπως θα έλεγε ο Καστοριάδης. Κάθε εποχή και κοινωνία δημιουργεί τη δική της έννοια, εικόνα, παράσταση και σημασία της φύσεως, όπως λ.χ. φαίνεται στην έννοια που δίνει στη φύσιν ένα δημοκρατικών αποχρώσεων κείμενο. Σε αυτό οι νόμοι αντιπαράθενται στη φύσιν, η οποία είναι *ἴδιον* και *ἀτακτον* και γι' αυτό χρειάζονται οι νόμοι, οι οποίοι είναι κοινοί για όλους και επιβάλλουν την τάξη. Στο ίδιο κείμενο υπάρχει και μία δεύτερη αντιπαράθεση: ενώ η φύσις είναι πονηρή και βούλεται τα φαύλα, οι νόμοι αντιθέτως βούλονται το *κοινόν δίκαιον*, το κοινό καλό και το συμφέρον, και όταν αυτά ευρεθούν είναι κοινό πρόσταγμα ίσο και όμοιο για όλους, εκπεφρασμένο με τους νόμους, στους οποίους πρέπει όλοι να πείθονται<sup>90</sup>. Εν ολίγοις, ο νόμος και ο θεσμός δεν είναι κάτι δεδομένο άνωθεν, αλλά δόγμα ανθρώπων φρονίμων και *πόλεως συνθήκη κοινή*,<sup>91</sup> εγγυητής *ἀλλήλοισι τῶν δικαίων*<sup>92</sup>.

Η ανάδειξη της σχετικότητας και της ιστορικότητας του νόμου είναι έργο των σοφιστών, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι οι σοφιστές επιτίθενται, αμφισβητούν ή περιφρονούν τον νόμο, όπως ορθώς επισημαίνει η Romilly<sup>93</sup>, απλώς στη διαμάχη *φύσις-νόμος* ορισμένοι σοφιστές παίρνουν το

<sup>90</sup> Ψευδο-Δημοσθένης, *Κατ' Αριστογείτονος* Α,15: Ἄπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κὰν μεγάλην πόλιν οἰκῶσι κὰν μικράν, φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται. Τούτων δ' ἡ μὲν φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ κατ' ἄνδρ' ἴδιον τοῦ ἔχοντος, οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταυτὸ πᾶσιν. Ἡ μὲν οὖν φύσις, ἂν ἢ πονηρά, πολλάκις φαῦλα βούλεται. διόπερ τοὺς τοιούτους ἐξαμαρτάνοντας εὐρήσετε. Οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον βούλονται καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, καὶ ἐπειδὰν εὐρεθῇ, κοινὸν τοῦτο πρόσταγμ' ἀπεδείχθη πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον, καὶ τούτ' ἐστὶ νόμος. ὧ πάντες πείθεσθαι προσήκει διὰ πολλὰ...

<sup>91</sup> Ψευδο- Δημοσθένης, *Κατ' Αριστογείτονος* Α,16: δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονίμων ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἔκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει.

<sup>92</sup> Λυκόφρων DK3 (=Αριστοτέλης *Πολιτικά* 3, 1280β 10.

<sup>93</sup> Romilly (1997), σ. 80 για τον Ιππία. σ. 83 για τον Αντιφώντα. σ. 85 για τον Πρωταγόρα. σ. 87 για τον Ανώνυμο του Ιάμβλιχου και σ. 92. Αλλού όμως η Romilly καταδικάζει συλλήβδην τους σοφιστές ως επικριτές των νόμων. Φαίνεται ωστόσο ότι η γενίκευση και η συλλήβδην κατηγορία των σοφιστών δεν αντιστοιχεί με τα συγκεκριμένα παραδείγματα που αναφέρει, αφού μόνο τον «Καλλικλή» επικαλείται ως επιτιθέμενο κατά του νόμου (Romilly [1997], 77, και στην σ. 89 αναφέρει και τον Θρασύμαχο). Ο Vidal-Naquet [(2001),18] έχει τη γνώμη ότι ο «Καλλικλής» είναι μία καρικατούρα του Περικλή φιλοτεχνημένη από τον Πλάτωνα, όπως δέχεται και η ίδια η Romilly. Ο «Καλλικλής» είναι μάλλον φανταστική επινόηση του Πλάτωνα, και είναι γνωστός μόνο από τον Πλάτωνα, δεν αναφέρεται πουθενά αλλού από κανέναν άλλον συγγραφέα, έτσι ώστε οι περισσότεροι ερευνητές τον θεωρούν καθαρή πλατωνική επινόηση για ευνοήτους λόγους ιδεολογικής σκοπιμότητας, κάτι καθόλου ξένο ή ασυνήθιστο στα πλατωνικά κείμενα ([1997], 77, 93,165). Αυτό όμως σημαίνει, τουλάχιστον, σύγχυση για τους αναγνώστες, αν όχι για την ίδια την Romilly. Ίσως πρόκειται για ηθελημένη ασάφεια με σκοπό τη δικαιολόγηση εκ

μέρος του νόμου και άλλοι το μέρος της φύσεως.

Η αντίθεση *φύσις-νόμος* διχάζει ήδη από την αρχή την αρχαιοελληνική σκέψη σε δύο *grosso modo* αντιθετικά ρεύματα. Το ένα θέτει σε προτεραιότητα τον νόμο, και διακηρύσσει τον συμβατικό και σχετικό χαρακτήρα του δικαίου, των πολιτειών και των πολιτικών θεσμών και γενικώς των ανθρωπίνων πραγμάτων - και πολλές φορές ακόμη και την ίδια την συγκρότηση του σύμπαντος - και το άλλο θεωρεί πρωταρχική τη *φύσιν* ή το θείον, το όντως ον, την μία και απόλυτη αλήθεια. Εκφράσεις του πρώτου ρεύματος βρίσκουμε στον Ησίοδο<sup>94</sup>, στον Ξενοφάνη<sup>95</sup>, στον Εμπεδοκλή<sup>96</sup>, στον Δημόκριτο<sup>97</sup>, στον Ηρόδοτο<sup>98</sup>, στον Πίνδαρο<sup>99</sup>, στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου<sup>100</sup>, στον Πρωταγόρα, στον Σωκράτη του *Κρίτωνος*<sup>101</sup>, στον Γλαύκωνα<sup>102</sup>, στον

---

μέρους της του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Η Romilly είναι δέσμια της σωκρατικής, πλατωνικής και αριστοτελικής αντίληψης για τους σοφιστές, αντίληψη η οποία συνετέλεσε στην συκοφάντηση, απαξίωση και συγκάλυψη της προσφοράς των σοφιστών. Λέει επίσης η Romilly ότι «οι κριτικές των σοφιστών δεν έτειναν, όπως της Αντιγόνης για το διάταγμα του Κρέοντα, να υποτιμήσουν τον νόμο σε σχέση με το δίκαιο, αλλά να υποτιμήσουν ταυτόχρονα τον νόμο και το δίκαιο ή, αν προτιμάμε, τον νόμο σαν έκφραση του δικαίου». Η γαλλίδα συγγραφέας σφάλλει ακόμη μια φορά. Βεβαίως υπάρχει η κριτική του νόμου από τον «Καλλικλή», Θρασύμαχο, Αντιφώντα, Ιππία. Αν εξαιρέσουμε τον «Καλλικλή», ο οποίος έχει μία διαφοροποιημένη αντιδημοκρατική άποψη, οι υπόλοιποι μπορούν να θεωρηθούν ότι ασκούν μία κριτική στις αδυναμίες του (δημοκρατικού;) νόμου. Στην αντίληψή της αυτή η Romilly ακολουθείται και από τον Α. Μάνεση, ο οποίος έχει γράψει τον πρόλογο στην ελληνική έκδοση του εν λόγω βιβλίου της και αποδίδει στους σοφιστές ότι «αμφισβήτησαν», «περιφρόνησαν» (σ.11), «υποτίμησαν» (σ. 13) τον νόμο. Ο Μάνεσης αποδίδει στους σοφιστές ότι «αμφισβήτησαν τους κειμένους νόμους» (σ. 10, ποιους άραγε;) και την «κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής τους» (σ. 11, ποιαν άραγε; την δημοκρατική; διότι αυτή ήταν η κυρίαρχη «ιδεολογία» της εποχής). Επίσης η γενίκευση «οι σοφιστές» δημιουργεί παρεξηγήσεις, διότι μεταξύ αυτών που συνήθως καλούμε σοφιστές υπάρχουν πολλές διαφορές και αποκλίσεις, και κατά συνέπεια η τοποθέτησή τους γενικώς στην ίδια αντίληψη, χωρίς τις επισημάνσεις των επι μέρους διαφοροποιήσεών τους, δημιουργεί συγχύσεις. Έτσι αυτό που ο Μάνεσης αποδίδει γενικώς στους σοφιστές ότι «επικρίνουν το ισχύον νόμιμο δίκαιο σαν αντίθετο προς την φύση» (σ. 8), θα έπρεπε να το αποδώσει μάλλον στον Ιππία και στον Αντιφώντα, διότι υπάρχουν και σοφιστές που παίρνουν το μέρος του νόμου και όχι της φύσεως. Το ίδιο λάθος με την Romilly διαπράττει και ο Α. Renaut ο οποίος προσάπτει συλλήβδην στους σοφιστές ότι υπερεκτίμησαν τη *φύσιν* εις βάρος του νόμου σε σημείο που να απαξιώσουν τον τελευταίο. Και αυτός φέρνει ως παράδειγμα τον έναν «σοφιστή», τον μοναδικό, τον πλατωνικό «Καλλικλή» (Renaut [1999], 36-37). Την απαξίωση αυτή του νόμου, η οποία ακολουθεί την ανατίμηση της φύσεως, διαβλέπει ο Renaut ακόμη και στους Ίωνες «φυσικούς φιλοσόφους» (από τον Θαλή ως τον Αναξαγόρα) οι οποίοι περιέγραψαν τη *φύσιν* ως μια λογική τάξη, την οποία ο άνθρωπος πρέπει να ανακαλύψει για να πράξει εν συνεχεία σύμφωνα με αυτήν.

<sup>94</sup> Έργα και ημέραι, 710.

<sup>95</sup> DK απ. 11, 12, 14, 15, 16, 32.

<sup>96</sup> DK B 9.

<sup>97</sup> DK B 9: Δημόκριτος δὲ ὅτε μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν. «νόμῳ» γὰρ φησὶ «γλυκύ, καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροῖή, ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν». Βλ. και απ. B 11.

<sup>98</sup> Ηρόδοτος 3, 38. Στο χωρίο αυτό δηλώνεται η σχετικότητα και η ιστορικότητα του νόμου, με την ιστορία του Δαρείου, ο οποίος δοκιμάζει τους νόμους (έθιμα μάλλον) των Ελλήνων- οι οποίοι αρνούνται να φάνε τους νεκρούς γονείς τους- και των Ινδών- οι οποίοι αρνούνται να κάψουν τους νεκρούς γονείς τους. Επίσης Ηρόδ. 7,104. Βλ για περισσότερες αναφορές από την αρχαιοελληνική γραμματεία Guthrie (1989), 95κε.

<sup>99</sup> Νεμεακός Α, 27 κεξ. Απ. 203Β. (215 Schroder): ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος (ἕκαστος ἔχει τα δικά του έθιμα -νόμους- και επαινεί αυτό που θεωρεί δίκαιο).

<sup>100</sup> Αν και ο τελευταίος σε μία φράση μόνο (6,1) συνδέει τον νόμο και το δίκαιο με την *φύσιν*, δεν νομίζω ότι

Θουκυδίδη, στον Αισχύλο<sup>103</sup>, στον Σοφοκλή<sup>104</sup>, στον Ευριπίδη, στον Δημοσθένη<sup>105</sup>. Στο δεύτερο ρεύμα ανήκει ο Αντιφών, ο Ιππίας, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και οι Στωικοί. Στο πρώτο ρεύμα υπάρχει η αντίληψη ότι η δημιουργία της κοινωνίας έγινε ένεκα της *ανάγκης*, της *χρείας*, η οποία οδήγησε τους ανθρώπους στην ίδρυση της πόλεως με βάση κάποια σύμβαση, συνθήκη, ενώ στο δεύτερο ρεύμα η πόλις υπάρχει *φύσει* και συνήθως στηρίζεται σε κάποια *τελεολογία*, με αποτέλεσμα να συγκαλύπτεται ο κατά συνθήκη και ιστορικός χαρακτήρας της πόλεως.

Κατά τον 5ο αιώνα, υπήρχε μια αντίληψη για την εξέλιξη του ανθρώπου και της κοινωνίας, η οποία υποστήριζε την ιδέα της αυτοδημιουργίας του ανθρώπου, και της αυτοθέσμησης της κοινωνίας. Αυτή η ιδέα φαίνεται καθαρά και στον *Μικρό Διάκοσμο*<sup>106</sup> του Δημοκρίτου, είναι η ορθολογική ανθρωπολογική άποψη: δηλαδή αρχικώς υπήρχε μία φυσική, μία «άγρια» ή πρωτόγονη κατάσταση, κατά την οποίαν ο βίος ήταν άτακτος (*σποράδην*) χωρίς τέχνες και βασικά μέτρα προφυλάξεως και σιγά-σιγά τα ανθρώπινα όντα επινόησαν τις τέχνες, οργανώθηκαν, δημιούργησαν κοινότητες, θεσμούς, γλώσσα, συνήλθαν σε πόλεις για να

---

δυνάμεθα να εξαγάγουμε μία θεωρία φύσει καταγωγής του δικαίου ή φυσικού δικαίου, όπως κάνει ο Romeyer ([1993], 91) διότι όλο το κείμενο διαπνέεται από την αντίθετη αντίληψη, αφού υπερασπίζεται τον συμβατικό νόμο και τη συμβατική ηθική εναντίον εκείνων που θα ήθελαν να τον ανατρέψουν επικαλούμενοι τη *φύσιν* (Kerferd [1999], 89). Στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου (6), ενώ υπάρχει διάχυτη η ανθρώπινη παρουσία και δημιουργικότητα, καθώς και η αστάθεια της ηθικής τάξεως και της κοινωνικής συνοχής, και εξηγείται η δημιουργία του νόμου και του δικαίου με βάση τη φυσική αδυναμία των ανθρώπων να ζήσουν μόνοι τους και κατ' επέκτασιν την *ανάγκη* που τους ώθησε στην δημιουργία των εννόμων κοινωνιών, σημειώνεται όμως χαρακτηριστικά με αδικαιολόγητη αισιοδοξία ότι ο νόμος και το δίκαιο δεν θα εκλείψουν διότι είναι στέρεα δεμένα *φύσει* με την ανθρώπινη ζωή.

<sup>101</sup> Πλάτων *Κρίτων* 52δ, 54γ. Σχετική συζήτηση υπάρχει και στον *Πολιτικό*, 294 β: *Ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτέ δύναιτο τό τε ἄριστον καί τό δικαιοτάτον ἀκριβῶς πᾶσιν ἄμα περιλαβόν τό βέλτιστον ἐπιτάττειν. Αἱ γάρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καί τῶν πράξεων καί τό μηδέποτε μηδέν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδέν ἐῶσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενί περὶ ἀπάντων καί ἐπὶ πάντα τόν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἦντινοῦν.*

<sup>102</sup> Πλάτων, *Πολιτεία* 2, 359 α: Το δίκαιο είναι καθαρή σύμβαση, προϊόν της ανθρωπίνης αδυναμίας, και επιτρέπει την δύσκολη συνύπαρξη του συλλογικού με το ατομικό, διότι τα άτομα φύσει επιθυμούν περισσότερα, έχουν *πλεονεξίαν*. Η απόδειξη της ανθρωπίνης πλεονεξίας, κατά τον Γλαύκωνα, και οι καταστρεπτικές της συνέπειες όταν δεν υπάρχει έλεγχος κοινωνικός, παρέχεται με τον μύθο του Γύγη και το χρυσό δακτυλίδι (*Πολιτεία* 2, 359δ- 360β).

<sup>103</sup> *Πέρσαι*, 174

<sup>104</sup> *Αντιγόνη*, *Αἴας*, 548 κεξ. (εδώ ο νόμος εκφράζει τα ήθη). *Οιδίππους ἐπὶ Κολωνῶ*, 337-338 (εδώ ο νόμος εκφράζει τις συνθήκες, την παράδοση).

<sup>105</sup> Ψευδο-Δημοσθένης *Κατ' Αριστογείτονος* 16: *οἱ νόμοι πόλεως δὲ συνθήκη κοινή*. Η τεχνητή και κατά συνθήκη (*νόμω*) καταγωγή της πόλεως και του πολιτισμού, συναντάται και στους μετέπειτα φιλοσόφους όπως στον Επίκουρο (*Κύρια δόξα*, 3-35. Αντιπροσωπευτικά δείγματα 32: «για όσα ζώντα δεν μπόρεσαν να συνάψουν συνθήκες, ώστε να μη βλάπτουν το ένα το άλλο και να μη βλάπτονται, δεν υφίσταται ούτε δίκαιον ούτε άδικο». 33: «η δικαιοσύνη δεν είναι κάτι καθ' εαυτό αλλά μία συνθήκη ανάμεσα στους ανθρώπους να μη βλάπτει ο ένας τον άλλον και να μη βλάπτονται στις συναναστροφές τους, σε οποιονδήποτε τόπο και χρόνο». ) και στον Λουκρήτιο (*De rerum natura*, 5, 114: «το ανθρώπινο γένος κουρασμένο να ζει μέσα στην βία, εξαντλημένο από τα πολυποίκιλα μίση, αυτουποτάχθηκε με την θέλησή του στους νόμους και στην αυστηρή δικαιοσύνη»). Επίσης Λουκρήτιος *Οπ.π.* 5, 1020 κεξ.

<sup>106</sup> DK B5,1 (από τον Διόδωρο Σικελιώτη) και B5,3 (από τον Ιωάννη Τζέτζη). Βλ. σχολιασμό στους Morisson



προστατευθούν από τη φύσιν και για να μην αδικούνται μεταξύ τους, έγιναν δηλαδή κοινωνικά και πολιτικά όντα κ.λπ. Η αντίληψη αυτή δέχεται την προοδευτική ανθρωποποίηση και την εξελικτική πορεία του ανθρώπου προς τον πολιτισμό, κατά την οποία η *χρεία* έκανε τούς ανθρώπους *προμηθεστέρους* και *προβουλευτικωτέρους*. Είναι συνεπώς εμφανής η αντίθεση του ανθρώπου στη φύσιν, η οποία τον απειλεί με τις καιρικές συνθήκες (κρύο, βροχές, κ.λπ) αλλά και με τα άγρια ζώα και αυτός πρέπει να προστατευθεί, να επινοήσει μέσα και τρόπους, εργαλεία, τέχνες και θεσμούς για να επιβιώσει εναντίον όλων των φυσικών αντιξοοτήτων στην αρχή και εν συνεχεία να ζήσει καλώς. Έτσι λοιπόν ο άνθρωπος δεν έχει κάποια φύσιν, ούτε κάποιο προκαθορισμένο τέλος (τελεολογία), αλλά (αυτό)δημιουργείται εντός της κοινωνίας και της ιστορίας· έχει αρχικώς μία ακαθοριστία, μία σχετική ελευθερία, και υπ' αυτήν την έννοια είναι ίσος με όλους τους άλλους. Αν θα παίζαμε με τις λέξεις θα λέγαμε ότι η φύσις του ανθρώπου είναι το ότι δεν έχει καμία φύσιν προκαθορισμένη, αντιθέτως στρέφεται εναντίον πάσης φύσεως. Η αντίληψη αυτή υπάρχει και σε άλλους συγγραφείς όπως στον Ξενοφάνη<sup>107</sup>, στον Πρωταγόρα<sup>108</sup>, στον Θουκυδίδη<sup>109</sup>.

Εμφανίζεται έτσι μια σύλληψη του ανθρώπου, της ιστορίας και της κοινωνίας ως ανθρωπίνων δημιουργιών. Του ανθρώπου ως αυτοδημιουργούμενου, της ιστορίας ως αυτοδημιουργίας και της κοινωνίας ως αυτοθέσμησης, πράγμα που διαφαίνεται τόσο σε κείμενα<sup>110</sup>, όσο και στην ιστορία της αθηναϊκής κοινωνίας, η οποία έχει αυτεπίγνωση και αυτοσυνείδηση ότι αυτή η ίδια είναι δημιουργός της ιστορίας της και των πολιτικών θεσμών της, ότι αυτή η ίδια είναι η πηγή των νόμων και της διακυβερνήσεως της πολιτείας. Η δημοκρατική αντίληψη εκφράζεται ωραιότατα από τον Πρωταγόρα: *οὔκ' ἐστι φύσει αὐτῶν [ἐν. τῶν*

(1941), 9-10. Havelock (1957), 73κε.

<sup>107</sup> Ξενοφάνης DK B18: *οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνω ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

<sup>108</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας*, 321α κεξ. Η θεωρία του Πρωταγόρα περιλαμβανόταν ίσως στο απολεσθέν έργο του *Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* και υπεστήριζε ότι οι άνθρωποι της προϊστορικής εποχής δεν είχαν *αἰδῶ* και *δίκην*, με συνέπεια η συμβίωσή τους να είναι αδύνατη καθώς και η προφύλαξή τους από τα άγρια θηρία. Αυτές τις δύο ηθικο-πολιτικές αρχές τις απέκτησαν αργότερα και έτσι δημιούργησαν πολιτείες και πολιτισμό. Απηχίσεις του έργου του Πρωταγόρα βρίσκουμε και σε άλλους συγγραφείς, όπως λ.χ. στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου 6 (1), σύμφωνα με τον οποίο οι άνθρωποι από ανάγκη για να μπορέσουν να ζήσουν ομαδικώς και ειρηνικώς προχώρησαν στη θέσπιση νόμων . βλ. επίσης Αισχύλος *Προμηθεύς δεσμώτης* (442-468,478-506). Σοφοκλής, *Αντιγόνη* (332-371). Ευριπίδης *Σίσυφος* (DK88 B25,1-8). Μοσχίων (απ. 6 Nauck). Ιπποκρατικό corpus *Περί ἀρχαίας ἱητρικῆς* 3. Ισοκράτης *Παναηγυρικός* 28κεξ. βλ. Guthrie (1989), 86-95 και 108-113. Επίσης Καστοριάδης (1993).

<sup>109</sup> «Αρχαιολογία» (1, 2-19).

<sup>110</sup> Βλ μεταξύ άλλων Θουκυδίδης «Επιτάφιος» (2,37-46), και «Λόγος των Κορινθίων προς τους Λακεδαιμόνιους» (1,70-71).

δικαίων και ἀδίκων] οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινὴ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνου<sup>111</sup>. Πρέπει να επισημανθεί ότι η αντίληψη αυτή διαποτιζέται από την ιδέα ότι η φύσις και ο κόσμος δεν έγινε για κάποιο σκοπό (τέλος), δεν έγινε για τον άνθρωπο, ούτε εναντίον του, απλώς υπάρχει. Δεν υπάρχει δηλαδή κάποια αναγκαιότητα και κάποιο τέλος προκαθορισμένο από την φύσιν, τον θεό ή κάτι άλλο - οι σκοποί καθορίζονται από τους ανθρώπους και τις κοινωνίες<sup>112</sup>. Αυτό, όπως και ο συμβατικός χαρακτήρας της πόλεως και των θεσμών (η αντίληψη ότι η πόλις και οι θεσμοί είναι νόμο), δεν σημαίνουν βεβαίως ότι η πόλις και οι θεσμοί θέτουν εμπόδια στην ανάπτυξη και ελευθερία του ατόμου, ούτε επίσης προτρέπει στην ανυπακοή προς τους νόμους της πόλεως, όπως πιστεύουν μερικοί<sup>113</sup>.

## Η κριτική- Φύσις

Η αντίθετη, η αντισυμβασιοκρατική, άποψη εισάγεται από τον Πλάτωνα και ολοκληρώνεται με τον Αριστοτέλη, ο οποίος επιχειρεί την ανασκευή της συμβσιοκρατίας με βάση τη θεμελιώδη έννοια της οντολογίας του, τη φύσιν. Η έννοια της φύσεως αποτελεί βασικό μοτίβο της ελληνικής φιλοσοφίας, είναι δε πολυσήμαντη και διαφέρει από φιλόσοφο σε φιλόσοφο, αφού έκαστος τη χρησιμοποιεί κατά το δοκούν. Φύσις δεν σημαίνει βεβαίως αυτό - ή μόνο αυτό- που εμείς σήμερα εννοούμε ως φύση (natura, nature), ως φυσικό κόσμο, ούτε είναι ένα «πράγμα» ή ένα «σύνολο πραγμάτων», αλλά μία διαδικασία, μία αναγκαστική πορεία ανάπτυξης του όντος<sup>114</sup>. Κατά τον Κάλφα ο βασικός αριστοτελικός ορισμός της φύσεως, δεν

<sup>111</sup> Πλάτων *Θεαίτητος* 172β. Ο Ferry (1996), 240-241 δεν διακρίνει στην αρχαιοελληνική σκέψη τάσεις ή διαφορετικές αντιλήψεις αλλά τη θεωρεί ενιαία, αναφερόμενος γενικώς στους Έλληνες ή στους αρχαίους, με συνέπεια να της αποδίδει συλλήβδην τα ίδια χαρακτηριστικά (finalité, des dons naturels, fonctionnalité selon la nature, etc.).

<sup>112</sup> Η αντίληψη αυτή υπάρχει κατά το μάλλον ή ήττον και στους Ίωνες φυσικούς φιλοσόφους Θαλή, Αναξίμενη, Αναξίμανδρο, όπως στον Ηράκλειτο, στον Δημόκριτο και στον Λεύκιππο. Στους δύο τελευταίους λ.χ. η αιωνία κίνηση των ατόμων είναι άνευ προνοίας και άσκοπη ( *ἀπρονόητον καὶ τυχαίαν*) (DK 67 A24. Επίσης Lactantius *Institutiones Divinae* I, 2. και Αριστοτέλης *Περὶ ζῴων γενέσεως* E 8, 789β 2: *Δημόκριτος δὲ τὸ οὐ ἔνεκα ἄφεις λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.*

<sup>113</sup> Βλ. λ.χ. Μ. Τιβέριος (*Το Βήμα* 28-07-02, Α51).

<sup>114</sup> Η φύσις στους πρώτους φιλοσόφους, έχει την ετυμολογική σημασία της: η αρχή, η πρωταρχική πηγή ή διαδικασία από την οποία ένα ον προέρχεται, γεννάται. Έχει την έννοια του φύειν (φυτόν, φύτεμα), σημαίνει την είσοδο, εμφάνιση στο Εἶναι (ον) με βάση κάτι που υπάρχει ανεξαρτήτως του ανθρώπου (βλ. Κουλουμπαρίτσης [1994], 44). Ο Πλάτων το εκφράζει πολύ ωραία (*Νόμοι* 892γ: *φύσιν βούλονται [οἱ φυσικοί] λέγειν γένεσιν τῆν περι τὰ πρῶτα*) και ακολουθεί την έννοια αυτή όταν πραγματεύεται την κατασκευή του κόσμου, όπως σημειώνει ο

είναι το σύνολο των υπαρχόντων πραγμάτων, η κοινή δηλαδή έννοια της λέξεως, αλλά η αρχή ή η αιτία μεταβολής μιας τάξεως όντων, ορισμός ο οποίος επανέρχεται σταθερά σε όλο το αριστοτελικό corpus<sup>115</sup>. Αναφέρεται κατ' αρχήν σε αυτό που λέμε «φύση των όντων», δηλαδή σε αυτό που είναι κυρίως, ουσιαστικώς ένα όν στον τρόπο με τον οποίο ένα ον υπάρχει όλως ιδιαίτερος στο σύμπαν, στον δικό του ιδιάζοντα τρόπο ο οποίος συνιστά τα ουσιώδη γνωρίσματα του όντος και το διαφοροποιεί και το διακρίνει από τα άλλα όντα.

Ποιος είναι αυτός ο τρόπος, αυτή η φύσις; ή δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα<sup>116</sup>. Η φύσις είναι ο σκοπός (τέλος) και αυτό ένεκα του οποίου ένα ον γίνεται. Ποιος είναι ο σκοπός προς τον οποίο τείνει έκαστον ον; ο σκοπός είναι η μορφή, το είδος του, που συνιστά και την ουσία του, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του, που το κάνει και ξεχωρίζει από κάποιο άλλο είδος με άλλη μορφή: ή δὲ φύσις τέλος ἐστίν. οἶον γὰρ ἕκαστον ἔστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας<sup>117</sup>. Η φύσις είναι η εσωτερική, ενδογενής, εμμενής, αναγκαστική ανάπτυξη των όντων, με την οποία αυτά

---

Kahn (1982), 276. Δια τούτο ο Αριστοτέλης αποκαλεί τους πρώτους φιλοσόφους *φυσικούς* ή φυσιολόγους, εν αντιθέσει προς αυτούς που εξηγούσαν τον κόσμο με τους μύθους και τους θεούς τους οποίους αποκαλεί *θεολόγους*. Είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί ότι στον πλατωνικό *Γοργία* ο μεν Καλλικλής στηρίζεται στη *φύσιν* για να στηρίξει την θεωρία του ότι πρέπει να άρχει ο ισχυρότερος (483δ-ε, 484α-β), ενώ ο Σωκράτης του αντιπαραθέτει την άποψη ότι είναι *αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι*, στηριζόμενος και αυτός στη *φύσιν* (488ε-489α). Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ ο Σωκράτης ελέγχει εδώ, αλλά και σε όλους τους διαλόγους σχεδόν, όλες τις έννοιες και τις απόψεις των συνομιλητών του, εν τούτοις δεν ενδιαφέρεται καθόλου για την έννοια *φύσις*, αν και αυτή είναι η έννοια κλειδί στην θεωρία του Καλλικλή. Αυτό σημαίνει ότι είναι κοινώς αποδεκτή τουλάχιστον από ένα μεγάλο μέρος των ανθρώπων, και πράγμα εντελώς παράδοξο για την συνήθειά του, είναι αποδεκτή και από τον ίδιο τον Σωκράτη, αυτόν τον μέγιστο αρνητή των κοινών πεποιθήσεων και *ἐνδόξων*. Ο Αντιφών απο την πλευρά του, θεωρεί τη *φύσιν* το λίκνο της ελευθερίας, και ο Ιππίας την εγγύηση της ισότητας, ενώ αντιθέτως ο Καλλικλής βάση της ανισότητας και της ιεραρχίας. Δηλαδή η *φύσις* είναι μία έννοια την οποία έκαστος των φιλοσόφων χρησιμοποιεί κατά το δοκούν και κατά τις ανάγκες του και ως εκ τούτου δύναται να δικαιολογήσει, να στηρίξει οποιαδήποτε θεωρία επιθυμεί. Το ίδιο συμβαίνει και στους νεώτερους χρόνους, λ.χ., με τον Hobbes, ο οποίος θεμελιώνει την απόλυτη εξουσία στα *απαράγραπτα* χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, ή με τον Nozick (1974), 9 ο οποίος χρησιμοποιεί την φύση για να στηρίξει την θεωρία του για το ελάχιστο κράτος και την ακραία ατομοκρατία. Εν ολίγοις ενώ η φύση χρησιμοποιείται δήθεν για να εξηγήσει ή να διαυγάσει τα πολιτικά πράγματα (“explanatory punch and illumination”, λέει ο Nozick), στην πραγματικότητα χρησιμοποιείται για άκρως ιδεολογικούς σκοπούς, για να νομιμοποιήσει και να δικαιολογήσει τις πολιτικές απόψεις και βλέψεις του εκάστοτε φιλοσόφου.

<sup>115</sup> Κάλφας (1999), 144. Ο κατ' εξοχήν φυσικός ορισμός της φύσεως είναι: *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως* (*Φυσικά Β* 192β 21). *Φύσις* είναι η ουσία των όντων τα οποία έχουν εντός τους και εξ ιδίων την αρχή της κινήσεως (*φύσις ἐστὶ ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ*. *Μετά τα φυσικά Δ* 1015α 13-15). *Ἀρχὴ ἐν ἑαυτῷ*, γράφει αλλού (*ΜΤΦ Λ* 1070α 7). Πρβλ. *Προτρεπτικός Β* 11, Β 13. Όπως όμως αναφέρει ο Κάλφας (1999), 145 ο όρος *φύσις* χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη και με πολλές άλλες έννοιες, όπως στο Δ.4 των *Μετά τα φυσικά*: η γέννηση των φυομένων, η ενυπάρχουσα αρχή της πρώτης ανάπτυξης, η πηγή της πρωταρχικής κινήσεως στα φύσει όντα, η πρώτη ύλη των φύσει όντων, το είδος ή η ουσία των φύσει όντων, η σύνθεση ύλης και είδους, κάθε ουσία.

<sup>116</sup> *Φυσικά Β*, 194α 28-29. 2, 199α 7: *ἐστὶν ἄρα τὸ ἔνεκα τοῦ ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὐσιν*. 2, 199α30-32. 2, 1252β 32-34.

λαμβάνουν μία μορφή, την μορφή τους, μία τελική μορφή προδιαγεγραμμένη, προκαθορισμένη, από πάντα και για πάντα<sup>118</sup>. Η φυσική αυτή διαδικασία ανάπτυξης συντελείται χωρίς εξωτερική παρέμβαση. Κατά τον Kahn (1982), η αριστοτελική έννοια της φύσεως σημαίνει κυρίως την αληθή φύση ή ουσία ενός πλήρως εξελιγμένου όντος και κατά τούτο διαφέρει από αυτήν των προσωκρατικών, που αναζητούν την αρχή των όντων, και ιδίως του Εμπεδοκλή, σύμφωνα με τον οποίο φύσις σημαίνει την σύνολη διαδικασία της «εξέλιξης» (ανάπτυξη – βλάστηση - άνθηση - καρποφορία) από την γέννηση ως την ωριμότητα. Και στην βιολογία υπάρχει η διαφορά του Αριστοτέλους εν σχέσει με τους προκατόχους του, στους οποίους προσάπτει ότι διερευνούσαν πώς έκαστον γίνεσθαι πέφυκε μάλλον ἢ πώς ἔστιν. Για τον Αριστοτέλη δεν είναι το έμβρυο αλλά η ολοκλήρωσή του ως ωρίμου ατόμου που απαιτεί την κύρια προσοχή διότι η ουσία είναι υπέρτερη οντολογικώς της γενέσεως: *ἡ γὰρ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἔστιν, ἀλλ' οὐκ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως*<sup>119</sup>. Ακόμα και η έννοια της γενέσεως υπάγεται στην έννοια της φύσεως<sup>120</sup>.

Ο I. During από την πλευρά του σημειώνει: «Τέλος σημαίνει ότι όλα τείνουν στην τελειώσή τους. Ούτε η λέξη στόχος ούτε η λέξη σκοπός αποδίδουν το πλήρες νόημα του τέλους, γιατί αυτό συμπεριλαμβάνει και την διαδικασία μέσα από την οποία φθάνει κάτι στην τέλεια μορφή του»<sup>121</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η πόλις, η οποία είναι το τέλος μιας εξελικτικής διαδικασίας, αναπτύσσεται από ενώσεις (οικία, κώμη) πού ικανοποιούν κάποιες ανάγκες, αλλά ταυτοχρόνως εμπεριέχουν την δυναμική της ανάπτυξης και της εξέλιξης (αυτάρκεια).

Σχετική με την εξίσωση αυτή (*φύσις=τέλος=μορφή*), είναι και η αριστοτελική έννοια της *έντελεχείας*, η οποία είτε νοηθεί ως «εν τέλος έχον» είτε ως «εντελώς έχον», σημαίνει την τελική μορφή του όντος, όταν αυτό έχει φθάσει την πραγμάτωσή του, την πραγμάτωση (*ένεργεια*) των δυνατοτήτων του (*δυνάμει*): «Διότι έκαστο ον ορίζεται, όταν έχει φθάσει στην

<sup>117</sup>2, 1252β 32-34.

<sup>118</sup> *Φυσικά Β*, 193β 11, 18: *Καὶ ἡ μορφή φύσις*. Πρβλ. *Φυσικά Β* 199β15-16: *φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινὸς ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος*. Ετσι λοιπόν έχουμε ταύτιση της μορφής και του τέλους, άρα θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια είναι ουσιαστικώς τρία (*ὕλη, δράστης, εἶδος-τέλος*), πράγμα που δεν έχουν επισημάνει οι μελετητές.

<sup>119</sup> *Περὶ ζώων μορίων* 640α 11-19.

<sup>120</sup> ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν (*Φυσικά Β*, 193β 13). Πρβλ. *Περὶ ζώων γενέσεως* Ε1,778β5. Β1,734β35. *Περὶ ψυχῆς* Β1,412β26-27.

<sup>121</sup> During (1991B), 207. Με την απαραίτητη διευκρίνηση ότι το κύριο είναι το τέλος όπως τονίζει και ο Ross (1991), 336: «Η ερμηνεία των όντων δεν πρέπει να αναζητείται στην αρχή της ανάπτυξής τους, αλλά στην τελική μορφή προς την οποία κατατείνουν. Η φύσις τους προκύπτει από τον προορισμό και όχι από την προέλευσή τους».

πραγμάτων του μάλλον παρά όταν υπάρχει δύναμει»<sup>122</sup>. Συνεπώς η αριστοτελική φύσις σημαίνει την έμφυτη, ενδιάθετη, τάση των φύσει όντων να πραγματώσουν την προ-καθορισμένη μορφή τους. Το είδος, η μορφή ενυπάρχει ήδη *δυνάμει* στο όν και λαμβάνει την μορφή μετά από την αναγκαστική ανάπτυξη, *ενεργεία*. Ένα όν είναι αυτό που ήταν προ-ορισμένο να είναι, προ-καθορισμένο από πάντα και για πάντα φύσει. Η *φύσις*, το *είναι* είναι αυτό που ήταν να είναι, αυτό που θα γίνει, πλήρως προκαθορισμένο *είναι* από πάντα και ες αεί (*το τι ην είναι*). Αυτός ο «οντολογικός παρατατικός», κατά την έκφραση του Καστοριάδη, ορίζει μία οντολογία του χρόνου, μία οντολογία της αιωνιότητας, πλατωνικής προελεύσεως.<sup>123</sup>

Υπ' αυτήν την έννοια πρέπει μάλλον να ληφθεί και η λέξη *φύσις*, στην αρχή των *Πολιτικών*, όταν ο Αριστοτέλης εξηγεί την μέθοδο έρευνας που ακολουθεί για την εξέταση των κοινωνικών και πολιτικών πραγμάτων: *εί δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύσις βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν*<sup>124</sup>. Δηλαδή η αριστοτελική μέθοδος εξετάζει τα πράγματα όπως εξελίσσονται, από τα απλούστατα και στοιχειώδη σε συνθετότερα, όπως αλλάζουν στην πορεία τους προς την τελική σύνθετη μορφή τους (*φύσις*), η οποία υπάρχει την στιγμή της ολοκλήρωσέως τους και την στιγμή που τα παρατηρούμε<sup>125</sup>. Είναι η γνωστή αριστοτελική «γενετική» μέθοδος.

Το αριστοτελικό μοντέλο της φύσεως έχει σε γενικές γραμμές τρία χαρακτηριστικά<sup>126</sup>: πρώτον, το σύμπαν είναι *κλειστό* και όλα τα όντα έχουν την κατάλληλη θέση τους σε αυτό. Δεύτερον, το σύμπαν είναι *ιεραρχημένο*: υπάρχει ένα απόλυτο άνω και ένα απόλυτο κάτω και έκαστο σώμα κατέχει μία συγκεκριμένη θέση, αυτή που του ταιριάζει. Έτσι τα σώματα διευθύνονται προς τα κάτω, όχι ένεκα κάποιας ελκτικής δυνάμεως αλλά επειδή η φυσική τους θέση (αυτή που ταιριάζει στην φύση τους) είναι προς τα κάτω<sup>127</sup>. Τρίτον το σύμπαν έχει *τέλος*: η κίνηση των σωμάτων οφείλεται όχι σε εξωτερικά αίτια (ώθηση, σύγκρουση...) αλλά στο φυσικό τους *τέλος*· πρέπει αυτά να καταλάβουν την φυσική τους θέση, την θέση που ταιριάζει στη φύση τους και στην οποία εκπληρώνεται η ουσία τους. Η ίδια η *φύσις* λοιπόν είναι η αρχή

<sup>122</sup> *Φυσικά* 2, 193β7: *Έκαστον γὰρ τότε λέγεται όταν έντελεχεία ἢ, μάλλον ἢ όταν δύναμει.*

<sup>123</sup> Καστοριάδης (1997), 201.

<sup>124</sup> 1, 1252a 18-26. Σήμερα βεβαίως ο Αριστοτέλης δεν θα παρατηρούσε πόλεις αλλά έθνη και κράτη ( και αυτή θα ήταν η φύσις ) ούτε και στον Αιγυπτιακό ή Περσικό κόσμο απέραντα βασιλεία αλλά αραβικά Εμιράτα, σουλτανάτα και μουσουλμανικά καθεστώτα της «Σαρία» (και αυτή θα ήταν η φύσις). Αλλού παραθέτει και χρησιμοποιεί την αντίθετη μέθοδο ( *Περί ζώων μορίων* 1, 640a 13 κεξ. κυρίως α 33-β 34. Και 642a 31.

<sup>125</sup> Βλ. Barker (1946), xlix.

<sup>126</sup> Δανείζομαι την σύνοψη από το βιβλίο των Ferry-Renaut (1992), 49. Βλ. Κάλφας (1999), 65. Κογρέ (1989).

<sup>127</sup> *Φυσικά* 4, 211a 1κε.

της κινήσεως, η οποία δεν συμβαίνει παρά στο μέτρο που ένα σώμα διωγμένο από την φυσική του θέση από ένα άλλο, κατευθύνεται προς την δική του και κατά συνέπεια η κίνηση παύει όταν αυτό καταλάβει τη θέση του.

Έτσι αυτό το αυστηρώς οργανωμένο, ιεραρχημένο, σκοποθετημένο και με κανονικότητες όλων συγκροτεί έναν *κόσμο*, όπου όλα τα μέλη έχουν τη σωστή θέση τους, και έκαστο εκτελεί την αποστολή που του έχει ανατεθεί *φύσει*, και όλα μαζί συνεργάζονται για την επίτευξη του κοινού καλού<sup>128</sup>. Την τάξη αυτή μιμείται και ο επίγειος κόσμος, όπου τόσο τα μετεωρολογικά φαινόμενα όσο και η δομή και αναπαραγωγή των ζώων και των φυτών έχουν κανονικότητα<sup>129</sup>. *Φύσις*, εν τέλει στον Αριστοτέλη, σημαίνει κάποια τάξη, κάποιον κανόνα ή νόρμα («νόμο») εγγεγραμμένο στην ίδια την ύπαρξη του όντος, του σύμπαντος, το οποίο συγκροτείται έτσι ως *κόσμος*. Αυτή η τάξη, αυτός ο κανόνας, δεν εξαρτάται από την ανθρώπινη δραστηριότητα και θέσμιση, δεν επηρεάζεται από συμφέροντα, ανάγκες και βουλήσεις, από την προαίρεση και την φρόνηση. *Φύσις* σημαίνει την υπάρχουσα κυρίαρχη πραγματικότητα, αυτό που συμβαίνει ως μέτρο, ως μοντέλο, ως *ἀγαθὸν και βέλτιον*<sup>130</sup>.

Η *φύσις* είναι μία αυτοδύναμη ολότητα, η οποία είναι πεδίο έλλογης τάξεως και έχει σκοπό (*τέλος*), θα μπορούσαμε δε να πούμε ότι αυτή παίζει τον ρόλο που παίζει ο θεός στον Πλάτωνα. Την θέση του θεού δημιουργού (*Τίμαιος*) λαμβάνει η *δημιουργήσασα φύσις*, έκφραση η οποία, όπως παρατηρεί ο Düring, είναι συνηθισμένη στα αριστοτελικά βιολογικά συγγράμματα<sup>131</sup>. Είναι ενδιαφέρον ένα χωρίο στο οποίο ταυτίζεται σχεδόν η *φύσις* με το *θειόν*: *γίνεσθαι δ' ἀγαθοῦς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως*

<sup>128</sup> *Μετά τα φυσικά* Λ 1075 α11-25. Στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης παρομοιάζει τον κόσμο (*την του όλου φύσιν*) με οργανωμένο στράτευμα ή οικία, όπου όλα τα στοιχεία του συνόλου συνεργάζονται αρμονικώς για την πραγματοποίηση του κοινού καλού.

<sup>129</sup> *Περί γενέσεως και φθοράς* 336β25-337 α7. *Μετά τα φυσικά* Θ 1050β22-30. *Περί Ψυχής* 415 α26-β2, όπου ο Αριστοτέλης ερμηνεύει την τάξη που κυριαρχεί στην αναπαραγωγή των ζώων και των φυτών ως μια μορφή μετοχής στην αιωνιότητα και στο θείον: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴσιν...τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ δύνανται. πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.*

<sup>130</sup> *Περί ζώων πορείας* 708 β9: *τό τε τὴν φύσιν μὴθὲν ποιεῖν μάτην, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἐκάστω τῶν ἐνδεχομένων, διασφῶζουσιν ἐκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῶ εἶναι.* Επίσης 704β 12-18. και *Φυσικά* II, 198β16-17: *ἔχει δ' ἀπορίαν τι κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν μὴδ' ὅτι βέλτιον.* *Περί ζώων γενέσεως* 717 α15: *πᾶν ἢ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον.* *Περί ζώων γενέσεως* 744β16: *ὥσπερ γὰρ οἰκονόμος ἀγαθὸς καὶ ἢ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἐστὶ ποιῆσαι τι χρηστόν.* *Περί γενέσεως και φθοράς* 336β27-28: *ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαιμέν τὴν φύσιν.* Και *Περί Ουρανοῦ* 288 α2-3: *ἢ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον.*

δήλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει<sup>132</sup>. Το ὅτι η φύσις εργάζεται ως τεχνίτης (η φύσις ποιεί) συνάγεται από πολλά χωρία, και είναι αναμφισβήτητο ὅτι η φύσις βούλεται, ζητεί και ἔχει βλέψεις ὅπως ο ἄνθρωπος και ο πλατωνικός θεός<sup>133</sup>. Συνεπώς η αριστοτελική φύσις είναι ταυτοχρόνως περιγραφική και κανονιστική, δηλαδή εξάγονται κανόνες, αξίες και δέοντα από αυτό που είναι, εξάγεται ἓνα Δέον από το είναι<sup>134</sup>, πράγμα που μας οδηγεί στην ηθική και την πολιτική.

Πράγματι, την φύσιν αυτή (κλειστή, ιεραρχημένη και σκοποθετημένη), σύμφωνα με την οποία ὅλα οφείλουν να ἔχουν την φυσική τους θέση και λειτουργία, ὅλα οφείλουν να συμπεριφέρονται και να πράττουν, ο Σταγειρίτης την επιβάλλει στην κοινωνία και την πόλιν. Η έννοια της φύσεως παίζει σημαντικό ρόλο στα Πολιτικά και στα Ηθικά επικαθορίζοντας και την ανθρώπινη πράξη, υποτάσσοντας την πόλιν, την πολιτική και τον ἄνθρωπο στην φύσιν. Ο Lloyd τονίζει πως ο Αριστοτέλης φαίνεται να μην κάνει την απαραίτητη διάκριση ανάμεσα στο πεδίο της φύσεως και στο πεδίο της ανθρώπινης κοινωνίας, των νόμων και των συμβάσεων, ανάμεσα στην φύσιν και στον νόμο. Επί πλέον ο Σταγειρίτης δικαιολογεί πτυχές του δευτέρου ανατρέχοντας στην πρώτη, δηλαδή η φύσις επικαθορίζει ορισμένες πτυχές του νόμου<sup>135</sup>. Πράγματι ο Αριστοτέλης αποκρούει την συμβασιοκρατική θεωρία για την γένεση της κοινωνίας και του πολιτισμού: φύσει οι ἄνθρωποι σχηματίζουν οικογένειες, φύσει οι οικογένειες σχηματίζουν κώμες και αυτές με τη σειρά τους σχηματίζουν φύσει τις πόλεις (1, 1252β 30). Φύσει ο ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν, δηλαδή είναι απο την φύσιν κατασκευασμένος,

<sup>131</sup> *Περὶ ζῶων γενέσεως* 645α 9. During (1991), 318.

<sup>132</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*. 1179 β20-. Ο Aubenque (1990), 388 (αναλύοντας το χωρίο 1,1253 α9-10: οὐθὲν γὰρ μάτην ἢ φύσις ποιεί), θεωρεῖ ὅτι στον ὅρο φύσις δυνάμεθα να αποδώσουμε μία θεολογική χροιά, κυρίως ὅταν ο Σταγειρίτης αναφέρεται στη φύσιν γενικῶς.

<sup>133</sup> 1,1253α 9. 1,1256β 21-22. *Προτρεπτικός*, Β13. *Περὶ ζῶων γενέσεως* Ε8, 788β 20. 1,1254β 27-31. Επίσης 1,1255β 1-3: ἀξιοῦσι γὰρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἢ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται. *Περὶ τα ζῶα ιστορία* Β 2: ἢ γὰρ φύσις αὐτὴ ζητεῖ τὸ πρόσφορον (η φύσις η ἴδια ζητεῖ την προσαρμογή). Πρβλ. *Περὶ ζῶων πορείας* 708 9, που ανεφέρθη σε προηγούμενη υποσημείωση 130. Και *Περὶ ψυχῆς* 415β16-17: ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἔνεκα τοῦ ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτῆς τέλος. Βλ. και Κάλφας (1999), 57.

<sup>134</sup> Lloyd (1993), 152. Αν θα θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε ἓναν αναχρονισμό, θα λέγαμε ὅτι ο Αριστοτέλης παραβιάζει μία βασική αρχή την οποία ἴδρυσε και υπερασπίσθηκε ο Hume σύμφωνα με την οποία οι κανονιστικές προτάσεις δεν πρέπει να συνεπάγονται από τις περιγραφικές, δηλαδή δεν πρέπει να συνεπάγεται ἓνα Δέον από το Είναι, η αξία από το γεγονός (βλ. Lloyd [1993], 135,156) .

<sup>135</sup> Lloyd (1993), 152. Ο W.Kullmann (1996), 68 επίσης επισημαίνει τις βιολογικές παρεκκλίσεις της αριστοτελικής πολιτικής ανθρωπολογίας, λέγοντας ὅτι στον Αριστοτέλη «δεν ὑπάρχει ο ανθρωπολογικός διῆσμός της νεώτερης εποχής, ο οποίος διαχωρίζει αυστηρά μεταξύ του ἀνθρώπου ως βιολογικού ὄντος από την μια και ως κοινωνικού ,πολιτικού και ταυτόχρονα πνευματικού ὄντος από την ἄλλη».

προορισμένος, να ζει με άλλους ανθρώπους σε κοινωνίες ή σε πόλεις. Η πόλις είναι φύσει δεν είναι νόμω, δεν είναι κατά συνθήκη, όπως στους σοφιστές στους οποίους σαφώς αντιτίθεται<sup>136</sup>. Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να αποκλείσει την άποψη ότι το πολιτικό και η πολιτική αποτελεί επίκτητη ιδιότητα, ότι είναι δημιούργημα των ανθρώπων.

Η φύσις κυριαρχεί σε όλα τα πεδία του επιστητού: η ανισότητα εξουσίας είναι φύσει<sup>137</sup>. Η τέχνη του πολέμου επίσης, αποκτάται φύσει, και χρησιμεύει τόσο κατά των θηρίων όσο και κατά των ανθρώπων, οι οποίοι εκ φύσεως υπάρχουν για να άρχονται, και αυτός ο πόλεμος είναι φύσει δίκαιος<sup>138</sup>. Για τον Σταγειρίτη ο λόγος, εννοούμενος ως γλώσσα, είναι επίσης φύσει χαρακτηριστικό του ανθρώπου<sup>139</sup>. Υπάρχει επίσης η σύγκριση της ταξινόμησης των πολιτειών με την ταξινόμηση των ζώων<sup>140</sup>. Τα ὀρθὰ πολιτεύματα είναι κατά φύσιν, ενώ τα ἡμαρτημένα παρά φύσιν.<sup>141</sup> Έκαστο από αυτά έχει το αντίστοιχο πλήθος, δηλαδή σύνολο ανθρώπων, το οποίο έχει αυτήν την ιδιότητα φύσει<sup>142</sup>. Μία μόνο είναι η ἀρίστη κατὰ φύσιν πολιτεία<sup>143</sup>. Επίσης το

<sup>136</sup> 1, 1252β 36. Πρβλ. 1, 1253α 2-3: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον. Η άποψη αυτή υπάρχει ήδη στα *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1097β 11).

<sup>137</sup> Το εξετάζουμε εν εκτάσει στο κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα» (Μέρος II).

<sup>138</sup> Διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητικὴ πως ἔσται [ἢ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς], ἢ δεῖ χρῆσθαι πρὸς τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον (3,1256β23-26).

<sup>139</sup> Διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντός ἀγγελαιίου ζῶου μάλλον, δῆλον. Οὐθὲν γὰρ ὡς φαμεν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ. λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων ἢ μὲν οὖν φωνῆ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶσις. μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνει ἀλλήλοις. ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον. τοῦτο γὰρ πρὸς τὰλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (1,1253α7-18). βλ. R. G. Mulgan (1977), 23. Βεβαίως υπάρχει και η άλλη διάσταση του λόγου, με την έννοια της διδασχῆς και της διδασκαλίας, που αντιτίθεται στην φύσιν (7, 1332α 39). βλ. W. Kullmann (1993), 173.

<sup>140</sup> ὡσθ' ὅταν ληφθῶσιν τούτων πάντες οἱ συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζῶου, καὶ τοσαύτ' εἶδη ζῶου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. Ὅλο το εδάφιο είναι το 4,1290β25-38.πρβλ.7,1328α21-23).

<sup>141</sup> Ἔστι γὰρ φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον. τυρανικὸν δ' οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσὶ. ταῦτα γὰρ γίγνεται παρὰ φύσιν. 3,1287β37-41.

<sup>142</sup> 3,1288α8-15: Βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτον ἐστὶ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικὴν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν πλῆθος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν, ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχὴν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκε ἐγγίγνεσθαι πλῆθος πολεμικὸν δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανεμόντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς.

<sup>143</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1135α 5: ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη.



πλήθος και το ποιόν των ανθρώπων της ἀρίστης πολιτείας, υπάρχουν φύσει<sup>144</sup>. Ο άνθρωπος φύσει του ειδέναι ὀρέγεται, ο άνδρας και η γυναίκα φύσει συνευρίσκονται για την αναπαραγωγή χωρίς προαίρεσιν (1, 1252α 27-30). Ο Αριστοτέλης λέει ότι «πρέπει να αναζητούμε το φύσει στους κατά φύσιν και όχι στους διεφθαρμένους. Γι' αυτό πρέπει να σκοπεύουμε τον βέλτιστον κατά το σώμα και την ψυχή άνθρωπο, στον οποίο είναι φανερό [ότι η ψυχή ἄρχει του σώματος]· διότι στους μοχθηρούς ή σε αυτούς που συμπεριφέρονται μοχθηρώς, πολλάκις το σώμα φαίνεται να ἄρχει της ψυχής επειδή είναι φαύλο και παρά φύσιν»<sup>145</sup>. Ενδεικτική είναι και η γνώμη του, όταν κλείνει μία παράγραφο που αναφέρεται στην αντίθεση φύσις-νόμος, όπου αντιπαρατίθεται ο νόμος ως δόξα των πολλών στους σοφούς που εκφράζονται κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν<sup>146</sup>.

Είναι χαρακτηριστικό ότι στις τρεις πρώτες σελίδες των *Πολιτικών* η λέξη φύσις κυριαρχεί ὅπως και σε ὅλο το βιβλίο<sup>1</sup>, αλλά συναντάται επίσης πολύ συχνά και στα υπόλοιπα βιβλία. Δηλαδή δυνάμεθα να πούμε ότι η οντολογία και η πολιτική ανθρωπολογία του Αριστοτέλη είναι κατ' ουσίαν φυσική, έχει βασικό ἄξονα αναπτύξεως τη φύσιν, και επί πλέον συνυφαίνεται με την ηθική προκειμένου να δικαιολογηθεί η εξουσία των κατ' ἀρετὴν υπερεχόντων και να νομιμοποιηθεί η κυριαρχία τους.

Η ύπαρξη της φύσεως προκύπτει επαγωγικώς από την εμπειρία, είτε με παραδείγματα από την ζωή και την αναπαραγωγή των εμβίων ὄντων, στα οποία είναι εμφανής η επίτευξη κάποιου σκοπού, είτε (και εδώ ἐγκείται η λαθροχειρία και η αδυναμία του Σταγειρίτη να στηρίξει την θεωρία του) από την «ανάλογη» λειτουργία της τέχνης<sup>147</sup>. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα επί πλέον πρόβλημα με την αριστοτελική έννοια της τέχνης, η οποία είναι ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική και ασχολείται με αυτά που ανήκουν στην κατηγορία των ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, και δημιουργεί ἔργα τα οποία οφείλονται στον άνθρωπο και όχι στην ανάγκη και την φύσιν<sup>148</sup>. Κατ' αρχάς παρατηρούμε μια προσπάθεια υποβιβασμού της τέχνης εν συγκρίσει

<sup>144</sup> Ἔστι δὲ πολιτικῆς χορηγίας πρῶτον τό τε πλήθος τῶν ἀνθρώπων, πόσους τε καὶ ποίους τινὰς ὑπάρχειν δεῖ φύσει, καὶ κατὰ τὴν χώραν ὡσαύτως, πόσῃν τε εἶναι καὶ ποίαν τινὰ ταύτην (7,13265-8).

<sup>145</sup> 2, 1254α 36-1253β 2.

<sup>146</sup> *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* 173α29-30: ὁ μὲν γὰρ νόμος δόξα τῶν πολλῶν, οἱ δὲ σοφοὶ κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν λέγουσι.

<sup>147</sup> Βλ. Κάλφας (1999), 24, 67.

<sup>148</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 6, 1140α 10-15: ἐστὶ δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ

προς την φύσιν: «κοιτάζετε τον τρόπο που ο ιατρός και ο αρχιτέκτων εργάζεται. Αρχίζει έχοντας μία ιδέα καλώς ορισμένη (...) του σκοπού και την ακολουθεί (...) αυτή η ιδέα είναι ο λόγος και η εξήγηση που δίνει σε έκαστο βήμα, την οποία εν συνεχεία πραγματοποιεί. Επομένως στα έργα της φύσεως το καλόν και η τελική αιτία κυριαρχούν πιο πολύ από ότι στα έργα της τέχνης»<sup>149</sup>.

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι η φύσις διαφοροποιείται από την τέχνη, υπάρχουν όμως ισχυρότατες επιφυλάξεις, διότι ο Αριστοτέλης τείνει να υπαγάγει την τέχνην στη φύσιν όπως φαίνεται στο εξής χωρίο: «εάν τα φυσικά πράγματα δεν ήταν μόνο προϊόντα της φύσεως αλλά και της τέχνης, τότε αυτά θα παράγονταν από αυτήν κατά τον ίδιο τρόπο που παράγονται από την φύσιν»<sup>150</sup>. Αλλού επίσης δηλώνεται αξιωματικώς και αφοριστικώς ότι *ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν*<sup>151</sup>. Σε ένα άλλο χωρίο φαίνεται πάλι εκ πρώτης όψεως ότι έχουμε μία διαφοροποίηση τέχνης και φύσεως, ίσως δηλαδή αποδίδονται διαφορετικοί ρόλοι στις δύο κατηγορίες (*ὅλως δὲ ἡ τέχνη τα μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμείται*)<sup>152</sup>, πράγμα που μπορεί να σημαίνει ότι εκτός από την μίμηση της φύσεως η τέχνη πραγματοποιεί και άλλα πράγματα. Όμως μία προσεκτικότερη ερμηνεία θα άλλαζε την σημασία του χωρίου. Πράγματι ο Καστοριάδης το ερμηνεύει ως εξής: «η τέχνη περατώνει αυτό που η φύση αδυνατεί να επεξεργασθεί μέχρι τέλους». Δηλαδή κατά τον Αριστοτέλη η τέχνη ή μιμείται την φύσιν ή είναι απλό ενεργούμενο της φύσεως, για να περατώσει αυτό που ήδη η φύσις εμπεριέχει δυνάμει (ή βούλεται;) αλλά αδυνατεί να επεξεργασθεί μέχρι τέλους. Σημειωτέον ότι η κατ' εξοχήν τέχνη, η ποιήσις, για τον Σταγειρίτη είναι *μίμησις πράξεως σπουδαίας καί τελείας*. Ο Καστοριάδης στηριζόμενος και σε ένα άλλο χωρίο συμπεραίνει τελικώς ότι δεν είναι δύσκολο να αναγάγουμε «την ιδέα αυτή ως την κανονιστική και κενή ταυτολογία της παραδοσιακής φιλοσοφίας: το καινούριο είναι μόνο πραγμάτωση ενός δυνατού το οποίο δίνεται διαμιάς (σε ποιον;) μαζί με το

---

ποιουμένω. οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν. ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν. Πρβλ. *Φυσικά* 2, 199α 15-17.

<sup>149</sup> *Περὶ ζῶων μορίων* 639β 16-21.

<sup>150</sup> *Φυσικά* 2, 199 α13-14. Ο Κάλφας (1999),142 κάνει λόγο για μετατροπή της φύσεως σε μια υποκατηγορία της τέχνης.

<sup>151</sup> *Φυσικά* Β 194 α21. Επίσης *Μετεωρολογικά* 381 α9-12: *καὶ οὐδὲν διαφέρει ἐν ὀργάνοις τεχνικοῖς καὶ φυσικοῖς ἐάν τι γίγνηται. διὰ τὴν αὐτὴν γὰρ αἰτίαν πάντα ἔσται. Καὶ 381 β3: μιμείται γὰρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν.* Πρβλ. *Περὶ ζῶων μορίων* 639β15-21.

<sup>152</sup> *Φυσικά* 2, 199α15-16: «γενικῶς ἡ τέχνη ἄλλοτε ἐπιτελεῖ ὅσα ἡ φύση ἀδυνατεῖ νὰ ολοκληρώσει, καὶ ἄλλοτε μιμείται τὴν φύσιν». Στην *Ποιητική* (1448 β-7) ἐπίσης κάνει λόγο γιὰ τὶς φυσικὲς αἰτίες τῆς ποιητικῆς τέχνης, οἱ ὁποῖες εἶναι τὸ μιμητικὸ ἐνστικτὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἐκ γενετῆς χαρὰ γιὰ τὰ μιμήματα καὶ λέει ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι τὸ μιμητικώτατον ὅλων τῶν ζῶων.

είναι»<sup>153</sup>.

Ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι δεν διαχωρίζει ριζικά τα δυο πεδία, της φύσεως και του νόμου (καθώς και της φύσεως και της τέχνης). Και επί πλέον δικαιολογεί ορισμένες θέσεις του οι οποίες αφορούν την ανθρώπινη κοινωνία, τους νόμους και τις συμβάσεις ανατρέχοντας στην φύσιν. Δηλαδή ενώ οι νόμοι, τα ήθη και οι θεσμοί είναι ουσιαστικώς ανθρώπινες κοινωνικές δημιουργίες, ο Αριστοτέλης τα παρουσιάζει ως προϊόντα ή εκδηλώσεις, ποικιλίες, βουλήσεις, ή τέλη της φύσεως. Αν και δεν καταργεί τη διάκριση φύσις – νόμος, εν τούτοις συγχέει τα δύο πεδία σε σημείο ώστε η φύσις να εισβάλλει στο πεδίο της θεσμίσεως και του νόμου και να καλύπτει σημαντικότατο χώρο<sup>154</sup>. Ο νόμος γίνεται δηλαδή κατά μεγάλο μέρος μία πλευρά, μία πτυχή της φύσεως, εφόσον οι νόμοι ή έστω μερικοί νόμοι είναι φύσει. Η αριστοτελική φύσις είναι κάτι ανώτερο από τον νόμο, αφού ενσωματώνει πτυχές του και έτσι αντιπαρατίθεται στην σχετικότητα του, προσφέροντας ηθική και πολιτική νόρμα, την οποία πρέπει να ακολουθεί ο άνθρωπος και η πόλις για να επιτευχθεί ο σκοπός, το τέλος τους: ή άριστη πολιτεία, και η εὐδαιμονία. Ο άνθρωπος, η πόλις, τα πολιτεύματα και οι θεσμοί, είναι προϊόντα της φύσεως (φύσει), δεν είναι ανθρώπινες και κοινωνικές δημιουργίες, πράγμα που σημαίνει ακριβώς ότι ο Σταγειρίτης συγκαλύπτει την ανθρώπινη και κοινωνική δημιουργικότητα.

Εδώ είναι και η βασική διαφορά του Αριστοτέλη από τους σοφιστές, που όλοι τους δέχονται ότι ο νόμος δεν δίδεται άνωθεν αλλά είναι δημιουργία ανθρώπινη και κοινωνική, και υπ' αυτήν την έννοια τον αντιπαραθέτουν στη φύσιν, ασχέτως αν ορισμένοι, είναι με το μέρος της φύσεως ενώ άλλοι είναι με το μέρος του νόμου. Η αριστοτελική φυσιοκρατία είναι, συνεπώς, αντίθετη προς την δημοκρατική αντίληψη αλλά και προς τις αντιλήψεις κοινωνικού συμβολαίου των μοντέρνων (Rousseau, Hobbes, Locke, etc)<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Καστοριάδης (1991α), 274.

<sup>154</sup> G. E. Lloyd (1993), 155. Συνεπώς ορισμένοι συγγραφείς που υποστηρίζουν το αντίθετο έχουν λάθος, όπως για παράδειγμα ο Richard Bodéüs (1996), 15: “la philosophie politique d’Aristote est donc affranchie de tout autre genre de spéculation, en particulier, de sa propre philosophie naturelle...”. Ίσως στα ρεαλιστικά λεγόμενα βιβλία των Πολιτικών, τα βιβλία 4, 5, 6, ο στοχασμός του Αριστοτέλη να είναι όντως απαλλαγμένος από κάθε άλλο είδος θεωρισμού (spéculation).

<sup>155</sup> Ο Kullmann (1996), 7 όμως υπεραμύνεται της αριστοτελικής φυσιοκρατίας: «η πολιτική σκέψη του Σταγειρίτη εξακολουθεί να διατηρεί την επικαιρότητά της». Στηριζόμενος δε στα συμπεράσματα ορισμένων βιολόγων, ηθολόγων, εθνολόγων, κοινωνιοβιολόγων (Wilson), συνηγορεί θερμώς για έναν προσανατολισμό των πολιτικών αναζητήσεων προς τη βιολογικής θεμελιώσεως θεωρία του Αριστοτέλη (ο άνθρωπος ως φύσει πολιτικὸν ζῶον), η οποία δεικνύει, κατά την γνώμη του, τις ανεπάρκειες της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου, διότι η τελευταία είναι ασυμβίβαστη με την «ανθρώπινη φύση» (σ. 9). Οι απόψεις του Kullmann στηρίζονται προφανώς σε έναν βιολογισμό. Δεν εξηγεί ούτε επιχειρηματολογεί σχετικά με αυτό και βεβαίως είναι πρόβλημα τι σημαίνει «ανθρώπινη φύση». Δεν είναι αυτονόητο ότι υπάρχει κάποια καθορισμένη εκ των προτέρων αναλλοίωτη

Επιμένει επίσης, ο φιλόσοφος, να διασαφηνίσει και να διαφοροποιήσει την άποψή του από αυτήν των άλλων στοχαστών και ιδίως των σοφιστών, και τους προσάπτει ότι το λάθος της συμβασιοκρατίας είναι ότι αυτή δεν επιτρέπει να ορισθεί ο σωστός σκοπός της πόλεως, ο οποίος είναι η άσκηση της *ἀρετῆς* και η *εὐδαιμονία*. Η συμβασιοκρατία, κατά τον Σταγειρίτη, δεν επιτρέπει αυτό τον ηθικό σκοπό, επειδή αυτή θεωρεί ότι ο νόμος είναι μόνο εγγυητής των δικαιωμάτων μεταξύ των ανθρώπων (Λυκόφρων)<sup>156</sup>.

Υπάρχουν εν τούτοις μερικά χωρία στα οποία ο Αριστοτέλης φαίνεται να μην ακολουθεί την θεωρία του για τη φύση. Πράγματι, ενώ ασκεί κριτική στον διδάσκαλό του, επειδή αυτός εννοεί την πόλιν ως συνύπαρξη των ανθρώπων ένεκα των ανταλλαγών και των μεταξύ τους χρήσεων<sup>157</sup>, εν τούτοις και ο ίδιος χρησιμοποιεί την ίδια αντίληψη για τους δικούς του λόγους: «είναι σχεδόν αναγκαίο σε όλες τις πόλεις άλλα να αγοράζουν και άλλα να πωλούν για την αμοιβαία ικανοποίηση των αναγκών, και είναι το πιο πρόσφορο μέσον για την αυτάρκεια, και αυτό νομίζουν ότι οδήγησε τους ανθρώπους να συνέλθουν σε μία πολιτεία».<sup>158</sup> Στην ίδια κατεύθυνση είναι και ένα άλλο χωρίο, στο οποίο δηλώνεται ότι η κοινωνία άρχισε να συγκροτείται και συνεχίζει την ύπαρξή της χάριν του συμφέροντος<sup>159</sup>. Τα ρήματα *δοκοῦσιν* και *δοκεῖ* που εισάγουν αυτές τις απόψεις δύναται να σημαίνουν ότι αυτές αποδίδονται σε άλλους, δεν υπάρχει όμως ουδεμία νύξη από τον Σταγειρίτη διαφωνίας ή ανασκευής τους ή απορητικής διερευνήσεως όπως σε άλλες περιπτώσεις. Άλλωστε η αναφορά στο *κοινό συμφέρον* εκ μέρους

---

«ανθρώπινη φύση». Το ίδιο δύναται να λεχθεί και για κάποια υποτιθέμενη *φύσιν* της πόλεως. Βλ. τα ίδια στον Strauss (1988).

<sup>156</sup> 3, 1280β 10-12. Δεν είναι σίγουρο ότι από το απόσπασμα αυτό συνάγεται μία θεωρία κοινωνικού συμβολαίου, βλ. Σκουτερόπουλος (1991), 281-282.

<sup>157</sup> 3, 1280α 35-36: *διά τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους*. Το χωρίο του Πλάτωνος είναι από την *Πολιτεία* 2, 369β: *Γίγνεται τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ῶν> ἐνδεής. Και 2, 371β: *Τι δὲ δῆ; ἐν αὐτῇ τῇ πόλει πῶς ἀλλήλοις μεταδώσουσιν ὧν ἂν ἕκαστοι ἐργάζωνται; ὧν δὲ ἔνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾤκισαμεν. — Δῆλον δὲ, ἢ δ' ὅς, ὅτι πωλοῦντες καὶ ἀνούμενοι. — Αγορά δὲ ἡμῖν καὶ νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἔνεκα γενήσεται ἐκ τούτου.**

<sup>158</sup> 6, 1321β 14-18: *σχεδὸν γὰρ ἀναγκαῖον πάσαις ταῖς πόλεσιν τα μὲν ἀνεῖσθαι τα δὲ πωλεῖν πρὸς τὴν ἀλλήλων ἀναγκαίαν χρεῖαν, καὶ τούτ' ἐστὶν ὑπογνιότατον πρὸς αὐτάρκειαν, δι' ἣν δοκοῦσιν εἰς μίαν πολιτείαν συνελθεῖν.*

<sup>159</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 8, 1160α 9-14: *Αἱ δὲ κοινωναὶ πᾶσαι μορῖοις εἰκόσιν τῆς πολιτικῆς. Συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον. καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν. Τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιον φασὶν εἶναι τὸ κοινῆ συμφέρον.*

των νομοθετών ταιριάζει περίφημα στην θεωρία του φιλοσόφου περί του κοινού συμφέροντος. Εάν συνεπώς δεχθούμε ότι τα τελευταία χωρία εκφράζουν την συμβασιοκρατική και ιστορική άποψη για την εξέλιξη της κοινωνίας, τότε αυτά αντιφάσκουν με την αριστοτελική θεωρία για την φύση. Η μήπως αυτό σημαίνει απλώς την αναφορά των αναγκαίων πραγμάτων για μία πόλιν, όπως δύναται να ερμηνευθεί το χωρίο του Πλάτωνος στο οποίο αναφερθήκαμε πιο πάνω; Επίσης ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί και αλλού τη λέξη *χρεία* με την έννοια που χρησιμοποιείται στη συμβασιοκρατική θεωρία συγκρότησης της κοινωνίας. Πράγματι, σε κρίσιμο σημείο της αναλύσεώς του για το δίκαιο και τις κοινωνικές και οικονομικές συναλλαγές, δέχεται ότι η ανάγκη συνέχει τα πάντα (*ἢ χρεία, ἢ πάντα συνέχει*)<sup>160</sup> και ότι οι ανταλλαγές στηρίζονται στην *χρεία*<sup>161</sup>. Ο Αριστοτέλης δέχεται επί πλέον ότι ως απαραίτητο μέσον για τις ανταλλαγές το *νόμισμα* έγινε κατά *συνθήκην* και *διὰ τοῦτο τούνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, καὶ ἐφ' ἧμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον*<sup>162</sup>. Δέχεται επίσης ότι οι συναλλαγές είναι απαραίτητες στην κοινωνία, αλλά και ότι αυτές δεν είναι δυνατές χωρίς τη *συμμετρία*. Υπάρχει λοιπόν ανάγκη να γίνουν τα αγαθά *σύμμετρα* και το μέσον προς τούτο είναι το νόμισμα. Μάλιστα αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, αν και είναι αδύνατο να γίνουν *σύμμετρα* πράγματα που είναι πολύ διαφορετικά, εν τούτοις αυτό καθίσταται αρκετά πιθανό ένεκα της *χρείας* (*πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἰκανῶς*)<sup>163</sup>.

Συνεπώς η θεωρία του Αριστοτέλη για την *φύσιν* έχει ρωγμές και το βέβαιο πάντως είναι ότι η αντίθεση *φύσις-νόμος* υποβόσκει στην σκέψη του και δεν υπερβαίνεται, πράγμα που δείχνει τα όρια της φιλοσοφικής σκέψεως, τουλάχιστον αυτού του είδους<sup>164</sup>. Παρά τη ρητή πίστη και τις προσπάθειες του Σταγειρίτη να καθορισθεί η *φύσις* του ανθρώπου και της ευδαιμονίας, η *φύσις* του νόμου και της πόλεως, η *φύσις* της αρίστης πολιτείας ή η μοναδική *φύσει* αρίστη πολιτεία, δεν κατορθώνει εν τέλει να φέρει εις πέρας τον σκοπό του. Δεν μπορεί να προσδιορίσει μία *φύσιν* για όλα αυτά, είτε διότι αυτή δεν υπάρχει είτε διότι είναι διαφορετική

<sup>160</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133α 27.

<sup>161</sup> *ὅτι δ' ἢ χρεία συνέχει ὡσπερ ἔν τι ὄν, δηλοῖ ὅτι ὅταν μὴ ἐν χρεία ὤσιν ἀλλήλων, ἢ ἀμφοτέρω ἢ ἑτέρω, οὐκ ἀλλάττονται* (*Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133β 7-9).

<sup>162</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133α 29-31.

<sup>163</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133β 18-23: *οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγῆς ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότητος μὴ οὔσης συμμετρίας. Τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἰκανῶς. ἐν δὲ τί δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως. διὸ νόμισμα καλεῖται. τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα. μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι.*

από αυτήν που τα αριστοτελικά σχήματα προσπαθούν να εγκλωβίσουν. Η φύσις του ανθρώπου δεν είναι ο λόγος, το εἶδέναι, το ἀγαθόν, η ἀρετή αλλά και άλλα πράγματα, όπως π.χ. τα αντίθετα η συμπληρωματικά των προηγούμενων, το ἄλογον, η θρησκευτική πίστη, το κακό, το ἐγκλημα, η παιδοκτονία, η πατροκτονία κ.ά., πράγμα που αναδεικνύει με απaráμιλλο τρόπο η τραγωδία. Ἐτσι και η φύσις της πολιτείας δεν είναι μόνον η ειρήνη, το δίκαιον, το ἴσον ή η εὐδαιμονία αλλά και τα αντίθετά τους. Δηλαδή οι διακηρυγμένες προθέσεις του φιλόσοφου υπονομεύονται και από τον ίδιο αλλά και από την πραγματικότητα και την αλήθεια της, η οποία εισβάλλει ακουσίως στο θεωρητικό του κέλυφος και το διαρρηγνύει, με συνέπεια τις ανακολουθίες και τις αντιφάσεις. Θα ήταν πιο σωστό να μιλάμε όχι για ειρηνική συνύπαρξη, ρητή και ἄρρητη, φύσεως και νόμου στον Αριστοτέλη<sup>165</sup>, αλλά για πολεμική συνύπαρξη.

## Η τελεολογία

Ο Αριστοτέλης μοιράζεται με τον Πλάτωνα την ίδια αντιπάθεια προς την συμβασιοκρατική αντίληψη. Ωστόσο αυτός δεν απαξιώνει τον αισθητό κόσμο, όπως ο δεύτερος, αλλά τον αποδέχεται εισάγοντας ως διέπουσα αρχή του το τέλος. Η τελεολογία αποδίδει σε οτιδήποτε υπάρχει φύσει ένα τέλος, ένα και μοναδικό σκοπό ο οποίος συνιστά και τη φύσιν του. Πράγμα που σημαίνει ότι εάν δεν γνωρίζουμε αυτόν τον σκοπό δεν δυνάμεθα να γνωρίσουμε τη φύσιν του, η οποία είναι και η οὐσία του. Η αριστοτελική σκέψη έχει δύο δεσπόζοντα αξιώματα: την φύσιν και το τέλος. Η φύσις, όπως προαναφέρθηκε, είναι μία αυτοδύναμη ολότητα η οποία είναι πεδίο ἔλλογης τάξεως, είναι πεδίο όπου έχει ισχύ η αιτιοκρατία (θεωρία των τεσσάρων αιτίων εκ των οποίων το σημαντικότερο είναι το τελικό αίτιο), είναι πηγή εγγενών σκοπών και λειτουργεί τελεολογικά.<sup>166</sup> Η τελεολογία προϋποθέτει ότι υπάρχει κάποιο τέλος, κάποιος σκοπός

<sup>164</sup> Βλ. Καστοριάδης (1995), 332.

<sup>165</sup> Ὅπως γράφει ο Aubenque (1980a), 165.

<sup>166</sup> Το βασικό και θεμελιώδες αξίωμα του Αριστοτέλη ότι η φύσις έχει σκοπό συναντάται σχεδόν σε όλα τα έργα του, αρχής γενομένης από τον *Προτρεπτικό* (απ. 11,13). Ενδεικτικώς αναφέρουμε, εκτός αυτών που ήδη αναφέραμε πιο πάνω στο μέρος «φύσις», τα ακόλουθα χωρία: και 1, 1253α 9: οὐθὲν γὰρ ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ. Πρβλ. 1, 1256 β20-22. *Φυσικά Β*, 194α 28-29: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα. Επίσης 198β4, 198β10-11, 199β32-33. 199 α7-8: Ἔστιν ἄρα τὸ ἔνεκα τοῦ ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὐσιν. *Περὶ οὐρανοῦ* 291β13-14: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. Κατά τον Düring (1991 A374-375, B354) η θεωρία των αιτίων που εκτίθεται στα *Φυσικά* (β.2, κεφ.3, 194β16κεξ.) είναι βασικά απλή θεματοποίηση της φιλοσοφίας του τέλους. Βλ. Β. Κάλφα (1999), «Εισαγωγή» και «Ανάλυση», όπου, εκτός των άλλων, αναδεικνύονται τα προβλήματα, τα κενά, οι

προδιαγεγραμμένος, ο οποίος έχει τεθεί εκ των προτέρων από τον Θεό, από την φύσιν και οτιδήποτε υπαρκτό και γινόμενο υπηρετεί, συμβάλλει στην πραγματοποίηση του σκοπού, είναι μέσον προς επίτευξη αυτού του σκοπού. Η αριστοτελική τελεολογία οικοδομείται πάνω στα θεμέλια της πλατωνικής, σημειώνει ο Κάλφας και εξηγεί γιατί. Ο Πλάτων στρέφεται στον θεό και αναπτύσσει την τελεολογία του διότι θέλει να θεμελιώσει αντικειμενικά την ηθική και διακρίνει καθαρά ότι υπήρχε μια υπόρρητη συγγένεια των μηχανιστικών αντιλήψεων με τον ηθικό σχετικισμό των σοφιστών. Πράγματι σε ένα σύμπαν χωρίς κανένα σκοπό και σχεδιασμό δύσκολα μπορεί κανείς να αποδεχθεί απόλυτες ανθρώπινες αξίες<sup>167</sup>. Από τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης κληρονομεί το πλαίσιο της συζήτησης: η τελεολογία αναπτύσσεται πάντοτε σε ευθεία αντίθεση με τις μηχανιστικές αντιλήψεις και δέχεται ως βασικό αξίωμα ότι η φύσις είναι πεδίο έλλογης τάξης. Η αριστοτελική τελεολογία διαφέρει από την πλατωνική κατά το εξής: ενώ η δεύτερη προκύπτει ως αναγκαία συνέπεια της έλλογης δράσης του θεού δημιουργού, ο οποίος σχεδιάζει και κατασκευάζει τον κόσμο, ή της ψυχής η οποία είναι αυτοκινούμενη οντότητα και είναι η αρχή πάσης κινήσεως και μεταβολής, στον Αριστοτέλη τα πράγματα είναι διαφορετικά, διότι αυτός δεν δέχεται θεό δημιουργό, γένεση και ψυχή του κόσμου, και θεμελιώνει την τελεολογία του στην θέση ότι η ίδια η φύσις είναι αρχή της κινήσεως και της μεταβολής.

Ο Düring αποδίδει στην αριστοτελική τελεολογία τον ίδιο ρόλο με την πλατωνική θεωρία των ιδεών: «η τελεολογία στον Αριστοτέλη παίζει τον αυτό ρόλο με την θεωρία των ιδεών στον Πλάτωνα, διαπερνά και διακατέχει την φιλοσοφία του από την αρχή ως το τέλος. Το αφετηριακό σημείο της είναι ένα από τα απλούστερα εμπειρικά δεδομένα της ζωής, δηλαδή η νομοτέλεια και μη αναστρεψιμότητα των φυσικών διαδικασιών του γίνεσθαι»<sup>168</sup>. Δηλαδή το βασικό επιχείρημα του Σταγειρίτη υπέρ της τελεολογίας στηρίζεται στην κανονικότητα, την επαναληψιμότητα και

---

αυθαιρεσίες, τα ερωτήματα και τα αδιέξοδα της αριστοτελικής φυσικής τελεολογίας. Ο Κάλφας (1999), 63-64 και κυρίως 212-217, προτείνει επίσης και λύσεις όπως αυτή της επέκτασης της αριστοτελικής τελεολογίας σε όλη την φύση, και όχι μόνο, όπως προτείνουν άλλοι μελετητές στον χώρο των εμβίων όντων, στα οποία συμπεριλαμβάνονται και τα ουράνια σώματα. Επίσης ο Ross (1991), 335 γράφει: «Η τελεολογική άποψη χαρακτηρίζει ολόκληρο το σύστημα σκέψης του Αριστοτέλη. Το νόημα και ο χαρακτήρας κάθε πράγματος στον κόσμο πρέπει να αναζητηθεί στον σκοπό της ύπαρξής του». Κατά τον Κάλφα το 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Φυσικών* – στο οποίο εκτίθεται η αριστοτελική τελεολογία – είναι κατά βάση ένα πολεμικό κείμενο στρεφόμενο κατά του μηχανιστικού υλισμού των Προσωκρατικών και δη του Αναξαγόρα, του Εμπεδοκλή και του Δημόκριτου. Στο βιβλίο του Κάλφα (1999) οφείλει πολλά το κεφάλαιο αυτού.

<sup>167</sup> Προς επίρρωσιν της απόψεώς του ο Κάλφας ([1999], 52) παραθέτει το χωρίο *Νόμοι* 10,889δ-890 α. Για την πλατωνική τελεολογία όπως αυτή εκτίθεται στον *Τίμαιο* και στο 10ο βιβλίο των *Νόμων* βλ. στο ίδιο βιβλίο του Κάλφα (σ.44-52), καθώς επίσης του ίδιου (1995), εισαγωγή.

<sup>168</sup> Düring (1991 B), 318.

την τάξη των φυσικών φαινομένων<sup>169</sup>. Όπως η έννοια της φύσεως έτσι και η αριστοτελική τελεολογία δεν αποδεικνύεται αυστηρώς, αλλά προκύπτει επαγωγικώς από την εμπειρία<sup>170</sup>.

Ο σκοπός για τον οποίο ο κόσμος υπάρχει είναι για τον Αριστοτέλη ο *νοῦς ἢ ἡ φύσις*<sup>171</sup>. Η *φύσις* είναι ο σκοπός, το τέλος<sup>172</sup>. Το τέλος δεν είναι οποιοδήποτε τέλος, αλλά αξιακώς ανώτερο, είναι ἀγαθόν: «τον ρόλο του τέλους δεν τον διεκδικεί κάθε έσχατο σημείο, αλλά μόνο το βέλτιστον»<sup>173</sup>. Αυτό δεν είναι μόνο αξίωμα της αριστοτελικής φυσικής τελεολογίας αλλά και της ηθικής και της πολιτικής<sup>174</sup>. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* η εισαγωγή της τελεολογίας γίνεται στο βιβλίο 1 αμέσως μετά τις πρώτες εισαγωγικές σκέψεις, και δεν θα μπορούσε βεβαίως να γίνει διαφορετικά σε ένα έργο που διερευνά την αρετή και την ευδαιμονία, οι οποίες αποτελούν το τέλος του ανθρώπου και της πόλεως. Ο άνθρωπος πέφυκε για κάποιο ἴδιον ἔργον το οποίο τον διαφοροποιεί από τα ζώα και αυτό είναι η *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*, ο δε σπουδαίος ενεργεί *εὖ καὶ καλῶς* και κατά την *ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἀρετήν*. Έκαστος πέφυκε για να πραγματοποιήσει το έργον του αναλόγως της *οικείας αρετής*, η οποία ορίζει την λειτουργία του και την κοινωνική του θέση<sup>175</sup>. Δηλαδή το αριστοτελικό *φύσει* φαίνεται να ισχύει και στον

<sup>169</sup> *Φυσικά* 8, 252a 11-12: οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν. ἢ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως. *Περὶ οὐρανοῦ* 301a 5-6: ἢ γὰρ τάξις ἢ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν.

<sup>170</sup> Βλ. Κάλφας (1999), 24,67. Επίσης πιο πάνω υποκεφάλαιο «Φύσις».

<sup>171</sup> *Φυσικά* II 198 a5-6: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἰτία ὧν ἂν ἡ νοῦς γένοιτο αἰτιος ἢ φύσις (...) ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἰτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός. Εδώ ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στους ατομικούς φιλοσόφους, οι οποίοι κατά τη συζητήσιμη γνώμη του, θεωρούσαν αἴτιο του ουρανού και του κόσμου το αὐτόματον (την τύχη), ενώ κατ' αυτόν το αἴτιο είναι ο νοῦς και η φύσις. Το αἴτιο εννοείται ως τελικό αἴτιο, ως τέλος. Για την προβληματική απόδοση της απόψεως αυτής στους ατομικούς βλ. Κάλφας (1999), 37κεξ.

<sup>172</sup> *Φυσικά* II 199β32-33: ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἢ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἔνεκα τοῦ, φανερόν. Θα εδύνατο κάποιος να θεωρήσει ως τέλος τον θεό, τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον, προς τον οποίον στρέφονται, ερώνται, όλα τα όντα όπως αφήνεται να εννοηθεί στα *Ηθικά Ευδήμεια* 8,1249β13-15: «Ο θεός δεν βασιλεύει δίνοντας εντολές, αλλά είναι αυτός για τον οποίο η φρόνησις διατάζει».

<sup>173</sup> *Φυσικά* II 194 a32-33: βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον. Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1094 a18κεξ: εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη ταγαθόν καὶ τὸ ἄριστον. Επίσης *Πολιτικά* 1,1253 a1: ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον. ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.

<sup>174</sup> R. Weil (1960), 22. Newmann (1973 I), 61-67. Kullmann (1992),34. Stalley (1995), xii. Barker (1959), 264 κεξ. Ferry (1999), 241. Παπαδής (2001), 19-22. Σημειωτέον ὅτι ο Αριστοτέλης πίστευε ὅτι ὄχι μόνο το σύμπαν υπήρχε ἀνεκάθεν ἀλλά και η ανθρωπότητα (*Περὶ ζώων γενέσεως* 2,732 a1κεξ. 3, 764β28κεξ. *Μετεωρολογικά* 1, 352β15κεξ. 1, 353 a14κεξ).

<sup>175</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1097β25-1098 a20. Στον *Προτρεπτικό* η διατύπωση (B17-18: «σύμφωνα με τη φύση ο σκοπός μας είναι η δύναμη του νου και η εφαρμογή της είναι εκείνο που γεννηθήκαμε να εκπληρώσουμε». B21: «όλα πρέπει να γίνονται για χάρη αυτής της δύναμης») θυμίζει αυτή των *Πολιτικών* (7,1334β15).



άνθρωπο, όπως ισχύει και στα άλλα όντα τα οποία έχουν ἐν ἑαυτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως<sup>176</sup>, αφού και ο άνθρωπος είναι αρχὴ των ἐσομένων, αυτών που θα υπάρξουν και θα γίνουν<sup>177</sup>. Το τέλος του ατόμου είναι η ευδαιμονία, ο νους και ο λόγος<sup>178</sup>.

Στα Πολιτικά ακολουθείται η τελεολογική ἀνάλυση και λογική, η οποία βρίσκεται στο βιβλίο 1 αλλά και στο βιβλίο 3. Η πόλις καθ' αὐτὴν είναι φύσει (διὸ πάσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. 1,1252 b30). Η πόλις ἐπίσης είναι φύσει πρότερον, προηγείται δηλαδή των ανθρώπων που την αποτελούν (τὸ γὰρ ὄλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους καὶ πρότερον δὴ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν)<sup>179</sup>. Ποια είναι αὐτή η φύσις; Η φύσις είναι το τέλος ( ἡ φύσις τέλος ἐστίν). Ποιο είναι το τέλος, ο σκοπός της πόλεως; Γινομένη μὲν [ἡ πόλις] τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὔ ζῆν<sup>180</sup>. Η πόλις γίνεται και είναι για κάποιο σκοπό, κάποιο τέλος (ἐνεκα τινός), και στην τάξη του γίνεσθαι και στην τάξη του εἶναι. Η πόλις γίνεται για να καταστήσει δυνατὴ τὴν ζωὴ των ανθρώπων και εἶναι για να καταστήσει καλὴ τὴν ζωὴ των ανθρώπων. Το άτομο δεν μπορεί ούτε να ζήσει εκτός της πόλεως και ούτε να ζήσει καλά. Το τέλος είναι η ευδαιμονία του ανθρώπου και όλα τα άλλα τα δημιούργησε η φύσις προς ἐκπλήρωση αὐτοῦ του σκοπού<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> Φυσικά Β, 192β 21

<sup>177</sup> Περί ερμηνείας 9, 19α 7-8.

<sup>178</sup> Ηθικά Νικομάχεια 1, 1098α 3 κεξ: ἴδιον ἔργον τοῦ ἀνθρώπου...λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος. τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς εὐπειθεὶς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον και διανοούμενον. Ἐπίσης Ηθικά Νικομάχεια 1, 1098α 14: ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινά, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν και πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα και καλῶς. Και Πολιτικά 7, 1334β 15: ὁ λόγος ἡμῖν και ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος (ο λόγος και ο νους είναι ο σκοπός της δικῆς μας φύσεως).

<sup>179</sup> 1, 1253α 19, 25. 1,1252 β30.

<sup>180</sup> 1, 1252β 29-30. Η συζήτηση αὐτὴ ἐπαναλαμβάνεται ὑπὸ συμπεκνωμένη μορφή στο 3, 1278β 16-30 και 3, 1280β 31-1281α 4. 3, 1280β 30-35: φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἐστὶ κοινωνία τόπου και τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς και τῆς μεταδόσεως χάριν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὔ ζῆν κοινωνία και ταῖς οἰκίαις και τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν και ἀυτάρκους. Ἐπίσης 3, 1280β 39- 1281α 4: τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὔ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. Πόλις δὲ ἡ γενῶν και κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας και ἀυτάρκους. Τούτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως και καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.

<sup>181</sup> 1, 1256 β20-22: εἰ οὖν ἡ φύσις μὴθὲν μῆτε ἀτελὲς ποιεῖ μῆτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἔνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιθῆναι τὴν φύσιν. Για τα προβλήματα αὐτῆς τῆς φράσεως και τον ἀνθρωποκεντρισμὸ που περιέχει βλ. Κάλφας (1999), 216. Η ἀριστοτελικὴ τελεολογία παραπέμπει στην ἀντίστοιχη χριστιανικὴ, κατὰ τὴν ὁποία ὅλα «δημιουργήθηκαν» ὑπὸ του Θεοῦ χάριν του ἀνθρώπου και αὐτός ο ἴδιος «δημιουργήθηκε» για να λατρεύει, να μαρτυρεῖ και να υμνεῖ τὴν σοφία του Θεοῦ: ὡς ἐμεγαλύνθης τὰ ἔργα σου Κύριε πάντα ἐν σοφία ἐποίησας.

Ο Αριστοτέλης φροντίζει να επαναλάβει πολλές φορές το τέλος της πόλεως, εκτός από το βιβλίο 2 και στα βιβλία 3, 7, 8 των *Πολιτικών*, τα λεγόμενα ιδεαλιστικά και κανονιστικά. Στο β. 3, για παράδειγμα, όπου συζητά το θέμα *τίνας χάριν συνέστηκε πόλις*<sup>182</sup> τονίζει ότι η πόλις υπάρχει χάριν του *εὖ ζῆν* και όχι χάριν του *ζην* και του *συζῆν*, δηλαδή το αληθές τέλος της πόλεως δεν είναι η ικανοποίηση των βασικών ανθρωπίνων αναγκών με την ανταλλαγή και την αλληλοκάλυψή τους και την δημιουργία του δικαίου για την εγγύηση του *συζῆν*, όπως υποστηρίζουν οι σοφιστές (Λυκόφρων), αλλά το *ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς*<sup>183</sup>. Η πόλις είναι λοιπόν στην τάξη του γίνεσθαι ένα λογικό και οντολογικό πρότερον: η πραγματική ύπαρξη της πόλεως προηγείται λογικῶς και οντολογικῶς της πραγματικής υπάρξεως των ατόμων. Η πόλις είναι επίσης στην τάξη του *εἶναι* ένα λογικό και οντολογικό πρότερον, διότι πρέπει να εξασφαλίσει το *εὖ ζῆν* των ατόμων. Δηλαδή η ουσία της πόλεως ορίζεται από το *τέλος* της, το οποίο είναι το *εὖ ζῆν* των ατόμων.

Η αυστηρή φύσει πορεία των όντων προς το *τέλος* υφίσταται παρεκκλίσεις, εν τη ρύμη του αριστοτελικού λόγου, όπως φαίνεται σε ένα χαρακτηριστικό και ωραιότατο χωρίο: «πρέπει να συμφωνηθεί από την αρχή ότι κάθε περί των πρακτῶν λόγος οφείλει να εξετασθεί γενικῶς και όχι με ακρίβεια...τα ζητήματα τα αφορώντα τις πράξεις και τα συμφέροντα δεν έχουν τίποτε το στατικό, όπως ακριβῶς ούτε τα ζητήματα της υγείας»<sup>184</sup>. Ενδεικτικό επίσης είναι το χωρίο στο οποίο διαφαίνεται μία ρεαλιστική άποψη για τα ανθρώπινα (αριστοτελική *common sense*): «Οι άνθρωποι δεν έχουν στην πραγματικότητα τα ιδεώδη τα οποία ομολογούν δημοσίως. Λένε αυτά πού ηχούν ωραία, αλλά καθημερινή τους επιδίωξη είναι αυτό που τους ωφελεί. Διακηρύσσουν ότι ένας τιμημένος θάνατος είναι προτιμότερος από μια ζωή μέσα στις ηδονές και η έντιμη φτώχεια είναι καλύτερη από τα ανέντιμα πλούτη. Στην πραγματικότητα ωστόσο θέλουν το αντίθετο»<sup>185</sup>. Υπάρχει επίσης ένα άλλο χωρίο το οποίο υπονομεύει την τελεολογία: «ο άνθρωπος από τη φύση του έχει όπλα τα οποία χρησιμοποιεί για τη φρόνηση και την αρετή, αλλά πολλές

<sup>182</sup> 3, 1278β 15 κεξ.

<sup>183</sup> 3, 1280β 39 κεξ. και 3,1281α 2. και με άλλα λόγια να ποιήσει *ἀγαθούς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας* (3,1280β12). Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1102 α10. και 10, 1180 α5-7 το οποίο απηχεί σχετικό χωρίο των πλατωνικών *Νόμων* (10, 890β). Πρβλ. Κικέρων *De republica* IV 3,3. I 25,39. V 6,8. Ο Kullmann (1996),16-28) υποστηρίζει ότι στον Αριστοτέλη το κράτος (sic) δεν είναι ουσία.

<sup>184</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1104α 1-5: *ἐκεῖνο δὲ προδιομολογεῖσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπων καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι. τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκός ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά.*

<sup>185</sup> *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, 172β 36. Πρβλ. *Προτρεπτικός* Β 103.

φορές τα χρησιμοποιεί για τα αντίθετα»<sup>186</sup>. Η βούληση της φύσεως είναι να κάνει ένα πράγμα (τέλος) αλλά δεν το μπορεί πάντα, με συνέπεια να αναιρείται η αδήριτη αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει (ή πρέπει να χαρακτηρίζει) την τελεολογία.

Η τελεολογία, λοιπόν, υφίσταται ρωγμές από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος εν τη ρύμη του λόγου του και της σκέψεώς του αναφέρει απόψεις αντίθετες με αυτήν. Συνεπώς, βάσει των ρωγμών και των αντιφάσεων που διαπιστώσαμε, μπορούμε να πούμε ότι η αριστοτελική τελεολογία εφαρμοζόμενη στο σύμπαν, στα φυτά και στα ζώα, έχει πολλά προβλήματα, κενά, ασυνέπειες, αυθαιρεσίες και ερωτηματικά<sup>187</sup>, πράγμα που ισχύει ακόμη περισσότερο όταν εφαρμόζεται στον άνθρωπο και τα δημιουργήματά του (πόλις, νόμοι, τέχνη).

Οι αντιφάσεις αυτές και γενικότερα τα προβλήματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας προκύπτουν από το γεγονός ότι η τελεολογία καταργεί τον χρόνο και την αλλοίωση εν χρόνω, το αληθές γίνεσθαι, τη δημιουργία και την ετερότητα. Το ενδογενές τέλος, ο εμμενής σκοπός σημαίνει ότι αυτός είναι εκεί πριν από κάθε αρχή, και οτιδήποτε και να συμβεί, δεν θα επηρεάσει την πορεία του όντος προς αυτό το τέλος. Αφ' ης στιγμής αυτό το τέλος υπάρχει *δυνάμει*, θα αναπτυχθεί αναγκαστικώς και νομοτελειακώς, θα τεθεί σε τελική μορφή (*ενεργεία*), η οποία είναι προ-καθορισμένη, προ-ορισμένη (*έντελέχεια=έν τέλος ἔχον*: το τέλος ενυπάρχει εντός

<sup>186</sup> 1, 1252α 34-35: *ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ ταναυτῆ ἐστι χρῆσθαι μάλιστα*. Ακολουθῶ ἐδῶ τὴν μετάφραση τοῦ Aubonnet διότι ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ φρόνησις στὸ αριστοτελικὸ ἠθικὸ σύμπαν δὲν δύνανται νὰ χρησιμοποιηθοῦν γιὰ ἀσχημὲς καὶ κακὲς πράξεις (βλ. Σάντας [1994],95). Πρβλ. 1,1254β 27-33: *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς τὸν πολιτικὸν βίον...συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τουναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματ' ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς. Επίσης 1,1255β 1-3: *ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται*.*

<sup>187</sup> Βλ. Κάλφας (1999), 141κεξ. Ο Κάλφας επισημαίνει τὴν ασυνέπεια τοῦ Αριστοτέλη διότι ἓνα μεγάλο μέρος τῶν παραδειγμάτων καὶ τῶν συμπερασμάτων τοῦ γιὰ τὴν λειτουργία τῆς φύσεως τὸ ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν τέχνη (καὶ τεχνικὴ με τὴν εὐρεία ἔννοια), ἐνῶ σὲ ὅλο τὸ 2<sup>ο</sup> βιβλίο τῶν *Φυσικῶν* ἡ φύσις ἀντιπαρατίθεται στὴν τέχνη, καὶ συνεπῶς θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποφύγει τὴν προσφυγὴ στὴν τελευταία. Μάλλον ἡ αυθαίρετη θέση τοῦ Αριστοτέλη ὅτι ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, σκοπὸ ἔχει νὰ ἀποφύγει τὶς δυσκολίες που συναντᾷ προκειμένου νὰ δικαιολογήσει τὴν τελεολογία τοῦ με παραδείγματα ἀπὸ τὴν φύσιν καὶ γιὰ αὐτὸ καταφεύγει στὴν τέχνη, ὅπου τὰ πράγματα εἶναι πιὸ εὐκόλα ὡς εμφανή. Πολύ σωστὰ ὁ Κάλφας παρατηρεῖ ὅτι εἶναι ὁμολογουμένως πάρα πολὺ δύσκολο νὰ θεμελιωθεῖ μιὰ καθολικὴ κοσμικὴ τελεολογία σὲ ἓνα σύμπαν χωρὶς δημιουργό, χωρὶς πρόνοια καὶ χωρὶς ψυχὴ (σ.64). Βλ. ἐπίσης τὸ ενδιαφέρον ἄρθρο τοῦ D. Keyt (1987), 54-79, ὁ ὁποῖος ἰσχυρίζεται ὅτι ἀπὸ τὰ τέσσερα ἐπιχειρήματα που δίνει ὁ Αριστοτέλης γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ πόλις εἶναι φύσει, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει πολιτικὸν ζῶον καὶ ὅτι ἡ πόλις εἶναι φύσει πρότερον τῶν ἀτόμων, τουλάχιστον τὰ τρία ἀποδεικνύουν στὴν πραγματικότητα τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ ὅτι ἡ πόλις εἶναι μιὰ συνθήκη τοῦ πρακτικοῦ λόγου.

του όντος). Έτσι η πόλις δεν θεωρείται καθ' αυτήν και δι' εαυτήν, αλλά ως τέλος του ανθρωπίνου *εὖ ζῆν*<sup>188</sup>.

Καταλήγοντας μπορούμε να πούμε ότι η αριστοτελική οντολογία, της οποίας κεντρική κατηγορία είναι η τελεολογία, δέχεται ότι τα κοινωνικά, τα πολιτικά, τα ήθη, και εν γένει όσα συμβαίνουν εντός της ιστορίας και της κοινωνίας, δεν οφείλονται στην ανθρώπινη δημιουργικότητα (*νόμος*) αλλά στην γεωγραφική θέση, στο κλίμα, στις αιώνιες αρχές του σύμπαντος (*φύσει*), είναι προ-ορισμένα, προ-καθορισμένα, προ-διαγεγραμμένα από τη *φύσιν*.<sup>189</sup> Έτσι η αριστοτελική (και η πλατωνική) σκέψη είναι διάστικτη από καταγωγικές αντιφάσεις και αντινομίες, τις οποίες κληρονομούν και οι επίγονοι. Είναι δε αντίθετη με άλλες ελληνικές αντιλήψεις των Προσωκρατικών, των Σοφιστών και ιδίως με τη δημοκρατική αντίληψη. Επι πλέον με την τελεολογία (όπως και με την πλατωνική οντολογία) έχουμε μία συγκάλυψη της ανθρώπινης δημιουργικότητας, συγκάλυψη του ανθρωπίνου ποιείν και πράττειν και του κοινωνικού θεσμίζειν.

Είδαμε λοιπόν ότι η αρχαιοελληνική σκέψη χαρακτηρίζεται από δύο αντιτιθέμενα ρεύματα, τα οποία αγνοεί ή τα συγκαλύπτει μεγάλο μέρος των ερευνητών. Τελευταίο παράδειγμα ο Α. Renaut, ο οποίος ομιλεί γενικώς περί πολιτικής φιλοσοφίας, την οποία ταυτίζει, τουλάχιστον μέχρι τον Ρουσσώ, με την ανάπτυξη ενός μοναδικού θέματος, των θεωριών του φυσικού δικαίου, με τις οποίες και χρεώνει συλλήβδην την αρχαιοελληνική αντίληψη<sup>190</sup>. Παρερμηνεύοντας την αντίθεση *φύσις-νόμος* ο Α. Renaut,, θεωρεί ότι οι σοφιστές εξήγαγαν

<sup>188</sup>Το χαρακτηριστικό αυτό της τελεολογίας ανιχνεύεται στο μεγαλύτερο μέρος της «κληρονομημένης σκέψης», κατά τον Καστοριάδη, από την στιγμή που το κοινωνικο-ιστορικό πράττειν δεν θεωρείται καθ' αυτό και δι' αυτό, αλλά ανάγεται σε ένα καλώς (ή κακώς) πράττειν, και συνεπώς δυνάμενο να εννοηθεί και να μετρηθεί σύμφωνα με ιεραρχημένες νόρμες. Οι νόρμες αυτές εξαρτώνται όλες τους από ένα υπέρτατο αγαθόν (του οποίου η παράσταση, η σημασία και η συγκεκριμένη ερμηνεία ποικίλουν στην διάρκεια της ιστορίας). Ο Καστοριάδης αρνείται και καταγγέλλει αυτήν την τελεολογία: «αυτή η τελεολογία τίθεται εδώ σαν ηθική τελεολογία, εμμενής στο ατομικό υποκείμενο, το οποίο θα αντικατασταθεί αργότερα από το πνεύμα του κόσμου (Χέγκελ) ή ολόκληρη την ανθρωπότητα (Μαρξ)». Τονίζει δε ότι το κοινωνικό-ιστορικό δεν έχει καμία σχέση με καμία τελεολογία, όποια και αν είναι αυτή. Λέει χαρακτηριστικά ότι η Ρώμη δεν υπάρχει για κανέναν σκοπό και ούτε βέβαια για τον εαυτό της. Η Ρώμη υπάρχει και αυτό είναι όλο (Καστοριάδης [1977], 25-27).

<sup>189</sup>Το ίδιο όπως στον Πλάτωνα, αν και στον τελευταίο ο προ-καθορισμός οφείλεται στο *άγαθόν*, στον *θεό* και τον αιώνιο και αμετάβλητο κόσμο της ουσίας, τις *Ίδέες*. Αξίζει να αναφερθεί ότι με την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα το επί είκοσι και πλέον αιώνες κυρίαρχο μοντέλο στην επιστήμη, το τελεολογικό σύστημα, εγκαταλείφθηκε και επεκράτησαν βαθμιαίως οι μηχανιστικές αντιλήψεις. Η επιστημονική μεθοδολογία των Νέων Χρόνων βασίστηκε στην αντίληψη ότι η φύσις είναι νομοτελειακώς δομημένη και αποτελεί ένα αιτιώδες όλον. Η τελεολογική αντίληψη δεν ισχύει σήμερα ούτε στην φυσική, ούτε στην ηθική ή την πολιτική θεωρία. Όμως ορισμένοι σύγχρονοι προτείνουν την αναβίωση της αριστοτελικής τελεολογίας για την συγκρότηση μιας σημερινής ηθικής και πολιτικής, με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον McIntyre (1981), κεφ. 10,11,12.

γενικώς από τη φύσιν ένα «φυσικό δίκαιο» και «φυσικούς νόμους» (δηλαδή «μη γραπτούς»), οι οποίοι αντιτίθενται στο θετικό δίκαιο και στους γραπτούς νόμους και συνεπώς οδήγησαν σε επίθεση κατά του νόμου και σε υποτίμηση και απαξίωσή του<sup>191</sup>. Υποστηρίζει δε ο A. Renaut, ότι η νομιμοποίηση της εξουσίας στους αρχαίους επιτυγχάνεται με την προσφυγή στην εγγενή τάξη της φύσεως, ήτοι σε μία αντικειμενική τάξη, και ότι η αντίληψη αυτή περί φυσικού δικαίου ανετράπη από τον *jusnaturalisme moderne*, για τον οποίο το αληθές θεμέλιο (δίκαιο) της εξουσίας δεν βρίσκεται σε κάποια κοσμική ή θεϊκή τάξη, εξωτερική της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, αλλά σε αυτήν την ίδια την ανθρώπινη υποκειμενικότητα, στην «ανθρώπινη φύση». Η αντίληψη αυτή βασίζεται τελικώς στη συμφωνία διαφορετικών υποκειμένων, η οποία εκφράζεται με το κοινωνικό συμβόλαιο, όπως διατυπώθηκε από τον Rousseau<sup>192</sup>.

Η άποψη αυτή είναι λανθασμένη, διότι αγνοεί ή παρερμηνεύει την διαμάχη *φύσις-νόμος*, η οποία διχάζει, όπως προαναφέρθηκε, από την αρχή την ελληνική σκέψη, και της οποίας απόηχο έχουμε στα έργα του Πλάτωνα (*Πρωταγόρας*, *Γοργίας*, *Πολιτεία*, *Θεαίτητος*) και του Αριστοτέλη (*Ηθικά*, *Πολιτικά*). Αγνοεί δηλαδή τα κείμενα των προσωκρατικών, ιδίως των σοφιστών και του Δημόκριτου, του Θουκυδίδη και των ρητόρων, αλλά και των τραγικών ποιητών· κυρίως δε την πολιτική-κοινωνική ιστορία με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο την δημοκρατική πολιτική πρακτική, που είναι πηγές και μήτρες πολιτικών αντιλήψεων, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης<sup>193</sup>. Πράγματι όλοι οι προαναφερθέντες και δη η δημοκρατική πρακτική προϋπήρξαν του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και δεν είναι υπέρμαχοι κανενός είδους «φυσικού δικαίου» αλλά του θετικού δικαίου, του δικαίου της πόλεως που είναι κατά σύμβαση, κατά συνθήκη<sup>194</sup>. Δηλαδή το συμβατικό δίκαιο δεν είναι κατάκτηση μόνο των μοντέρνων αλλά και των αρχαίων και δη της δημοκρατίας. Ο δήμος είναι αυτός που θεσμίζει, όχι με βάση κάποιο οντο-κοσμολογικό ή θρησκευτικό μοντέλο, αλλά με βάση τα συμφέροντα του και την βούλησή του, την θέλησή του και την δόξα του, με βάση τις «απαιτήσεις του ανθρωπίνου λόγου» (ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ).

Συνεπώς η άποψη του A. Renaut ότι η κλασική αντίληψη της πολιτικής φιλοσοφίας προτείνει μόνο το «οντο-κοσμολογικό» μοντέλο ενός «αντικειμενικού δικαίου»<sup>195</sup>, είναι

<sup>190</sup> Renaut (1999), 17 κεξ., 29-30 κεξ. Το ίδιο συμβαίνει στο Ferry-Renaut (1992), 48-49,55.

<sup>191</sup> (1999), 37

<sup>192</sup> Renaut (1999), 18.

<sup>193</sup> Καστοριάδης (1991β), 331

<sup>194</sup> Βλ. κεφάλαιο «Το δίκαιο είναι το ίσον».

<sup>195</sup> A. Renaut (1999), 31.

λανθασμένη ως μονομερής. Ο A. Renaut διακατέχεται από την ιδέα ότι οι μοντέρνοι ανεκάλυψαν την ιδέα του συμβατικού δικαίου, αποδίδοντάς τους έτσι την πρωτοτυπία και την διαφορά τους από τους αρχαίους. Υπάρχουν πολλές διαφορές και πρωτοτυπίες των μοντέρνων σε σχέση με τους αρχαίους, θετικές και αρνητικές, αλλά όχι στο εν λόγω θέμα. Άλλωστε ούτε οι μοντέρνοι είναι απολύτως ή συλλήβδην υπέρ του συμβατικού δικαίου, όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Havelock<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup>Όταν η ανθρωπότητα στους Νέους Χρόνους έβγαινε από τον Μεσαίωνα και προσπαθούσε να συγκροτήσει μία νέα αντίληψη για τον κόσμο και την πολιτική, απαλλαγμένη από την κηδεμονία του θείου, ακόμα και τότε παρέμεινε δέσμια παγιωμένων και *a priori* αρχών: «Human society and the human individual remained ideally fixed quantities. Aspirations for personal liberty, demands for commercial freedom, and rebellions to gain religious and national independence still sought to ground themselves on conceptions of morality and society which derived man and society from *a priori* principles, outside time and space and historical inspection. Thus the Natural Law of Grotius, as it heralded a dawning conception of an international commercial system which might reunite the scattered elements of medievalism in a new allegiance, and though it appealed to human reason at the expense of divine revelation, still clung to the postulate that the principles discoverable by that reason as they are inherent in human nature are unchallengeable and incontrovertible because human nature is a fixed quantity» (Havelock [1957], 14-15).

## 4. Η ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΙΣΟΤΗΤΑ

Από την δημοκρατική έννοια της ελευθερίας απορρέει και η έννοια της δημοκρατικής ισότητας<sup>197</sup>, της πολιτικής ισότητας, και σημαίνει τη συμμετοχή όλων των πολιτών στην πολιτική ζωή, στη διαμόρφωση και τη λήψη των αποφάσεων, τη συμμετοχή στην άσκηση της εξουσίας, στην πληροφόρηση όλων σε αυτό που θα αποτελούσε αντικείμενο αποφάσεως για τα σημαντικά ζητήματα της πόλεως. Η συμμετοχή αυτή ήταν πραγματική και όχι μόνο αφηρημένο δικαίωμα ή γενική διακήρυξη, ιδεώδες και ιδεολόγημα, και πραγματοποιείται άμεσα στην εκκλησία και στους άλλους θεσμούς (βουλή, Ηλιαία, αρχαί) δια της κληρώσεως. Η ισότητα είναι γενική πολιτική ισότητα και όχι μόνο ενώπιον του νόμου ή ισότητα ψήφου. Οποιοσδήποτε περιορισμός σε αυτήν τη δημοκρατική αρχή της αριθμητικής ισότητας (κριτήρια περιουσίας, παιδείας, καταγωγής κ.λπ.) εκτρέπει την δημοκρατία σε ολιγαρχία. Η ύπαρξη αυτής της ισότητας μαρτυρείται από πολλούς συγγραφείς μεταξύ των οποίων ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης.

Η πλήρης πολιτική ισότητα δικαιολογείται με την ιδέα της *κατὰ φύσιν ὁμοιότητος*: «μερικοί νομίζουν ότι δεν είναι κατὰ φύσιν ένας μόνο να είναι κύριος των πολιτών, αφού η πόλις αποτελείται από ομοίους. γιατί οι όμοιοι φύσει πρέπει να έχουν τα ίδια δικαιώματα και την ίδια αξία κατὰ φύσιν, όπως ακριβώς είναι βλαβερό ίση ποσότητα τροφής ή τα ίδια ενδύματα σε ανίσους ως προς το σώμα, έτσι συμβαίνει και με τις τιμές. Το ίδιο κατὰ συνέπεια συμβαίνει και με την ανισότητα μεταξύ ίσων. Οπότε δεν είναι πιο δίκαιον το άρχειν από το άρχεσθαι και συνεπώς η εναλλαγή στην εξουσία επιβάλλεται. αυτό όμως είναι ήδη νόμος, διότι η τάξη είναι νόμος»<sup>198</sup>. *Ὅμοιοι και ἴσοι* στην δημοκρατική αντίληψη είναι αυτοί που γεννήθηκαν ελεύθεροι,

<sup>197</sup> Βλ. Τουλουμάκος (1979), 138.

<sup>198</sup> 3,1287a10-23: *δοκεί δὲ τίσιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἢ πόλις. τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν εἶναι, ὥστ' εἴπερ καὶ τὸ ἴσῃ ἔχειν τοὺς ἀνίσους τροφήν ἢ ἐσθῆτα βλαβερόν τοῖς σώμασιν, οὕτως ἔχει καὶ περὶ τὰς τιμάς, ὁμοίως τοίνυν καὶ τὸ ἄνισον τοὺς ἴσους. Διόπερ οὐδὲν μᾶλλον ἀρχὴν ἢ ἄρχεσθαι δίκαιον, καὶ τὸ ἀνὰ μέρος τοίνυν ὡσαύτως. τοῦτο δ' ἤδη νόμος. ἢ γὰρ τάξις νόμος... Η ιδέα ότι η ισότητα αποτελεί τάξιν δηλαδή νόμον που στηρίζεται στη φύσιν συναντάται και στον Ευριπίδη *Φοίνισσαι* (535-548): η ισότητα που εξασφαλίζει τη φιλία δικαιολογείται με το παράδειγμα της διαδοχικής εμφάνισης του ηλίου και της σελήνης, με ἴσο χρόνο στον ἐνιαύσιον κύκλον. Πρβλ. Ευριπίδης (ἀπόσ. από τον χαμένο *Αλέξανδρο*): *Ἴδιον οὐδὲν ἔχομεν. μία δὲ γονά, τὸ τ' εὐγενὲς καὶ τὸ δυσγενὲς. Επίσης Πρωταγόρας (Πλάτων *Πρωταγόρας* 322 δ): και**

από γονείς ελεύθερους και ανήκουν στην ίδια πόλιν. Είναι εμφανές ότι η άποψη αυτή αποδίδεται από τον Αριστοτέλη στους αντιπάλους της μοναρχίας, δηλαδή στους δημοκρατικούς, και συνεπώς δεν αποτελεί άποψη του ίδιου, όπως φαίνεται και στο δεύτερο τμήμα (κριτική). Οι απόψεις αυτές θυμίζουν τις απόψεις του Δημόκριτου: «...οι κόσμοι είναι άπειροι και μάλιστα όχι μόνο όμοιοι αλλά και ίσοι μεταξύ τους από όλες τις απόψεις τελείως και απολύτως, έτσι που δεν υπάρχει ουδεμία διαφορά μεταξύ τους. Το ίδιο και οι άνθρωποι». Η ισότητα για τον Αβδηρίτη φιλόσοφο συνεπάγεται την αρμονία και το κάλλος<sup>199</sup>. Αυτό φαίνεται ότι ήταν ένα από τα επιχειρήματα της δημοκρατικής αντιλήψεως, ότι η ισότητα δημιουργεί τη φιλία και την ομόνοια, στο πλαίσιο της αντιθέσεως προς την ολιγαρχία ή την μοναρχία. Αυτή η ιδέα υπάρχει λ.χ. στον Ισοκράτη<sup>200</sup>, τον Λυσία<sup>201</sup>, τον Ευριπίδη<sup>202</sup>, τον Αλκμαίωνα<sup>203</sup>. Απ' ότι φαίνεται η λέξη και η ιδέα της ισότητας ήταν διάχυτη όπως διαπιστώνουμε στον Πλάτωνα, που αναφέρει το αρχαίο ρητό (παλαιός λόγος): *ισότης φιλότητα ἀπεργάζεται*<sup>204</sup>.

Στην Αθηναϊκή δημοκρατία υπήρχε διαρκής μέριμνα για την πραγματοποίηση της ισότητας και τη διατήρησή της και διασφαλίζεται θεσμικώς με ποικίλους τρόπους, κυρίως όμως με την *κλήρωσιν* και την άμεση συμμετοχή. Όλοι οι πολίτες δύνανται να συμμετάσχουν στην

---

*δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω; Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων. Οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχειεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν).*

<sup>199</sup>DK A81(= Κικέρων, *Academica priora* II 17,55). Επίσης DK απ.102: *καλὸν ἐν παντί το ἴσον. ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὐ μοι δοκεῖ. Ενδιαφέρον ἐπίσης εἶναι ἓνα χωρίο αγνώστου πατρότητας που αναφέρει ὁ Θ. Παπαδόπουλος (1978),157: ὅσα πλημμελεῖ μὲν τῶν παρ' ἡμῖν ἀνισότης, ὅσα δὲ τάξιν ἔχει τὴν προσήκουσαν ἰσότης ἀπεργάσατο, ἥτις ἐν μὲν τῇ παντὸς οὐσία, κυριώτατα φάναι, κόσμος ἐστίν, ἐν δὲ ἄσπεσι ἐννομητάτη καὶ πολιτειῶν ἀρίστη, δημοκρατία. ἐν τε σώμασιν ὑγείαν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ καλοκαγαθίαν. καὶ γὰρ τὸ ἄνισον πάσαι νόσων καὶ κακῶν αἴτιον («ὅσα κακά υπάρχουν οφείλονται στην ἀνισότητα, ὅσα δε ἔχουν τὴν προσήκουσα τάξιν οφείλονται στην ἰσότητα, ἡ οποία στην μεν τοῦ παντὸς οὐσία φαίνεται κυρίως, ὅτι εἶναι κόσμος, στις δε πόλεις ἡ πιο ἐννομη καὶ ἀρίστη ἀπὸ τις πολιτείες, ἡ δημοκρατία. Στα δε σώματα εἶναι ὑγεία καὶ στην ψυχὴ καλοκαγαθία. Ἡ δε ἀνισότητα εἶναι αἴτιον νόσων καὶ κακῶν).* Πρβλ. Ευριπίδης απ. 172 (Nauck, 408): *οὐτ' εἰκὸς ἄρχειν, οὐτε χρῆν εἶναι νόμον τύραννον εἶναι. μωρία δὲ καὶ θέλειν ὡς τῶν ὁμοίων βούλεται κρατεῖν μόνος.* Ἡρόδοτος 3,142 (ὁ Μαιάνδριος στους αστούς της Σάμου): *ἐγὼ δὲ τὰ τῶν πέλας ἐπιπλήσω, αὐτὸς κατὰ δύναμιν οὐ ποιήσω. οὐτε γὰρ μοι Πολυκράτης ἤρεσκε δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἐωντῶ οὐτε ἄλλος ὅστις τοιαῦτα ποιέει. Πολυκράτης με νῦν ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἐωντοῦ, ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω.*

<sup>200</sup> Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 69-70. *Πανηγυρικός* 106.

<sup>201</sup> Λυσίας *Επιτάφιος* 17-18.

<sup>202</sup> Ευριπίδης *Φοίνισσαι* 535κε. πρβλ. Πλούταρχος *Σόλων* 14.3: *τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ. Επίσης Αρχύτας, DK B3: *στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρεθεῖς. πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἐστὶ τούτου γενομένου καὶ ἰσότης ἐστίν.* Επίσης *Ἡθικά Νικομάχεια* 8,1161 α25κε. 1161 β8κε. 6,1167 β1.*

<sup>203</sup> DK 24B4: *τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν. φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν.*



εκκλησία του δήμου με ίσα δικαιώματα λόγου και ψήφου, ίσα δικαιώματα προτάσεων ψηφισμάτων και νόμων (*ισηγορία*). Η *ισηγορία* αναφέρεται πολλές φορές μόνη της ως ο ορισμός της δημοκρατίας εν αντιθέσει προς την ολιγαρχία<sup>205</sup> και σήμαινε την πραγματική ισότητα του λόγου και όχι μόνο γενικώς και αορίστως την ελευθερία του λόγου των σημερινών. Η *ισηγορία* συνοδευόταν από την *παρρησία*, ίδιον και αυτή της δημοκρατίας, και σήμαινε τη θεσμισμένη υποχρέωση και το κατοχυρωμένο δικαίωμα των πολιτών να λένε όλη την αλήθεια, όχι μόνο ιδιωτικώς και ανεπισήμως αλλά στα θεσμισμένα όργανα ασκήσεως της εξουσίας και λήψεως των αποφάσεων<sup>206</sup>. Και αυτό γινόταν διότι η πόλις χρειάζεται την ελευθερία και την πλήρη διαφάνεια όλων των εκδηλώσεων και των θεσμών, κάτι που εξασφάλιζε η *ισηγορία* και η *παρρησία*, οι οποίες επέτρεπαν στο μέτρο του δυνατού την καλύτερη, πολύπλευρη και μέγιστη ενημέρωση των πολιτών, αποτρέποντας έτσι τους πιθανούς κινδύνους για λανθασμένες αποφάσεις και χειρισμούς. Δεν υπάρχει δηλαδή κάποιο ειδικό θεσμικό όργανο αρχόντων το οποίο να είναι προνομιακώς αρμόδιο για προτάσεις στην εκκλησία ή τη βουλή. Από τη στιγμή που ο κήρυξ ερωτήσει *τις άγορεύειν βούλεται*, οποιοσδήποτε πολίτης δύναται να αγορεύσει (*ὁ βουλόμενος οἷς ἐξεστίν*) αφού φορέσει στην κεφαλή στέφανο μυρικής, που σημαίνει ότι καλύπτεται από ασυλία και ο λόγος του είναι ιερός. Η *ισηγορία* και η *παρρησία* δεν είναι προνόμια αλλά δικαιώματα πολιτικά και νομικά<sup>207</sup>.

Η δημοκρατική έννοια της ισότητας δεν επιτρέπει σε κανένα άτομο και σε καμιά ομάδα να αποκτήσει κάποια ιδιαίτερη δύναμη και έτσι να σφετερισθεί την εξουσία του συνόλου και κατά συνέπεια να φαλκιδεύσει την ελευθερία του. Η μόνη πηγή εξουσίας είναι ο δήμος και για

<sup>204</sup> Πλάτων *Νόμοι* 6,757 α.

<sup>205</sup> Δημοσθένης *Υπέρ της Ροδίων ελευθερίας* 18: «δεν είναι δυνατόν οι ολίγοι, οι οποίοι επιδιώκουν να εξουσιάζουν, να είναι ευνοϊκοί απέναντι στους πολλούς που έχουν προτιμήσει να ζουν με *ισηγορία*». Πρβλ. Θουκυδίδης 2,37. Ηρόδοτος 5,78. Βλ. Αισχίνης *Κατά Κτησιφώντος* 3, 220. Αισχίνης *Κατά Τιμάρχου* 173. Ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1,10. Ostwald (1969),109.

<sup>206</sup> Δημοσθένης Απ. 35: *οὐδὲν ἂν εἴη τοῖς ἐλευθέροις μείζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι παρρησίας*. Στοβαίος *Ἀνθολόγιον* 59: *παρρησίη ἀπὸ γνώμης ἐλευθέρας καὶ ἀληθείην ἀσπαζομένης προέρχεται*. Ευριπίδης *Ἰππόλυτος* 421-423: *ἐλεύθεροι παρρησία θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν κλεινῶν Ἀθηνῶν*. Πρβλ. Ευριπίδης *Ἴων* 672. Ευριπίδης *Βάκχαι* 668. Ευριπίδης *Φοίνισσαι* 392, όπου η *παρρησία* αναφέρεται ως δικαίωμα και ίδιον του ελεύθερου πολίτη και όχι του δούλου. Αριστοφάνης *Θεσμοφοριάζουσαι* 540-1. Πλάτων *Πολιτεία* 8,557 β. Αισχίνης *Κατά Τιμάρχου* 14. Δημοσθένης *Περί των εν Χερρονήσω*. 64. Δημόκριτος απ. Β226: *οἰκῆμιον ἐλευθερίας παρρησία*. Σοφοκλής *Ἀντιγόνη* 178-181. Αντιπρβλ. Ομηρος *Ἰλιάς*, Α 187, Ο 167 και 183 όπου ο Αγαμέμνων θεωρεί ακατανόητο να έχει οποιοσδήποτε άλλος τα ίδια με αυτόν δικαιώματα στην ομιλία (*ἴσον ἐμοὶ φάσθαι*).

<sup>207</sup> Η *παρρησία* ενίοτε άγγιζε τα όρια της δια λόγου προσβολής όπως φαίνεται σε ορισμένους ρητορικούς λόγους, όπως λ.χ. όταν ο Αισχίνης αποκαλεί τον Δημοσθένη *ἀναδρο και κίναδο* (*Κατά Τιμοκράτους* 131), ή ο Δημοσθένης τον Μειδία *κατάπτυστο* (*Κατά Μειδίου* 138).

αυτό τον λόγο όλα ανάγονται στον δήμο. Στη λογική αυτή εντάσσεται και η μη ύπαρξη ξεχωριστού ιερατείου για τις θρησκευτικές τελετές. Η θρησκευτική δραστηριότητα υπάγεται στην πολιτική και τα ιερατικά αξιώματα είναι πολιτικά αξιώματα και η ανάδειξη σε αυτά γινόταν με κλήρωσιν, ήταν ανακλητά και η θητεία ήταν ενιαύσια. Η ισότητα εκφράζεται από την *ισοπολιτεία*, την *ισονομία*, την *ισηγορία*, την *ισοτιμία*, την *ισομοιρία*<sup>208</sup> ενώ οι εκφράσεις και οι ενσαρκώσεις της *ισοκτησίας*, δεν είχαν τελεσφορήσει. Η ισοτιμία και η ισονομία αναφέρονται σε όλα τα κοινά και μεθεκτά αγαθά ή κακά που υπάρχουν και προσφέρονται στην πόλιν, που αποφασίζονται από αυτήν: κοινοί στόχοι, κοινοί αγώνες, κοινές δόξες, κοινοί κίνδυνοι, κοινές ήττες και συμφορές<sup>209</sup>.

Η δημοκρατική ισότητα είναι γνωστή από τα φιλοσοφικά κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ως αριθμητική ισότητα ή κατ' αριθμόν (*τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ*)<sup>210</sup>. Δεν γενικεύθηκε η ισότητα αυτή, και παρέμειναν οι οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες (γυναίκες, δούλοι). Υπάρχουν βεβαίως οι ισοκρατικές (εξισωτικές) απόψεις ορισμένων σοφιστών (Πρωταγόρας, Ιππίας, Αντιφών, Λυκόφρων, Αλκιδάμας) και κάποιας μερίδας του δήμου, αλλά αυτές δεν υπήρξαν πολιτικώς λυσιτελείς<sup>211</sup>.

Την ισότητα αυτή, η οποία βεβαίως δεν υπάρχει στα άλλα πολιτεύματα, πολεμούσαν και καταστρατηγούσαν οι ολιγαρχικοί, οι οποίοι οργανώνονταν σε παράνομες ομάδες, τις λεγόμενες *ἐταιρειές*<sup>212</sup> με σκοπό να υπονομεύσουν το δημοκρατικό πολίτευμα σε κατάλληλη ευκαιρία, ιδιαίτερος σε δύσκολες περιόδους λαϊκής δυσαρέσκειας, όπως αποδεικνύεται από τις δύο ολιγαρχικές εκτροπές του 411 π.Χ. και του 404 π.Χ.

<sup>208</sup> Θουκυδίδης 6,39: *φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευῶσαι δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρίναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ τὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν.*

<sup>209</sup> Θουκυδίδης 8,61: *ὁ μὲν ἀγὼν ὁ μέλλων ὁμοίως κοινὸς ἅπασιν ἔσται περὶ σωτηρίας καὶ πατρίδος ἐκάστοις.* 4,10: *ἄνδρες οἱ ξυναράμενοι τοῦδε τοῦ κινδύνου.* 7,75: *καὶ μὴν ἢ ἄλλη αἰκία καὶ ἢ ἰσομοιρία τῶν κακῶν, ἔχουσά τινα ὅμως τὸ μετὰ πολλῶν κούφισιν.* Καὶ 7,77 (Ο Νικίας σε ομιλία του σε δύσκολες στιγμές στους αθηναίους οπλίτες στις Συρακούσες): *νῦν ἐν τῷ αὐτῷ κινδύνῳ τοῖς φαυλοτάτοις αἰωροῦμαι.*

<sup>210</sup> 5, 1301β 30. Η *αριθμητική ισότητα*, όπως αναλύεται εδώ, δεν σημαίνει ασφαλώς μόνο την σημερινή ισότητα στο εκλέγειν, όπως λέει ο Τουλουμάκος (1979), 134. Βλ. κεφάλαιο «το δίκαιο είναι το ἴσον» (Μέρος II).

<sup>211</sup> Οι νέοι χρόνοι επεξέτειναν και γενίκευσαν την ισότητα αυτή, ἔστω στη θεωρία, και προσέφεραν αυτό το σημαντικό στην ανθρωπότητα: ανεξαρτητως των οποιωνδήποτε διαφορών, θρησκευτικών, φυλετικών, κοινωνικών, εθνικών, φύλου, παιδείας, αρετής, πλούτου, κ.λπ.- ὅλοι οι ἄνθρωποι θεωρούνται ἴσοι, αξίζουν την ίδια μεταχείριση, και πρέπει να ἔχουν τα ίδια δικαιώματα πολιτικά και ανθρώπινα. Δηλαδή η πολιτική καθώς και η οικονομική ισότητα ἔχει θεθεῖ ως αίτημα προς πραγματοποίηση. Είναι σημαντικότερη η διάφορα αυτή των μοντέρνων χρόνων και από την αρχαία δημοκρατική, αλλά και από την αριστοτελική και πλατωνική, αντίληψη.

<sup>212</sup> Θουκυδίδης 3, 82 και 7, 54.

## Η κριτική-

### Η μετατροπή της φυσικής διαφοράς σε ανισότητα

Η βασική επιχειρηματολογία των ολιγαρχικών ήταν ότι τα κατώτερα στρώματα δεν είναι ικανά να συμμετέχουν στην διακυβέρνηση της πόλεως διότι αποτελούνται από ανθρώπους που στερούνται παιδείας και αρετής, και είναι ασύνετοι και *ύβρισται*<sup>213</sup>, άποψη την οποία επαναλαμβάνουν για λογαριασμό τους οι δύο φιλόσοφοι. Ο Ισοκράτης συνδέει επίσης την κλήρωση με την αριθμητική ισότητα, την οποία απορρίπτει με το επιχείρημα ότι αυτή αποδίδει και στους αγαθούς και στους κακούς τα ίδια. Η δημοκρατική ισότητα απορρίπτεται από τον Πλάτωνα, ο οποίος εισηγείται ένα άλλο είδος «ισότητας», την οποία ονομάζει *γεωμετρική*, και την οποία υιοθετεί και εμπλουτίζει περαιτέρω ο μαθητής του<sup>214</sup>.

Πράγματι ο Αριστοτέλης, στο πλαίσιο που χάραξε ο δάσκαλος του, εξετάζει για ποιους πρέπει να ισχύει η ισότητα και για ποιους η ανισότητα<sup>215</sup> και καταλήγει: «επειδή ούτε αυτοί που είναι ίσοι σε ένα μόνο πράγμα πρέπει να είναι ίσοι σε όλα, ούτε αυτοί που είναι άνισοι σε ένα πρέπει να είναι άνισοι σε όλα, όλες αυτές οι πολιτείες (ολιγαρχία, δημοκρατία) είναι αναγκαστικά παρεκβάσεις»<sup>216</sup>. Σε αυτή την θέση συμπυκνώνεται ουσιαστικώς η κριτική των αντιπάλων της δημοκρατίας, η οποία εκφράζεται εδώ με πλήρη καθαρότητα και προσπαθεί να αναιρέσει τη βασικότερη αρχή της δημοκρατίας, την ισότητα: η δημοκρατία είναι άδικο πολίτευμα διότι ισχυρίζεται ότι είναι ίσοι άνθρωποι οι οποίοι είναι φύσει άνισοι και ως εκ τούτου επιτρέπει την άσκηση της εξουσίας και τη λήψη των αποφάσεων σε ανθρώπους χωρίς παιδεία

<sup>213</sup> Απόηχο αυτών των αντιλήψεων έχουμε στον Ηρόδοτο (3,81) όπου ο εκπρόσωπος της ολιγαρχίας Μεγάβυζος αποφαίνεται ότι δεν υπάρχει τίποτε πιο *ασυνετώτερον* και *ύβριστότερον* (αλαζονικώτερο) από τον δήμο, τον οποίο χαρακτηρίζει επίσης ως *άκόλαστο*, ότι δεν έχει γνώση, αφού ούτε *έδιδάχθη ούτε είδε καλόν οὐδὲν [οὐδ'] οἰκίμιον*, και ότι εισβάλλει στα δημόσια πράγματα *ἄνευ νοῦ, χειμάρρῳ ποταμῶ ἵκελος*. Και προτείνει ο Μεγάβυζος την διακυβέρνηση από τους ολίγους *ἀρίστους*.

<sup>214</sup> *Πολιτεία* 8,558γ. *Νόμοι* 6, 757 α1-5. Είναι χαρακτηριστική η ανησυχία με την οποία εισάγει την αναλογική «ισότητα» ο Πλάτων με σκοπό να αναιρέσει την δημοκρατική ισότητα: *παλαιὸς γὰρ λόγος ἀληθὴς ὢν, ὡς ἰσότης φιλότιτα ἀπεργάζεται, μάλα μὲν ὀρθῶς εἴρηται καὶ ἐμμελῶς. ἦτις δ' ἐστὶ πότε ἰσότης ἢ τοῦτο αὐτὸ δυναμένη, διὰ τὸ μὴ σφόδρα σαφὴς εἶναι σφόδρα ἡμᾶς διαταράττει. Για την κατ' ἄξίαν αναλογία βλ. κεφάλαιο «Το δίκαιο είναι το ἴσον».*

<sup>215</sup> 3,1282 β21: *ποιῶν δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποιῶν ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τούτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν.*

<sup>216</sup> 3, 1283α 26-29. η συνέχεια αυτού του χωρίου είναι η άποψη του φιλοσόφου: *εἴρηται μὲν οὖν καὶ πρότερον*

και αρετή, οι οποίοι δεν έχουν την πολιτική ικανότητα και δεν δύνανται να διακρίνουν το αγαθόν από το κακόν. Η θέση του Σταγειρίτη για την κατανομή της εξουσίας είναι ότι αυτή πρέπει να κατανέμεται αναλόγως της «αξίας» των πολιτών, αναλόγως της συμβολής τους στο ευ ζην της πόλεως, πράγμα που σημαίνει ότι το μέγιστο και κύριο μέρος της εξουσίας πρέπει να ασκείται από την ανώτερη τάξη, επειδή αυτή υπερέχει και ως προς τον πλούτο, και ως προς την αρετή και την παιδεία<sup>217</sup>.

Δύναται κάποιος στηριζόμενος σε ορισμένα χωρία των *Πολιτικών* να συμπεράνει ότι κάποιες φορές ο Αριστοτέλης είναι θετικός για την δημοκρατική ισότητα. Ένα τέτοιο χωρίο προέρχεται από το βιβλίο 5: *διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆσθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν*<sup>218</sup>. Όμως κατ' αρχήν στο βιβλίο 5, που ανήκει στα ρεαλιστικά βιβλία των *Πολιτικών*, ο Αριστοτέλης δεν κάνει θεωρητική ανάλυση ούτε διακηρύξεις πολιτικής ηθικής και αρχών, δεν εκθέτει αρχές πολιτικής θεωρίας αλλά απλούστατα δίνει συμβουλές σωτηρίας σε όλα τα πολιτεύματα, της τυραννίδος συμπεριλαμβανομένης. Κατά δεύτερον, η εν λόγω φράση έρχεται στο τέλος της παραγράφου που εξετάζει τις μεταβολές της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας και δίδεται ως συμβουλή για να αποφεύγονται οι *μεταβολαί* της πολιτείας και οι *στάσεις* εκ μέρους των απόρων που δεν θα συμμετέχουν στην εξουσία. Η μεν δημοκρατία εφαρμόζει κακώς την ισότητα η δε ολιγαρχία κακώς την ανισότητα, λέει ο φιλόσοφος, διότι η μεν πρώτη εφαρμόζει το κατ' αριθμόν ίσον, η δε δεύτερη το κατ' αξίαν απολύτως και για αυτόν τον λόγο έχουν και οι δύο προβλήματα και συνεπώς πρέπει εκάστη να εφαρμόζει αντιστοίχως και το άλλο είδος ισότητας: «η απόλυτη παραδοχή του ενός από τα δύο είδη ισότητας είναι *φάυλον*. Και αυτό είναι φανερό από τα συμβαίνοντα, διότι ουδεμία από αυτές τις πολιτείες είναι μόνιμη. Αιτία αυτού είναι ότι από το πρώτο και αρχικό λάθος θα προκύψει στο τέλος κάποιο κακό. Γι' αυτό πρέπει άλλοτε να χρησιμοποιείται η αριθμητική και άλλοτε η κατ' αξίαν ισότητα»<sup>219</sup>. Η εφαρμογή του κατ' αριθμόν ίσου σημαίνει για τον Αριστοτέλη, όχι βεβαίως τη δημοκρατική ισότητα που ίσχυε στην

---

ὅτι διαμφισβητοῦσι τρόπον τινὰ δικαίως πάντες, ἀπλῶς δ' οὐ πάντες δικαίως. Πρβλ. 3, 1280α 9κεξ.

<sup>217</sup> 3, 1280 α7κεξ. Διαφωνούμε συνεπώς με τον Κούτρα (1973), 73 ο οποίος ισχυρίζεται ότι «ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης εισηγούνται αυστηρώς την χρήση της αριθμητικής ισότητας εν τη μαθηματική αυτής εννοία κατ' εξοχήν δε κατά την διανομήν των υλικών αγαθών».

<sup>218</sup> 5, 1302α 7-8. Βλ. Τουλουμάκος (1979), 132.

<sup>219</sup> 5, 1302 α2-8. Η συμβουλή αυτή έχει την καταγωγή της στον διδάσκαλό του, ο οποίος στους *Νόμους* (6, 757 ε) δέχεται ότι πρέπει να εφαρμόζεται μαζί με την κατ' αξίαν και η αριθμητική ισότητα (*δια του κλήρου*) αλλά σπανίως (*επ' ολιγίστοις*) για τούς ίδιους λόγους: για την αποφυγή δυσαρεσκειών, στάσεων και μεταβολών. Άλλωστε ο Πλάτων χρησιμοποιεί την *κλήρωσιν* για τους βουλευτές με ειδική διαδικασία: αφού εκλεγούν προηγουμένως δια ειδικής σύνθετης ψηφοφορίας 180 βουλευτές από εκάστη των τεσσάρων εισοδηματικών κατηγοριών (*τιμημάτων*) και μετά με *κλήρωσιν* ορίζονται οι μισοί, δηλαδή οι 360 βουλευτές, εκάστου έτους.

Αθήνα, αλλά αφ' ενός μεν τα κατώτερα στρώματα να δικάζουν, να εκλέγουν και να ελέγχουν τους άρχοντες, αφ' ετέρου δε οι κατ' αρετήν άνδρες μόνο να εναλλάσσονται στην εξουσία. Και η εφαρμογή του κατ' αξίαν ίσου σημαίνει, για τον Αριστοτέλη πάντα, ότι οι ικανοί βέλτιστοι εκλέγονται μεταξύ των ανωτέρων στρωμάτων άρχοντες, ασκούν την νομοθετική, κυβερνητική και εκτελεστική εξουσία και λαμβάνουν τις σημαντικές αποφάσεις.

Στην ίδια λογική της σωτηρίας των πολιτειών άλλωστε εντάσσονται και οι συμβουλές του Αριστοτέλη προς διατήρηση των τυραννίδων, πράγμα που δεν σημαίνει φυσικά ότι ο φιλόσοφος είναι υποστηρικτής της τυραννίδος. Συνεπώς δεν πρέπει κανείς να συμπεράνει ότι στο εν λόγω χωρίο ο Αριστοτέλης συμφιλώνεται με την δημοκρατική ισότητα, θα επρόκειτο περί μεγάλης ανακολουθίας και αντιφάσεως εκ μέρους του. Απλώς προσπαθεί να μειώσει την ισχύ και την έκταση της δημοκρατικής ισότητας.

Ένα σημείο που πρέπει να επισημανθεί στην αριστοτελική πολιτική σκέψη είναι η θεωρητική μετατροπή της διαφοράς σε ανισότητα, δηλαδή της φυσικής ή κοινωνικής διαφοράς σε πολιτική ανισότητα. Οι προσπάθειες του φιλοσόφου είναι να πείσει ότι η πόλις αποτελείται από *ανομοίους* κατ' είδη διαφέροντες, δηλαδή κατ' αρετήν διαφέροντες, και κατά συνέπεια η διανομή εξουσίας πρέπει να γίνεται αναλόγως της αρετής και της ικανότητας, νομιμοποιώντας έτσι στη θεωρία την πολιτική ανισότητα. Εντός της πόλεως υπάρχουν και διαβιούν ποικίλες κατηγορίες ανθρώπων, στρωμάτων, τάξεων, επαγγελμάτων που χαρακτηρίζονται από διαφορές ποικίλων ειδών, διαφορές αρετής, παιδείας, πλούτου, καταγωγής, δυνάμεως<sup>220</sup>. Αυτές οι κοινωνικές, οικονομικές και πολιτιστικές διαφορές, όχι μόνο καθιερώνονται θεωρητικώς, επικυρώνονται και δικαιολογούνται, αλλά και μετατρέπονται εν τέλει από τον Αριστοτέλη σε πολιτικές ανισότητες. Έτσι, απλώς επειδή είναι διαφορές, ταυτίζονται με ανισότητες. *Ανόμοιοι* στον Αριστοτέλη μεταφράζεται σε κοινωνικώς και πολιτικώς άνισοι, όπως ακριβώς *άνόμοιοι* (=άνισοι και ιεραρχημένοι) είναι ο *ανήρ* και η *γυνή*, ο *δεσπότης* και ο *δούλος*, η *ψυχή* και το *σῶμα*, όπως το *λόγον* έχον μέρος της ψυχής και η *ῥεξις*<sup>221</sup>. Η ανισότητα νομιμοποιείται επειδή υπάρχει διαφορά αρετής, ικανότητας. Από το Είναι, φυσικό ή κοινωνικό, συνάγεται ένα

<sup>220</sup>2, 1261a 22-24: Οὐ μόνον δ' ἐκ πλείονων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Πρβλ. 3, 1277a 5,10: Ἐτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις ...συνέστηκεν εἰδῶν ἀνάγκη μὴ μίαν εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν πάντων ἀρετήν.

<sup>221</sup> 3, 1277 a6-9.

Δέον και ένα δίκαιον. Το ποιοτικό άλμα ή μάλλον η αυθαιρεσία είναι τεραστίου μεγέθους. Οι διαφορετικοί κατά οιονδήποτε τρόπο (κατά τον πλούτον, την αρετήν ή την παιδείαν) χαρακτηρίζονται μη ίσοι, άνισοι, εν συγκρίσει προς το πλήθος ή τον δήμο, με σκοπό να νομιμοποιηθεί η αντίληψη ότι αυτοί είναι οι άριστοι και ικανοί για την πολιτική διακυβέρνηση και ως εκ τούτου θα πρέπει να λαμβάνουν περισσότερη εξουσία από αυτούς οι οποίοι δεν είναι ίδιοι με αυτούς, δηλαδή τους πολλούς, τα κατώτερα στρώματα.

Προς τούτο χρησιμοποιεί και παραδείγματα από άλλους χώρους, εκτός εννοείται του φυσικού χώρου, ο οποίος του είναι ιδιαιτέρως προσφιλής. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο παραλληλισμός της πόλεως με το πλοίο, και των πολιτών με το πλήρωμα του πλοίου<sup>222</sup>. Όπως στο πλοίο είναι άλλη η *ἀρετή* (η ικανότητα και ο ρόλος) του κωπηλάτη ή του φρουρού και άλλη του κυβερνήτη, έτσι και στην πόλιν η ικανότητα και η *ἀρετή* των πολιτών ποικίλει και συνεπώς ο ρόλος και το αξίωμά τους διαφέρουν. Επίσης ο φιλόσοφος παραλληλίζει τους πολίτες με τους αποτελούντες τον χορόν, κορυφαίο και παραστάτη, οι οποίοι έχουν διαφορετική αρετή και γι' αυτό και διαφορετικούς ρόλους στον χορό, έτσι και στους πολίτες υπάρχουν διαφορετικές αρετές<sup>223</sup>.

Η μεγάλη επιχείρηση του Αριστοτέλη για την μετατροπή της διαφοράς σε ανισότητα, έχει ήδη ξεκινήσει στα *Ηθικά Νικομάχεια* στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο (όπως αναλύεται στο κεφάλαιο «το δίκαιο είναι το ίσον»), και συνεχίζεται στα *Πολιτικά*. Έχοντας ήδη προετοιμάσει το έδαφος στα βιβλία 1 και 2 των *Πολιτικών* με την φυσιοκρατική θεωρία και την τελεολογία, με βασική έννοια την αρετή, όπως και με τις συζητήσεις στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου 3 για τον αγαθό άνδρα και τον αγαθό πολίτη, για την αρετή του αγαθού ανδρός και του αγαθού πολίτη, για τον αποκλεισμό των βαναύσων από την πολιτεία, με βασική πάλι έννοια την αρετή, ο φιλόσοφος συμπεραίνει τελικώς: *συμβαίνει δ' εὐλόγως ἓνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετήν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβώσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν. Αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται*<sup>224</sup>. Η ανωτέρω πρόταση δύναται να θεωρηθεί ως η ιδρυτική φράση της πολιτικής ανισότητας που θεμελιώνεται στην αρετή, στην

<sup>222</sup> 3, 1276β 20-27.

<sup>223</sup> 3, 1277α 10-12.

<sup>224</sup> 3, 1279α 39-β 2. Ακολουθώ την εκδοχή Bernays, ενώ ο J. Aubonet (1971), 235, π. 2 συνδέει το *συμβαίνει εὐλόγως* με την προηγούμενη πρόταση. Αλλά και σε αυτήν την δεύτερη περίπτωση δεν αλλάζει σημαντικά το

διαφορά των ανθρώπων κατά την αρετή. Έτσι δογματικά, χωρίς εξήγηση από την τυχαία διάφορα κατ' αρετήν ο Αριστοτέλης θα συναγάγει την πολιτική ανισότητα των ανθρώπων και των πολιτών<sup>225</sup>. Η διάφορα μετατρέπεται πολύ φυσικά και εύλογα σε ανισότητα. και στην θέση αυτή στηρίζεται η πολιτική φιλοσοφία του Σταγειρίτη.

Από αυτή την διαπίστωση συνάγεται η αριστοτελική πολιτική αντίληψη περί ασκήσεως της εξουσίας: εφ' όσον ολίγοι διαφέρουν κατ' αρετή αυτοί συνεπώς πρέπει να έχουν μεγαλύτερο μέρος στην εξουσία και να ασκούν την διακυβέρνηση της πόλεως. Οι επόμενες σελίδες, όπως και οι προηγούμενες των *Πολιτικών*, θα προσπαθήσουν να δικαιολογήσουν και να στηρίξουν αυτή την αυταρχική θέση τη βασισμένη στην ανισότητα.

Θα επιμείνουμε σε ένα χαρακτηριστικό εδάφιο, το οποίο προέρχεται από την συζήτηση περί οστρακισμού: «όμως, αν υπάρχει ένας ή περισσότεροι, αλλά όχι αρκετοί για να συμπληρώσουν όλα τα αξιώματα της πόλεως, που η ανωτερότητά τους στην αρετή δεν δύναται να συγκριθεί με την αρετή ή την πολιτική δύναμη όλων των άλλων, είτε είναι περισσότεροι είτε ένας μόνο, δεν πρέπει να θεωρηθούν ως μέρος της πόλεως· διότι θα αδικηθούν κατατασσόμενοι στους ίσους, αφού η αρετή και η πολιτική τους δύναμη τους καθιστά άνισους. Είναι εύλογο ένα τέτοιο άτομο να είναι ως θεός ανάμεσα στους ανθρώπους. Οπότε είναι φανερό ότι αναγκαστικά η νομοθεσία αφορά τους ίσους και ως προς το γένος και ως προς την ικανότητα, ενώ εναντίον αυτών δεν υπάρχει νόμος. αυτοί οι ίδιοι είναι ο νόμος. Και θα ήταν γελοίος αυτός που θα νομοθετούσε εναντίον τους. Θα εδύναντο τότε αυτοί να δώσουν την ίδια απάντηση που, όπως λέει ο Αντισθένης, έδωσαν οι λέοντες στους λαγούς οι οποίοι δημηγορούσαν διεκδικώντας να έχουν όλοι ισότητα»<sup>226</sup>.

---

νόημα με το οποίο το χρησιμοποιώ εδώ. Η δυσκολία του χωρίου επισημάνθηκε και από άλλους όπως ο Thurot και ο Susemihl.

<sup>225</sup> Πρόκειται περί μεγάλης διαστρεβλώσεως στην ιστορία της πολιτικής σκέψεως, η οποία στιγματίστηκε ανεξίτηλα από αυτήν την καταγωγική μετάλλαξη και συνέχισε να βλέπει τη διαφορά ταυτισμένη με την ανισότητα ως πολύ φυσική, παρά τις διακηρύξεις των Νέων Χρόνων, του διαφωτισμού και των τριών ευρωπαϊκών επαναστάσεων περί «φυσικής ισότητας» των ανθρώπων. Το πρόταγμα της νεωτερικότητας είχε ημιτελή έκφραση και πραγματοποίηση και σε αυτόν τον τομέα ή μάλλον κυρίως σε αυτόν τον τομέα.

<sup>226</sup> 3,1284a 3-17: *Εἰ δέ τις ἐστὶν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολὴν, ἢ πλείους μὲν ἐνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μὴδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους εἰ δ' εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως. ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν. ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. Ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἐστὶ νόμος. αὐτοὶ γὰρ εἰσὶ νόμος. Καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ' αὐτῶν. λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἄπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ*

Η αριστοτελική θέση είναι εμφανής και επαναλαμβάνεται εδώ εντός ενός νέου πλαισίου, της συζητήσεως περί οστρακισμού: αυτοί οι οποίοι διαφέρουν υπερβολικώς κατ'αρετήν είναι άνιστοι και δεν πρέπει να εξισώνονται με τους άλλους, διότι θα αδικηθούν εφ' όσον η αρετή τους και η πολιτική τους δύναμη δεν συγκρίνεται με των υπολοίπων. Δια τούτο πρέπει αυτοί να αντιμετωπίζονται ως ανώτεροι πολιτικός, ως θεοί, για τους οποίους δεν πρέπει να υπάρξει νόμος, διότι αυτοί οι ίδιοι είναι ο νόμος.

Αυτό που πρέπει να επισημανθεί κατ' αρχάς είναι το χαρακτηριστικό επιχείρημα από τον κόσμο των ζώων με το οποίο προσπαθεί να στηρίξει την θέση του ο Αριστοτέλης, μεταφέροντας μηχανιστικά την πραγματικότητα αυτού του κόσμου της φύσεως, στον ανθρώπινο χώρο, ξεχνώντας τις διαφορές τους που ο ίδιος επεσήμανε αλλού<sup>227</sup>. Δηλαδή ταυτίζει τον φυσικό κόσμο των ζώων με τον ανθρώπινο, μένοντας πιστός στην φυσιοκρατική του θεωρία. Εδώ υποτείνεται μία θεωρία «φυσικού δικαίου»: οι λέοντες είναι φύσει πιο ισχυροί, οι βασιλείς του ζωικού κόσμου συνεπώς και οι κατ' αρετήν φύσει ανώτεροι πρέπει να είναι οι βασιλείς του ανθρωπίνου κόσμου, πρέπει αυτοί να κυβερνούν και όχι οι πολλοί. Εκτός της φύσεως ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί για να στηρίξει την άποψή του ως επίκουρο και τον θεό (*ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον*), ο οποίος επανέρχεται πιο κάτω (*παραπλήσιον γὰρ κὰν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς*)<sup>228</sup>.

Εν συνεχεία διακρίνονται δύο στοιχεία: Η μετατροπή της διαφοράς σε πολιτική ανισότητα, και η ανάθεση στον διαφέροντα κατ' αρετήν, στον μονάρχη, της απόλυτης εξουσίας, δηλαδή χωρίς νόμους. Όσον αφορά το δεύτερο σημείο είναι σαφές εν προκειμένω ότι ο Σταγειρίτης προσπαθεί να δικαιολογήσει τον χαρισματικό ηγέτη στο πρόσωπο του βασιλέως (του Αλέξανδρου;) ή στο πρόσωπο των ολίγων αρίστων (αριστοκρατία). Το ίδιο επαναλαμβάνεται λίγο πιο κάτω κλείνοντας την συζήτηση περί οστρακισμού: *ἐνὸς στὰς παρεκβεβηκυίας* είναι δίκαιο να αποβάλλεται ο *ὑπερέχων κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας*, αλλά προκειμένου για την *ἀρίστη πολιτεία*, το ζήτημα αυτό έχει πολλήν

---

*ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν.* Επίσης 3, 1284 β25-34. Η ίδια λογική υπάρχει και στο 7, 1325β 7-13: *τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ [ἐν] μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον. τότε μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν. Διὸ κὰν ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ' ἀρετήν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τούτῳ καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον. δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός.*

<sup>227</sup> Στο 1,1253α7-18. Βλ. και το κεφάλαιο «Νόμος - Φύσις».

<sup>228</sup> 3, 1284β 31.



απορία: «εάν κάποιος εμφανισθεί υπερέχων κατά την αρετήν, τι πρέπει να γίνει; Διότι βεβαίως αυτός δεν πρέπει να αποβληθεί και να εξορισθεί, ούτε να άρχεται. Είναι σαν να απαιτούμε να άρχεται ο Ζευς. Το μόνο λοιπόν που απομένει και φαίνεται φυσικό είναι η υπακοή σε αυτόν ασμένως, ώστε αυτοί να είναι βασιλείς αΐδιοι στις πόλεις»<sup>229</sup>.

Ένα άλλο επιχείρημα που επιστρατεύει πιο κάτω ο Αριστοτέλης είναι από τη λογική: ο υπερέχων κατ' αρετήν από όλους τους άλλους είναι το παν, συνεπώς πρέπει αυτός να υπερέχει από τα μέρη, «διότι δεν είναι φυσικό το μέρος να υπερέχει του παντός, και αυτό συμβαίνει με αυτόν που έχει αυτήν την υπεροχή»<sup>230</sup>. Το σημαντικό είναι ότι αμέσως μετά από το εδάφιο αυτό ο Αριστοτέλης προβαίνει στην εξέταση της βασιλείας, η οποία είναι μία από τὰς ὀρθὰς πολιτείας, και εξετάζει επί μακρόν τα είδη της, όπως και το πότε και σε ποιους λαούς είναι κατάλληλη. Εν συνεχεία συζητά το θέμα εάν πρέπει να κυβερνά ο άριστος ανήρ ή οι άριστοι νόμοι και ενώ συμπεραίνει ότι δεν είναι συμφέρον ούτε δίκαιον ένας να είναι κύριος, μετά ή άνευ νόμων, εν τούτοις αφήνει ανοικτό παράθυρο στην κυριαρχία του υπερέχοντος κατ' αρετήν ανδρός, αφού φαίνεται να πιστεύει στην δυνατότητα υπάρξεως ενός τέτοιου υπερέχοντος ανδρός<sup>231</sup>.

Και συνεχίζει στο ίδιο θέμα αμέσως πιο κάτω όπου επανέρχεται στην άποψή του ότι όταν υπάρξει κάποιο τέτοιο «ανώτερο» γένος ή άτομο τότε θα πρέπει αυτό να γίνει βασιλεύς και

<sup>229</sup> 3, 1284β 28-37: ἂν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετήν, τί χρῆ ποιεῖν; Οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γέ τοῦ τοιούτου. παραπλήσιον γὰρ κὰν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς. Λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους αἰδίοις ἐν ταῖς πόλεσιν.

<sup>230</sup> 3, 1288α 26-28.

<sup>231</sup> 3, 1288α 5-6: ...εἰ μὴ τρόπον τινά. τίς δ' ὁ τρόπος, λεκτέον, εἴρηται δέ πως ἤδη καὶ πρότερον. Το πρότερον είναι το εδάφιο που σχολιάσαμε 3, 1284α 3-17. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι και στο βιβλίο 7 ενώ ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει την ίδια άποψη, διαπιστώνει ότι δεν είναι εύκολο να υπάρξουν αυτοί οι κατά πολύ υπερέχοντες κατ' αρετήν και συνεπώς πρέπει να συμμετέχουν στην εξουσία οι ὅμοιοι ομοίως (7, 1332 β16-27: Εἰ μὲν τοίνυν εἶησαν τοσοῦτον διαφέροντες ἄτεροι τῶν ἄλλων ὅσον τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ἥρωας ἠγούμεθα τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, εὐθύς πρῶτον κατὰ τὸ σῶμα πολλὴν ἔχοντες ὑπερβολὴν, εἶτα κατὰ τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀναμφισβήτητον εἶναι καὶ φανερὰν τὴν ὑπεροχὴν τοῖς ἀρχομένοις τὴν τῶν ἀρχόντων, δῆλον ὅτι βέλτιον αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς τοὺς μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄρχεσθαι καθάπαξ. Ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥάδιον λαβεῖν οὐδ' ἐστὶν ὥσπερ ἐν Ἰνδοῖς φησι Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον διαφέροντας τῶν ἀρχομένων, φανερόν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι). Εν τούτοις αφήνει πάντα την δυνατότητα υπάρξεως τοιούτων υπερεχόντων και την κατά συνέπεια ανάθεση της εξουσίας σε αυτούς και την υπακοή των υπολοίπων (7, 1325β 10-12: Διὸ κὰν ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ' ἀρετήν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τούτῳ καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον).

απόλυτος κύριος πάντων και όλοι οι άλλοι να υπακούουν σε αυτόν<sup>232</sup>. Σημειωτέον ότι αυτή η θέση κλείνει το βιβλίο 3, ή μάλλον είναι δώδεκα γραμμές πριν το τέλος του· οι τελευταίες δώδεκα γραμμές επαναλαμβάνουν την άποψη του Αριστοτέλη περί *ἀρίστης πολιτείας* όπως την έχει αναπτύξει και δικαιολογήσει καθ' όλη την έκταση του βιβλίου 3. Ποια είναι αυτή η άποψη; Ότι οι άριστες πολιτείες είναι η *βασιλεία*, η *αριστοκρατία* και η «πολιτεία» διότι σε αυτές υπάρχει αντιστοίχως ένας, γένος, πλήθος υπερέχον κατ' αρετήν και συνεπώς αυτοί πρέπει και μπορούν να κυβερνούν την αντίστοιχη πολιτεία<sup>233</sup>. Είναι συνεπώς χαρακτηριστικό το συμπέρασμα του βιβλίου 3 και εκφράζει την ουσία της αριστοτελικής πολιτικής σκέψεως, η οποία θεμελιώνεται στην ανισότητα και σε αριστοκρατικές πεποιθήσεις<sup>234</sup>.

<sup>232</sup> 3, 1288a 15-29.

<sup>233</sup> 3, 1288a 32-37. Κατά τον Aubonnet (1971), 277 n.4 οι άριστες πολιτείες που εννοεί ο Αριστοτέλης είναι η βασιλεία και η αριστοκρατία, και ίσως έχει δίκιο διότι ο Αριστοτέλης λέει επί λέξει τα εξής: *ἐπει δὲ τρεῖς φαμεν εἶναι τὰς ὀρθὰς πολιτείας, τούτων δ' ἀναγκαῖον ἀρίστην εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην. Λογικώτατα λοιπόν μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι η άρίστη πολιτεία είναι κάποια ή κάποιες από τις ὀρθὰς και αυτές σύμφωνα και με τις αμέσως προηγούμενες αναφορές θα πρέπει να είναι η βασιλεία και η αριστοκρατία.*

<sup>234</sup> Βλ. περισσότερα στο κεφάλαιο «Το δίκαιο είναι το ίσον» και «Νόμος-Φύσις» (Μέρος II).

## 5. ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΙΣΟΝ

Η συζήτηση περί δικαίου που επιχειρώ εδώ δεν αναφέρεται τόσο στη νομική έννοιά του όσο στην πολιτική σημασία του δικαίου<sup>235</sup>, κυρίως δε στο *διανεμητικόν δίκαιον*, τη διανεμητική δικαιοσύνη, που αφορά την διανομή αγαθών και εξουσίας και έχει σχέση με το είδος του πολιτεύματος, δηλαδή την πολιτική δικαιοσύνη, και αυτο που θα ονομάζαμε σήμερα κοινωνική δικαιοσύνη. Όσον αφορά την κοινωνική δικαιοσύνη αναφερθήκαμε αλλού<sup>236</sup> εδώ θα ασχοληθούμε με το πολιτικό δίκαιο. Εφεξής οι όροι δίκαιο και δικαιοσύνη χρησιμοποιούνται ισοδυνάμως με αυτή τη σημασία.

Το *δίκαιον* στη δημοκρατία ορίζεται και εφαρμόζεται ως *ἴσον*, ως πολιτική ισότητα, γνωστή και ως αριθμητική ισότητα, και σημαίνει την ουσιαστική, πραγματική συμμετοχή όλων στην πολιτική ζωή, στη λήψη των αποφάσεων και στην άσκηση εξουσίας χωρίς κανέναν περιορισμό περιουσίας, ιδιοκτησίας (*μη ἀπὸ τιμήματος*) ή καταγωγής<sup>237</sup>. Το *δίκαιον* ως *ἴσον* συνεπάγεται ότι το *ἄδικον* είναι το *ἄνισον*, δηλαδή ο άδικος έχει περισσότερα από κάποιον άλλον: *ὁ μὲν γὰρ ἀδικῶν πλέον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ. ἐπὶ δὲ τοῦ κακοῦ ἀνάπαλιν*<sup>238</sup>. Δηλαδή ο αδικῶν έχει περισσότερα αγαθά και λιγότερα κακά από τον

<sup>235</sup> Ὅστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία (Ἠθικά Νικομάχεια 5,1129 β17-19). Πρβλ. Ἠθικά Νικομάχεια 5, 1134 26-28: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστὶ καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικόν δίκαιον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι ἀντάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν. Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἔννοιας τὸ *νεμητικόν δίκαιον* εἶναι δημόσιο πολιτικὸ δίκαιο καὶ ὄχι ιδιωτικὸ ὅπως λανθασμένα νομίζει ὁ Wolff (1991), 132.

<sup>236</sup> Στὰ κεφάλαια «Ἡ δημοκρατία» (Μέρος Ι) καὶ «Ἡ ατομικὴ ἐλευθερία» (Μέρος ΙΙ).

<sup>237</sup> Ἠθικά Νικομάχεια 5,1390α 36-37: τὸ μὲν γὰρ δίκαιον ἴσον δοκεῖ εἶναι, ἴσον δ' ὅτι ἂν δόξη τῶ πλήθει τοῦτ' εἶναι κύριον. Ἐπίσης Πολιτικά 6,1317 β3-9: «ἀρχὴ τοῦ δημοκρατικοῦ δικαίου εἶναι νὰ εἶναι ὅλοι ἴσοι – με τὴν ἔννοια τῆς ἰσότητος κατ' ἀριθμόν καὶ ὄχι τῆς κατ' ἀξίαν. Ἀπὸ τῆς θεμελιώδη αὐτῆς ἀρχῆς τοῦ δημοκρατικοῦ δικαίου προκύπτει ἀναγκαστικῶς τὸ συμπέρασμα ὅτι κύριον εἶναι τὸ πλῆθος καὶ ὅτι νομίζουν οἱ περισσότεροι, αὐτὸ εἶναι δίκαιον καὶ αὐτὸ εἶναι ὁ σκοπὸς διότι λέγουσιν, ὅτι ἕκαστος πολίτης πρέπει νὰ συμμετέχει ἐξ ἴσου στὴν πολιτεία. Γι' αὐτὸ συμβαίνει στὴν δημοκρατία οἱ ἄποροι νὰ ἔχουν μεγαλύτερη ἰσχὺ ἀπὸ τοὺς ευπόρους, ἐπειδὴ εἶναι περισσότεροι καὶ ἰσχύει ὅτι ἀποφασίζει ἡ πλειοψηφία».

<sup>238</sup> Ἠθικά Νικομάχεια 5, 1131β 19-20. Πρβλ. Ἠθικά Νικομάχεια 5, 1133β 31-32: τὸ μὲν [ἀδικεῖν] γὰρ πλέον ἔχειν τὸ δ' [ἀδικεῖσθαι] ἔλαττόν ἐστιν. Ἐπίσης Ἠθικά Νικομάχεια 5, 1134α 1-11: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ

αδικούμενο. Αυτή η αδικία δεν ίσχυε στην δημοκρατία, διότι για όλους τους πολίτες υπήρχε η πολιτική ισότητα.

Ένα σημαντικό ζήτημα λοιπόν που έθεσε και απάντησε η δημοκρατική κοινωνία είναι το *ποιος και πώς* ορίζει την δικαιοσύνη, *ποιος και πώς* ορίζει τι είναι *δίκαιον*, και η απάντησή της είναι: ο δήμος, η κοινωνία, οι πολίτες σε συνέλευση, στη βουλή και στην εκκλησία. Το ερωτήματα τα σχετικά με το δίκαιον παραμένουν πάντα ανοικτά στον δημόσιο χώρο της δημοκρατικής πόλεως: τι σημαίνει δίκαιον; Είναι πάντοτε ο νόμος δίκαιος; Τι σημαίνει δίκαιος νόμος; Τι πρέπει να διανεμηθεί και πώς; Ποια είναι τα μεριστά αγαθά;

Το πρόβλημα αυτό αναφέρεται στο *διανεμητικόν δίκαιον* και αφορά τα μεριστά αγαθά, όλα όσα πρέπει ή μπορεί να διανεμηθούν στους πολίτες, ή με άλλα λόγια αφορά το *τι* διανέμεται και *σε ποιον* (τι σε *ποιον*)<sup>239</sup>. Το *τι* αφορά τα μεριστά αγαθά (λ.χ. τιμές, αξιώματα, χρήματα, εξουσία, κοινωνικό πλούτο) και το *σε ποιον* τα κοινωνικά στρώματα στα οποία τα πρώτα διανέμονται. Τα μεριστά αγαθά τα ορίζει η εκάστοτε κοινωνία, είτε η ολιγαρχική και η αριστοκρατική είτε η δημοκρατική και δεν είναι δεδομένα ούτε φύσει, ούτε ορθολογικώς, ούτε μεταφυσικώς. Τα ορίζει η κοινωνία με δική της ευθύνη και κίνδυνο και δεν μπορεί να αποδεχθεί οποιαδήποτε υποτιθεμένη λύση από τη φυσική, τη μεταφυσική, τη θεολογία ή τη λογική. Το ζήτημα είναι σημαντικό, αφού «μερίζω» σημαίνει δίνω αποκλείοντας, δίνω κάτι συγκεκριμένο σε κάποιον και ταυτοχρόνως αποκλείω την απόδοσή του σε κάποιον άλλον. Αυτό προϋποθέτει ότι υπάρχουν και αγαθά που δεν είναι μεριστά, όπως το φώς, ο αέρας, η γλώσσα, τα έθιμα, κ.λπ., τα οποία ο Καστοριάδης αποκαλεί μεθεκτικά (*participables*, *κοινὰ τοῖς πᾶσι*, - εν αντιθέσει προς τα *partageables*, μεριστά)<sup>240</sup>.

Η δημοκρατία όρισε ως μεριστά αγαθά την πολιτική εξουσία και ορισμένο μέρος του πλούτου (λ.χ. μέσω των εισφορών, λειτουργιών), συνεπώς *δίκαιον* είναι να κυβερνούν οι πολλοί

---

καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικός κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικός καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλέον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἢ δ' ἀδικία τουναντίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ τοῦ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἢ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἔλλειψεως ἐστίν, ἐφ' αὐτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἀπλῶς ὠφελίμου, ἔλλειψεως δὲ τοῦ βλαβεροῦ. Πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1134α 33-35: τοῦτο [τὸ ἀδικεῖν] δ' ἐστὶ τὸ πλέον αὐτῷ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν. Επίσης Θουκυδίδης 1,76.2. 3,45.4.

<sup>239</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1130β 30-32: τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῶν ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας.

πραγματικώς και όχι ο ένας ή οι ολίγοι, όπως συμβαίνει στα άλλα πολιτεύματα, όπου η συμμετοχή στην πολιτική ζωή και στην άσκηση της εξουσίας γίνεται σύμφωνα με το *δίκαιον κατ' ἀξίαν*, δηλαδή αναλόγως της περιουσίας, του πλούτου (ολιγαρχία) ή της ευγενούς καταγωγής (αριστοκρατία) ή ακόμη της παιδείας και της αρετής (αριστοτελική «πολιτεία») <sup>241</sup>. Αυτό σημαίνει ότι σε αυτά τα πολιτεύματα η ουσιαστική εξουσία και η λήψη των σημαντικών αποφάσεων ανήκει στους ολίγους πλουσίους, ευγενείς, δηλαδή τους οικονομικώς και κοινωνικώς ισχυρούς. Για την δημοκρατική αντίληψη, η έννοια αυτή της «αξιοκρατίας», η γενίκευση της *κατ' ἀξίαν* απονομής της εξουσίας, είναι ταυτόσημη με την ολιγαρχία-αριστοκρατία. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι στην δημοκρατία υπήρχε «αναξιοκρατία», ότι δεν λαμβανόταν υπ' όψιν η αξία των ατόμων, η αρετή και η ικανότης. Αντιθέτως στα σημαντικότερα αξιώματα στα οποία απαιτείτο πείρα, γνώση και ειδικές ικανότητες, υπήρχε η ψηφοφορία για την εκλογή των καλύτερων και των ικανότερων (*τῶν κατ' ἀρετὴν ἀρίστων*) <sup>242</sup>. Αυτό το νόημα έχει άλλωστε για την αρχαιοελληνική σκέψη και πρακτική η εκλογή δια της ψηφοφορίας, δηλαδή είναι η εκλογή των καλύτερων και των ικανότερων για ένα συγκεκριμένο έργο και όχι η εκλογή αντιπροσώπων με την σημερινή έννοια των κοινοβουλευτικών αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων, πράγμα το οποίο δηλώνει και ο Περικλής στον «Επιτάφιο» (*κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμῆι, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον ἔς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται*) <sup>243</sup>. Ο αθηναϊκός δήμος επέδειξε πολιτική σύνεση και ωριμότητα - *φρόνησιν* - αφού έλαβε σημαντικότερες αποφάσεις οι οποίες συνετέλεσαν στο οικονομικό, στρατιωτικό, πολιτικό και πολιτιστικό μεγαλείο της πόλεως και επί πλέον εξέλεξε στα ανώτατα

<sup>240</sup> Κ. Καστοριάδης (1991β), 339.

<sup>241</sup> Στο θέμα αυτό επανερχόμαστε πιο κάτω στο παρόν κεφάλαιο στην κριτική.

<sup>242</sup> Τέτοια αξιώματα ήταν οι 10 *στρατηγοί*, οι *ταμίαι*, οι 10 *φύλαρχοι*, οι 2 *ἵππαρχοι*, οι 10 *ταξίαρχοι*, ο *ἵππαρχος εἰς Λῆμνον*, ο *ταμίας τῆς Παράλου*, ο *ταμίας τῆς τοῦ Ἄμμωνος*, οἱ *πρέσβεις* και οι αντιπροσωπείες, οἱ *ἐπιμεληταί τῶν κρηνῶν*, οἱ *ἀρχιτέκτονες ἐπὶ τὰς ναῦς* κ.ά. Αλλά και από τα κληρωτά αξιώματα ορισμένα ήταν μόνο από τους πεντακοσιομεδίμους, όπως οι 10 *ἐλληνοταμίαι* κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, οι 10 *ταμίαι τῆς Αθηνᾶς*, 10 *ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν* (*Αθηναίων Πολιτεία* 47.1).

<sup>243</sup> Θουκυδίδης 2,37: «στην δημοκρατία για τα δημόσια αξιώματα προτιμώνται εκείνοι που είναι ικανοί και έχουν αρετή και όχι εκείνοι που ανήκουν σε κάποια ορισμένη τάξη – οὐκ ἀπὸ μέρους». Υπάρχει και άλλη ερμηνεία του Ι. Κακριδῆ για το *οὐκ ἀπὸ μέρους*: «όχι με τη σειρά», δηλαδή όχι με κλήρωση (για τα ερμηνευτικά προβλήματα βλ. Λυπουρλής [1986], 94-102). Πρβλ. Θουκυδίδης 6, 39 την ομιλία του Συρακοσίου δημοκράτη Αθηναγόρα. Ορισμένοι ερμηνεύουν αυτή την προτίμηση της αρετής ως αριστοκρατικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας, πράγμα που μαρτυρείται και σε άλλες πηγές, όπως Ισοκράτης *Παναθηναϊκός*. 131,153. Βλ. επίσης Πλάτων *Μενέξενος* 238 γ-239 α, αν και οι μελετητές θεωρούν το έργο αυτό του Πλάτωνα παρωδία. Ο Περικλής τελειώνει τον επιτάφιο τονίζοντας την αρετή και την επιβράβευσή της (Θουκ. 46: *ἄθλα γὰρ οἷς κείται ἀρετῆς μέγιστα, τοῖς δὲ και ἄνδρες ἄριστοι πολιτεύουσι*).

αξιώματα άτομα με εξαιρετικές πολιτικές, στρατιωτικές και κυβερνητικές ικανότητες, δηλαδή άτομα διαφέροντα *κατ' αρετήν* όπως απαιτεί ο Αριστοτέλης. Τέτοια άτομα ήταν ο Μιλτιάδης, ο Αριστείδης, ο Θεμιστοκλής, ο Κίμων, ο Περικλής, ο Κόνων, ο Δημοσθένης, ο Λυκούργος, ο Εύβουλος, ο Φωκίων κ.ά. Βεβαίως αυτοί δεν εκλέγονται δια βίου, αλλά για ένα έτος στο τέλος του οποίου θα υποστούν τα *εϋθυνα*, θα δώσουν δηλαδή λόγο και λογαριασμό για την θητεία τους στο αξίωμα και θα υποστούν έλεγχο και κριτική (*λόγον διδόναι*), έχοντας όμως την δυνατότητα να επανεκλέγονται απεριορίστως<sup>244</sup>.

Η δημοκρατική επιχειρηματολογία και πρακτική δεν απορρίπτει την αρετή αλλά την ενσωματώνει στο οπλοστάσιό της, στη λειτουργία της, και της αποδίδει αξιώματα και αρχές, όπως φαίνεται, εκτός από τον λόγο του Περικλή, στον Δημοσθένη<sup>245</sup> αλλά και στον θεωρητικό της δημοκρατικής ισότητας Πρωταγόρα, ο οποίος ομιλεί περί πολιτικής αρετής, περιλαμβάνοντας σε αυτήν τη *δικαιοσύνη*, την *εὐσέβεια*, τη *σωφροσύνη*, την *ἀνδρεία* κ.ά.<sup>246</sup> Ο Ισοκράτης επαινεί σαφώς τη δημοκρατία «η οποία αναδεικνύει τους πιο ικανούς στη διακυβέρνηση της πόλεως, αλλά υπό τον έλεγχο του κυρίαρχου δήμου»<sup>247</sup>. Είναι δύσκολο να φαντασθεί κανείς ότι οι αρετές αυτές, αλλά και άλλες όπως η *φιλία*, η *φρόνησις*, η *τέχνη*, η *ἐγκράτεια*, δεν ήταν επιδίωξη της δημοκρατίας και μέριμνα των πολιτών.

Άλλωστε η πολιτική ζωή της αθηναϊκής δημοκρατίας χαρακτηρίζεται από τον πολιτικό *ἀγῶνα*, ο οποίος είναι πολλές φορές σκληρός και ανελέητος, όπως φαίνεται στις δίκες και καταδίκες, εξορίες και ανακλήσεις των πολιτικών. Εντός αυτής αναπτύσσεται ο συναγωνισμός και ο ανταγωνισμός, η *ἄμιλλα* και η φιλοδοξία (*φιλοτιμία*)<sup>248</sup>, τα οποία συνιστούν κύριο και ουσιαστικό χαρακτηριστικό της αθηναϊκής δημοκρατίας<sup>249</sup>. Ιδιαίτερος δε κατά τον 4ο αιώνα η ικανότητα και η αρετή, αλλά και η προθυμία να υπηρετήσει κάποιος την πόλιν, εκτός του ότι

<sup>244</sup> Ο Περικλής εξελέγη στρατηγός περίπου επί 24 έτη (Develin [1989]), ο φιλοολιγαρχικός Φωκίων 45 φορές κατά τον 4ο αιώνα (Sinclair [1997], 53). Η αξία και η δύναμη πειθούς του Περικλή επί του αθηναϊκού δήμου ήταν τόσο μεγάλη ώστε ο Θουκυδίδης (2,65) την εξέφρασε με τον χαρακτηριστικό του τρόπο: *λόγω μὲν δημοκρατία ἔργω δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή*. Βλ και Ισοκράτης *Περὶ τοῦ ζεύγους*, 28: *Περικλέους ὄν πάντες ἂν ὁμολογήσειαν καὶ σωφρονέστατον καὶ δικαιοτάτον καὶ σοφώτατον γενέσθαι τῶν πολιτῶν*.

<sup>245</sup> Δημοσθένης *Πρὸς Λεπτίνην* 103: «τούτο εἶναι ἴδιον τῶν ἀνθρώπων που ἐπιδιώκουν τὴν ἀρετὴν καὶ δὲν φθοῦν ὄσους ἀπολαμβάνουν τιμὲς γι' αὐτό».

<sup>246</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 323α-ε.

<sup>247</sup> Ισοκράτης *Ἀρεοπαγητικός* 27.

<sup>248</sup> Βλ. D. Whitehead (1983) ο οποίος αρχίζει το κείμενο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο “Competitive outlay and community profit: φιλοτιμία in democratic Athens”, με τα λόγια του R. MacMullen “Φιλοτιμία: no word understood to its depths, goes farther to explain the Greco-Roman achievement”. Βλ. 2, 1267 β24. 2, 1271 α18. 3, 1281 α28-34. 5, 1312 α21,24. 5, 1318 β22.

οδηγούν στα ανώτερα αξιώματα της πόλεως τα οποία είναι αιρετά, επιβραβεύονται επι πλέον από τον δήμο με ατέλειες και τιμητικά ψηφίσματα που συνοδεύονται ενίοτε και από χρυσό στέφανο (Δημοσθένης, Φανόδημος κ.ά.)<sup>250</sup> και τονίζονται συχνά στους δικανικούς λόγους. Ο Ξενοφών μάλιστα λέει ότι η *φιλοτιμία* διακρίνει τους Αθηναίους από τους άλλους Έλληνες.<sup>251</sup>

Τέλος, όσον αφορά τα άλλα δομικά στοιχεία που έχουν άμεση σχέση με τη δικαιοσύνη, δηλαδή την νομοθεσία και την απόδοση της δικαιοσύνης, είναι γνωστό ότι η πρώτη είναι έργο της βουλής και της εκκλησίας, ενώ η δεύτερη πραγματοποιείται από τα δικαστήρια της Ηλιαίας, με δικαστές οριζομένους δια κληρώσεως μεταξύ των πολιτών, δηλαδή και στις δύο περιπτώσεις ενσαρκώνεται η κυριαρχία του δήμου και η πραγματική αριθμητική ισότητα των πολιτών.

Το *δίκαιο* συνεπώς στην δημοκρατία συνδυάζει το *κατ' αξίαν* δίκαιο, που εφαρμόζεται στα ανώτερα αξιώματα με ουσιαστικές εξουσίες, με το δίκαιο *κατ' αριθμόν*, δηλαδή την *ισότητα*, στην πολιτική ζωή, τις αποφάσεις και την άσκηση της εξουσίας.

## Η κριτική -Το *κατ' αξίαν* δίκαιο

Το δημοκρατικό δίκαιο της αριθμητικής ισότητας υφίσταται κριτική και απορρίπτεται από τον Πλάτωνα, διότι αυτό «αποδίδει ίσα σε ανίσους δίχως μέτρο»<sup>252</sup>. Ο ίδιος εισηγείται και υποστηρίζει ένα άλλο είδος δικαίου, που βασιίζεται στη *γεωμετρική ισότητα*, όπως την

<sup>249</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην*, 108 και *Περί του στεφάνου*, 320.

<sup>250</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 107. Hansen (1989), 24. Όπως σημειώνει ο D. Whitehead (1983), 60: “Throughout the corpus of fourth-century Attic oratory, then, we find *philotimia* given this central position in the ideology of effort and reward which democratic Athens devised and expounded” και “from the mid fourth century onwards, *philotimia* became one of the cardinal civic virtues, publicly praised and rewarded *sub specie aeternitatis*, in honorific decrees”. Η απονομή χρυσού στεφάνου δεν παρατηρείται κατά τον 5ο αι. (περίπτωση του Σωφάνη του Δεκελέως που ανεφέρθη στο κεφ. «Ο δημόσιος χώρος»), πράγμα που σημαίνει ότι κατά τον 4ο αι. καταστρατηγείται η ισότητα όλων των πολιτών και υφίστανται διακρίσεις, και όπως σημειώνει η Mossé (1995), 178 τα ανώτερα αξιώματα αποκτούν μεγαλύτερη σημασία και επαγγελματοποιούνται, με την συνεχή μετατροπή των πολιτικών προβλημάτων σε «τεχνικά».

<sup>251</sup> Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 3.3,13: οὔτε εὐφωνία τοσοῦτον διαφέρουσιν Ἀθηναῖοι τῶν ἄλλων, οὔτε σωμάτων ρώμη, ὅσον φιλοτιμία.

<sup>252</sup> Πλάτων *Πολιτεία*, 8,558 γ: δημοκρατία...ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητα τινὰ ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα. Πλάτων *Νόμοι* 6, 757 α: δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπότες οὐκ ἂν τότε γένοιτο φίλοι, οὐδὲ ἐν ἴσοις τιμαῖς διαγορευόμενοι φαῦλοι καὶ σπουδαῖοι – τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνεται ἂν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου – διὰ γὰρ ἀμφοτέρωτα ταῦτα στάσεων αἰ πολιτεῖαι πληροῦνται.

αποκαλεί, και τη θεωρεί ισχύουσα σε θεούς και σε ανθρώπους<sup>253</sup>. Για τον Αθηναίο φιλόσοφο το δίκαιο (το οποίο είναι γενικώς της ίδιας υφής και για το άτομο και για την πόλιν)<sup>254</sup> συνίσταται στο να κάνουν οι άνθρωποι της κάθε κοινωνικής τάξεως (του κάθε γένους όπως την ονομάζει ο ίδιος) μόνο την εργασία εκείνη για την οποία η φύση τους έχει δώσει την πιο μεγάλη επιτηδειότητα και να μην ασχολούνται με πολλά πράγματα και με τις υποθέσεις των άλλων<sup>255</sup>. Η καταστρατήγηση αυτής της πλατωνικής δικαιοκτικής αρχής, η μετάβαση από το ένα γένος στο άλλο, συνιστά, για τον Πλάτωνα, αδικία και μάλιστα *κακουργία*<sup>256</sup>. Το πλαίσιο της συζητήσεως περί δικαίου έχει ήδη καθορισθεί, και ο μαθητής θα το αποδραματοποιήσει, θα το αποποινικοποιήσει, θα το εκλογικεύσει και θα το εμπλουτίσει με περισσότερα επιχειρήματα και θα το καθιερώσει ως το *κατ' αξίαν δίκαιον*<sup>257</sup>. *Τὸ κατ'ἀξίαν διανεμητικὸν δίκαιον* διανέμει, κατά τον Αριστοτέλη, σε έκαστον αγαθά και εξουσία ανάλογα με την αξία του, ανάλογα δηλαδή με αυτό που του αξίζει<sup>258</sup>.

<sup>253</sup> Πλάτων *Γοργίας*, 508α: ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. Επίσης Πλάτ. *Πολιτεία* 8,558 γ. *Νόμοι* 6, 757 β-δ: τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥάδιον παντὶ ἰδεῖν. Διὸς γὰρ κρίσις ἐστὶ, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀεὶ σμικρὰ μὲν ἐπαρκεῖ, πᾶν δὲ ὅσον ἂν ἐπαρκέσῃ πόλεσιν ἢ καὶ ἰδιώταις, πάντ' ἀγαθὰ ἀπεργάζεται. τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλλάττονι σμικρότερα νέμει, μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἐκατέρω, καὶ δὴ καὶ τὰς τιμὰς μείζονι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζονας, τοῖς δὲ τουναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἐκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον. Καὶ ἀμέσως μετὰ ταυτίζει τὴν πολιτικὴν με αὐτὴν τὴν «κατὰ λόγον ἰσότητα». Πρβλ. Ξενοφών *Κύρου παιδεία* II, 2.18. *Ισοκράτης Νικοκλῆς* 14. *Αρεοπαγητικός* 21.

<sup>254</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 4,441 γ: καὶ ἡμῖν ἐπιεικῶς ὁμολογεῖται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἐνόχῳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμὸν. Ἡ δικαιοσύνη ἐξετάζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς ἀπόλυτο αγαθὸ (2, 358 γ: ὡς ἀγαθὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ. ὄχι ὡς ἀναγκαῖον ἀλλὰ ὡς ἀγαθὸν).

<sup>255</sup> ἕνα ἐκάστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς δ' αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη... Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ (Πλάτων *Πολιτεία* 3, 433α). πρβλ. 3, 434α: ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογεῖτο. Πρβλ. 435β, 441δ, 443γ. Για αὐτὴν τὴν δικαιοκτικὴν ἀρχὴν (ἐκάστος ἐφ' ᾧ ἐτάχθη) ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ καὶ τὴν διατύπωση τοῦ Σιμωνίδου: τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιον ἐστὶ (1,331 ε) καὶ τούτ' εἶη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἐκάστω ἀποδιδόναι (Πλάτων *Πολιτεία* 1,332γ). Πρβλ. Πλάτων *Νόμοι* 5,744 β-γ. 9,865γ. 9,876δ. 9,878δ. 11,921β).

<sup>256</sup> *Πολιτεία* 3,434γ: Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορευοῖτο μάλιστα κακουργία.

<sup>257</sup> Ἄν καὶ ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις σχετικὴς μετὰ τὴν ἀξία, ἐν τούτοις αὐτὴς δὲν υπεισέρχονται οὐσιαστικῶς στὸν ὀρισμὸν τῆς δικαιοσύνης (βλ. Δραγώνα [1994], 283).

<sup>258</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5,1131 β25-31: τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην. καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐάν γένηται ἢ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὄνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰσενεχθέντα. Πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 9,1165 α31-32: τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν. Βλ. καὶ Τ. Irwin (1988), 427. Ἐκτοτε ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ἀποτελεῖ τὸ Εὐαγγέλιο ὅλων τῶν ολιγαρχικῶν φιλοσοφικῶν καὶ πολιτικῶν ἀντιλήψεων μέχρι τῶν ἡμερῶν μας, θεμελιώνοντας καὶ επικυρώνοντας ὅλες τὶς ολιγαρχικὲς πολιτικὲς που βασίζονται στὴν ἀνισότητα. Πρβλ. Ψευδο-Πλάτων *Ὅροι* 411 δ-ε: δικαιοσύνη...ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ'ἀξίαν ἐκάστω. *Ισοκράτης, Αρεοπαγητικός* 21: τῆς δὲ τὸ προσῆκον ἐκάστω...τὴν δὲ κατὰ τὴν ἀξίαν ἰσότητα. (Ἡ γεωμετρικὴ «ισότης» εἶναι, κατὰ τὸν Ἰσοκράτη, ἡ ἀληθὴς δικαιοσύνη *Πρὸς Νικοκλέα*



Πέρα από τα σημαντικά προβλήματα που θέτει η αριστοτελική πραγμάτευση του δικαίου, εδώ επικεντρωνόμαστε στα σημεία και στην κριτική που αφορούν τη δημοκρατία και τον τρόπο που η τελευταία εκδέχεται το δίκαιο. Η έννοια της δικαιοσύνης ως ηθική αρετή εξετάζεται από τον Αριστοτέλη *ex professo* στο βιβλίο 5 των *Ηθικών Νικομαχείων* και παρεμπιπτόντως στα βιβλία 8, 9, όπου πραγματεύεται τη φιλία, ενώ η πολιτική έννοια του δικαίου εξετάζεται στα *Πολιτικά*<sup>259</sup>. Η δικαιοσύνη είναι για τον Αριστοτέλη η κατ' εξοχήν κοινωνική αρετή, την οποία πρέπει να ακολουθούν όλες οι άλλες αρετές και στην οποία δικαιοσύνη βρίσκονται συλλήβδην όλες οι άλλες αρετές<sup>260</sup>. Η δικαιοσύνη αφορά την πόλιν και το σύνολο των πολιτών, τις σχέσεις μεταξύ τους (πρός ἕτερον, προς ἄλλον), είναι πολιτικό αγαθό, είναι δε μερική περίπτωση της ολικής δικαιοσύνης.

Το δίκαιον ορίζεται ως το νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, το δε ἀδίκον ως το παράνομον καὶ τὸ ἄνισον<sup>261</sup>. Και οι δύο αυτές λέξεις (νόμιμον, ἴσον) γεννούν αμέσως τεράστια ερωτήματα και προβλήματα. Εν πρώτοις το νόμιμον δεν είναι πάντα δίκαιον, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει: οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις κατ'ἀρετὴν ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον<sup>262</sup>. Δηλαδή είναι εμφανές ότι το νόμιμο δεν ταυτίζεται με το συμφέρον όλων ή τουλάχιστον με το συμφέρον των πολλών,

---

14). Ψευδο-Αριστοτοτέλης *Περὶ αρετῶν και κακιῶν* 1250 α12-13: δικαιοσύνη ἀρετὴ ψυχῆς διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 262 (=Στοβαίος *Ανθολ.* II 7p 59,8 W): δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω. 267: δικαιοσύνη δὲ ἔξις ἀπονεμητικῆς τοῦ κατ'ἀξίαν ἐκάστω. Πολύβιος 6, 6, 10: διανεμητικόν... τοῦ κατ'ἀξίαν ἐκάστοις. Η αρχή αυτή του διανεμητικού δικαίου υιοθετήθηκε και από το ρωμαϊκό δίκαιο με το γνωστό *suum quique tribuere* (D. 1,1,10=Inst. 1,1,3. διανομή στον καθέναν αυτού που του αντιστοιχεί). πρβλ. Κικέρωνα, *De finibus* 5, 23: *animi affectio suum cuique tribuens*. Και Βασιλικά 2,1,10: ἐκάστω τὸ ἴδιον ἀπονέμειν. Παραδόξως ο Κ. Δεσποτόπουλος (1980), 100 γράφει ότι το «διανεμητικό δίκαιο είναι το δίκαιο που βασικά διέπει και θα διέπει οιαδήποτε σοσιαλιστική είτε κομμουνιστική κοινωνία...αντίθετα, η κοινωνία με οικονομία της αγοράς, όπου δηλαδή κύριος θεσμός είναι η ιδιοκτησία ή και η σύμβαση, διέπεται από το διορθωτικόν δίκαιον ...».

<sup>259</sup> 3, 1282 β14-1284 α4. 4, 1295 α25-1297 α13. 5, 1301 α25-1302 α8. Για μία γενική ανάπτυξη της αριστοτελικής έννοιας της δικαιοσύνης βλ. Κουλουμπαρίτης (1985).

<sup>260</sup> 3, 1283α 38-40: κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φαμέν τὴν δικαιοσύνην, ἢ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας. *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1129β 26-30: αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἔφος οὕτω θαυμαστός. καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν "ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἐνί". Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1094β 14-15: τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται.

<sup>261</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5,1129α34. 5,1130 β8-10. και *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1129 β12: ἐπεὶ δ'ὁ παράνομος ἀδίκος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δηλὸν ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια. τὰ τε γὰρ ὠρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστὶ, καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φαμεν. Πρβλ. 3, 1282β 18: δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον. Και 5, 1301α 26-27.

<sup>262</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1129 β15.

της πλειονότητας. Και αφού το κοινό συμφέρον είναι δίκαιον<sup>263</sup> άρα το νόμιμο δεν ταυτίζεται με το δίκαιον. Ένα άλλο αντεπιχείρημα για το τελευταίο, από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, είναι το εξής: εάν οι πένητες, που είναι πλειοψηφία σε μια δημοκρατία, νομοθετήσουν κατά των πλουσίων οι οποίοι είναι μειοψηφία, οι νόμοι αυτοί δεν είναι δίκαιοι, επειδή στηρίζονται στην βία, όπως και οι πράξεις ενός τυράννου δεν είναι δίκαιες, επειδή επίσης στηρίζονται στην βία<sup>264</sup>.

Το *ἴσον* επίσης δημιουργεί προβλήματα κατά τη χρήση του από τον Αριστοτέλη στον ορισμό του δικαίου, αφού ορίζεται διττώς: *Ἐστὶ δὲ διττόν τὸ ἴσον, τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν—λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταυτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῶ λόγῳ*<sup>265</sup>. Σε αντίθεση με το δημοκρατικό αριθμητικό *ἴσον*, το οποίο και απορρίπτει, ο Αριστοτέλης προτιμᾷ τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον, το οποίο είναι ουσιαστικῶς ἄνισο. Μάλιστα χρησιμοποιεῖ και τον ὄρο *γεωμετρικὴ ἀναλογία*, που είναι ὄρος του ἐνθερμου θιασώτη της γεωμετρίας Πλάτωνα<sup>266</sup>, και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* προβαίνει στην μαθηματικὴ ἀνάλυσή της, ἐπιδιώκοντας με αυτόν τον τρόπο να τη στηρίξει ἐπιστημονικῶς<sup>267</sup>.

Ο Αριστοτέλης ασκεῖ κριτικὴ στη δημοκρατικὴ ἀντίληψη του δικαίου διότι, ὡπως λέει, αὐτὴ ἡ ἀντίληψη εἶναι μερικὴ και δεν ἀποτελεῖ τὴν πραγματικὴ ἔννοια του δικαίου (*τὸ κυρίως δίκαιον*)<sup>268</sup>. Απορρίπτει τὴ γενικευσὴ της διότι ἐφαρμόζεται σε ὅλους, ἀνεξαρτήτως ἰκανοτήτων και ἀρετῆς: κακῶς, λέει, γενικεύεται ἡ ἰσότητα στη δημοκρατία επειδὴ κακῶς θεωροῦν ὅτι εἶναι

<sup>263</sup> Βλ. πιο κάτω.

<sup>264</sup> 3,1281a17-24: *ἂν οἱ πένητες διὰ τὸ πλείους εἶναι διανεμῶνται τὰ τῶν πλουσίων, τοῦτ' ἄδικόν ἐστιν; Ἐδοξε γὰρ νῆ Δία τῶ κυρίῳ δικαίῳ. Τὴν οὖν ἀδικίαν τι χρὴ λέγειν τὴν ἐσχάτην; Πάλιν τε πάντων ληφθέντων, οἱ πλείους τὰ τῶν ἐλαττόνων ἂν διανεμῶνται, φανερόν ὅτι διαφθείρουσι τὴν πόλιν. Ἀλλὰ μὴν οὐχ ἢ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν. ὥστε δῆλον ὅτι και τὸν νόμον τοῦτον οὐχ οἶον τ' εἶναι δίκαιον. Ἐτι δὲ και τὰς πράξεις ὅσας ὁ τύραννος ἔπραξεν ἀναγκαῖον εἶναι πάσας δικαίας. βιάζεται γὰρ ὡν κρείττων, ὥσπερ και τὸ πλήθος τοὺς πλουσίους. (Δεν δικαιολογεῖ ὁμοῦς ο Αριστοτέλης γιατί οἱ πράξεις της δημοκρατικῆς πλειοψηφίας στηρίζονται στην βία, οὔτε γιατί αὐτές ταυτίζονται με τις πράξεις του τυράννου. Ἡ ταύτιση εἶναι αυθαίρετη και γίνεται ἔτσι λήψη του ζητουμένου).*

<sup>265</sup> 5, 1301β 29-31. Ο χωρισμός του δικαίου και του ἴσου σε δύο εἶδη, ἀριθμητικὸν και γεωμετρικόν, ὑπάρχει ἤδη στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, 5, 1106 α26-27. 1131 α29-β24. 1131 β27-32. 1132 α1-β9. 1134 α27-28.

<sup>266</sup> Πλάτων *Γοργίας* 508 α. *Ἠθικά Νικομάχεια* 5,1131 β12. Ἀλλοῦ ο Σταγειρίτης χρησιμοποιεῖ τον ὄρο *καθ' ὑπεροχὴν* (3,1288 α20-23: *πάντη γὰρ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦσιν, ἀλλ' ὑπεροχὴν οὐ τὴν αὐτήν.*

<sup>267</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5,1131 α29-β15. Για τα μαθηματικὰ προβλήματα τα σχετικὰ με τὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση της γεωμετρικῆς ἀναλογίας, βλ. Καρασμάνης (1989).

<sup>268</sup> 3,1280α9-10: *πάντες γὰρ ἄπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινός προέρχονται, και λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον.* Πρβλ. 3,1281α8-10: *ὅτι μὲν οὖν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσιν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων.* Αὐτὸ ἄλλωστε εἶναι τὸ συμπέρασμα του κεφαλαίου 9 βιβλίου 3 στο οποίο εξετάζει τις διεκδικήσεις των ὀλιγαρχικῶν και των δημοκρατικῶν για τὴν ἐξουσία. Ἐπίσης 5, 1301α 28-35. και *Ἠθικά Νικομάχεια* 5,1131 α22-24: *εἰ γὰρ μὴ ἴσοι οὐκ ἴσα ἐξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι*

όλοι ίσοι σε όλα, όντες ίσοι σε ένα πράγμα (στην ελευθερία). Για τον Σταγειρίτη δεν είναι δεδομένο και λυμένο το πρόβλημα της ισότητας: *ποιῶν δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποιῶν ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τούτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν*<sup>269</sup>. Δηλαδή ο φιλόσοφος επανεξετάζει το θέμα της ισότητας και καταλήγει ότι το σημαντικό είναι σε ποιους (οἷς)<sup>270</sup> εφαρμόζεται η ισότητα, και κατά την γνώμη του πρέπει να εφαρμόζεται στους ίσους και όχι σε άνισους. Αυτό δε είναι το *κατ' ἀξίαν δίκαιον*<sup>271</sup>, που είναι και το απόλυτο δίκαιο (*ἀπλῶς δίκαιον*),<sup>272</sup> διότι εφαρμόζει την ισότητα μεταξύ ίσων και την ανισότητα μεταξύ ανίσων, αφού απονέμει στον καθένα αναλόγως της αξίας του. Συνεπώς κατά τον Σταγειρίτη η δημοκρατία δεν είναι πολιτεία στην οποία ισχύει το δίκαιον, είναι άδικη πολιτεία, διότι διανέμει τις αρχές, την εξουσία, αδιακρίτως σε όλους, ίσους και άνισους, με συνέπεια να ανέρχονται οι «ανάξιοι», οι μη έχοντες αρετή, και να κυβερνοῦν τους άξιους και τους έχοντες αρετή.

Η μομφή αυτή του Αριστοτέλη – ότι στη δημοκρατία η εξουσία δεν απονέμεται αναλόγως της αρετής – είναι άδικη, όπως εδείχθη προηγουμένως στο πρώτο τμήμα, χρησιμοποιείται δε συνειδητά με ιδεολογικό τρόπο και συγκαλύπτει αυτή την ουσιαστική πλευρά της δημοκρατίας και της δημοκρατικής πολιτικής, κάτι που είναι εμφανές και στο σημείο όπου αποδίδει στη δημοκρατία μόνο το *δίκαιον κατ' ἀριθμὸν* και όχι το *κατ' ἀξίαν*<sup>273</sup>. Η δημοκρατία δεν αποκλείει το αναλογικό δίκαιο, πράγμα το οποίο αναφέρει αλλού ο Αριστοτέλης<sup>274</sup> δεν τον ικανοποιεί όμως η συγκεκριμένη χρήση και έκτασή του, καθώς επιθυμεί τη γενίκευση και την ολοκληρωτική εφαρμογή του αναλογικού δικαίου για την εκλογή όλων των αρχών και για τη λήψη των αποφάσεων, με άλλα λόγια επιθυμεί τον ακρωτηριασμό της εξουσίας του δήμου. Για τη θεωρητική υποστήριξη της θέσεώς του καταφεύγει σε ένα τέχνασμα, στην μετατροπή του δικαίου από *ἴσον* σε *ἀναλογικὸν*, στην μετάλλαξη του *ἴσου* σε *ἀνάλογον-άνισον*, όπως θα δείξουμε ευθύς αμέσως.

Η μετατροπή αυτή συντελείται σε ένα γνωστό χωρίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων* (5,1131 α25-30: *τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δέον εἶναι, τὴν*

---

*καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται.*

<sup>269</sup> 3,1282 β21-23.

<sup>270</sup> 3,1280 α14-23.

<sup>271</sup> *Ὁμολογοῦντες δέ τὸ ἀπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν* ( 5, 1301β 35-36).

<sup>272</sup> 3,1280 α11-13.

<sup>273</sup> 6,1317β2-9. βλ. υποσημείωση 272.

μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετὴν. Ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι). Εἰδὼ ο Ἀριστοτέλης «ταυτίζει» τὸ δίκαιο μετὰ τὸ ἀναλογικόν. Ὅλες οἱ πλευρὲς κατὰ τὸν Σταγειρίτη ἔχουν μίαν κοινὴν ἀντίληψιν γὰρ τὸ δίκαιον, ἐκδέχονται τὸ δίκαιον ὡς ἀναλογικόν κατ' ἀξίαν, συνεπῶς καὶ οἱ δημοκρατικοί<sup>275</sup>. Ὁ συλλογισμὸς ὁμῶς αὐτὸς εἶναι ἀν μὴ τι ἄλλο παράδοξος, διότι ἐνῶ ο πλοῦτος εἶναι ἴδιον τῶν πλουσίων, ἡ εὐγένεια ἴδιον τῶν ἀριστοκρατῶν καὶ ἡ ἀρετὴ τῶν πεπαιδευμένων, ἡ ἐλευθερία ὁμῶς δὲν εἶναι ἴδιον κάποιας κοινωνικῆς τάξεως ἀλλὰ ὅλων τῶν πολιτῶν (εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι τῆς ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες. 3, 1280 α4-5). Συνεπῶς ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι κριτήριον γὰρ τὴν ἀπόδοσιν ἀναλογικῆς δικαιοσύνης, ἀφοῦ ἐν τῷ δημοκρατικῷ πολίτευμα ὅλοι οἱ ἐλεύθεροι συμμετέχουσι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ καὶ ἐν τῶν ἀποφάσεσιν, μίαν καὶ ἐν τῇ δημοκρατίᾳ δὲν διακρίνονται βαθμοὶ καὶ ἐπίπεδα ἐλευθερίας. Ἄρα δὲν ὁμολογοῦσι πάντες ὅτι τὸ διανεμητικὸν δίκαιον πρέπει νὰ εἶναι κατ' ἀξίαν, διότι οἱ δημοκρατικοὶ διαφοροποιοῦνται, ἀφοῦ δέχονται τὴν ἀριθμητικὴν ἰσότητά γὰρ πολλὰ ἀξιώματα καὶ τὸ ἀνάλογον (κατ' ἀξίαν) γὰρ ὁρισμένα ἄλλα. Ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι κριτήριον διανομῆς ἐξουσίας ὡς ο πλοῦτος, ἡ εὐγενὴς καταγωγὴ καὶ ἡ ἀρετὴ ἢ ἡ παιδεία, δηλαδὴ δὲν ὑπάρχουσι περισσότεροι καὶ ὀλιγότεροι ἐλεύθεροι, ὡς ὑπάρχουσι περισσότεροι καὶ ὀλιγότεροι πλούσιοι, ἢ περισσότεροι καὶ ὀλιγότεροι κάτοχοι τῆς ἀρετῆς<sup>276</sup>.

Ἡ ταύτιση τοῦ δικαίου μετὰ τὸ ἄνισον πραγματοποιεῖται καὶ ἐν ἄλλῳ σημείῳ τῶν *Πολιτικῶν*, ὅπου γίνεται ἡ συζήτηση περὶ τοῦ ὑπερέχοντος κατ' ἀρετὴν ἀνδρὸς ἐν τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, καὶ διατυπώνεται ἡ θέση ὅτι, ἐφ' ὅσον αὐτὸς πού διαφέρει εἶναι ὑπερβολικὰ ἄνισος, δὲν πρέπει νὰ ὑπόκειται ἐν νόμοις διότι οἱ νόμοι ὑπάρχουσι καὶ ἀφοροῦσι τοὺς ἴσους κατὰ τὸ γένος καὶ τὴν

<sup>274</sup> Ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὴν *Ἀθηναίων Πολιτεία* 61, ὅπου παραθέτει τοὺς αἰρετοὺς ἀρχόντες. Ἐπίσης 4,1317 β25. καὶ 6, 1317 β25: ὅσα ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνη

<sup>275</sup> Ἄν καὶ ἐν τῶν *Πολιτικῶν* διευκρινίζει ὅτι καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, μετὰ συνέπεια τὸ πλῆθος νὰ γίνεταί κύριον τῆς πόλεως καὶ νὰ ἀσκήσῃ τὴν οὐσιαστικὴν ἐξουσίαν (6,1317β 2-9: καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατ' ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον καὶ ὅ, τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι τούτ' εἶναι τέλος καὶ τούτ' εἶναι δίκαιον, φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν.). Ἔα πρέπει νὰ σημειωθῆι ὅτι ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιθυμῆ νὰ ἀποδείξῃ ὅτι ἡ δημοκρατία δὴθεν ἰσοπεδώνει ὅλους τοὺς πολίτας ἀνεξαρτήτως τῆς ἀξίας τοὺς, τῆς ἀποδίδει τὸ κατ' ἀριθμὸν ἴσον, ἐνῶ ὅταν θέλῃ νὰ ἐξαντικειμενεύσῃ τὴν ἀξίαν τῆς ἀποδίδει τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον. Συνεπῶς ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζεται ἀπὸ μεροληψία καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετον πού νομίζει ὁ Wolff (1995), 128.

<sup>276</sup> Συνεπῶς ὁ F. Wolff (1995), 128-129 ἔχει λάθος ὅταν ἀκολουθῆ τὸν Ἀριστοτέλη ἐν αὐτῷ τῷ σημείῳ καὶ πιστεύῃ ὅτι οἱ δημοκράτες λένε: ἐν τῇ καθένα κατὰ τὴν ἐλευθερία πού τοῦ ἀνήκει.

δύναμη. Αυτός ο υπερέχων είναι ο νόμος, και συνεπώς εκφράζει το δίκαιο, το οποίο συνεπώς εδώ όχι μόνο δεν είναι το *ἴσον*, ούτε καν το *ἀνάλογον*, αλλά είναι η απόλυτη ανισότητα: «διότι αυτοί θα αδικηθούν εάν θεωρηθούν ίσοι, αν και είναι άνισοι τόσο πολύ κατ' αρετήν και την πολιτική δύναμη. διότι πρέπει αυτός να θεωρείται ως θεός μεταξύ των ανθρώπων. Επομένως είναι εμφανές ότι η νομοθεσία τίθεται αναγκαστικώς για τους ίσους κατά το γένος και τη δύναμη, εναντίον των οποίων δεν υπάρχει νόμος διότι αυτοί είναι ο νόμος»<sup>277</sup>.

Το εγχείρημα αυτό του Αριστοτέλη, εκτός της εμφανούς ανακολουθίας του, έχει σκοπό αφ' ενός μεν να θεμελιώσει θεωρητικώς το *κατ' ἀξίαν δίκαιον*, να εξαντικειμενικεύσει την έννοια της αξίας, και αφ' ετέρου να μεταμορφώσει το *δίκαιον* σε *ἀνάλογον*, ανάλογο προς κάτι, προς κάποια «αξία», να αποδείξει ότι η αξία αυτή δεν είναι σωστή, είτε πρόκειται για τη δημοκρατική είτε για την ολιγαρχική είτε για την αριστοκρατική<sup>278</sup>, και να προτείνει την δική του αξία, η οποία είναι η *αρετή* (και η *παιδεία*), δηλαδή η πολιτική ικανότητα διακυβερνήσεως, την οποία σχολιάζουμε πιο κάτω.

Πρέπει επίσης να σημειωθεί η θετική αναφορά του Αριστοτέλη στο *ἴσον τὸ ἀντιπεπονθός*, στο ανταποδοτικό δίκαιο, το οποίο θεωρεί ότι σώζει τις πόλεις<sup>279</sup>. Το «ἴσον» αυτό είναι *κατ' ἀναλογίαν*, δηλαδή έχουμε εδώ ακόμη μία άλλη υπεράσπιση του *κατ' ἀξίαν* δικαίου από τον Αριστοτέλη.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι το δίκαιο ως *ἴσον* ουσιαστικώς δεν υφίσταται στον Αριστοτέλη, τουλάχιστον στα δύο είδη δικαίου (*διανεμητικόν*, *ἀντιπεπονθός*) αλλά έχει μετατραπεί σε

<sup>277</sup> 3, 1284α 12-14. Βλ κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα – η κριτική» (Μέρος II).

<sup>278</sup> 3, 1280α 9 κεξ.

<sup>279</sup> *Διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθός σώζει τὰς πόλεις, ὡσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον* (2, 1261α 30-1261β). Ενδιαφέρουσα είναι η αλλαγή ορολογίας που παρατηρείται από τα *Ἠθικά Νικομάχεια* στα *Πολιτικά*, αφού το δίκαιο (*Νικομάχεια*) μετατρέπεται σε ἴσον (*Πολιτικά*). *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1132β 33 κεξ: *Ἄλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. Τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.* Επίσης *Ἠθικά Νικομάχεια* 8, 1158β 11 κεξ. *Ἠθικά Ευδήμεια* 7, 1243b 29 κεξ. Για περισσότερα βλ. κεφάλαιο «Το κύριον της πόλεως» (Μέρος I). Επίσης Βλ. Σκαλτσάς (1989), 396-402. Κυρίως βλ. Καστοριάδης (1991β), 357 κεξ. Στο κείμενο αυτό οφείλει πολλά και η δική μας ανάλυση, αν και πρέπει να σημειωθεί ότι ο Καστοριάδης δεν τοποθετεί τον Αριστοτέλη στο αντιδημοκρατικό στρατόπεδο αλλά στο δημοκρατικό (βλ. κριτική του στο Οικονόμου [2005]). Κατά τον Σταγειρίτη το επί μέρους δίκαιο έχει και τρίτο κλάδο το *διορθωτικόν δίκαιον* ή *ἐπανορθωτικόν*, που αποδίδεται με βάση την αριθμητική ισότητα, αλλά όπως σημειώνει ο Κοντογιώργης (1982), 47 αυτό αφορά κυρίως τις σχέσεις που υπάρχουν στις ρυθμίσεις του αστικού και του ποινικού δικαίου, ενώ ο Σταμάτης (1995), 12 παρατηρεί ότι σε αυτό δεν αποκλείεται η αναλογικότητα, όπως λ.χ. η κατάγνωση ποινής οφείλει να γίνεται αναλόγως προς το εγκληματικό βάρος της άδικης πράξεως. Το *διορθωτικόν δίκαιον* αφορά τις εμπορικές και οικονομικές συναλλαγές. Βλ. Höffe (1999), 170 Καστοριάδης (1991β).

ανάλογον ἄνισον, είναι δηλαδή κατ' ευφημισμὸν ἴσον, πράγμα που εκ πρώτης όψεως φαίνεται παράδοξο. Αλλά φαίνεται ότι στην εποχή του Σταγειρίτη η αντίληψη ότι το δίκαιον είναι συνδεδεμένο με το ἴσον ήταν τόσο ισχυρή και διαδεδομένη, δηλαδή το ελληνικό φαντασιακό και δη το δημοκρατικό διαποτίζεται σε τέτοιο βαθμό από την έννοια της ισότητας<sup>280</sup>, ώστε ο Αριστοτέλης, ενώ υποστηρίζει την αντίθετη άποψη και διαρρηγνύει το εννοιολογικό πλαίσιο, εν τούτοις δεν τολμά να διαρρήξει το λεκτικό πλαίσιο, όπως σημειώνει ο Βλαστός<sup>281</sup>.

Το *διανεμητικὸν δίκαιον*, κατά τον Αριστοτέλη όπως ήδη ανεφέρθη, αφορά την διανομή αγαθών, πολιτικής εξουσίας και αξιωμάτων, και στηρίζεται στην αξία, στο κριτήριο του κατ' αξίαν, το οποίο πρέπει να διανέμει την εξουσία σε έκαστον αναλόγως της αξίας του. Ο Αριστοτέλης δεν συζητά το πρόβλημα αυτό στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αν και στα *Πολιτικά* συζητά τη διανομή της εξουσίας. Ενώ δεν συζητά το ζήτημα *ποιος* και *πώς* θα καθορίσει την αξία εκάστου<sup>282</sup>, όμως προσδιορίζει ο ίδιος την αξία, που όπως φαίνεται είναι η *ἀρετή*<sup>283</sup>. Πράγματι, στο πλαίσιο της συζητήσεως που διεξάγει στο κεφάλαιο 9 βιβλίου 3 των *Πολιτικών* περί του κριτηρίου βάσει του οποίου πρέπει να διανέμεται η πολιτική δύναμη, καταλήγει ότι το κριτήριο αυτό είναι η αρετή. Στο συμπέρασμα αυτό οδηγείται βασιζόμενος στην τελεολογική θεωρία περί της πόλεως, την οποία έχει αναπτύξει στο βιβλίο 1 και η οποία αποτελεί τον κεντρικό πυρήνα της κοινωνικής οντολογίας του και της πολιτικής του θεωρίας. Η συζήτηση αυτή πραγματοποιείται

<sup>280</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1131a 13-14: *εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον ἴσον. ὅπερ καὶ ἄνευ λόγου δοκεῖ πᾶσι* («εάν λοιπόν το άδικο είναι ανισότητα, το δίκαιο θα είναι ισότητα, πράγμα το οποίο είναι για όλους δεδομένο, αυτονόητο, χωρίς να χρειάζεται καμιά επιχειρηματολογία για την δικαιολόγηση»). Πρβλ. 3, 1282β 18-21: *Δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τί τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γε τινὸς ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώριστα περὶ τῶν ἠθικῶν.*

<sup>281</sup> Vlastos (1989), 42. Σε ένα χωρίο όμως ο Αριστοτέλης ονομάζει το *ἄνισον* δίκαιο (3, 1280 α12-13: *καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι, καὶ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίστοις*). Η σύνδεση του δικαίου με το «ίσον» διατηρείται και στους μετέπειτα, Στωικούς, Ρωμαίους, Βυζαντινούς. Ο Ulrianus (3ος μ.Χ) λ.χ. αναφέρει στην αρχή του πρώτου βιβλίου των Πανδεκτών (D. 1,1,1 pr.) τον ορισμό του προγενεστερού του Celsus (2ος μ.Χ): “*jus est ars boni et aequi*”, ο οποίος αποδίδεται μερικούς αιώνες αργότερα στα Βασιλικά (2,1,1) ως: *ἔστι γὰρ νόμος τέχνη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἴσου* - ενώ από τον Α. Χέλμη (2000), 4 αποδίδεται ως «δίκαιο είναι η τέχνη του καλού και του επεικειούς». Βλ. σχετικά Καραύης, (2002).

<sup>282</sup> Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Ευδήμεια* τονίζει την ηθική σημασία της αξίας συνδέοντάς την με το *πρέπον* (1233 β7-10) και το *καλόν* (1249 α7). Για τις δυσκολίες του καθορισμού της αξίας στις σύγχρονες θεωρίες της δικαιοσύνης, οι οποίες στηρίζονται στην αξία, βλ. Δραγώνα-Μονάχου (1994) και της ίδιας (2001), (1989). Πάντως όπως φαίνεται από την σύνολη ανάπτυξη του παρόντος κειμένου, διαφωνούμε με τη Δραγώνα η οποία γράφει (2001, 148) ότι είναι δύσκολη η διακρίβωση των προσωπικών θέσεων του φιλοσόφου. Βεβαίως υπάρχουν γενικώς δυσκολίες αλλά εν προκειμένω, στο θέμα του δικαίου, είναι σαφής η αντιδημοκρατική τοποθέτηση του φιλοσόφου.

<sup>283</sup> Ορισμένες φορές ο Αριστοτέλης αναφέρει την αρετή ως χαρακτηριστικό της αριστοκρατίας (4,1293 β1,8. 4,1294 α9).

σε δύο μέρη· στο πρώτο μέρος<sup>284</sup> απορρίπτει την έννοια του δικαίου όπως την αντιλαμβάνονται οι ολιγαρχικοί και οι δημοκρατικοί, οι οποίοι προτείνουν ως κριτήριο τον πλούτο και την ελευθερία αντιστοίχως, διότι τα επιχειρήματά τους εκδέχονται την πόλιν ως συμμαχία, ως συμφωνία ή συμβόλαιο με σκοπό το ζήν και όχι το *εὖ ζῆν, τὴν εὐδαιμονία*. Η ευδαιμονία ως φύσει σκοπός της πόλεως είναι, όπως αναπτύχθηκε παραπάνω, βασική θέση του φιλοσόφου<sup>285</sup>.

Στο δεύτερο μέρος της συζητήσεως<sup>286</sup> ο Αριστοτέλης αποπειράται να αποδείξει γιατί δεν συγκροτείται πόλις όταν οι άνθρωποι συνέρχονται μόνο για αμοιβαίες εμπορικές ανταλλαγές ή συμμαχίες με σκοπό την προστασία τους από κάθε είδους αδικίες, και ότι η αληθώς ονομαζόμενη πόλις συγκροτείται με σκοπό το *εὖ ζῆν*, το οποίο επιτυγχάνεται με την αρετή. Σκοπός συνεπώς της πόλεως πρέπει να είναι να καταστήσει τους πολίτες αγαθούς και δίκαιους. Σε αυτούς λοιπόν που συμβάλλουν περισσότερο ώστε να σχηματισθεί μία τέτοια κοινωνία του *εὖ ζῆν*, σε αυτούς πρέπει να διανέμεται περισσότερη πολιτική δύναμη. Και για τον Αριστοτέλη αυτοί είναι προφανώς οι έχοντες την *πολιτικὴν ἀρετὴν* (*οἱ ἀγαθοί, οἱ βελτίονες, οἱ ἐπιεικεῖς, οἱ γνώριμοι* κατά τις προσφιλείς του εκφράσεις), και όχι οι έχοντες ελευθερία, πλούτο ή ευγενή καταγωγή: *Τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. Διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείσοις, κατὰ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀνίσοις, ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι, κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις* (3,1281 α2-8). Το ίδιο συμπέρασμα επαναλαμβάνει πιο κάτω με διαφορετική μορφή: «έτσι λοιπόν εάν πρόκειται για την ύπαρξη της πόλεως, όλες αυτές οι διεκδικήσεις (δηλαδή πλούτος, ελευθερία, ευγενής καταγωγή, αρετή) ή τουλάχιστον μερικές θα ήταν ορθές, αλλά προκειμένου για την αγαθή ζωή, δικαιωμένες θα ήταν οι απαιτήσεις της παιδείας και της αρετής»<sup>287</sup>.

Και εδώ επίσης ανοίγονται τεράστια ζητήματα για το τι είναι αρετή, πώς αυτή διαμορφώνεται, και ποια είναι η σχέση της με τη διανεμητική δικαιοσύνη, δηλαδή με την πολιτική που ασκείται εντός της πόλεως, εν τέλει με το πολίτευμα. Πράγματι αυτό που

<sup>284</sup> 3, 1280α 7-β 5.

<sup>285</sup> Βλ. και κεφάλαιο «Η ευδαιμονία» (Μέρος ΙΙΙ). Είναι χαρακτηριστικό ότι σε όλο το κεφάλαιο 9 του βιβλίου 3 ο ηθικός σκοπός της πόλεως (*εὖ ζῆν*) επαναλαμβάνεται συνεχώς πέντε φορές. 3, 1280α 31-32. 1280β 5-8. 1280β 12. 1280β 33-34. 1280β39-1281α 4. πρβλ. 1,1252 β30. *Ηθικά Νικομάχεια* 5,1129 β17-19.

<sup>286</sup> 3, 1280β 6-1281α 8

ονομάζεται εδώ αρετή, υπό την ηθική και την πολιτική έννοια, είναι εν γένει η συγκρότηση και η συμπεριφορά των ατόμων, οι ικανότητες και οι δεξιότητες που τα άτομα αποκτούν, η αξία και το κύρος τους καθώς και η προσωπική υπευθυνότητα, οι οποίες εξαρτώνται φυσικά από την σύνολη κοινωνική και πολιτική συγκρότηση, από τους νόμους, τους θεσμούς και τον τρόπο του είναι εκάστης κοινωνίας. Η αρετή εξαρτάται από την παιδεία, υπό την ευρεία πολιτική και κοινωνική έννοια του όρου, και άρα δεν είναι κάτι δεδομένο εκ των προτέρων, προκαθορισμένο, με βάση το οποίο θα γίνει η διανομή εξουσίας. Δεν υπάρχει άλλωστε συγκρισιμότητα των ατόμων διότι θα έπρεπε να υπάρχει κάποια αντικειμενική αξία ως μέτρο, κάποια πρωτο-αξία, όπως σημειώνει πολύ σωστά ο Καστοριάδης<sup>288</sup>, η οποία είναι αδύνατο να προσδιορισθεί, αφού οι κοινωνίες, οι συνθήκες και οι αντιλήψεις αλλάζουν με τον χρόνο και εξαρτώνται από τη θέσμιση της κοινωνίας. Συνεπώς δεν είναι δυνατό να καθορισθεί άπαξ δια παντός κάποια αξία, να μετρηθεί και να μετρήσει αναλογικώς άλλες αξίες, πράγμα που υποχρεώνεται να αναγνωρίσει και ο Αριστοτέλης και να χρησιμοποιήσει την έκφραση *πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἱκανῶς*<sup>289</sup>.

Σε μια άλλη προσέγγιση του δικαίου ο Αριστοτέλης ταυτίζει το *δίκαιον* με το κοινό συμφέρον. Δηλαδή το κριτήριο βάσει του οποίου ένα πολίτευμα κρίνεται καλύτερο από κάποιο άλλο, αν είναι *δίκαιον ἢ ἀδικον*, είναι αν οι άρχοντες στην εξουσία, είτε είναι ένας είτε ολίγοι είτε πολλοί, ενδιαφέρονται και κυβερνούν για το *κοινό συμφέρον*. Έτσι στην αριστοτελική κατάταξη των πολιτειών η δημοκρατία μαζί με την ολιγαρχία και την τυραννίδα ανήκουν στις *παρεκβεβηκυίες* ενώ η βασιλεία, η αριστοκρατία και η «πολιτεία» στις *ορθές πολιτείες*. Οι πρώτες δεν είναι δίκαιες διότι δεν αποσκοπούν στο *κοινό συμφέρον*, αλλά στο συμφέρον των εκάστοτε κρατούντων, του ενός, των ολίγων ή των πολλών, εν αντιθέσει προς τις δεύτερες οι οποίες είναι δίκαιες διότι αποσκοπούν στο *κοινό συμφέρον*. Οι *ὀρθαὶ πολιτεῖαι* χαρακτηρίζονται από το απόλυτο δίκαιο (*ἀπλῶς δίκαιον*) επειδή ακριβώς αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον<sup>290</sup>. Έτσι το κοινό συμφέρον είναι το δίκαιο, το απόλυτο δίκαιο, δηλαδή το αναλογικό *κατ' αξίαν*, το οποίο δεν εφαρμόζει η δημοκρατία αφού εφαρμόζει το αριθμητικό

<sup>287</sup> 3, 1283a 23-26.

<sup>288</sup> Καστοριάδης (1991β), 381.

<sup>289</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133 β20. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1133 α26: *τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρείᾳ, ἢ πάντα συνέχει*. Αυτό γίνεται στην συζήτηση που κάνει για την ανταλλαγή των αγαθών και το *ἀντιπεπονθὸς δίκαιο*, το οποίο στηρίζεται στην αναλογική αξία και απαιτεί συγκρισιμότητα και κοινό μέτρον, για να κάνει τα μεγέθη *σύμμετρα*.



δίκαιο. Επομένως η δημοκρατία εξορίζεται από το δίκαιον με έναν ακόμη τρόπο.

Βλέπουμε συνεπώς ότι στόχος του Αριστοτέλη, σε όλες τις προσεγγίσεις του δικαίου που αυτός επιχειρεί, είναι η κριτική και η αναίρεση της δημοκρατικής αντίληψης και πρακτικής περί δικαιοσύνης, δηλαδή η αναίρεση της αριθμητικής πολιτικής ισότητας, ο περιορισμός της κυριαρχίας της εκκλησίας και του δήμου, και η εκ παραλλήλου προώθηση της αντίληψης ότι δικαιοσύνη σημαίνει τη διακυβέρνηση της πόλεως όχι από τον δήμο αλλά από τους ολίγους υπερέχοντες κατ' αρετήν άνδρες, αντίληψη η οποία στηρίζεται στις κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες για να διατηρήσει την πολιτική ανισότητα<sup>291</sup>. Στόχος δηλαδή της αριστοτελικής κριτικής είναι η *κλήρωσις*, η βασική διαδικασία καθορισμού των αρχών στην δημοκρατία, η οποία ενσαρκώνει και πραγματοποιεί την αριθμητική πολιτική ισότητα. Αυτές τις αντιλήψεις του Σταγειρίτη επιβεβαιώνουν και οι αναπτύξεις του περί «φυσικού δικαίου», που εξετάζονται αμέσως παρακάτω.

## Το φυσικό δίκαιο

Όπως είδαμε στο κεφάλαιο «Νόμος-Φύσις», για ορισμένους στοχαστές η *φύσις* είναι η καθολικότητα και η τάξη, η καθολική νόρμα, που υπερβαίνει τη συμβατικότητα του νόμου ή αντιτίθεται στον ανθρώπινο νόμο, όπως λ.χ. στον Ιππία, σύμφωνα με τον οποίο η *φύσις* είναι καλή και βούλεται τα αγαθά, που είναι η συγγένεια και η ομοιότητα των ανθρώπων, και εγγυάται την ισότητα, ενώ ο νόμος είναι τύραννος των ανθρώπων<sup>292</sup>. Στον πλατωνικό «Καλλικλή», αντιθέτως, η *φύσις* και πάλι αντιτίθεται στον νόμο αλλά σημαίνει τη βία και τη δύναμη του ισχυροτέρου. Δηλαδή υπάρχουν σοφιστές, οι οποίοι φαίνεται ότι υποστηρίζουν κάποιο «φυσικό δίκαιο», όπως ο Ιππίας, ο Αντιφών<sup>293</sup>, και ο «Καλλικλής», εκ των οποίων οι δύο πρώτοι υποστηρίζουν θεωρίες βασισμένες στην ισότητα ενώ ο τελευταίος στην ανισότητα και αντιδημοκρατικές<sup>294</sup>. Στα προηγούμενα είδαμε περιπτώσεις όπου στο αριστοτελικό κείμενο υποτείνεται η ιδέα ενός «φυσικού δικαίου»· εδώ θα ασχοληθούμε εκτενέστερα με το ζήτημα

<sup>290</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η κατάταξη των πολιτειών» (Μέρος III).

<sup>291</sup> Kagan (1965), 220.

<sup>292</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 337 γ κε. Πρβλ. Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 4, 4.7 κε.

<sup>293</sup> DK B44.

<sup>294</sup> Βλ. Πλάτων *Γοργίας* 482γ κεξ. και Guthrie (1989), Untersteiner (1993). Στους σοφιστές που υποστηρίζουν το εξισωτικό φυσικό δίκαιο θα μπορούσαν να προστεθούν και οι Πρόδικος, Λυκόφρων, Αλκιδάμας βλ. Vergnieres (1995), 28-39.

αυτό.

Με τον όρο «φυσικό δίκαιο» εννοείται ένα είδος δικαίου, το οποίο ισχύει παντού και πάντα και διαφοροποιείται (ή αντιτίθεται) στο θετικό δίκαιο, στηρίζεται δε σε κάποιες επιταγές της φύσεως, σε κανόνες ή σε «νόμους της φύσεως» οι οποίοι είναι άγραφοι. Η έννοια του «φυσικού δικαίου» προϋποθέτει και αναζητεί ένα θεμέλιο του κοινωνικού και του πολιτικού απολύτως καθολικό και πρωταρχικό, αναζητεί μία απόλυτη αξία, η οποία είναι υπέρτερη και ουσιαστικά ανεξάρτητη από την ποικιλία των επί μέρους αξιών, συμφερόντων, γνώμων και γραπτών νόμων: έναν κανόνα ο οποίος αντλεί την ισχύ του από τη φύσιν των όντων ή από τη φύσιν απλώς, και όχι από τη σύμβαση, από τον νόμο, από τις συνήθειες, τα ήθη και έθιμα, από την ανθρώπινη θέσμιση.

Η ανάγκη για κάποιο «φυσικό δίκαιο» συνδέεται με την συζήτηση περί του κυρίου της πόλεως και με τη διεκδίκηση της εξουσίας, την προσπάθεια να απαλειφθεί πάσα αμφισβήτηση και να εξασφαλισθεί η νομιμότητα και η ισχύς της εξουσίας. Έτσι αναζητείται το θεμέλιο της εξουσίας και η νομιμοποίησή της σε κάποια καθολική ηθική, σε κάποιο έγκυρο επιχείρημα, σε κάποιο είδος δικαίου με γενικό κύρος και ισχύ. Ο κατέχων και ασκών την εξουσία θα πρέπει να μπορεί να τη δικαιολογεί την εξουσία του, και ένας τρόπος γι' αυτό είναι να πείσει ότι κατέχει φύσει ή θεώ αυτό το δικαίωμα, στηριζόμενος έτσι σε κάποιο καθολικό «αντικειμενικό δίκαιο». Στον χώρο της φιλοσοφίας αυτό συμβαίνει βεβαίως με τον Πλάτωνα (ο θεός των *Νόμων*) και τον Αριστοτέλη (*φύσις*), για τον οποίο η *φύσις* συνιστά μία τάξη και έναν κόσμο αυστηρώς οργανωμένο, ιεραρχημένο, σκοποθετημένο, συνεπώς μία «αντικειμενική τάξη», της οποίας εκφραστής, ενσάρκωση ή αντιπρόσωπος είναι ο ασκών την εξουσία, ο κύριος της πόλεως.

Έχουν προκληθεί πολλές συζητήσεις σχετικά με το κατά πόσον οι απόψεις που εκφράζει ο Αριστοτέλης περί ενός καθολικού «φυσικού νόμου» και περί ενός *φύσει δικαίου*<sup>295</sup> μπορούν να θεωρηθούν ως μια θεωρία φυσικού δικαίου. Ο R. G. Mulgan δεν φαίνεται να το πιστεύει αυτό, αλλά δεν εξηγεί με επιχειρήματα γιατί<sup>296</sup>. Ο Καστοριάδης πιστεύει ότι το πρόβλημα αυτό δεν θα λάβει αληθινή απάντηση ούτε στα *Ηθικά Νικομάχεια* ούτε στα *Πολιτικά*<sup>297</sup>. Για τον L. Strauss η έννοια του «φυσικού δικαίου» έχει τις απαρχές της στην συζήτηση περί *ἀρίστης πολιτείας*,

<sup>295</sup> *Ρητορική* 1, 1368β 7 κεξ. 1373β 6-19: *κοινὸν δὲ [νόμον] τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κὰν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη...* Επίσης *Ρητορική* 1375α 27-32 ( η συζήτηση στην *Ρητορική* γίνεται σε πρακτικό πολιτικό και όχι σε αυστηρώς φιλοσοφικό επίπεδο).

<sup>296</sup> Mulgan (1977), 141.

δηλαδή στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και μάλιστα μόνο εκεί διατηρεί την αληθινή της σημασία και όχι στις θεωρίες του «φυσικού δικαίου» των μοντέρνων<sup>298</sup>.

Ας δούμε πιο αναλυτικά το πρόβλημα αυτό. Εφ' όσον κατά τον Αριστοτέλη η φύσις βούλεται, ζητεί, αποβλέπει στο άριστον (βλ. κεφ. «Νόμος-φύσις»), είναι φυσικό να θέλει να επιβάλλει και το δίκαιό της, το «φυσικό δίκαιο». Από την αρχή ήδη των *Ηθικών Νικομαχείων* τίθεται το πρόβλημα αν το ανθρώπινο αγαθό ή τα καλά και δίκαια είναι νόμω ή φύσει. Κατά τον φιλόσοφο τα καλά και τα δίκαια δεν είναι μόνο νόμω αλλά και φύσει, επομένως εδώ υποτυπώνεται μία άποψη «φυσικού δικαίου».<sup>299</sup> Το ίδιο συμπεραίνουμε από το χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης εξετάζει το «φυσικό δίκαιον»: *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τό μὲν φυσικὸν ἔστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῶ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει*<sup>300</sup>. Δηλαδή το «φυσικό δίκαιο» είναι μέρος του πολιτικού δικαίου, έχει την ίδια δύναμη παντού, είναι κοινό και όχι νομοθετημένο. Φαίνεται πάντως ότι ο φιλόσοφος έχει μία άλλη ιδέα περί δικαίου, που υπερβαίνει το ανθρώπινο και πολιτικό δίκαιο και υποτίθεται ότι αυτό είναι πιο καθολικό και πιο δίκαιο ή ορθό από αυτό. Διευκρινίζει αμέσως πιο κάτω ότι το φύσει δύναται να

<sup>297</sup> Καστοριάδης (1991β), 332.

<sup>298</sup> L. Strauss (1988), 151. Πράγματι στις θεωρίες του «φυσικού δικαίου» των μοντέρνων υπάρχει κάποια μίξη φύσεως και συμβάσεως. Στον Hobbes π.χ. η απόλυτη αξία, ο θεμελιώδης κανόνας υπό την μορφή ενός πρωταρχικού «φυσικού» δικαιώματος επί του οποίου οικοδομείται η ανθρώπινη κοινωνία είναι το δικαίωμα στην ζωή. Αυτό θεμελιώνει όλες τις μορφές κοινωνικής ζωής και ταυτοχρόνως το ίδιο διασφαλίζεται δια μέσου ενός αμοιβαίου περιορισμού και αυτο-περιορισμού όλων των κοινωνικών παραγόντων προς επίτευξη της μεγαλύτερης δυνατής ασφάλειας. Πρόκειται περί ενός είδους κοινωνικού συμβολαίου του οποίου η ισχύς και η τήρηση διασφαλίζεται από την δύναμη ενός απολυταρχικού κράτους. Στη «Διακήρυξη της Αμερικάνικης Ανεξαρτησίας» υπάρχει μία έκφραση «φυσικού δικαίου» με θεϊκές προσεμίξεις: «Υποστηρίζουμε ότι οι αλήθειες αυτές είναι αυταπόδεικτες, ότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι, ότι έχουν προικισθεί από τον Δημιουργό τους με ορισμένα αναφαίρετα δικαιώματα, ανάμεσα στα οποία είναι η ζωή, η ελευθερία και η επιδίωξη της ευτυχίας». Σύμφωνα με τη γαλλική «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη», οι άνθρωποι γεννιούνται με θεμελιώδη απαραράγραπτα δικαιώματα. Εν γένει το μοντέρνο «φυσικό δίκαιο» του 17<sup>ου</sup> αιώνα δεν στηρίζεται στη φύση (natura) ή τον θεό αλλά στη φύση του ανθρώπου, η οποία είναι ο «ορθός λόγος»: *jus naturale est dictamen rectae rationis*. Την ίδια αντίληψη έχουμε και στις θεωρίες του «κοινωνικού συμβολαίου» των Hobbes, Locke, Rousseau, όπου αναγνωρίζεται ως πηγή του δικαίου η φύση των ανθρώπων (ελεύθεροι και ίσοι) και η θέλησή τους να «συμβληθούν» μεταξύ τους ώστε να συμβιώσουν αρμονικά. Βλ και Neschke-Hentshke (1995), όπου υποστηρίζεται η αμφισβητούμενη θέση ότι ο Πλάτων είναι ο πρόγονος του μοντέρνου «φυσικού δικαίου».

<sup>299</sup> *Τὰ δὲ καλά καὶ δίκαια περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμω μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ ταγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1,1094 β 14-18). Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 25-28: «μερικοί φρονούν ότι το δίκαιο είναι αποκλειστικώς νομικό, διότι κάθε τι το φυσικό είναι παντού το ίδιο και ακίνητο (αμετάβλητο), ὅπως το πυρ που καίει ἐδῶ καὶ στην Περσία, ἐνῶ βλέπουν ὅτι το δίκαιο εἶναι γενικῶς μεταβλητό. Τα πράγματα δεν εἶναι ὅμως ἔτσι ἀλλὰ διαφορετικά. ἀν καὶ στους θεοὺς μπορεῖ νὰ μὴ εἶναι καθόλου ἔτσι, σε ἐμὰς ὑπάρχουν πάντως καὶ φύσει πράγματα, καὶ εἶναι ὅλα μεταβλητά, ἀλλὰ ὅμως ἄλλα εἶναι φύσει καὶ ἄλλα οὐ φύσει».

<sup>300</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 18-21.

είναι και μεταβλητό (*κινητόν*)<sup>301</sup>, διαφοροποιούμενος από την άποψη άλλων ότι το «φυσικό δίκαιο» είναι ακίνητο<sup>302</sup>. Το νομικό δίκαιο από την άλλη αναφέρεται στο συμφέρον και στο μη συμφέρον<sup>303</sup>.

Ο Αριστοτέλης διατυπώνει γενικούς αφορισμούς για κίβδηλο και αληθές δίκαιο, με συνέπεια την υπονόμηση του θετού δικαίου (*ὡσπερ ἀργυρογνώμων ὁ κριτής ἐστίν, ὅπως διακρίνη τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές*)<sup>304</sup>. Επίσης ορίζει τον νόμο ως μέτρο και εικόνα των φύσει δικαίων,<sup>305</sup> και αναφέρεται σε *ἴδιον* και *κοινόν νόμον*<sup>306</sup>. Το *ἔθος* δεν δύναται να εκληφθεῖ ως φυσικό δίκαιο διότι ἀφ' ενός μὲν ο Αριστοτέλης το προσεγγίζει με τη φύσιν χωρίς να το ταυτίζει με αυτήν και ἀφ' ετέρου τονίζει ότι τα ἤθη δεν είναι καθολικά αλλά διαφέρουν ἀπὸ κοινωνία σε κοινωνία, πράγμα ἤδη γνωστό και στον Ηρόδοτο<sup>307</sup>.

Στον Αριστοτέλη συναντάμε πολλά παραδείγματα στα οποία η ανισότητα εξουσίας παρουσιάζεται ως φυσικό φαινόμενο, ως μια αρχή ευρέως διαδεδομένη στη φύσιν, ότι οφείλεται στη φύσιν, συνεπώς είναι φυσικός νόμος, ἀρα ισχύει κάποιο «φυσικό δίκαιο»<sup>308</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θεωρητικής μετατροπῆς της φυσικῆς διαφορᾶς σε κοινωνική και πολιτική ανισότητα ἔχουμε στις περιπτώσεις των δούλων<sup>309</sup> και των γυναικῶν - *φύσει* υπερτερεῖ ο ἄνδρας

<sup>301</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 29-32.

<sup>302</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 25-32. Αν και στην *Ρητορική* φαίνεται να δέχεται ότι το φυσικό δίκαιο (*κοινός νόμος*) δεν μεταβάλλεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τον *γεγραμμένο* (1, 1375α31-32 : *τὸ μὲν ἐπιεικὲς αἰεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει οὐδ' ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γὰρ ἔστιν) οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις*).

<sup>303</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 35: *τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοιά ἐστι τοῖς μέτροις*.

<sup>304</sup> *Ρητορική* 1, 1375 β5-6.

<sup>305</sup> *Τοπικά* 140α 6: *ὁ νόμος μέτρον ἢ εἰκῶν τῶν φύσει δικαίων*.

<sup>306</sup> 6, 1319β 40. Καὶ *Ρητορική* 1, 1368β : *ὁ νόμος δ' ἐστίν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. λέγω δὲ κοινόν ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖν. Επίσης *Ρητορική* 1, 1373β : *λέγω μὲν νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον τὸν ἐν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν*.*

<sup>307</sup> *τὸ εἰθισμένον ὡσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται. ὁμοίον γὰρ τι τὸ ἔθος τῆ φύσει. ἐγγύς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ αἰεὶ, ἐστὶ δ' ἢ μὲν φύσιν τοῦ αἰεὶ, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις (*Ρητορική* 1370α 6-9).*

<sup>308</sup> Ὅπως το χωρίο 1, 1254α21-24: *καὶ εὐθύς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. ἢ το 1, 1252α30-33: ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον. Επίσης 1, 1260α 4-9 ὅπου μιλάει για τους φύσει ἀρχομένους και συμπεραίνει: ὡστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. Πρβλ. 1, 1254α 21-24. Βλ. κεφάλαιο «Νόμος-φύσις» (Μέρος II).*

<sup>309</sup> Ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλον εἶναι –διὸ καὶ ἄλλον ἐστίν (... ) Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστι (1, 1254β 21-22 καὶ 1, 1255α 1-2). *φύσει ἢ δουλεία* (1, 1252β 9). ὁ γὰρ δούλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δούλος (*Ἠθικά Νικομάχεια* 8, 1161β3-4).

της γυναίκας<sup>310</sup>. Η αρετή διαφέρει φύσει στον ελεύθερο και τον δούλο, στον άνδρα και την γυναίκα, όπως διαφέρει σε όλα όσα φύσει άρχουν και άρχονται<sup>311</sup>. Για τον Αριστοτέλη *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές*<sup>312</sup>. Ο άνδρας και η γυναίκα, ο ελεύθερος και ο δούλος έχουν επίσης διαφορές και στις ηθικές αρετές: ο άνδρας λ.χ. έχει την ανδρεία του άρχειν η δε γυναίκα την ανδρεία του υπηρετείν,<sup>313</sup> το ίδιο και ο δούλος. Δηλαδή έκαστος έχει την αρετή την αναγκαία για να επιτελέσει το έργο του, αυτή που φύσει του αντιστοιχεί : *ἀλλ' ὅσον ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον*<sup>314</sup>.

Είαι ενδιαφέρον το πως ο φιλόσοφος εξηγεί και δικαιολογεί την κατωτερότητα της γυναίκας: προς τούτο ακολουθεί την πλατωνική άποψη, η οποία απέδιδε την δύναμη αναπαραγωγής μόνο στον άνδρα και υπεβίβαζε το θήλυ στο επίπεδο του δοχείου και τροφού του εμβρύου. Βιολογικώς ο Αριστοτέλης δεν εδέχετο την ύπαρξη γυναικείου σπέρματος, πράγμα που είναι αντίθετο προς το ιπποκρατικό corpus, και ίσως δεν είναι τυχαίο που δεν αναφέρει πουθενά τις απόψεις του μεγάλου ιατρού Ιπποκράτη, αν και αυτός ο ίδιος είναι υιός ιατρού! Ο Αριστοτέλης βλέπει στον άνδρα μία έκφραση της ειδο-ποιητικής αρχής της φύσεως και στην γυναίκα την φυσική αρχή της *ένεργεία* ύλης<sup>315</sup>. Τα παραδείγματα μπορούν να πολλαπλασιασθούν από άλλους τομείς: *φύσει* το βάρβαρον, *φύσει* άρχουν οι Έλληνες επί των βαρβάρων<sup>316</sup>, *φύσει* διακρίνονται οι λαοί και τα έθνη της οικουμένης σε *ένθυμα*, *διανοητικά* και *τεχνικά*, και σε συνδυασμούς τους<sup>317</sup>, *φύσει* άρχει το λόγον έχον μέρος της ψυχής επί του

<sup>310</sup> 1259β 2-3: *τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκεν παρὰ φύσιν*. Η γυναίκα κατά τον φιλόσοφο έχει μεν φύσει το βουλευτικόν ἀλλὰ ἄκυρον (1, 1260α 13). Για μια συζήτηση του προβλήματος αυτού στην σύγχρονη εποχή βλ. E. Terray (1992), 183.

<sup>311</sup> 1, 1260α 2-9. Η συζήτηση περί αρετής γίνεται στο κεφάλαιο 13 του βιβλίου 1 (1, 1259β 17-1260β 18). Βλ και *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1097 β25κεξ.

<sup>312</sup> 1, 1260α 12-13.

<sup>313</sup> 1, 1260α 14-24.

<sup>314</sup> 1, 1260α 16. Πρβλ. 1, 1260α 19: *ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς*. Η αντίληψη αυτή απηχεί την πλατωνική (Πλάτων *Μένων* 72 α και *Πολιτεία* 10,601δ).

<sup>315</sup> *Μετά τα φυσικά* Α 988α 1-7. Πολλές φορές ο Αριστοτέλης (λ.χ. *Μετά τα φυσικά* 1029α 6) τονίζει ότι η ύλη ορέγεται της μορφής αλλά όχι το αντίθετο. Δηλαδή η ύλη είναι κατώτερη έναντι της μορφής (βλ. Ράγκος [1995], 149).

<sup>316</sup> 1, 1252β 8-9. πρβλ. 7, 1333 β27-29.

<sup>317</sup> 7, 1327β22-33. Ο χωρισμός των εθνών της οικουμένης στα *Πολιτικά* σε τρεις γενικούς κατηγορίες γίνεται επί τη βάσει μάλλον των γεωγραφικών και κλιματολογικών συνθηκών αφού τα έθνη των ψυχρών τόπων της Ευρώπης ταξινομούνται ως *πλήρη θυμού* αλλά *άνευ διανοίας και τέχνης*, τα έθνη της Ασίας κατέχουν *διάνοια και τέχνη* αλλά στερούνται *θυμού*, και το *των Ελλήνων γένος*, το οποίο γεωγραφικώς βρίσκεται στο μέσον, κατέχει και τα δύο

αλόγου μέρους<sup>318</sup>.

Έτσι κατά την αριστοτελική αντίληψη, σε έκαστο σύνολο όντων που αποτελούν μία οργάνωση υπάρχει ή πρέπει να υπάρξει μία ιεράρχηση, σε άρχοντες και αρχόμενους, κυρίαρχους και κυριαρχούμενους, σε κυρίους και υπηκόους, και σε αυτή την ιεραρχία τα πρώτα μέλη είναι τα ανώτερα και τα δεύτερα τα κατώτερα. Επί πλέον η υποταγή του κατώτερου στο ανώτερο είναι συμφέρουσα για το αρχόμενο μέρος, όπως γίνεται με την ψυχή που κυριαρχεί επί του σώματος, με τον νου που κυριαρχεί επί της ορέξεως, με το μόριον της ψυχής το λόγον έχον, που άρχει επί του αλόγου μέρους, με τον άνδρα που άρχει επί της γυναίκας, με τον άνθρωπο που κυριαρχεί επί των θηρίων και τέλος με τον κύριο που εξουσιάζει τον δούλο. Στο χωρίο (2, 1254 a17-1255β15), όπου οι περισσότεροι μελετητές βλέπουν κυρίως τη θεωρητική δικαιολόγηση της δουλείας, είναι εμφανές ότι η σκόπευση πάει μακρύτερα και βαθύτερα, είναι γενικώς η ανισότητα εξουσίας και κυριαρχίας που ενδιαφέρει τον Σταγειρίτη, αφού την επεκτείνει σε όλα τα όντα. Πιο συγκεκριμένα αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η θεμελίωση της εξουσίας πάνω στη διαφορά (που γι' αυτόν σημαίνει ανισότητα) που προκύπτει από την φύσιν των όντων, η οποία είναι φορέας κανόνων και αξιών. Εν τέλει αυτό που επικυρώνει και δικαιολογεί είναι η πολιτική ανισότητα. Αυτή για τον Σταγειρίτη προκύπτει από την κανονιστική φύση των πραγμάτων. Έτσι ο Αριστοτέλης δεν διαφέρει πολύ από τον δάσκαλό του, ο οποίος θεμελιώνει την εξουσία και την πολιτική ανισότητα στη μεταφυσική των Ιδεών – η δικαιολόγηση της ανισότητας από μεταφυσική μετατρέπεται σε φυσική.

Δυνάμεθα συνεπώς να πούμε ότι η αριστοτελική πολιτική θεωρία είναι εν τέλει μία ταξική ελιτίστικη θεωρία ανισότητας, η οποία προσπαθεί να υποκαταστήσει τη διάκριση «ελεύθεροι – δούλοι» με μία ακόμη διάκριση που την εξειδικεύει εντός της κατηγορίας των ελευθέρων, την διάκριση «αγαθοί – μη αγαθοί» (κάτοχοι της αρετής – βάνανσοι, ή πεπαιδευμένοι – πλήθος). Και ενώ η διάκριση «ελεύθεροι – δούλοι» σημαίνει για τη δημοκρατική αντίληψη τη συμμετοχή στην εξουσία όλων των ελευθέρων, η δεύτερη διάκριση του Αριστοτέλη (αγαθοί – μη αγαθοί) σημαίνει την συμμετοχή στην εξουσία μόνο των εχόντων

---

αυτά χαρακτηριστικά και δια τούτο διατελεῖ ἐλεύθερο καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον, και δύναται να εξουσιάζει όλα τα υπόλοιπα εάν ενωθεί σε μία πολιτεία. Εδώ κάποιος αυστηρός κριτής θα χαρακτήριζε τον Αριστοτέλη ως προπαγανδιστή της μακεδονικής ιδεολογίας περί ενώσεως των Ελλήνων και της εκστρατείας για την κατάκτηση των υπόλοιπων λαών, αλλά επίσης και ως κήρυκα του εθνικισμού και του ρατσισμού, αφού διαφαίνεται και εκθειάζεται η φύσει ανωτερότητα του γένους των Ελλήνων.

<sup>318</sup>1, 1260a 5-7: ἐν ταύτῃ [τῇ ψυχῇ] γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου.

αρετή και παιδεία, των αγαθών.

Κατά τον Strauss, το «φυσικό δίκαιο» στην κλασική του μορφή συνδέεται με την ανακάλυψη της φύσεως και την θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην φύση και την σύμβαση (*φύσις-νόμος*), η διάκριση δε αυτή είναι ο αναγκαίος (αλλά όχι και επαρκής) όρος για την εμφάνιση της ιδέας του «φυσικού δικαίου»<sup>319</sup>. Το τελευταίο συνδέεται επί πλέον με μια τελεολογική θεώρηση του κόσμου: «όλα τα φυσικά όντα έχουν έναν φυσικό σκοπό, έναν φυσικό προορισμό, ο οποίος καθορίζει ποιο είδος λειτουργίας είναι καλό γι αυτά»<sup>320</sup>. Η αντίληψη αυτή θεμελιώνει τον αγαθό ανθρώπινο βίο στη φύσιν, στη φυσική τάξη – ο βίος είναι αγαθός όταν είναι σύμφωνος με τη φύσιν<sup>321</sup>. Η φύσις κατευθύνει και κατά συνέπεια πρέπει να κατευθύνει τον βίο του ανθρώπου, την κοινωνική και την πολιτική οργάνωση. Από το Είναι συνάγεται το Δέον, από το γεγονός η αξία. Η φύσις είναι το μέτρον και η αξία, και όχι ο άνθρωπος ο οποίος είναι μία διάσταση της φύσεως, και συνεπώς αποκλείεται οιαδήποτε ιδέα για θεμελίωση του δικαίου σε κάποια συνθήκη ή συμβόλαιο, με το οποίο οι ελεύθερες βουλήσεις συμφωνούν να ορίσουν συμβατικά την οργάνωση του πολιτικού συνόλου και της εξουσίας. Η συμβασιοκρατική άποψη, για την οποία κοινωνία και δίκαιο σημαίνει συμφωνία ελευθέρων βουλήσεων που συμφωνούν στην αναγνώριση αμοιβαίων δικαιωμάτων επί τη βάσει ενός θετικού δικαίου (ή ενός κοινωνικού συμβολαίου), είναι εντελώς ξένη στην αριστοτελική αντίληψη περί δικαίου. Συνεπώς η θεωρία περί φυσικού δικαίου του Αριστοτέλη στηρίζεται και κηρύσσει την ανισότητα και έτσι αντιτίθεται στην δημοκρατική ισότητα και τις θεωρίες περι ισότητας (συμβασιοκρατικές και μη) ορισμένων σοφιστών.

<sup>319</sup> Strauss (1988), 120. Υποστηρίζει δε ο Strauss ότι το ερώτημα εάν υπάρχει φυσικό δίκαιο, είναι το αντικείμενο της βασικής διαμάχης στην πολιτική φιλοσοφία. Υπάρχουν όμως και άλλα βασικά ερωτήματα που εξετάζονται στην πορεία αυτής εδώ της μελέτης.

<sup>320</sup> Strauss (1988), 22.

<sup>321</sup> Στην ίδια λογική όταν ο Ζήνων ο Κιτιεύς συνεβούλευε Όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν εννοούσε ότι «πρέπει να

## 6. ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΕΙΔΙΚΟΙ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

### *Δόξα και όχι επιστήμη της πολιτικής*

Ο τομέας των πολιτικών υποθέσεων διαχωρίζεται σαφώς από όλους τους άλλους τομείς, όπου απαιτούνται ειδικές γνώσεις και ικανότητες. Η δημοκρατική αντίληψη είναι σαφής: δεν υπάρχει επιστήμη στα πολιτικά πράγματα, η πολιτική είναι ο χώρος της *δόξης*. Όλων οι γνώμες μετρούν το ίδιο, αντιπαρατίθενται (*γνώμαι αντίπαλοι*), και η πιο πειστική θα αποτελέσει την απόφαση της πλειοψηφίας<sup>322</sup>. Η *δόξα* δεν είναι τυχαία, αυθόρμητη και ενστικτώδης αλλά έλλογη και τεκμηριωμένη, όπως τονίζει ο Περικλής στον «επιτάφιο» (οι πολλοί, ο δήμος, πειθαρχούν στον λόγο : *λόγω προδιδαχθῆναι μάλλον ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργω ἐλθεῖν...ἐκλογίζεσθαι*, κ.λπ.).

Η θεωρητική υποστήριξη αυτής της απόψεως παρέχεται από τον Πρωταγόρα στον γνωστό *μύθο* και *λόγο*, στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο. Στον πρωταγόρειο μύθο η *αἰδώς* και η *δίκη*, οι βασικές ηθικο-πολιτικές αρετές<sup>323</sup>, οι απαραίτητες για την συγκρότηση πόλεων και δεσμών φιλίας (*ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί*) παρέχονται σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους χωρίς διακρίσεις και αποκλεισμούς<sup>324</sup>. Γι' αυτό οι Αθηναίοι,

---

ζούμε κατ' αρετήν, επειδή η φύση μας οδηγεί στην αρετή» (Διογένης Λαέρτιος Z, 1, 87).

<sup>322</sup>6, 1317β 5-6: *τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον καὶ ὅ,τι ἂν δόξη τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι δίκαιον*. 4, 1292α 26-27: *διὰ τὸ τὸν δῆμον πάντων εἶναι κύριον τῆς δὲ τοῦ δήμου δόξης τούτους*. Θουκυδίδης 3,49: *Τῶν γνωμῶν ἀντιπάλων πρὸς ἀλλήλας*.

<sup>323</sup> Ο Κ. Δεσποτόπουλος (1980), 30 πιστεύει αντιθέτως ότι η *αἰδώς* και η *δίκη* είναι μόνο «δύο ριζικά ηθικά συναισθήματα ως υποκατάστατα κάπως της πολιτικής». Λέει άλλωστε στην ίδια σελίδα ότι οι αρετές αυτές αποτελούν θεμέλιο και της πλατωνικής πολιτείας. Αντιθέτως για τον Kerferd (1952), 43) η *αἰδώς* και η *δίκη* είναι η ίδια η πολιτική αρετή και όχι κάποια στοιχεία της: “not the rudiments or materials for political virtue, but political virtue itself”.

<sup>324</sup>Πλάτων *Πρωταγόρας* 322 γ-δ: *Ἐπὶ πάντας καὶ πάντες μετεχόντων, οὐ γὰρ γένοιτο πόλεις εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχειεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν*. Πρβ. 323 α: *πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς*. 327 α: *τούτου τοῦ πράγματος, τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ιδιωτεύειν*. 323 γ: *ὡς ἀναγκαῖον [ὄν] οὐδένα ὄντιν' οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις*.



τονίζει ο Πρωταγόρας, όταν χρειάζονται συμβουλή πολιτικής αρετής, η οποία απαιτεί δικαιοσύνη και σωφροσύνη, συμβουλευονται όλους τους πολίτες, διότι όλοι πρέπει να συμμετέχουν σε αυτή την αρετή, διαφορετικά δεν υπάρχει δημοκρατική πόλις. Γι' αυτό ζητούν και την γνώμη και του χαλκέως και του σκυτοτόμου (324γ). Ενώ όταν οι Αθηναίοι χρειάζονται συμβουλή περί τεκτονικής αρετής ή κάποιας άλλης τέχνης, συμβουλευονται τους ολίγους ειδικούς. Ο Πρωταγόρας διαχωρίζει δηλαδή, σαφέστατα τους τομείς στους οποίους χρειάζονται οι ειδικοί και τους τομείς στους οποίους χρειάζονται οι πολλοί. Ενώ οι ειδικοί θα εκθέσουν τις γνώμες τους οι τελικές αποφάσεις λαμβάνονται από όλους τους πολίτες, από την εκκλησία<sup>325</sup>.

Η αιδώς και η δίκη του μύθου, γίνονται πιο κάτω στον λόγο του Πρωταγόρα σωφροσύνη και δικαιοσύνη, και λίγο πιο κάτω στις δύο αυτές προστίθεται και το ὄσιον<sup>326</sup>. Αυτά ορίζουν την πολιτική αρετή, ενώ τα αντίθετά τους, η ἀδικία και η ἀσέβεια ορίζουν το ενάντιό τους. Σε αυτό θα συμφωνούσαν θεωρητικώς και ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, οι Λακεδαιμόνιοι και πλήθος άλλων μη δημοκρατών. Πού βρίσκεται συνεπώς το δημοκρατικό του πράγματος; Στο ότι αυτές, δηλαδή η πολιτική τέχνη και αρετή, είναι κτήμα όλων των ανθρώπων, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, που σημαίνει ότι μπορούν και πρέπει όλοι οι άνθρωποι να τις ασκούν εντός της πόλεως. Δεν υπάρχουν κάποιοι που έχουν περισσότερη πολιτική αρετή από κάποιους άλλους, αλλά όλοι οι πολίτες έχουν ίσο μερίδιο, ασχολούμενοι ταυτοχρόνως και με τις εργασίες τους, είναι δηλαδή πολυπράγμονες. Ο χώρος των πολιτικών υποθέσεων έχει ανάγκη την πολυπραγμοσύνη, δεν έχει στεγανά και «ειδικούς», όπως έχουν οι χώροι των άλλων τεχνών και επαγγελμάτων. Η πολιτική ικανότητα (ἀρετή) αφορά όχι μόνο όλους τους ανθρώπους, αλλά επίσης (πρέπει να) έχει ως αντικείμενο όλα τα ζητήματα της πόλεως, είναι δηλαδή πολυδιάστατη και προϋποθέτει και συνεπάγεται το πολυπραγμονεῖν<sup>327</sup>, απαιτεί και εξασφαλίζει την συμμετοχή όλων των πολιτών, στρέφεται κατά του αδιάφορου για τα πολιτικά πράγματα, κατά

<sup>325</sup> οἱ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι, ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς, ὀλίγοις οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς, καὶ ἐὰν τις ἐκτὸς ὧν τῶν ὀλίγων συμβουλεύῃ, οὐκ ἀνέχονται... ὅταν δὲ εἰς συμβουλὴν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἢ μὴ εἶναι πόλις. (οπ.π. 322ε-323α). Ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκέως καὶ σκυτοτόμου συμβουλευόντος τὰ πολιτικά.

<sup>326</sup> 325 α. Το ὄσιον αναφέρεται στον ανθρώπινο κόσμο ενώ το ιερὸν στον κόσμο των θεῶν. Βεβαίως υπάρχει πάντα το πρόβλημα κατά πόσον ο Πλάτων αποδίδει πιστῶς τα λόγια και τις απόψεις του Πρωταγόρα. Πολλοί ερευνητές δέχονται ότι τα αποδίδει κατά το μάλλον ἢ ἥττον πιστῶς (Vidal-Naquet, Καστοριάδης).

<sup>327</sup> Πλάτων Πρωταγόρας 323α. *Ἠθικά Νικομάχεια* 6,1142 α1-2: οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες. Επίσης Θουκυδίδης 1,70. 6,87.3

του απράγμονος, όπως εκφράζεται με μοναδικό τρόπο από τον Περικλή: *μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν*<sup>328</sup>. Κατά τον Πρωταγόρα αυτός που δεν συμμετέχει δεν είναι απλώς φιλήσυχος - όπως θεωρείται σήμερα - αλλά άχρηστος, και πρέπει να αποβάλλεται, γιατί αποτελεί αρρώστια για την πόλιν<sup>329</sup>. Ο Λυσίας επίσης θεωρεί ότι η μόνη λύση είναι η συμμετοχή όλων: *μόνην σωτηρίαν εἶναι τῇ πόλει ἅπασιν Ἀθηναίοις τῆς πολιτείας μετεῖναι*<sup>330</sup>. Δια τούτο η δημοκρατία είναι και εναντίον της επαγγελματοποίησης της πολιτικής, εναντίον των δήθεν ειδικών. Το πολυπραγμονεῖν και ο πλουραλισμός των απόψεων, των προοπτικών και των ιδεών συντηρεῖ και τον δημόσιο χώρο. Η μονομέρεια και το μονοδιάστατο τον εξαφανίζει, όπως παρατηρεῖ εύστοχα η Arendt<sup>331</sup>.

Αυτή είναι η δημοκρατική πολιτική η βασιζόμενη σύμφωνα με τον Πρωταγόρα στην αρχή ότι η *αἰδώς* και η *δίκη* δεν είναι προνόμιο ολίγων αλλά όλων, δεν είναι πριν την πόλιν αλλά συνδημιουργούνται με αυτήν ως αποτέλεσμα των αμοιβαίων σχέσεων και επιδράσεων μεταξύ των πολιτών. Η πολιτική είναι, πρέπει να είναι, βασική ιδιότητα του ανθρώπινου όντος κατά την δημοκρατική αντίληψη, και πραγματοποιείται καθημερινά εντός της πόλεως, δεν είναι απλώς αφηρημένο δικαίωμα όπως σήμερα, και το πιο σημαντικό είναι υποχρέωση όλων. Έκαστος πολίτης αναγκάζεται να συμμετέχει στους θεσμούς, τη λειτουργία και την εξουσία της πόλεως ένεκα και δια μέσου των θεσμών, της οργάνωσης και των νόμων της πόλεως.

Η γνώση και η μάθηση της πολιτικής αποκτάται στην πράξη, με τη συμμετοχή σε πολιτικές εμπειρίες και πράξεις που γίνονται δημοσίως, πράξεις τις οποίες επιτρέπει η δημοκρατική πόλις δια, εντός και μέσω των θεσμών της. Είναι αυτό που λέει, σε άλλο πλαίσιο, ο Αριστοτέλης: *εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων. ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδείς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός*<sup>332</sup>. Παραφράζοντας, ή μάλλον επεκτείνοντας, την άποψη αυτή του Αριστοτέλη, θα λέγαμε ότι πολιτικός γίνεται κανείς κάνοντας πολιτική, πράττοντας πολιτικές

<sup>328</sup> Θουκυδίδης 2,40: *ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι*. Βλ. επίσης 2,63, 2,64.

<sup>329</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 322δ: *καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως*.

<sup>330</sup> Λυσίας *Περί του μη καταλύσαι την πάτριον πολιτείαν Ἀθήνησι*, 3.

<sup>331</sup> Arendt (1986), 85: «Το τέλος του κοινού κόσμου έχει επέλθει όταν αυτός αντικρύζεται από μια μόνο πλευρά και όταν έχει τη δυνατότητα να παρουσιάζεται σε μια μόνο προοπτική».

<sup>332</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2,1105β 10κεξ. Βλ. κεφάλαιο «Η παιδεία» (Μέρος Ι).

πράξεις. Εάν δεν υπάρχει συμμετοχή στις αποφάσεις και στην εξουσία δεν υπάρχει πολίτης ούτε δημοκρατία.

Η αντίθετη αντίληψη προς την αντίληψη των ειδικών εκφράζεται επίσης και από τη γνωστή φράση του Πρωταγόρα: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*. Ο άνθρωπος είναι το μέτρον, το κριτήριο, για το τι είναι και δεν είναι τα πράγματα. Αυτός αποφαινεται για αυτά που υπάρχουν ότι υπάρχουν και για αυτά που δεν υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν. Με τη φράση αυτή καθιερώνεται ο άνθρωπος ως το μοναδικό κριτήριο της αλήθειας, ως ο μοναδικός φορέας της και απορρίπτεται οιοδήποτε εξωτερικό, υπερβατικό και μεταφυσικό κριτήριο. Μόνο ο άνθρωπος, μέσω των αισθήσεων, μέσω της εμπειρίας, και δια της διανοίας του και του λόγου του, μπορεί να γνωρίσει τον κόσμο χωρίς υπερβατικά, μεταφυσικά στηρίγματα: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σύ, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί. Ἄνθρωπος δὲ σύ τε καγῶ*<sup>333</sup>. Εννοείται εδώ ο κάθε άνθρωπος και όχι κάποιος συγκεκριμένος ή εφοδιασμένος με κάποιες ιδιότητες και ικανότητες. Δεν εννοείται δηλαδή ο άριστος, ούτε ο αγαθός, ούτε ο επαίτων, ούτε ο επιστήμων, ούτε ο σοφός, ούτε ο γνώριμος. Όλες οι ιδιότητες και οι επιθετικοί προσδιορισμοί που επισώρευσαν οι αριστοκρατικές και ολιγαρχικές, οι σωκρατικές, πλατωνικές και αριστοτελικές ιδεολογίες αποκλείονται.

Η θέση του Πρωταγόρα για τον «άνθρωπο ως μέτρο» καταργεί την αναζήτηση της γνώσεως σε απόλυτες αξίες, έξωθεν ή άνωθεν του ανθρώπου, σε Ιδέες ή σε Θεούς. Στην πρωταγόρεια γνωσιοθεωρία το πράγμα δεν μπορεί να αποχωρισθεί από την παράσταση του πράγματος την οποία έχει ο γνωρίζων άνθρωπος. Με άλλα λόγια δεν αναγνωρίζεται ο διαχωρισμός μεταξύ *είναι* και *φαίνεσθαι*, και η οντολογική προτεραιότητα του πρώτου εν σχέσει με το δεύτερο. Το *είναι* ταυτίζεται με το *φαίνεσθαι*, ή με άλλα λόγια, όλα είναι *φαίνεσθαι*<sup>334</sup>. Με αυτο τον τρόπο αναβαθμίζεται η ανθρώπινη *δόξα*.

Με την πρωταγόρεια φράση έχουμε την στροφή από την προσωκρατική φυσιοκεντρική θεώρηση του κόσμου στην ανθρωποκεντρική θεώρηση. Έχουμε δηλαδή την καθιέρωση της

<sup>333</sup> Πλάτων *Θεαίτητος* 152 α.

<sup>334</sup> βλ. E. Terray (1990), 28-29. Βλ. και C. Farrar (1991), 85 η οποία δεν δέχεται το συμπέρασμα αυτό αλλά χωρίς να επιχειρηματολογεί. Πιστεύει όμως ότι ο Πρωταγόρας απέρριπτε την παρμενίδεια πίστη σε μια προνομιά ενόραση. Ο Πρωταγόρας αντιτίθεται στον Παρμενίδη, ο οποίος διαχώριζε το πραγματικό ον από την απατηλή δόξα. Αντιτίθεται επίσης, κατά τον Πορφύριο, στην βασική ελεατική αντίληψη ότι το ον είναι *έν, ούλομελές...* (DK 80 B2).

ισοτιμίας των ανθρώπων, τη δημοκρατική αντίληψη της ισοτιμίας των ανθρώπινων *δοξών* και κατ' επέκταση τη στήριξη της δημοκρατίας. Διότι, πράγματι, αν ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, τότε είναι επίσης μέτρο των κοινωνικών και πολιτικών πραγμάτων, που σημαίνει ότι είναι ο ρυθμιστής της πολιτείας εντός της οποίας ζει. Και επειδή κάθε άνθρωπος είναι ισότιμος με οποιονδήποτε άλλον, όλοι δικαιούνται ίση συμμετοχή στη ρύθμιση των κοινών, ίση συμμετοχή στην λήψη των αποφάσεων και την εξουσία.

Με τη φράση του Πρωταγόρα εισάγεται ο σχετικισμός όχι μόνο στον χώρο της πολιτικής αλλά και γενικώς στον χώρο των ανθρωπίνων, των φυσικών και των μεταφυσικών πραγμάτων (*χρημάτων*)<sup>335</sup>. Δεν υπάρχουν συνεπώς απόλυτες και αιώνιες αλήθειες. Ειδικότερα αυτό που ισχύει στον χώρο της πολιτικής και της δημοκρατίας είναι η σχετική αλήθεια του συνόλου της πόλεως ή της πλειοψηφίας της (*κοινῆ δόξαν*), για όσον καιρό αυτή θα το κρίνει. Έτσι δικαιολογείται και η αρχή της πλειοψηφίας με την οποία επίσης μετριάζεται ο υποκειμενισμός και ο σχετικισμός του Πρωταγόρα και της σοφιστικής γενικότερα. Διότι στον κοινωνικό, πολιτικό και ηθικό χώρο, ο απόλυτος υποκειμενισμός και σχετικισμός θα συνεπαγόταν το χάος και την αταξία, δηλαδή την αδικία και την ασέβεια, πράγμα εντελώς αντίθετο από αυτά που πρόσβευε ο Πρωταγόρας και η δημοκρατία.

Αυτό που χαρακτηρίζει τη δημοκρατία είναι συνεπώς η *δόξα*, η πάλη και η διαμάχη των *δοξών* (*ἀγών δόξης*)<sup>336</sup>, η οποία εξασφαλίζεται από τους δημοκρατικούς θεσμούς, την ισηγορία και την παρησία. Σε έκαστο ζήτημα υπάρχουν τουλάχιστον δύο αντιτιθέμενες *δόξαι*, δύο *ἀντικείμενοι λόγοι* (*ἄμφω λόγοι*) με την ορολογία του Πρωταγόρα, που δεν συνιστούν αντίφαση, αλλά συστατικό στοιχείο της πραγματικότητας, πολιτικής, δικαστικής και ηθικής<sup>337</sup>. Οι δόξεις όλων έχουν την ίδια αξία, αλλά βεβαίως όχι το ίδιο βάρος, και μετά την έκθεσή τους και την υποστήριξή τους δια του λόγου, της επιχειρηματολογίας, ακολουθεί ψηφοφορία, κατά την οποία εφαρμόζεται η αρχή της πλειοψηφίας, με το πέρασ της οποίας η πόλις αποκτά τον νόμο της ή το ψήφισμά της (*ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*). Δεν υπάρχει επομένως επιστήμη της πολιτικής. Δεν υπάρχουν κάποιοι υποτιθέμενοι «ειδικοί», κάτοχοι μιας «επιστήμης της πολιτικής». Ο Πρωταγόρας διέκρινε σαφέστατα την πολιτική τέχνη από την επιστήμη (*λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν*), διότι η δεύτερη αγνοεί την

<sup>335</sup>Βλ. Παπαδής (1990), 181. Για μια γενικότερη ανάλυση της φράσης αυτής του Πρωταγόρα βλ. Αλατζόγλου (1976).

<sup>336</sup>Θουκυδίδης 3, 49.

αλλαγή που χαρακτηρίζει τα ανθρώπινα πράγματα, και συνεπώς δεν έχει πρακτική χρησιμότητα<sup>338</sup>.

Η πολιτική έχει να κάνει με πράγματα που αναφέρονται στο μέλλον, και επειδή δεν υπάρχει πρόβλεψη των μελλούμενων - αν ήταν έτσι θα αρκούσε το μαντείο των Δελφών ή κάποιο μάντης, προφήτης ή μάγος - ούτε υπάρχει επιστήμη των μελλόντων, γι' αυτό η πολιτική δεν είναι υπόθεση κάποιων υποτιθεμένων ειδικών (*specialiste, elite*), αλλά υπόθεση του βουλευέσθαι. Η πολιτική δεν αφορά την αλήθεια ή το ψεύδος, αλλά το συμφέρον ή την ζημία, την επωφελή πρόταση ή την επιζήμια, την καλή ή την κακή, την καλή ή την καλύτερη και μόνος αρμόδιος γι αυτό είναι ο ανθρώπινος λόγος και η ανθρώπινη *φρόνησις*. Η πολιτική είναι υπόθεση αποφάσεων, και για την απόφαση δεν χρειάζεται ούτε και υπάρχει επιστήμη αλλά εμπειρία και *φρόνησις*. *Φρόνησις* είναι η πρακτική σοφία, η πολιτική αρετή, η ικανότητα προσανατολισμού μέσα στην ζωή, ιδιωτική και δημόσια<sup>339</sup>.

Το αντικείμενο της πολιτικής απόφασεως δεν είναι απολύτως γνωστό, ανήκει στο πεδίο του *ένδεχομένως ἄλλως ἔχειν*, εξαρτάται ακριβώς από την απόφαση των ανθρώπων γι αυτό δεν είναι υπόθεση επιστήμης αλλά γνώμης, *δόξας*. Εξαρτάται από την εκτίμηση πολλών αστάθμητων παραγόντων και συγκυριών (*καιρός*), που μεταβάλλονται και δεν δύνανται να γνωσθούν πλήρως με επιστημονικό τρόπο, δεν ανήκουν στο πλατωνικό *ἀληθείας πεδίων*, στον ακίνητο κόσμο των Ιδεών και της ουσίας<sup>340</sup>. Έτσι λοιπόν η γνώμη και η απόφαση ανήκει σε όλους, και αυτή η θέση είναι το επιχείρημα για την δημοκρατική έννοια της πολιτικής.

## Η κριτική - η φρόνησις

Η αντίθετη προς τη δημοκρατική αντίληψη πηγάζει από τους ολιγαρχικούς και τους αριστοκρατικούς, και υποστηρίζει ότι η πολιτική τέχνη και αρετή είναι ικανότητες προνομιακές μόνο των ολίγων, τις οποίες έχουν φύσει ή μπορούν να τις αποκτήσουν λόγω καταγωγής ή

<sup>337</sup> Βλ. Αλατζόγλου (1984).

<sup>338</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 318 ε. *Μετά τα Φυσικά* Β, 997 β32κεξ. Β, 998 α1κεξ. Ο Ross (1924 I), 228 βασιζόμενος στην έκφραση *τινές τῶν σοφιστῶν* (*Μετά τα φυσικά* Β, 996 α32) αποδίδει και στον Πρωταγόρα την άποψη ότι τα μαθηματικά αγνοούν το ωφέλιμο και το βλαβερό, που ο Αριστοτέλης αποδίδει στον Αρίστιππο (*Μετά τα φυσικά* Β, 996 α22 και Β, 996β1),

<sup>339</sup> Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1140α 24 κεξ. Aubenque (1986), 23-24, 111 κε.

οικονομικής ανέσεως, και κατά συνέπεια μόνο αυτοί πρέπει να τις ασκούν. Η αντίληψη αυτή συναντάται στον Θέογνι, τον Σωκράτη, και είναι αντίθετη με την *πολυπραγμοσύνη* της δημοκρατίας<sup>341</sup>. Ο Πλάτων θα «βελτιώσει» την αντίληψη αυτή προς το αντιδημοκρατικότερο εισάγοντας για πρώτη φορά την αντίληψη ότι υπάρχει «πολιτική επιστήμη» των πολιτικών πραγμάτων, και για να την θεμελιώσει καταφέρεται, στα περισσότερα έργα του, εναντίον της *δόξης*, και ειδικότερα εναντίον της *δόξης τῶν πολλῶν*, προσπαθεί δε να την ανασκευάσει και να την *απαξιώσει*<sup>342</sup>.

Ο Πλάτων εκ παραλλήλου θα προσπαθήσει να αναιρέσει και να μεταστρέψει την πρωταγώρεια ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου σε θεοκεντρική, θέτοντας τον θεό ως μέτρο όλων των πραγμάτων: *πάντων χρημάτων μέτρον θεός*<sup>343</sup>. Ασκει δε κριτική στην δημοκρατική αντίληψη της *δόξης*, όπως επίσης και στους ανθρώπους των κατώτερων τάξεων που τους θεωρεί ανίκανους για την πολιτική διακυβέρνηση της πολιτείας, και αντιπαραθέτει σε αυτούς τους δήθεν ειδικούς της *πολιτικῆς ἐπιστήμης*, τους *βασιλείς-φιλοσόφους* της *Πολιτείας*, τούς *ἐπιστήμονες*, ή τους *βασιλείς ἐπιστήμονες* του *Πολιτικού*, τους κατέχοντες την «αρετή και την επιστήμη», την «αληθινή γνώση»<sup>344</sup>. Είναι εξ άλλου ενδεικτικό της προκαταλήψεως του το ότι παρουσιάζει τον Σωκράτη ως τον μόνο αληθῆ πολιτικό<sup>345</sup>. Έρχεται και επανέρχεται στο θέμα των *ἐπαϊόντων*, των *εἰδόντων*, των δήθεν ειδικών, στρεφόμενος ταυτοχρόνως κατά του πλήθους, κατά του δήμου, κατά των κατώτερων στρωμάτων, τονίζοντας ότι δεν κατέχουν την «επιστήμη της πολιτικής» παρά μόνο την αναξιόπιστη *δόξα*. Γίνεται έτσι ο εισηγητής της θεωρίας των ειδικών στον χώρο της πολιτικής, ο ιδρυτής της απαξίωσης της *δόξης*, του δήμου και των κατώτερων στρωμάτων. Έκτοτε οποιοσδήποτε αντίπαλος της

<sup>340</sup> Πλάτων *Φαίδρος* 248 γ. Πρβλ. Πλούταρχος *Περί των εκλελοιπότεων χρηστηρίων* (*De defectu oraculorum*) 22, 422B. Για τις σχέσεις του καιροῦ και του ασταθούς και μη προκαθορισμένου χαρακτήρα των πρακτῶν βλ. Aubenque (1986), 97.

<sup>341</sup> Όπως χαρακτηριστικά εκφράζεται από κάποιο πρόσωπο της τραγωδίας (Ευριπίδης *Αντιόπη*, απ. 193 N): *ὄστις δέ πράσσει πολλά μὴ πράσσειν χρεῶν, Μωρός, παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα*. Πρβλ. Ευριπίδης *Φιλοκτήτης* (απ. 782,787 N=Αριστ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 6,1142 α3-5). Στον Ανώνυμο Ιαμβλίου η ενασχόληση με την πολιτική χαρακτηρίζεται ως *ἀηδεστάτη* ενώ η ατομική δημιουργική εργασία ως *ἡδίστη* (7,3. 7,4).

<sup>342</sup> *Μένων*, 97 γ. *Πολιτεία*, 5, 476 γ. *Τίμαιος*, 51 δ.

<sup>343</sup> *Νόμοι* 4, 716 γ. Πρβλ. 1,644 δ και 7, 803 β-γ.

<sup>344</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 5,473γ-ε και 5,474β-γ. Η θέση του αυτή για τον *επαίοντα*, τον *επιστήμονα*, φαίνεται να παρέμεινε ως το τέλος της ζωής του (βλ. *Εβδόμη Επιστολή*, 325δ-326β). Στον *Πολιτικό* ο Πλάτων κάνει ορισμένες παραχωρήσεις στον νόμο και, τέλος, στους *Νόμους* αποπειράται να ιδρύσει την δεύτερη πολιτεία του βασισμένη στους νόμους, απομακρυνόμενος από το ιδεώδες της *Πολιτείας* (*δεύτερος πλοῦς*).

<sup>345</sup> *μόνος ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν* (Πλάτων

δημοκρατίας θα στηριχθεί στα πλατωνικά θεμέλια και θα οικοδομήσει την δική του κριτική με παραλλαγές και διαφοροποιήσεις, όπως ο Αριστοτέλης.

Πράγματι, ο Σταγειρίτης, για να επιχειρήσει την κριτική του στην δημοκρατία, αισθάνεται την ανάγκη αρχικώς να αναιρέσει την πρωταγόρεια (και δημοκρατική) αντίληψη περί του ανθρώπου-μέτρου. Για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος δεν είναι το μέτρον αλλά μετράται ο ίδιος από κάτι άλλο, από το *ἔν: πάντων μέτρον τό ἔν*. Δηλώνει δε στη συνέχεια ότι η θέση του Πρωταγόρα δεν είναι κάτι το εξαιρετικό<sup>346</sup>. Αν έκαστος είναι μέτρο των πραγμάτων τότε υπάρχουν δύο τουλάχιστον αντίθετοι λόγοι για το ίδιο πράγμα και συνεπώς υπάρχει αντίφαση. Οπότε ο Αριστοτέλης κατατάσσει τους υποστηρίζοντες αυτή τη θέση στους *ἀναιροῦντας τὸ διαλέγεσθαι καὶ καταργοῦντας τὴν τοῦ λόγου κοινωνία*<sup>347</sup>. Το να θεωρούνται όλες οι γνώμες ορθές και σεβαστές είναι κατά τον Σταγειρίτη βλακεία (*εὐήθεις*) και όχι συνεπές με την πράξη<sup>348</sup>.

Νοιώθει επίσης ο Σταγειρίτης την ανάγκη να αναιρέσει την πρωταγόρεια αντίληψη περί *αἰδοῦς* και *δίκης*: δηλώνει ότι οι πολλοί δεν διαθέτουν *αἰδῶ* για να πειθαρχήσουν και να γίνουν αγαθοί, αλλά χρειάζονται προς τούτο φόβο και τιμωρίες<sup>349</sup>. ούτε διαθέτουν την *δίκη* αφού είναι γεμάτοι από αδικία, διότι από την στιγμή που θα είναι πλειοψηφία θα προβούν σε δημεύσεις περιουσιών<sup>350</sup>. Αλλού αντιπαραθέτει στη *δόξα* των πολλών το *κατὰ φύσιν* και την αλήθεια των σοφών: *ὁ μὲν γὰρ νόμος δόξα των πολλῶν, οἱ δὲ σοφοὶ κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν λέγουσιν*<sup>351</sup>. Και αντιπαραθέτει τον *κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸν* στον *κατὰ σοφιστὴ* και *κατὰ* τη δημοκρατία *πολιτικὸν*, αφού ο πρώτος θα ενδιαφερθεῖ για την *εὐδαιμονία* των πολιτών, κáνοντάς τους *ἀγαθοὺς καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους*, πράγματα το οποία εξασφαλίζουν οι Κρήτες και οι

Γοργίας 521δ).

<sup>346</sup> *Μετά τα φυσικά* I 1053 α18 και α36-β3.

<sup>347</sup> *Μετά τα φυσικά* K 1062 β. Πρβλ. Γ 1009 α.

<sup>348</sup> *Μετά τα φυσικά* K 1062 β33 και Γ 1011 α10. Μια απάντηση στο σημείο αυτό έχει ο Feyerabend, στο *Ενάντια στη μέθοδο*, Θεσ/νίκη 1983 (ενδεικτικώς βλ. σ. 60, 66, 74, 274).

<sup>349</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1179β10-12: *οὐ γὰρ πεφύκασι [οἱ πολλοί] αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας. Και Ηθικά Νικομάχεια* 10,1180 α5-6.

<sup>350</sup> 6, 1318α 25-26: *εἰ δ' ὅ τι ἂν οἱ πλείους κατ' ἀριθμὸν, ἀδικήσουσι δημεύοντες τὰ τῶν πλουσιῶν καὶ ἐλαττόνων*. Επίσης 3, 1281β 26-28 (Εδώ αναφέρεται σε αυτούς που δεν είναι πλούσιοι και ούτε έχουν κάποια αρετή και αποφαινεται: *τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοῦς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές (διὰ τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἂν τὰ δ' ἀμαρτάνειν αὐτοῦς)*. Πρβλ. 3,1279 α39-β2. 3,1281 β18-20. *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1095 β19-20.

<sup>351</sup> *Περὶ Σοφιστικῶν Ελέγχων*, 173 α29-31.

Λακεδαιμόνιοι, όχι όμως ο σοφιστής και η δημοκρατία των πολλών<sup>352</sup>. Η δε *ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλις* αποσκοπεί και καλλιεργεί την αρετή, ενώ η δημοκρατία και ο σοφιστής δεν ενδιαφέρονται γι' αυτήν<sup>353</sup>. Είναι άλλωστε γνωστό ότι η *δόξα* δεν είναι αρετή για τον Αριστοτέλη και δεν έχει ιδιαίτερο status και ανάπτυξη στα *Ηθικά* του.

Είναι ενδεικτικό των διαθέσεων του Σταγειρίτη ότι χαρακτηρίζει την πολιτική άλλοτε ως *ἐπιστήμη*, άλλοτε ως *τέχνη* και άλλοτε ως *δύναμις*<sup>354</sup>, θεωρεί δε την πολιτική γνώση *ἐπιστήμη*, και αυτό που ο ίδιος κάνει στα *Πολιτικά* θεωρεί ότι είναι *ἐπιστήμη* όχι κάποια θεωρία<sup>355</sup>, ενώ αλλού αναφέρεται στην *περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*<sup>356</sup>. Μία συναφής έννοια που συναντάται στα αριστοτελικά κείμενα είναι ο *πεπαιδευμένος*, και αναφέρεται σε αυτόν που δύναται να κρίνει ευστόχως κάτι που αφορά *πᾶσαν θεωρίαν καὶ μέθοδον*, και ο οποίος διαφοροποιείται από τον ειδικό επιστήμονα, από τον γνωρίζοντα την *ἐπιστήμην του πράγματος*<sup>357</sup>.

Απήχηση της άποψης περί ειδικών βρίσκουμε και σε ένα άλλο χωρίο όπου ο Αριστοτέλης παραθέτει την επιχειρηματολογία των *ειδόντων*, η οποία υποστηρίζει ότι μόνο οι επαίοντες μπορούν να κρίνουν ακόμη και στην περίπτωση των *ἀρχαιρεσιῶν* και των *εὐθυνῶν*<sup>358</sup>. Την επιχειρηματολογία αυτή ανασκευάζει εν συνεχεία με το αντεπιχείρημα του χρήστη, που υποστηρίζει ότι ο καλύτερος κριτής είναι ο χρήστης, ο οποίος μπορεί και να μη γνωρίζει την τέχνη, όπως λ.χ. ο χρησιμοποιοῦν την οικία και όχι ο κατασκευαστής της, καθώς ο κυβερνήτης του πλοίου και όχι ο κατασκευαστής του πηδαλίου: *περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ' ἄριστ' ἂν κρίνειεν, ὅσων τᾶργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν*

<sup>352</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1102 α10-12: *δοκεῖ δὲ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην (ἐν. εὐδαιμονία) μάλιστα πεπονησθαι. βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. παράδειγμα δὲ τούτων ἔχομεν τοὺς Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων νομοθέτας, καὶ εἰ τινες ἕτεροι τοιοῦτοι γεγέννηται.*

<sup>353</sup> 3,1280β6-8.

<sup>354</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1094 α26-28. 1, 1094β4-5. 2, 1268β34-38. Ο Pellegrin (1996), 31 ακολουθώντας τον Αριστοτέλη προβαίνει στον ατυχή χαρακτηρισμό της ηθικής και της πολιτικής ως επιστημών.

<sup>355</sup> 1, 1252 α15 και 4,1288 β14. Ο Bodeüs (1982), 46-47 προσπαθώντας να γεφυρώσει τις έννοιες αυτές προτείνει ως ορισμό της επιστήμης «non pas un répertoire de doctrines scientifiques ou un programme de recherche, mais l' excellence cognitive du sujet ordonnée à la détermination de quelque action (*πρακτική τινός*)». Για τα προβλήματα τα σχετικά με την επιστήμη βλ. επίσης Σκαλτσάς (1993), 95κεξ.

<sup>356</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1181 β15.

<sup>357</sup> *Περὶ ζώων μορίων* 1, 639 α1-11. Την έννοια αυτή υιοθετεί ο Κουλουμπαρίτσης (1996), 70 ως οδηγό και γνώμονα για προσανατολισμό στην σύγχρονη εποχή της πολιτικο-ηθικής συνθετότητας.

<sup>358</sup> 3,1281β 39-1282α 13.



τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γινῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρηῖται δ' ὁ οἰκονόμος), καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοῖνην ὁ δαιτυμῶν ἀλλ' οὐχ ὁ μάγειρος<sup>359</sup>. Ἐτσι λοιπὸν καὶ τὸ πλῆθος ὡς σύνολο καὶ ὡς χρήστης τῆς πολιτικῆς εἶναι ικανὸ νὰ κρίνει ἀλλὰ ὄχι γιὰ ὅλα τὰ πολιτικὰ ζητήματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν πόλιν ἀλλὰ μόνον γιὰ τὶς ἀρχαιρεσίες καὶ τὰ εὐθύνια τῶν ἀρχόντων. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι ἐκτὸς τῶν εἰδότην, μποροῦν καὶ οἱ πρακτικῶς πεπαιδευμένοι νὰ κρίνουν στὴν περίπτωσι τῶν ἀρχαιρεσιῶν καὶ τῶν εὐθυνῶν, πράγμα ποὺ συμβαίνει καὶ στὶς ἄλλες τέχνες. Αὐτὴ βεβαίως ἡ διαφοροποίηση ἀπο τὴν ἀπόλυτη πλατωνικὴ ἀπόρριψη τῶν πολλῶν δὲν ἔχει πολλή σχέση με τὴν δημοκρατικὴ ἀντίληψη, εἶναι μιὰ πολὺ εἰδικὴ καὶ μερικὴ περίπτωσι τῆς. Ἡ δημοκρατικὴ ἀντίληψη καὶ πρακτικὴ ἀφορᾷ ὄχι μόνον τὶς ἀρμοδιότητες τῶν πολλῶν στὶς ἀρχαιρεσίες καὶ τὰ εὐθύνια τῶν ἀρχῶν ἀλλὰ σὲ ὅλα τὰ ζητήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὴν πόλιν, ὅπως ἔχει ἀναλυθεῖ ἀλλοῦ<sup>360</sup>.

Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ἐπίσης ἡ σύγχυσι ἐκ μέρους τοῦ φιλοσόφου, τῶν διαφόρων τομέων, ἡ ἐξομοίωσι ἐπαγγελμάτων καὶ τεχνῶν (τῆς τεχνικῆς) με τὴν πολιτικὴ, καὶ ἡ μεταφορὰ τῆς λογικῆς τῶν πρώτων στὸν χώρο τῆς πολιτικῆς. Τὰ προσφιλή παραδείγματα τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἡ ἰατρικὴ, ἡ κυβέρνησι τοῦ πλοίου<sup>361</sup> καὶ ἡ μουσικὴ. Ἀπο τὴν τελευταία ἀντλεῖ τὸ παράδειγμα τοῦ αὐλητῆ καὶ τὸ προσαρμόζει στὴν διανομὴ τῆς ἐξουσίας: ὅπως ὁ καλύτερος αὐλὸς θα δοθεῖ στὸν ικανότερο αὐλητῆ καὶ ὄχι στὸν υπερέχοντα κατὰ τὸ κάλλος ἢ τὴν εὐγενὴ καταγωγὴ, ἔτσι καὶ ἡ ἐξουσία θα δοθεῖ στὸν ικανότερο κατ' ἀρετὴν (δεῖ δὲ τῶ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχὴν)<sup>362</sup>. Σὲ ὅλα τὰ παραδείγματα ἀπὸ τὶς ἄλλες ἐπιστήμας, τέχνας καὶ δυνάμεις, εἶναι ἐμφανὴς ὁ διαχωρισμὸς μετὰξὺ δημιουργῶν (ποιητῶν, μουσικῶν, εἰδότην, ποιησάντων, ἐχόντων τὴν τέχνην) καὶ χρηστῶν (θεατῆς, ἀκροατῆς), δηλαδὴ ἡ θεώρησι τῶν πολλῶν ὡς δεκτῶν μόνον τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων καὶ τῆς ἐξουσίας τῶν ἐκπορευομένων ἀπο τοὺς πεπαιδευμένους καὶ τοὺς εἰδικούς. Δηλαδὴ ἔχουμε τὴν

<sup>359</sup>3, 1282 α18-23. πρβλ. 3, 1281β 4-10: πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόνιον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν. Διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόνιον, πάντα δὲ πάντες. Πρβλ. 3, 1283 α34-41.

<sup>360</sup> Στὰ κεφάλαια «Τὸ κύριον τῆς πόλεως» (Μέρος Ι) καὶ «Ἡ ἀριθμητικὴ ἰσότης» (Μέρος ΙΙ).

<sup>361</sup> 3, 1282α3-7. βλ. 4, 1298 β26-27. καὶ *Ἠθικά Νικομάχεια* 1094 β30-1095 α2. *Ἠθικά Νικομάχεια* 2, 1104 α8-9. καὶ 2, 1102 α19-23.

<sup>362</sup> 3, 1282 β33-34.

εργαλειακή αντίληψη για την πολιτική που είναι αντίθετη στη δημοκρατική, όπως αναπτύξαμε στο κεφάλαιο «Η πολιτική» (Μέρος Ι).

Μια άλλη πτυχή του συζητουμένου προβλήματος είναι ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί στον χώρο της πολιτικής και της ηθικής, την έννοια της *φρονήσεως*, της πρακτικής σοφίας, την οποία διαχωρίζει από τις άλλες διανοητικές αρετές και κυρίως από την *σοφία*, και την *επιστήμη*<sup>363</sup>. Ο Αριστοτέλης αντλεί την έννοια της φρονήσεως από την πρακτική πολιτική, την οικειοποιείται για λογαριασμό του, την ορίζει με τον δικό του τρόπο, ξεκινώντας από αυτό που η κοινωνία δέχεται ως *φρόνιμον*<sup>364</sup>. Ο *φρόνιμος* είναι αυτός που έχει εμπειρία της ζωής και χαρακτηρίζεται από πρακτικό πνεύμα και πρακτική σοφία, από ικανότητα για σωστές εκτιμήσεις και λήψη των αναλόγων αποφάσεων. Προκειμένου για την πολιτική, ο τύπος του *φρόνιμου* είναι ο Περικλής και οι όμοιοί του<sup>365</sup>, διότι μπορούν και διακρίνουν (*θεωρεῖν*) τα αγαθά για τους ίδιους και για τους άλλους ανθρώπους. Ο Αριστοτέλης, δηλαδή, αντλεί την έννοια της φρονήσεως από την παράδοση και τους προγενέστερους του<sup>366</sup>, προσεγγίζει όχι τόσο την πλατωνική εκδοχή (με την σημασία της θεωρητικής δραστηριότητας καθ' αυτήν), αλλά την πρακτική παράδοση της κοινωνίας εντός της οποίας ζει.

<sup>363</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1140α 24 κεξ. Εδώ η *φρόνησις* είναι αρετή της πρακτικής διανοίας και όχι αρετή της θεωρητικής διανοίας. Την δεύτερη αυτή εκδοχή την συναντάμε κυρίως στα *Ηθικά Ευδήμεια* και σε ορισμένα μέρη των *Πολιτικών*, ιδίως στα παλαιότερα βιβλία 3, 7, και 8 (βλ. Barker [1946], xxix,xlii,xlvi. Newman [1973 IV],4. Tricot [1977], 465. Aubenque [1986]).

<sup>364</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1140α 24-26. Πολλές φορές ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει και δικαιολογεί την αποψη του ανατρέχοντας και επικαλούμενος την επικρατούσα εντός της κοινωνίας αντίληψη, όπως π.χ. όταν θέλει να επικυρώσει την άποψη ότι οι αρετές είναι αδύνατες χωρίς την *φρόνησιν* στο 6, 1144β 21-23: *σημείον δὲ καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Αυτό ισχύει γενικώς για τα *Ηθικά Νικομάχεια* τα οποία ανατρέχουν στις παραδεδομένες απόψεις εντός της κοινωνίας, *τα ἔνδοξα*. Το ίδιο συμβαίνει και με τις άλλες αρετές και μάλιστα στα αυστηρώς λογικά έργα όπως στα *Αναλυτικά Ὑστερα* 97β 15-21, όπου γίνεται λόγος για την απόκτηση γνώσεως με την βοήθεια του συλλογισμού και της αποδείξεως: «Τι θα έπρεπε να κάνουμε, αν θέλαμε π.χ. να βρούμε τι είναι η μεγαλοψυχία; δεν έχουμε άλλο να κάνουμε παρά να φέρουμε στο νου μας μερικούς γνωστούς μας μεγαλόψυχους, ώστε να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε ποιο είναι – μέσα στις διαφορές τους-- το κοινό χαρακτηριστικό τους που να μας υποχρεώνει να τους αποδώσουμε την ιδιότητα του μεγαλόψυχου. Μεγαλόψυχος είναι π.χ. ο Αλκιβιάδης, ο Αχίλλεος, ο Αίας. Ποιο είναι λοιπόν το κοινό χαρακτηριστικό τους; το ότι δεν ανέχονταν να υβρίζονται (τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι)».

<sup>365</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1140β 7.

<sup>366</sup> Πλάτωνα και Γοργία κυρίως. Επίσης Θουκυδίδης 6,36.1-2. 6, 63.2-7. Αισχύλος *Πέρσαι* 180, 825. *Αγαμέμνων* 265, 279. *Ευμενίδες* 115. Σοφοκλής *Αντιγόνη* 49,1023,1031. *Αίας* 371,1259. *Οιδίπους τύραννος* 649,662. *Ηλέκτρα* 1038. *Φοίνισσαι* 1078,1098. Ισοκράτης *Πρὸς Δημόνικο* 6,4. 40,2. *Κατὰ σοφιστῶν* 2,4. *Βούσιρις* 21.1. *Πρὸς Νικοκλέα* 21.3. *Εναγόρας* 41,7. 65,1. 80,7. *Αρεοπαγητικός* 14,3. *Περὶ Αντιδόσεως* 71,3. 84,4. *Φίλιππος* 110,2. *Παναθηναϊκός* 32,6. 82,4. 138,10. 159,2.

Η φρόνησις είναι παράγοντας του αγαθού βίου και της ορθής πράξεως<sup>367</sup>, και κατέχει σημαντικό ρόλο στην αριστοτελική έννοια της πολιτικής και στην άσκηση της εξουσίας, αφού συνάπτεται πολύ στενά με αυτήν, θεωρείται ίδια με αυτήν επειδή είναι ἕξις, αλλά ταυτοχρόνως διαφοροποιείται: Ἐστὶ δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς<sup>368</sup>. Ἄνευ της φρονήσεως είναι αδύνατον να επιτευχθεί οτιδήποτε καλό είτε στο άτομο είτε στην πόλιν<sup>369</sup>. Είναι απαραίτητη για την επιλογή της κατάλληλης νομοθεσίας<sup>370</sup>, και πρέπει να χαρακτηρίζει τους ἄρχοντες μόνο, και όχι κατ' ανάγκη τους αρχομένους, όχι όλο τον δήμο, ο οποίος διαθέτει μόνο δόξαν ἀληθῆ<sup>371</sup>. Συνεπώς η φρόνησις είναι χαρακτηριστικό των ανώτερων τάξεων, και όχι των κατώτερων· στην καλύτερη των περιπτώσεων οι τελευταίες έχουν μόριον ἀρετῆς καὶ φρονήσεως μόνο για να εκλέγουν και να ελέγχουν τους ἄρχοντες, όπως αναφέρθη πιο πάνω<sup>372</sup>.

Κατά τον Σταγειρίτη οι ἄρχοντες συσκέπτονται και αποφασίζουν, ενώ οι πολλοί επικροτούν τις ειλημμένες αποφάσεις, πράγμα που είναι ολιγαρχικό χαρακτηριστικό. Εδώ βλέπουμε τη διαφοροποίηση από τη δημοκρατική άποψη και πρακτική, στην οποία δεν υπάρχει ο αριστοτελικός διαχωρισμός μεταξύ ἄρχοντος και αρχομένου και κατ' επέκταση ο διαχωρισμός φρονήσεως και ἀληθοῦς δόξας. Ο διαχωρισμός αυτός ενισχύεται και από τα χωρία στα οποία ο Σταγειρίτης εξετάζει την ικανότητα του νομοθετεῖν, την οποία αποδίδει σε ειδικούς και όχι στους πολλούς. Πράγματι, πιστεύει ότι για να νομοθετήσει κάποιος πρέπει να μάθει, να διδαχθεί το

<sup>367</sup> Aubenque (1986) 10, 17, 25 και 155.

<sup>368</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6,1141β23-24. Για την ερμηνεία της φράσεως αυτής βλ. Δεσποτόπουλος (1980α), 749-750. Πρβλ. παρόμοιο πρόβλημα για την αρετή και τη δικαιοσύνη *ΗΘ. Νικ.* 5, 1130 α9-13.

<sup>369</sup> 7, 1323β 32-33: οὐθέν δὲ καλὸν ἔργον οὐτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως. Καὶ 6, 1144β 30-33: δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. 7,1323β21-23: Ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταῦτα.

<sup>370</sup> 4, 1289α 12-13: μετὰ δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας.

<sup>371</sup> 3, 1277β 25-26: ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. Τὰς γὰρ ἄλλας ἔοικεν ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δὲ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθῆς. Επίσης 3, 1277α 14-16: φαμέν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολιτικὸν ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. Πρβλ. *Ρητορική* 1,1371β 27. Κάτι ανάλογο εκφράζει και ο Συρακόσιος Αθηνάγορας (*Θουκυδίδης* 6,39.1): βουλευσαί δ' ἂν βέλτιστα τοὺς συνετούς, κρίναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς.

<sup>372</sup> Ἴσως αὐτὴ ἡ πίστις του φιλοσόφου να οφείλεται στην φύσει θεωρία του, ἢ με ἄλλα λόγια στον βιολογισμό του ἢ τον νατουραλισμό του, αφού δέχεται ότι και μερικά ζῶα ἔχουν φρόνησιν (*Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141 α27-28: τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν).

νομοθετεῖν<sup>373</sup>, το οποίο δεν είναι ικανότης του οποιουδήποτε αλλά του *εἰδότος*, όπως ακριβώς στην ιατρική και τις άλλες επιστήμες, στις οποίες χρειάζεται *ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις*<sup>374</sup>. Την ικανότητα αυτή κατά τον Σταγειρίτη δεν μπορούν να την διδάξουν οι Σοφιστές, αλλά κάποιοι άλλοι τους οποίους δεν κατονομάζει. Με αυτό το ερώτημα εξ άλλου κλείνει τα *Ηθικά Νικομάχεια* («με ποιον, λοιπόν, τρόπο είναι δυνατόν να γίνει κάποιος από αυτά τα έργα ικανός στο νομοθετεῖν ἢ πως είναι δυνατόν να κρίνει τους ἀρίστους νόμους;») <sup>375</sup>, υποσχόμενος να το πραγματευθεί στα *Πολιτικά*<sup>376</sup>. Εδώ ἐγκείται η διαφοροποίηση του Αριστοτέλη από την υπάρχουσα δημοκρατική πραγματικότητα, στην οποία η *βούλευσις* ασκείται από όλους τους πολίτες στην εκκλησία και η *φρόνησις* απαιτείται τόσο για τον δήμο των πολιτικών και δικαστικών αποφάσεων, των αρχαιρεσιών και της ψηφίσεως των νόμων, όσο και για τον δήμο όταν ασκεί το βουλευτικό αξίωμα και όλα τα άλλα αξιώματα. Η *βούλευσις* στον Αριστοτέλη αφορά τους ἄρχοντες μόνο, πράγμα που επιβεβαιώνεται και με τη *φρόνησιν*, της οποίας αποτελεί στοιχείο και στάδιο<sup>377</sup>.

Ορισμένοι υπερτονίζουν τον ρόλο της *φρονήσεως* στην αριστοτελική πρακτική φιλοσοφία κάνοντας λόγο γενικώς για την κατ' ἐξοχήν πολιτική αρετή στην οποία βασίζεται η αριστοτελική σύλληψη της πολιτικής, και ως εκ τούτου παρουσιάζουν τη *φρόνησιν* ως προεξάρχουσα στο αριστοτελικό ηθικοπολιτικό οικοδόμημα. Όπως όμως το αναλύουμε πιο πάνω δεν υπάρχει καμία προτεραιότητα του πολιτικού βίου στον Αριστοτέλη ούτε επίσης κάποιο ιδεώδες της φρονήσεως<sup>378</sup>.

Τέλος ο φιλόσοφος φαίνεται να είναι εναντίον της *πολυπραγμοσύνης*, η οποία χαρακτηρίζει τον πολιτικό βίο, όπως λ.χ. όταν ως ανθρώπους που εκτιμώνται και επιζητώνται ως

<sup>373</sup> *Μᾶλλον δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος. Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1180α 33-34. Και 10, 1180β 23-25: τάχα δὲ καὶ τῶ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι.

<sup>374</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1180β 26-28: ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἶπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὡσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστι ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις.

<sup>375</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1181β 1: πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἂν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρίναι.

<sup>376</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1181β 13-15: παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας.

<sup>377</sup> Βλ. Σκαλτσάς (1993), 27, όπου διακρίνει τέσσερα στάδια της *φρονήσεως*: *βούλευσις*, *κρίσις*, *προαίρεσις*, *πρᾶξις*. Σημειωτέον ότι ο Αριστοτέλης αντλεί όλες αυτές τις έννοιες από το πολιτικό περιβάλλον της εποχής του και δή την δημοκρατία στην οποία η *βούλευσις*, η *κρίσις*, η *προαίρεσις*, η *πρᾶξις* είναι βασικές ουσιώδεις πρακτικές του πολιτικού βίου.

<sup>378</sup> Βλ. κεφάλαιο «Ο δημόσιος χώρος» (Μέρος Ι).

φίλοι αναφέρει μεταξύ άλλων και τους *ἀπράγμονας*<sup>379</sup>. Το αυτό συνάγεται και όταν αντιπαραθέτει τον *φρόνιμον*, που ξέρει τις δικές του υποθέσεις και πράττει για τον εαυτό του, προς τους πολιτικούς που είναι *πολυπράγμονες*<sup>380</sup>. Η *πολυπραγμοσύνη* φαίνεται να είναι ο στόχος και όταν προτείνει την ειδίκευση των αρχών στις μεγάλες πόλεις, όπως η Αθήνα, διότι είναι *βέλτιον* εκάστη αρχή να ασχολείται με ένα μόνο έργο (*μονοπραγματούσης*)<sup>381</sup>. Δηλαδή ο Αριστοτέλης είναι υπέρ μιας θεωρίας των ειδικών διότι προτείνει, την ουσιαστική διακυβέρνηση από άρχοντες επιλεγμένους μεταξύ των ανώτερων τάξεων, των υποτιθέμενων μοναδικών κατόχων της αρετής και της φρονήσεως, ενώ οι πολλοί έχουν πολύ περιορισμένες πολιτικές αρμοδιότητες σε αντίθεση με την δημοκρατική αντίληψη και πρακτική<sup>382</sup>.

<sup>379</sup> *Ρητορική* 2,1381 α25: διό τούς ἐλευθερίους καὶ τούς ἀνδρείους τιμῶσι καὶ τούς δικαίους.... καὶ τούς σώφρονας ὅτι οὐκ ἄδικοι. καὶ τούς ἀπράγμονας διὰ τὸ αὐτό.

<sup>380</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 6, 1142 α1κεξ. Όπως σχολιάζει εύστοχα ο Ehrenberg (1947),61: “this is little more than a conventional defence of the dignity of reason and the usual denunciation of the politicians”.

<sup>381</sup> 4, 1299 α34-39. Πρβλ. 1,1252 β3κε. 2,1273 β14κε. Επίσης η πολυπραγμοσύνη είναι στόχος και άλλων φιλοολιγαρχικών συγγραφέων, όπως ο Πλάτων (*Πολιτεία* 370 γ. 374 α κε. *Πολιτεία* 3,434γ: Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία). Επίσης *Νόμοι* 846 δ κε. Και *Ξενοφών Κύρου Παιδεία* 2,1.21 και 8,2.5-6.

<sup>382</sup> Βλ. επίσης κεφάλαια «Η ολιγαρχική ‘πολιτεία’», «Η αρίστη πολιτεία» (Μέρος ΙΙΙ).

## 7. Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ

Η εμφάνιση του γραπτού νόμου σχετίζεται με τους αγώνες κατά της απόλυτης και αυθαίρετης εξουσίας του βασιλέως, των αριστοκρατών και των ολίγων, ευγενών και πλουσίων. Τα κατώτερα στρώματα πέτυχαν τη θέσπιση γραπτών νόμων οι οποίοι τους προστάτευαν από την αυθαιρεσία, τη μεροληψία και την υποκειμενική ερμηνεία των εκάστοτε ισχυρών. Επί πλέον η ιδέα του γραπτού νόμου προϋποθέτει μία κοινωνία πολιτών με αμοιβαίες δεσμεύσεις μεταξύ τους και προς την πόλιν, αλλά και από την πόλιν προς τα άτομα, με υποχρεώσεις και καθήκοντα, προϋποθέτει δηλαδή την ιδέα του ελεύθερου που αποστρέφεται τη δουλεία, την τυραννίδα και τη βασιλεία καθώς και την ιδέα του πολίτη ως ενεργού μέλους της πολιτικής κοινωνίας, διότι ο γραπτός νόμος εξασφαλίζει ως μέσον ακριβώς αυτές τις ιδέες και αυτά τα αιτήματα.

Η έννοια του νόμου είναι γνωστή στην Αρχαία Ελλάδα με διάφορες σημασίες (έθιμα, συνήθειες, άγραφοι κανόνες, *θέμιστες*), όμως μόνο με την εμφάνιση της αθηναϊκής δημοκρατίας με την μεταρρύθμιση του Κλεισθένη γίνεται αποφασιστικός ρυθμιστής της κοινωνικής και ατομικής συμπεριφοράς. Ο νόμος γίνεται έτσι πολιτικός νόμος, ο οποίος απονέμει τη δικαιοσύνη, το *δίκαιον*, τη *δίκην*, αποτελεί τη βάση της πολιτικής και πολιτισμένης κοινωνίας και σηματοδοτεί τον διαχωρισμό και τη διαφοροποίηση του ανθρώπου από την κατάσταση του ζώου, την ωρίμανση και την ενηλικίωση του<sup>1</sup>. Σύμφωνα με τον Ostwald η πρώτη ασφαλής μαρτυρία για την πολιτική έννοια της λέξης *νόμος* βρίσκεται στις *Ikétiδες* του Αισχύλου, έργο που τοποθετείται από τον ίδιο στα 464-63 π.Χ.<sup>2</sup>

Εν αντιθέσει προς τα άλλα πολιτεύματα (μοναρχία, ολιγαρχία, αριστοκρατία), η δημοκρατία είναι το μόνο πολίτευμα όπου η ζωή της κοινότητας ρυθμίζεται με κανόνες δικαίου γενικής ή πλειοψηφικής αποδοχής και εξασφαλίζουν τη συμμόρφωση της κοινωνίας με αυτούς ως αναγκαία προϋπόθεση πολιτισμένης κοινωνικής συνυπάρξεως. Οι νόμοι

<sup>1</sup> Romilly (1997), 24, 27 και M. Ostwald (1969), 55 κε.

<sup>2</sup> Στ. 387-391 (*Νόμω πόλεως*), βλ. Ostwald (1969), 43.

χαράσσονται στην πέτρα και εκτίθενται δημοσίως στην αγορά όπου έκαστος πολίτης μπορεί να τους διαβάσει. Η βασική δημοκρατική αρχή είναι η κυριαρχία του νόμου και όχι των ατόμων, και συναντάται σε πολλά κείμενα<sup>3</sup>. Το βασικό της επιχείρημα είναι ότι ο άρχων, ακόμη και όταν είναι ο άριστος των ανθρώπων, έχει επιθυμίες και πάθη με αποτέλεσμα να διαστρέφεται η κρίση του<sup>4</sup>. Γι' αυτό επιβάλλεται η ύπαρξη ενός γενικού ρυθμιστικού κανόνα, με αμεροληψία, χωρίς εύνοιες και έχθρες, πράγμα που επιτυγχάνεται με τον νόμο, που είναι το μέσον μεταξύ δύο αντιθέτων απόψεων<sup>5</sup>, και ισχύει για όλους ανεξαιρέτως τους πολίτες, ανεξαρτήτως κοινωνικής και οικονομικής θέσεως<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Σοφοκλής, *Οιδίπους επί Κολωνώ*, στ. 913-915: *Δίκαι' ἀσκοῦσαν πόλιν κἀνευ νόμου κραινουσαν οὐδὲν* («πόλις που τηρεί την δικαιοσύνη και δεν λαμβάνει καμιά απόφαση χωρίς τον νόμο»). Βίας ο Πριηνεύς (Πλούταρχος, *Ηθικά* 154 δ): «η ισχυρότερη δημοκρατία είναι εκείνη στην οποία όλοι φοβούνται τον νόμο ως τύραννο». Διόδωρος Σικελιώτης 12, 16.3-4 (Για τις απόψεις του Χαρώνδα). Στοβαίος (*Ανθολόγιον* 4,2,19): «δεν είναι καλό ούτε συμφέρον οι άνθρωποι να υπερισχύουν των κειμένων νόμων, αντιθέτως είναι καλό και συμφέρον να υπερισχύει και να εξουσιάζει τους ανθρώπους ο νόμος που είναι ανώτερός τους». Παρομοίως αποχρώσεως αντίληψη συναντάμε στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου: *οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας, εἰ μὴ τις νόμον ἡγεμόνα προστήσαιο τοῦ οικείου βίου. Οὗτος δ' ἔστι λόγος ὀρθός, προστάτων μὲν ἂ δεῖ ποιεῖν ἀπαγορευῶν δὲ ἂ μὴ χρή, ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ καὶ ἐν πόλεσι καὶ ἐν ἰδίῳ οἴκῳ καὶ αὐτῷ τινὶ ἐκάστῳ πρὸς ἑαυτὸν* (Την παράγραφο αυτή έχει προσθέσει ο Untersteiner (1954 III), στο ήδη υπάρχον κείμενο του DK, με την ένδειξη \*17). Ιδιαίτερη σημασία έχει η εκ μέρους του Ανωνύμου (6.2) υποστήριξη των νόμων εναντίον με κάποιον υποτιθέμενο ἄτρωτο, ἄνοσο, ἀπαθῆ, ὑπερφυῆ καὶ ἀδαμάντινο ἄνδρα (πιο κάτω κάνει λόγο για βασιλέα ἢ τύραννο, 7.13), ο οποίος θα διεκδικούσε την πολιτική αρχή και θα κυβερνούσε χωρίς νόμους. Αυτός θα έπρεπε να συμμορφωθεί με τον νόμο διαφορετικά οι υπόλοιποι θα συσπειρώνονταν εναντίον του και θα τον νικούσαν. Είναι εμφανής εδώ η αντίθεση με κάθε είδους καταστρατήγηση του νόμου και με κάθε τυραννίδα, τονίζοντας ότι η τυραννίς οφείλεται στην *πλεονεξία* και την *ανομία* (7.12, 7.13). Ο Ανώνυμος συνηγορεί θερμῶς υπέρ του νόμου και του δικαίου, την αναγκαιότητα των οποίων στηρίζει στη φυσική αδυναμία του ανθρώπου να επιβιώσει μόνος του, απηχώντας τις απόψεις του Πρωταγόρα, όπως αυτές εκτίθενται στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (322β-γ). Κατά τον Πρωταγόρα, ενώ στην αρχική του φυσική κατάσταση ο άνθρωπος δεν είχε απολύτως τίποτε, σιγά-σιγά απέκτησε διάφορα εφόδια και τέχνες, κατέκτησε την πολιτική τέχνη (*δίκην καὶ αἰδῶ*) και τους νόμους, με τους οποίους παιδαγωγεί τους νέους να ζουν σύμφωνα με αυτούς (326γ), και σύμφωνα με τους οποίους η κοινωνία αποδίδει το δίκαιο και αναγκάζεται ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι (326δ). Τέτοια μάλιστα είναι η σπουδαιότητα των νόμων ώστε και ο πιο άδικος των ανθρώπων που ζουν με νόμους είναι δίκαιος και δημιουργός δικαίου συγκρινόμενος με ανθρώπους που δεν έχουν νόμους (327γ-δ). Αναλυτικότερα για την γένεση της ανθρώπινης κοινωνίας, του δικαίου και των νόμων κατά τον Πρωταγόρα βλ. Πλάτων *Πρωταγόρας* 320γ-322δ, 325δ-328β. Πρβλ. Δημόκριτος DK B5.1, B5.3, B181. Ψευδο-Δημοσθένης *Κατ' Αριστογείτονος* 15-16 Είναι επίσης χαρακτηριστική η αντιπαράθεση βίας και νόμου σε ορισμένους συγγραφείς, όπως στο εξάιρετο χωρίο του Λυσία στο οποίο η διαφορά των ζώων και των ανθρώπων είναι ότι τα μεν ζώα εξουσιάζουν βιαίως το ένα το άλλο, οι δε άνθρωποι έχουν αφ' ενός τον νόμο που καθορίζει το δίκαιο και αφ' ετέρου τον λόγο για την πειθῶ (*Επιτάφιος* 19: *ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους ἢ μηδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτάτων θηρίων...θηρίων μὲν ἔργον εἶναι ὑπ' ἀλλήλων βία*).

<sup>4</sup> *Οἱ δ' ἐν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς πολλὰ πρὸς ἐπήρειαν καὶ χάριν εἰώθασιν πράττειν* (3, 1287α 37-38).

<sup>5</sup> 3,1287 β4-5: *Ὅστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν. ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον.*

<sup>6</sup> *τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν...καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελεία τῶν ἀδικουμένων κείνται* (Θουκυδίδης 2, 37). Πρβλ. Ευριπίδης *Ικέτιδες* 430-438. Θα έλεγε κάποιος ότι ίσως μόνο στη δημοκρατία δεν ισχύει η καταπληκτική γνώμη ότι οι νόμοι μοιάζουν με τον ιστό της αράχνης, όπου πιάνονται μύγες και κουνούπια – οι φτωχοί – ενώ αν πέσει εκεί σφήκα ή μέλισσα – κάποιος

Κατά τη δημοκρατική επιχειρηματολογία, η κυριαρχία του νόμου είναι ασυμβίβαστη με τον χαρακτήρα των άλλων πολιτευμάτων, στα οποία ισχύει η θέληση του ενός ή των ολίγων, και συνεπώς γι' αυτήν αυτά είναι «άνομα», και γι' αυτό τον λόγο προβάλλεται ως ιδιαίτερο γνώρισμα της δημοκρατίας, όπως η ελευθερία, η ισότητα κ.λπ. Είναι χαρακτηριστικό ένα χωρίο του Αισχίνη, στο οποίο αναφέρεται ότι μόνο στη δημοκρατία υπάρχει η κυριαρχία του νόμου ενώ στην τυραννίδα και στην ολιγαρχία υπάρχει η κυριαρχία του τυράννου και των ολίγων<sup>7</sup>. Ανάλογη είναι η γνώμη του Αναξιμένη Λαμψακηνού, ότι στην δημοκρατία τα πάντα καθορίζονται από τον νόμο ενώ στην βασιλεία από τον λόγο του μονάρχη<sup>8</sup>.

Η αντίληψη περί της κυριαρχίας του νόμου παρατίθεται στα *Πολιτικά* (3, 1287 α10-1287 β9), στο γνωστό πλαίσιο των αποριών και των αντιτιθέμενων απόψεων που συζητά ο Αριστοτέλης<sup>9</sup>. Η αντίληψη αυτή παρουσιάζεται ως άποψη αυτών που αντιτίθενται στη μοναρχία, και έχει δύο επιχειρήματα: 1. Η πόλις αποτελείται από φύσει ομοίους πολίτες, συνεπώς πρέπει να έχουν τα ίδια δικαιώματα και την ίδια πολιτική αξία. Για αυτό πρέπει όλοι να άρχουν και να άρχονται εναλλάξ, και αυτό είναι νόμος, διότι η τάξις είναι νόμος. Πρέπει λοιπόν να άρχει ο νόμος και όχι ένας πολίτης, και γι' αυτό τον λόγο πρέπει αυτοί που άρχουν να είναι νομοφύλακες και υπηρέτες των νόμων<sup>10</sup>. 2. Η κυριαρχία του νόμου είναι προτιμότερη

---

ισχυρός πλούσιος – σκίζει τον ιστό και φεύγει ελεύθερη (Στοβαίος, *Ανθολόγιον* ΜΕ, 25 που την αποδίδει στον Ζάλευκο, νομοθέτη των Επιζεφυρίων Λοκρών του 7<sup>ο</sup> αιώνα). Ο Διογένης Λαέρτιος (*Σόλων* 58), την αποδίδει στον Σόλωνα, ενώ ο Πλούταρχος (*Σόλων* 5) στον Ανάχαρσι, ο οποίος με τα λόγια αυτά περιγελοῦσε τους νόμους του Σόλωνος.

<sup>7</sup> ὁμολογοῦνται γὰρ τρεῖς εἶναι πολιτεῖαι παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, τυραννὶς καὶ ὀλιγαρχία καὶ δημοκρατία. διοικοῦνται δ' αἱ μὲν τυραννίδες καὶ ὀλιγαρχίαι τοῖς τρόποις τῶν ἐφεσθηκότων, αἱ δὲ πόλεις αἱ δημοκρατούμεναι τοῖς νόμοις τοῖς κειμένοις. Εὖ δ' ἴστε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι τὰ μὲν τῶν δημοκρατουμένων σώματα καὶ τὴν πολιτείαν οἱ νόμοι σώζουσι, τὰ δὲ τῶν τυράννων καὶ ὀλιγαρχικῶν ἀπιστία καὶ ἡ μετὰ τῶν ὄπλων φρουρά (Αἰσχίνης *Κατὰ Τιμάρχου*, 4 κεξ.) Πρβλ. του ἰδίου *Κατὰ Κτησιφώντος*, 6. Η ἴδια ἀντίληψη εκφράζεται καὶ ἀπὸ τον Δημοσθένη: «κανεῖς ἐχέφρων ἄνθρωπος καὶ κανεῖς λαός δεν μπορεί να ἔχει ἐμπιστοσύνη στα τυραννικά καὶ μοναρχικά καθεστῶτα διότι κάθε βασιλεὺς καὶ τύραννος εἶναι ἐχθρός της ελευθερίας καὶ ἐνάντιος στους νόμους» (Δημοσθένης *Κατὰ Φιλίππου* Β, 25). Σε αὐτο το τελευταί βλέπουμε την στενή σύνδεση της ελευθερίας καὶ της κυριαρχίας του νόμου.

<sup>8</sup> *Ρητορική* 2: ὅτι τοῖς μὲν ἐν δημοκρατία πολιτευομένοις ἡ ἀναφορὰ περὶ πάντων τῶν πραγμάτων εἰς τὸν νόμον ἐστὶ, τοῖς δ' ὑπὸ τῆς βασιλείας ἡγεμονίαν τεταγμένοις πρὸς λόγον. Πρβλ. Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους* 75.

<sup>9</sup> 3, 1286 α7-8: Ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὕτη, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων. Δεν σημαίνει ὅμως ὅτι εἶναι του Αριστοτέλη ὅπως επιχειρηματολογῶ πιο κάτω στο δεύτερο τμήμα (κριτική).

<sup>10</sup> 3, 1287α10-23. Παραθέτουμε το συμπέρασμα (3, 1287α 19-23): Τὸν ἄρα νόμον ἄρχειν αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἕνα τινὰ, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον τοῦτον, κἂν εἰ τινὰς ἄρχειν βέλτιον,



από την κυριαρχία των ανθρώπων, διότι, εν αντιθέσει προς αυτούς, ο νόμος δεν έχει επιθυμίες και πάθη, τα οποία διαφθείρουν ακόμη και τους ἀρίστους άνδρες. Ο νόμος αντιθέτως χαρακτηρίζεται από νουν χωρίς πάθη και επιθυμίες<sup>11</sup>. Δηλαδή η κυριαρχία του νόμου είναι δυνατή, διότι η γενική ισχύς που αποτελεί το κυριότερο χαρακτηριστικό του νόμου, εξασφαλίζεται μόνο με την αρχή της ισότητας. Η σύνδεση με την ισότητα διατυπώνεται πολύ ωραία από τον G. Vlastos: Αφ' ενός μεν ο νόμος εξασφαλίζει και εγγυάται, είναι το μέσον για την ισότητα αλλά και το αντίστροφο, η ισότητα είναι η εγγύηση, το μέσον για τον νόμο, δηλαδή η εξισωτική διανομή της πολιτικής εξουσίας εξασφαλίζει την κυριαρχία του νόμου<sup>12</sup>.

Η επιβολή της έννομης τάξεως στη δημοκρατία γίνεται από τον γραπτό νόμο, ο οποίος αποτελεί τον κεντρικό άξονα ολόκληρης της οργανώσεως της αθηναϊκής δημοκρατίας<sup>13</sup>. Η μετάβαση από τον «άγραφο νόμο», το έθιμο, το οποίο είναι χαρακτηριστικό των βασιλικών και αριστοκρατικών πολιτευμάτων, στον γραπτό νόμο, σηματοδοτεί την ανάπτυξη της πόλεως και την ανάδυση του δημοκρατικού κινήματος<sup>14</sup>. Δυνάμεθα να πούμε

---

τούτους καταστατέον νομοφύλακας και υπηρέτας τοῖς νόμοις). Εδώ η ισότητα δικαιολογείται με τη φύσιν.

<sup>11</sup> 3, 1287a 23-32: Ἀλλὰ μὴν ὅσα γὰρ μὴ δοκεῖ δύνασθαι διορίζειν ὁ νόμος, οὐδ' ἄνθρωπος ἂν δύναιτο γινώριζειν. Ἀλλ' ἐπίτηδες παιδεύσας ὁ νόμος ἐπίστησι τὰ λοιπὰ τῆ δικαιοσύνη γνώμη κρίνειν καὶ διοικεῖν τοὺς ἄρχοντας. Ἐπι δ' ἐπανορθοῦσθαι δίδωσιν, ὅτι ἂν δόξη πειρωμένοις ἄμεινον εἶναι τῶν κειμένων. Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον. ἢ τὲ γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν (Ὅλο το χωρίο εἶναι το 3,1287a 23-1287β 7).

<sup>12</sup> Vlastos (1953) 356-357.

<sup>13</sup> Ὅμως πρέπει να σημειωθεί ότι στη δημοκρατία υπάρχει ο σεβασμός και των «αγράφων νόμων», όπως δηλώνει και ο Περικλής στον «επιτάφιο»: τῶν τὲ αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελία τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνῃν ὁμολογουμένην φέρουσιν (Θουκυδίδης 2, 37).

<sup>14</sup> Ενώ ο γραπτός νόμος είναι το ρητό συμπεφωνημένο αποτέλεσμα της θελήσεως των ανθρώπων και ρυθμίζει τη ζωή της κοινωνίας ως πόλεως, ο «άγραφος νόμος» είναι συνδεδεμένος είτε με ηθικές αρχές με εθιμικούς κανόνες και την παράδοση (κοινός νόμος), είτε με το θεῖον και τη θεία βούληση. Με αυτή την έννοια συναντάμε και την έκφραση θεῖος νόμος σε ορισμένους συγγραφείς δηλαδή σε αντιδιαστολή προς τους επιμέρους ανθρώπινους νόμους. Στον Ηράκλειτο. απ. 114: ...τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνός, τοῦ θεοῦ. Βλ. Ρούσσος (2000), 131,199. Ο Ostwald (1969), 27 γράφει ότι οι νόμοι στο απόσπασμα αυτό εκφράζουν τον τρόπο ζωής και τα ήθη. Στον Θουκυδίδη (3, 82.6): καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις οὐ τῶ θεῷ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῶ κοινῇ τι παρανομήσαι. Στον Σοφοκλή, το γνωστό χωρίο της Αντιγόνης στην Αντιγόνη 450 κεξ. Στον Γοργία (Επιτάφιος 6). Βλ. και Guthrie (1989),105 κε. όπου σχολιάζονται και ορισμένα χωρία τα οποία υπαινίσσονται κάποια θεϊκή προέλευση των νόμων, αλλά όπως σημειώνει εύστοχα ο συγγραφεύς «το συμπέρασμα δεν είναι ότι οι νόμοι έχουν θεϊκή προέλευση, αλλά ότι υπάρχουν μερικές θεϊκές εντολές...οι οποίες αφορούν την τήρηση της θρησκείας ή κάποια ηθική αρχή και διακρίνονται από το σώμα του θετού δικαίου σε μία πόλη όπως η Αθήνα».

ότι η μετάβαση από το άλογο έθιμο στον έλλογο νόμο αντιστοιχεί σε αυτό που απεκλήθη μετάβαση από τον μύθο στον λόγο<sup>15</sup>. Η αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403 όρισε ρητώς την κατάργηση του «αγράφου νόμου»: «σε καμιά περίπτωση οι άρχοντες δεν πρέπει να κάνουν χρήση των αγράφων νόμων», ότι οι νόμοι πρέπει να αντιμετωπίζουν ομοίως όλους τους πολίτες, άνευ διακρίσεων, ότι δεν πρέπει να θεσπίζονται «ατομικοί» νόμοι (όπως οι σημερινές φωτογραφικές ρυθμίσεις), και ότι πρέπει να εκτίθενται δημοσίως για να τους βλέπουν όλοι, πράγμα που σημαίνει ότι οι «άγραφοι νόμοι» ενέχουν το στοιχείο της υποκειμενικότητας, της αυθαιρεσίας και της μεροληψίας<sup>16</sup>. Σωστά σημειώνει ο Guthrie: «Όπως ακριβώς ήταν δυνατό να επικαλεστεί κανείς τη φύσιν είτε για να υποστηρίξει ανθρωπιστικά ιδεώδη είτε για να εξυπηρετήσει επιθετικούς σκοπούς και την ανατροπή της συνταγματικής κυβέρνησης, έτσι και η ιδέα του αγράφου νόμου, που αρχικά τόνιζε την ηθική διακυβέρνηση του σύμπαντος, μπορούσε σε μια πιο δημοκρατική κοινωνία να θεωρηθεί απλώς οπισθοδρομικότητα και απειλή για την εγγύηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που κερδήθηκαν με θυσίες και περιλαμβάνονται τώρα πλέον στον κώδικα των νόμων»<sup>17</sup>.

Κατά τον 4ο αιώνα έγινε και η σαφής διάκριση μεταξύ νόμου και ψηφίσματος, ενώ ίσως κατά τον 5ο δεν υπήρχε αυστηρή διάκριση. Η γενική άποψη είναι ότι οι νόμοι έχουν διαρκή εφαρμογή και είναι ανώτεροι και πιο θεμελιώδεις από τα ψηφίσματα, τα οποία αφορούν πρόσκαιρες ή ειδικές περιπτώσεις<sup>18</sup>. Όπως όμως σημειώνει ο Sinclair, μερικές φορές είναι δύσκολο να διακριθεί ο νόμος από το ψήφισμα, ιδίως σε περιπτώσεις που αφορούν οικονομικά ζητήματα<sup>19</sup>. Υπάρχει πάντως συγκεκριμένος νόμος ο οποίος καθορίζει τη διαδικασία για την εισαγωγή των νόμων προς συζήτηση στην εκκλησία, και δεν επιτρέπει την καταστρατήγησή τους ή την κατάργησή τους από τα ψηφίσματα<sup>20</sup>. Οι Αθηναίοι ήταν δηλαδή

<sup>15</sup> Nestle (1999). Καράσης (2001). Vernant (1962). Vernant (χχ). Polignac (1997), 32. Coppieters de Gibson (1982).

<sup>16</sup> Ανδοκίδης *Περί των μυστηρίων* 82-85. Πρβλ. Ευριπίδης *Ικέτιδες* 429κεξ: «με τους γραπτούς νόμους η δικαιοσύνη απονέμεται αμερόληπτα στους απόρους και στους πλουσίους, και ο αδύνατος νικά τον ισχυρό εάν έχει το δίκαιο με το μέρος του», πράγμα το οποίο συμβαίνει «όταν ο δήμος είναι κύριος της χώρας».

<sup>17</sup> Guthrie (1989), 163.

<sup>18</sup> Πράγμα που διακρίνει και ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* 5,1134 α23. *Πολιτικά* 4,1292 α37). Και Hansen (1978), 315-330. Romilly (1995), 185 κε. Της ίδιας (1992), 165-167. McDowell (1986).

<sup>19</sup> Sinclair (1997), 97 όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>20</sup> Ο νόμος αυτός περιέχεται στο Ανδοκίδης *Περί των μυστηρίων* 82-83, 85,87. Μεταξύ άλλων καθορίζει τα νέα όρια μεταξύ της κυριαρχίας του δήμου και της κυριαρχίας του νόμου: *αγράφω δὲ νόμω τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἑνός. ψήφισμα δὲ μηδὲν μήτε βουλῆς μήτε δήμου νόμον κυριώτερον εἶναι. μηδὲ ἐπ' ἀνδρὶ νόμον ἐξεῖναι θεῖναι, ἐὰν μὴ τὸν αὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν Αθηναίοις, ἐὰν μὴ ἑξακισχιλίους δόξῃ κρύβδην ψηφισομένους.* Πρβλ. Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους*, 30.

ενήμεροι για το πρόβλημα αυτό και έλαβαν μέτρα προς επίλυσή του, όπως επίσης υπέβαλαν την έγκριση των ψηφισμάτων στην ίδια διαδικασία με αυτήν του νόμου<sup>21</sup>. Οι δε ρήτορες και οι πολιτικοί υπενθυμίζουν συνεχώς αυτή την καταστατική (συνταγματική) αρχή: «ουδέν ψήφισμα της βουλής και της εκκλησίας του δήμου δύναται να είναι ισχυρότερο από τον νόμο»<sup>22</sup>. Ο νόμος είναι μία γενική διάταξη δικαίου που δεν μπορεί να περιλάβει και να προβλέψει όλες τις περιπτώσεις.

Άλλωστε τα ψηφίσματα είναι συνήθως οι αποφάσεις του δήμου για όλα τα ζητήματα που αφορούν την πόλιν: ειρήνη, πόλεμος, συμμαχίες, εξοπλισμοί, δημόσια έργα, φόροι, εορτές κ.λ.π., συνεπώς είναι αδιανόητο να μην συνέρχεται ο δήμος, αφού είναι το κύριον τῆς πόλεως, για να αποφασίζει για τα ζητήματα αυτά. Η ίδρυση της δημοκρατίας με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη έγινε με ψήφισμα (απόφαση) του δήμου, όπως και οι μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, η θέσπιση του σώματος των νομοθετών<sup>23</sup>, και άλλα πολλά. Οι νόμοι δεν δημιουργούν πολιτική, αλλά ένα πλαίσιο ρητό και γνωστό τοις πάσι που επιτρέπει στην πόλιν να ζει και να προσανατολίζεται και στους πολίτες να προσανατολίζονται στις μεταξύ τους σχέσεις και στις σχέσεις τους με την πόλιν. Η πολιτική συγκροτείται μέσα στο πλαίσιο αυτό από τους δρώντες και ενεργούς πολίτες, και αφορά τη συνολική θέσμιση της κοινωνίας, πράγμα που σημαίνει συνεχή κριτική των νόμων, των θεσμών και των σημασιών της.

Με τους σοφιστές τον 5ο αιώνα εμπεδώνεται η δημοκρατική αντίληψη ότι ο νόμος είναι μία ανθρώπινη δημιουργία, ένας συναινετικός συμβατικός κανόνας κοινωνικής συμβίωσης, ένας κατά συνθήκην κανόνας, θεσπισμένος σε συγκεκριμένες κοινωνικές, πολιτιστικές και ιστορικές συνθήκες. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, στη δημοκρατία δεν υπάρχει απόλυτος και εσαεί ισχύων νόμος, αφού αυτός είναι η θέληση της πλειοψηφίας για όσο καιρό αυτή νομίζει, και μετά όταν πάλι θελήσει μπορεί να τον αλλάξει<sup>24</sup>. Ως σύστημα

<sup>21</sup> Βλ. Glotz (1981), 176 και Imbert (1962), 13.

<sup>22</sup> Δημοσθένης *Κατ'Αριστοκράτους* 87.

<sup>23</sup> Οι αποφάσεις αυτές του δήμου για την θέσπιση των νομοθετών, παρατίθενται στον λόγο του Δημοσθένη *Κατά Τιμοκράτους*, 39-40, 71 ο πρώτος και 63 ο δεύτερος. Ο δεύτερος νόμος απαγορεύει ψηφίσματα του δήμου αντίθετα με τους κειμένους νόμους: *ἐναντίον δὲ νόμον μὴ ἐξεῖναι τιθέναι τῶν νόμων τῶν κειμένων*.

<sup>24</sup> Πλάτων *Θεαίτητος*, 167 γ. Βλ. κεφάλαιο «Νόμος-φύσις». Ο Πρωταγόρας δίνει επίσης και την ωραία εξήγηση για τον σκοπό της ποινής που επιβάλλει το δίκαιο με τους νόμους: δεν τιμωρείται ο αδικών για το αδίκημα που έπραξε αλλά για παραδειγματισμό μελλοντικό του ιδίου και των άλλων (324β).

διαρκούς αυτοθέσμησης, η δημοκρατία αλλάζει ή συμπληρώνει τους νόμους της, σεβόμενη τις θεμελιώδεις διατάξεις του πολιτεύματός της. Αυτό απαιτεί και η ανθρώπινη πραγματικότητα, η οποία αλλάζει διαρκώς και αναζητά νέες κατευθύνσεις και αντιμετώπισεις. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε ένα σύνολο βασικών θεμελιωδών νόμων και θεσμών, αντίστοιχο τηρουμένων των αναλογιών σε αυτό που λέμε σήμερα «σύνταγμα», και μαρτυρείται από πολλούς αρχαίους συγγραφείς<sup>25</sup>. Ο Δημοσθένης λ.χ., παραθέτει τον όρκο των *ήλιαστῶν*, όπου εκτός των υποχρεώσεων των δικαστών για την εφαρμογή και τήρηση των νόμων, περιέχονται και μερικές από τις καταστατικές αρχές της Αθηναϊκής πολιτείας (προστασία του κοινωνικού και πολιτικού καθεστώτος, αρχή της νομιμότητας, ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, υποχρεώσεις των δικαστών κ.λπ)<sup>26</sup>.

Ο Χαρώνδας ζητάει υπακοή στον νόμο ακόμη και όταν δεν στηρίζεται σε δίκαιη βάση<sup>27</sup> και αυτό ισχύει για τους Αθηναίους, οι οποίοι δηλώνουν υπακοή στο νόμο, όχι όμως ήταν τυφλή και επ' άπειρον. Αποτελεί πίστη και στοιχείο της δημοκρατικής αντίληψης ότι η τήρηση και ο σεβασμός του νόμου είναι η βάση και το πρωταρχικό στοιχείο της δημοκρατίας, με την έννοια ότι από αυτόν εξαρτάται το δημοκρατικό πολίτευμα. Η αντίληψη αυτή συναντάται πολλάκις στους λόγους των Αθηναίων πολιτικών<sup>28</sup>. Η δε ανυπακοή προς τους νόμους και η περιφρόνησή τους σήμαινε εχθρότητα προς τη δημοκρατία<sup>29</sup>. Η υπακοή και η τήρηση του νόμου ισχύει έως ότου οι πολίτες τον αλλάξουν και τον στηρίξουν σε δίκαιη βάση, συζητώντας τον και ψηφίζοντάς τον στην εκκλησία.

Επειδή λοιπόν ο νόμος είναι γενική διάταξη χρειάζεται τη συμπλήρωση ή τη διόρθωση. Το πλέγμα των νόμων και των θεσμών που υπήρχε δεν καθιστούσε εύκολη την αλλαγή ενός νόμου στην αθηναϊκή δημοκρατία. Τέτοια μέτρα ήταν η *γραφή παρανόμων* και

<sup>25</sup>Ο όρος *πολιτεία* χρησιμοποιείται συχνά με την έννοια αυτή, ενώ ο όρος *σύνταγμα* χρησιμοποιείται ελάχιστες φορές στα αρχαία κείμενα. Βλ. Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 28: *τὸ μὲν οὖν σύνταγμα τῆς πολιτείας τοιοῦτον ἦν*. βλ. και Δημοσθένης *Κατὰ Ανδροτίωνος* 30. Ισοκράτης *Παναθηναϊκός* 114, 116, 139.

<sup>26</sup>Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους* 149-150 και Ανδοκίδης *Περὶ τῶν μυστηρίων* 1, 9. Πρβλ. Γ. Βλάχος (1992), 97.

<sup>27</sup>Αν είναι σωστή η μαρτυρία του Διόδωρου Σικελιώτη 12.16,3: *προσέταξε [ὁ Χαρώνδας] γὰρ ἐκ παντὸς τρόπου πείθεσθαι τῷ νόμῳ, κὰν ἢ παντελῶς κακῶς γεγραμμένος*. Ο Σολων ζητάει την υπακοή στις αρχές είτε αυτές είναι άδικες είτε δίκαιες: *ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως καδίκως* (απ. 27D). Από μόνες τους οι διατυπώσεις αυτές είναι προβληματικές και απηχούν μάλλον αυταρχικές αντιλήψεις, αν και πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν οι συγκεκριμένες συνθήκες της κοινωνικής και ιστορικής συγκυρίας, στις οποίες έδρασαν οι δύο νομοθέτες.

<sup>28</sup> Βλ. Τουλουμάκος (1979), 137, 150.

<sup>29</sup> Βλ. Romilly (1997), 139-141.

η παραλλαγή της, η γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, το οὐδὲν ἀπροβούλευτον, που ἤδη ἔχουμε αναφέρει. Το πόσο δύσκολη ἦταν η αλλαγή των νόμων βεβαιώνεται ἀπὸ πολλές πλευρές, ἓνα ενδεικτικὸ παράδειγμα εἶναι η υπόθεση του Λεπτίνη, ο οποίος εἶχε προτείνει την κατάργηση του νόμου περί ἀτελείας, ἐνῶ ἄλλοι πολῖτες εἶχαν ἀντίθετη γνώμη για την κατάργηση αὐτή. Την ἐπροσώπηση και συνηγορία των τελευταίων ἀνέλαβε ο Δημοσθένης με τον *Πρὸς Λεπτίνην* λόγο του. Στον ἴδιο λόγο, ὅπως και σε ἄλλους, φαίνεται σαφῶς ὅτι υπάρχουν σε ἰσχὺ νόμοι ἀπὸ την ἐποχὴ του Κλεισθένη, ἀλλὰ ἀκόμη και του Σόλωνα<sup>30</sup> ἢ του Δράκοντα. Στο τέλος του 5ου αἰῶνα (μετὰ την ολιγαρχικὴ ἐκτροπὴ του 411 και ἰδίως μετὰ την ἦττα του 404 και την πτώση των Τριάκοντα), συμβαίνει μία σημαντικὴ αλλαγή στην νομοθετικὴ διαδικασία των Ἀθηνῶν. Εισάγεται, ὅπως προανεφέρθη, το σῶμα των νομοθετῶν, το οποίο σε συνεργασία με την ἐκκλησία και τη βουλή ἀσκεῖ το νομοθετικὸ ἔργο<sup>31</sup>.

Ἐνα βασικὸ στοιχεῖο της κυριαρχίας του νόμου εἶναι και η ἐφαρμογὴ του ἀπο τον ἴδιο τον δῆμο, πρᾶγμα που γίνεται ἀπο τα κληρωτὰ δικαστήρια της Ηλιαίας. Η οργάνωση των δικαστηρίων ἦταν καθορισμένη με κάθε λεπτομέρεια (σύνθεση, λειτουργία, τρόπος κληρώσεως, λήψη ἀποφάσεως), πρᾶγμα που δηλώνει τη σημασία της ἀπονομῆς του δικαίου, της δικαιοσύνης ως ἀναπόσπαστο τμήμα της κυριαρχίας του νόμου. Η κυριαρχία των λαϊκῶν δικαστηρίων συμβαδίζει με την κυριαρχία του νόμου<sup>32</sup>.

Η ἐφαρμογὴ του νόμου ἀφορᾶ και πρέπει να ἀφορᾶ ὅλους του πολῖτες, εἶναι και ἀτομικὴ και συλλογικὴ υπόθεση, πρᾶγμα που καθιστᾶ πραγματικὴτητα την ἀνεξαρτησία της δικαιοσύνης. Οιοσδήποτε πολῖτης δύναται να ἐναγάγει σε δίκη οἰονδήποτε ἄλλον. Η ἀντίληψη αὐτή εἶναι ἤδη παρούσα ἀπὸ την ἐποχὴ του Σόλωνα, και σημαίνει ὅτι η ἀδικία που γίνεται σε κάποιον ἀφορᾶ ὅλους τους πολῖτες. Εἶναι γνωστός ο νόμος, καταστατικὸς νόμος θα λέγαμε, που αναφέρει ο Ἀριστοτέλης, σύμφωνα με τον οποίο κάθε Ἀθηναῖος πολῖτης εἶχε το δικαίωμα να οδηγήσει στο δικαστήριο οποιονδήποτε διέπραττε ἀδίκημα εἰς βάρος κάποιου ἄλλου<sup>33</sup>. Ἀναπτύσσεται ἔτσι η συλλογικὴ ευθύνη και η ευθύνη του πολῖτη, η συνείδηση ὅτι η πόλις εἶναι κοινὸν ἀγαθὸν και πρέπει να ἀφορᾶ ὅλους. Ο Πλούταρχος ἐρμηνεύει τον νόμο αὐτό

<sup>30</sup> Δημοσθένης *Πρὸς Λεπτίνην* 90,102, 104.

<sup>31</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η δημοκρατία» (Μέρος Ι).

<sup>32</sup> Βλ. Γ. Βλάχος (1992), κεφάλαιο IV.

ως πρόθεση του Σόλωνος να αναπτύξει το αίσθημα της κοινής ευθύνης και αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών<sup>34</sup>, ενώ ο Αριστοτέλης τον θεωρεί ως ένα από τα κατ'εξοχήν δημοκρατικά μέτρα του πολιτεύματος του Σόλωνος<sup>35</sup>. Ακριβώς σε αυτό τον νόμο αναφέρεται ο Δημοσθένης, λέγοντας ότι «στην δημοκρατία κάθε αδίκημα που γίνεται εις βάρος οποιουδήποτε αφορά όλους, σύμφωνα με τη θέληση του νομοθέτη»<sup>36</sup>. Ένα παράδειγμα χρήσεως του νόμου αυτού έχουμε από τον Ευθύφωνα, ο οποίος καταγγέλλει τον πατέρα του ως υπεύθυνο για τον θάνατο ενός εργάτη του, στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα<sup>37</sup>.

Ένα ακραίο παράδειγμα είναι όταν ανάμεσα στο 331-324 π.Χ. οι Διογνίδης και Αντίδωρος κατηγορήθηκαν με *είσαγγελία* επειδή είχαν μισθώσει αυλητρίδες σε υψηλότερη τιμή, πράγμα που δεικνύει το ενδιαφέρον για την εφαρμογή του νόμου<sup>38</sup>, την ευαισθησία και την αντίληψη ότι η παραβίασή του στρέφεται κατά του δημοσίου συμφέροντος – αφού η *είσαγγελία* αφορούσε περιπτώσεις που αφορούσαν το δημόσιο συμφέρον και το πολίτευμα και υποβαλλόταν ενώπιον της βουλής ή της εκκλησίας. Αλλά και στον όρκο των δικαστών που προανεφέρθη εκφράζεται η δημοκρατική αρχή της προσωπικής ευθύνης. Ένα άλλο παράδειγμα στο οποίο διαφαίνεται η σημασία της προσωπικής ευθύνης σε γενικό επίπεδο είναι η *γραφή παρανόμων*, κατά την οποία δοκιμάζεται η προσωπική ευθύνη τόσο του προτείνοντος το νομοσχέδιο, όσο και των πρυτάνεων και του ασκούντος την *γραφή παρανόμων*, συνεπώς όλων των εμπλεκόμενων πολιτών. Εξ άλλου κατά τη δημοκρατική αντίληψη, η τήρηση των νόμων είναι απαραίτητος όρος για την τύχη της πόλεως, για τη διατήρηση και σωτηρία της δημοκρατίας, όπως φαίνεται στους λόγους των αθηναίων ρητόρων<sup>39</sup>. Ο Δημοσθένης τονίζει με παραστατικότητα την σπουδαιότητα αυτής της προσωπικής ευθύνης και εγρήγορσης : «Και ποια είναι η δύναμη των νόμων; Άραγε αν κάποιος από εσάς, ο οποίος αδικείται, φωνάζει βοήθεια, θα τρέξουν να του παρασταθούν και να τον βοηθήσουν; Όχι, οι νόμοι είναι απλώς γραπτά κείμενα και δεν θα μπορούσαν να το

<sup>33</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* (9,1): ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων.

<sup>34</sup> Πλούταρχος *Σόλων*, 18: ὀρθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὥσπερ ἑνὸς μέρη σώματος συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις. Τούτῳ δὲ τῷ νόμῳ συμφωνοῦντα λόγον αὐτοῦ διαμνημονεύουσιν. Ἐρωτηθεὶς γὰρ ὡς ἔοικεν ἤτις οἰκεῖται κάλλιστα τῶν πόλεων, ἐκείνην εἶπεν ἐν ἡ τῶν ἀδικουμένων οὐχ ἦττον οἱ μὴ ἀδικούμενοι προβάλλονται καὶ κολάζουσι τοὺς ἀδικούντας.

<sup>35</sup> *δημοτικώτατα* (*Αθηναίων Πολιτεία* 9,1)

<sup>36</sup> Δημοσθένης *Κατα Μειδίου*, 45.

<sup>37</sup> Πλάτων *Ευθύφρων* 4 α-ε.

<sup>38</sup> Η πράξη των κατηγορουμένων θεωρήθηκε ως ασέβεια προς τους κειμένους νόμους και κατά συνέπεια ως απόπειρα καταλύσεως του πολιτεύματος, βλ. Γιούνη (1998), 36,141. Hansen (1975), 108.

πράξουν. Πού βρίσκεται λοιπόν η δύναμή τους; Σ' εσάς τους ίδιους, αν τους διατηρείτε ισχυρούς και έγκυρους πάντοτε για όποιον τους χρειάζεται. Επομένως οι νόμοι αντλούν τη δύναμή τους από εσάς και εσείς από αυτούς»<sup>40</sup>.

Το αίσθημα της προσωπικής συνείδησης και ευθύνης δεν είναι αφηρημένη διακήρυξη, ούτε θεωρία, αλλά πραγματικότητα και θεσμός. Είναι στοιχείο του πολίτη απαραίτητο χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι κατακτημένο και εξασφαλισμένο, αλλά απαιτεί συνεχή επαγρύπνηση, αγωγή και συνεχή άσκηση. Πρωταρχική αρχή της δημοκρατίας είναι ότι οι νόμοι όσο καλοί και να είναι δεν είναι πανάκεια, ούτε κάποια αρχή που από μόνη της με μεταφυσικό ή μαγικό τρόπο εξασφαλίζει τα πάντα, ότι οι νόμοι δεν είναι τίποτε χωρίς την εγρήγορση και την ενεργή συμμετοχή του δήμου και του κάθε πολίτη ξεχωριστά. Έτσι ο Περικλής στον «Επιτάφιο» τονίζει: *μη μετὰ νόμων το πλέον ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν*<sup>41</sup>.

Είναι κοινή συνείδηση, διαδεδομένη στους Αθηναίους αλλά και στους άλλους Έλληνες, ότι ο γραπτός νόμος και η κυριαρχία του συνδέεται με τη δημοκρατία και δη την Αθήνα, όπως φαίνεται λ.χ. στον Ισοκράτη: «...όλα ανεξαιρέτως τα πλεονεκτήματα που απολαμβάνουν τώρα οι άνθρωποι, αυτά που χρωστούμε ο ένας στον άλλον και όχι στους θεούς, συνδέονται με την πόλιν μας και μάλιστα τα περισσότερα οφείλουν άμεσα την ύπαρξή τους σε αυτήν. Βρήκε τους Έλληνες να ζουν σε διασκορπισμένες ομάδες, χωρίς νόμους, μερικούς να καταπιέζονται από τυράννους, άλλους να κινδυνεύουν να αφανισθούν από την αναρχία και τους απάλλαξε από αυτά τα κακά, παίρνοντας μερικούς υπό την προστασία της και δίνοντας το παράδειγμα σε άλλους. γιατί ήταν η πρώτη που θέσπισε νόμους και καθιέρωσε μία πολιτεία...»<sup>42</sup>. Στον Πρωταγόρα επίσης συναντάμε μία θετική άποψη για τον

<sup>39</sup> Λυκούργος, *κατα Λεωκράτους*, 4. Δημοσθένης, *Κατα Τιμοκράτους*, 75 κεξ. Λυσίας, *Επιτάφιος*, 18-19.

<sup>40</sup> Δημοσθένης *Κατά Μειδίου*, 224. Επίσης του ιδίου *Κατά Τιμάρχου* 37: (όταν απευθύνεται στους δικαστές): «ποια είναι λοιπόν η μοναδική και δίκαιη φυλακή των νόμων; Εσείς οι πολλοί, επειδή κανείς δεν θα είχε την δυνατότητα να σας αφαιρέσει την ικανότητα να διακρίνετε και να επιδοκιμάσετε το καλύτερο ούτε να σας αποτρέψει και να σας πείσει δια της διαφθοράς να ψηφίσετε τον χειρότερο νόμο αντί του καλύτερου». Το τελευταίο χωρίο ο Ober (1996), 119 το παρερμηνεύει προς την κατεύθυνση της μη διακρίσεως των εξουσιών στην Αθήνα.

<sup>41</sup> Θουκυδίδης 2, 39, 4.

<sup>42</sup> Ισοκράτης *Πανηγυρικός* 39-40. Αλλά και η συνέχεια είναι ενδιαφέρουσα αφού αναφέρεται σε άλλες δημιουργίες και προσφορές των Αθηναίων στους υπόλοιπους Έλληνες. Επίσης στον Λυσία *Επιτάφιος* 18-19. Στον Διόδωρο Σικελώτη (13,26.3) ο Συρακόσιος πολιτικός Νικόλαος προτείνει στους συμπατριώτες του να δείξουν οίκτο στους Αθηναίους αιχμαλώτους του 413 π.Χ., με το επιχείρημα ότι «οι Αθηναίοι ήταν οι πρώτοι που έμαθαν στους Έλληνες να χρησιμοποιούν τροφές που γίνονται από καλλιεργημένους καρπούς, κάτι που το είχαν δεχθεί από τους θεούς για τον εαυτό τους αλλά το προσέφεραν σε όλους τους ανθρώπους. Αυτοί επινόησαν τους νόμους, με τους οποίους η ζωή όλων μας μεταμορφώθηκε από άγρια και γεμάτη αδικίες σε πολιτισμένη και

συγκεκριμένο πραγματικό νόμο της αθηναϊκής δημοκρατίας, στον *μύθο* και στον *λόγο* που αναφέρονται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*.

Η κυριαρχία του νόμου πιστοποιείται όχι μόνο από τις αρχαίες πηγές αλλά και από τις έρευνες των σύγχρονων ιστορικών. Ο Martin Ostwald πιστεύει ότι στον 4ο αιώνα δεν είναι πια ο δήμος απόλυτος κυρίαρχος, αλλά ο νόμος. Σε όλο το ογκώδες βιβλίο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, επιχειρηματολογεί και επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό αυτό<sup>43</sup>. Ο Hansen επίσης υποστηρίζει αυτή την άποψη, κάνοντας λόγο για «μετασχηματισμένη» και «μετριοπαθή» δημοκρατία, εννοώντας ότι τα ηλιαστικά δικαστήρια και οι *νομοθέται* ήλεγχαν την πολιτική ζωή και τις αποφάσεις της εκκλησίας<sup>44</sup>. Η Mossé παραθέτει επίσης επιχειρήματα υπέρ της κυριαρχίας του νόμου κατά τον 4ο αιώνα και υπενθυμίζει ότι η αποκατασταθείσα δημοκρατία επέζησε επί τρία τέταρτα του αιώνα, χωρίς σοβαρή αμφισβήτηση και προβλήματα. Όπως άλλωστε παρατηρεί η Mossé, δεν έχουμε μαρτυρίες ότι υπήρξαν δημοκρατίες στις οποίες η κυριαρχία του δήμου ήταν απόλυτη και δεν περιοριζόταν από νομικές διατάξεις. Τέλος, τονίζει ότι τα ηλιαστικά δικαστήρια, με τον έλεγχο τον οποίο ασκούσαν επί της εκκλησίας μέσω της εφαρμογής της *γραφῆς παρανόμων*, εξασφάλιζαν την κυριαρχία του νόμου και τον σεβασμό του<sup>45</sup>. Ο Sealey κάνει λόγο όχι για δημοκρατία αλλά για “republic” στην οποία ισχύει the “rule of law”<sup>46</sup>.

Ένα πρόβλημα που τίθεται είναι τι συμβαίνει με τα άλλα πολιτεύματα, συνήθως ολιγαρχικά, τα οποία επίσης έχουν νόμους, όπως η Κρήτη ή η Ρώμη, η οποία ανέπτυξε το

---

δίκαιη κοινωνία». Η ιδέα αυτή διασώθηκε τουλάχιστον μέχρι το τέλος του 2<sup>ου</sup> π. Χ. αιώνα όπως δηλώνει μία επιγραφή, η οποία διασώζει την πρόταση της Δελφικής Αμφικτυονίας να τιμηθούν οι Αθηναίοι *τεχνίται* (καλλιτέχνες του θεάτρου), και αναφέρει ότι οι Αθηναίοι οδήγησαν τους ανθρώπους από τη «ζωώδη» κατάσταση στον πολιτισμό, τους εισήγαγαν στα μυστήρια και τους έδωσαν τα αγαθά της γεωργίας, των νόμων και του πολιτισμού (Guthrie [1989], 114). Τον πρωτοποριακό ρόλο της Αθήνας για τον υπόλοιπο κόσμο έδειξε ο Glotz (1981), 110κε, 171κε, 274κε.

<sup>43</sup> (1986), 252: «Even at a later time, when its validity had begun to erode, a deep respect for nomos remains ingrained in Athens», όπου και οι αναφορές και τα παραδείγματα. Εξετάζοντας αναλυτικότερα την κατάσταση η οποία διαμορφώθηκε στην πολιτική ζωή της Αθήνας μετά την ήττα του 404, ο Ostwald, καταλήγει : «But Council and Assembly receded into the background in matters of internal policy, and the jury courts held center stage...But in matters of legislation the Assembly relinquished its final say to nomothetai. Thus the democracy achieved stability, consistency, and continuity when the higher sovereignty of nomos limited the sovereignty of the people» ([1986], 524).

<sup>44</sup> «In fourth-century Athens the ekklesia was no longer the sovereign body of government», Hansen (1987). Πρβλ. Hansen (1974), (1975) και (1991).

<sup>45</sup> Mossé (1996) 50 και 82. Πρβλ. Mossé (1995), 173-178).

<sup>46</sup> Sealey (1986), 146.



δίκαιο και ανέδειξε πολλούς νομομαθείς. Μία κύρια διάφορα έγκειται στον τρόπο θεσπίσεως του νόμου. Ενώ στη δημοκρατία είναι ο *δήμος*, το σύνολο των πολιτών, που συμμετέχει στη διαμόρφωση, στην πρόταση, στη συζήτηση και την ψήφιση του νόμου, στην ολιγαρχία δεν συμβαίνει αυτό, αφού οι τυχόν υπάρχοντες νόμοι διαμορφώνονται από τους ολίγους, τα συμφέροντα των οποίων και εκφράζουν, χωρίς την ουσιαστική συμμετοχή και ενημέρωση του δήμου. Μία άλλη διαφορά είναι ότι οι νόμοι μερικών ολιγαρχιών είναι συχνά ήθη και έθιμα, και όχι γραπτοί νόμοι, και η ερμηνεία και η εφαρμογή τους επαφίεται στην αυθαιρεσία των αρχόντων, όπως στην Σπάρτη. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε που δεν έχουμε καμία μαρτυρία γραπτού νόμου στη Σπάρτη<sup>47</sup>, όπου ισχύουν οι ρήτρες του Λυκούργου, σε σημείο ώστε το έθιμο να υπερτερεί της ελλόγου σκέψεως και του συμφέροντος, όπως φαίνεται χαρακτηριστικά στη στάση των Σπαρτιατών κατά την κρισιμότετη στιγμή που διερχόταν ο ελληνικός κόσμος με την πρώτη εκστρατεία των Περσών<sup>48</sup>. Η πηγή της σπαρτιατικής «νομοθεσίας» και της οργανώσεως του πολιτεύματος είναι η μυθική μορφή του Λυκούργου, του οποίου οι *ρητραι* είναι ο μόνος τύπος σπαρτιατικού νόμου που σώζεται: ο Λυκούργος δεν άφησε γραπτούς νόμους και μία *ρήτρα* του απαγόρευε την γραφή των νόμων<sup>49</sup>. Πράγματι, οι αρχαιολογικές και ιστορικές έρευνες δεν αποκάλυψαν εγγραφές νόμων σε πέτρες, ούτε κάποια απόπειρα καταγραφής της νομοθεσίας, όπως έγινε στην Αθήνα στο τέλος του 5ου αιώνα<sup>50</sup>. Εξ άλλου οι κανόνες αυτοί ονομάστηκαν *ρητραι*, διότι υπαγορεύτηκαν από τον θεό, δηλαδή είναι ρήσεις του θεού<sup>51</sup>. Ο Ξενοφών είναι αποκαλυπτικός, καθώς αναφέρει ότι, ανάμεσα σε άλλα πολλά τεχνάσματα που μεταχειρίστηκε ο Λυκούργος για να αναγκάσει τους Λακεδαιμονίους να υπακούσουν στις ρήτρες του, ήταν και η επιστράτευση του θεού υπέρ αυτών: διέδωσε ότι συμφωνούσε και ο θεός με αυτές, και όρισε ότι αν κάποιος δεν πειθαρχεί στους *πυθοχρήστους* νόμους δεν διαπράττει μόνο κάτι άνομο, αλλά και *ανόσιο*<sup>52</sup>. Από μία

<sup>47</sup>MacDowel (1988), 22. Romilly (1997), 140.

<sup>48</sup>Οι Σπαρτιάτες δεν ανταποκρίθηκαν στην έκκληση βοήθειας που τους έστειλαν οι Αθηναίοι πριν την μάχη του Μαραθώνα, διότι δεν μπορούσαν να καταστρατηγήσουν το έθιμο που είχαν, να μη εκστρατεύουν την ενάτη μέρα του μηνός χωρίς πανσέληνο. Και ενώ οι Πέρσες προχωρούσαν, αυτοί περίμεναν την πανσέληνο, όπως σημειώνει ο Ηρόδοτος με θλιμμένη ειρωνεία (Ηρόδοτος 6, 106).

<sup>49</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος*, 13: *Μία μὲν οὖν τῶν ρητρῶν ἦν ὥσπερ εἴρηται, μὴ χρῆσθαι νόμοις ἐγγράφοις.*

<sup>50</sup>D. M. McDowell (1988), 22.

<sup>51</sup>Πλούταρχος *Λυκούργος*, 5. και 6.

<sup>52</sup>Πρβλ. Ξενοφών *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, 8. Ο Πανσανίας (*Ελλάδος Περιήγησις* 3.16) παραδίδει ότι οι Λακεδαιμόνιοι είχαν κατασκευάσει ιερό προς τιμήν του Λυκούργου, όπως αρμόζει σε θεό. Τα ίδια ισχύουν και για τους Κρήτες, η μυθική και θεική καταγωγή των νόμων τους ανάγεται στον γιό του Δία, τον Μίνωα, που

φράση, εξ άλλου, του Αριστοτέλη συμπεραίνουμε ότι οι κρίσεις των *εφόρων* δεν ακολουθούσαν κάποιους νόμους αλλά στηρίζονταν στην προσωπική τους εκτίμηση, πράγμα που σημαίνει ότι ουσιαστικό ρόλο είχε η αυθαιρεσία, το έθιμο και η παράδοση<sup>53</sup>. Και εδώ βρίσκεται ακόμη μία τρίτη ουσιώδης διαφορά από την δημοκρατία: τα άτομα, οι ολίγοι άρχοντες ασκούν την ουσιαστική εξουσία και όχι ο γραπτός νόμος. Και τέλος μία άλλη διαφορά είναι ότι η εφαρμογή του νόμου, η απονομή του δικαίου γίνεται από τους ολίγους άρχοντες και όχι από λαϊκά δικαστήρια, όπως στη δημοκρατία.

Αυτές τις ουσιώδεις διαφορές βλέπουμε και στις άλλες πόλεις που είχαν νόμους λ.χ την Κρήτη (5<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ., νόμοι της Γόρτυνος) η οποία αυτή παρέμεινε αριστοκρατική<sup>54</sup>, όπως άλλωστε και η Ρώμη. Στην περίοδο της *res publica* έχουμε βεβαίως νόμους αλλά και την κυριαρχία των αποφάσεων των αρχόντων (*Ηδίκτα* των Αγορανόμων, Πραιτόρων, διοικητών επαρχιών, κησόρων) και των προγονικών ηθών και εθίμων (*mores maiorum*)<sup>55</sup>. Οσον αφορά τη συμμετοχή του δήμου μέσα στα *comitia*, αυτή είναι υποτυπώδης και μη ουσιαστική<sup>56</sup>. Ούτε εξ άλλου είναι τυχαίο το γεγονός ότι η θέσπιση του νόμου στη μεν Ρώμη έγινε από νομικούς, νομομαθείς και νομοδιδασκάλους, κυρίως μετά την κατάλυση της *res publica* τον 1<sup>ο</sup> - 3<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., στη δε αρχαία Ελλάδα ουσιαστικώς από τους πολιτικούς, τους ρήτορες και τους πολίτες και δευτερογενώς από τους φιλοσόφους<sup>57</sup>.

Συνεπώς η ύπαρξη νόμων σε μία πόλιν δεν σημαίνει την κυριαρχία του νόμου, δηλαδή την ύπαρξη δημοκρατίας. Η κυριαρχία του νόμου είναι αιτία και αποτέλεσμα της δημοκρατίας: αιτία, αφού η κυριαρχία του νόμου διαφοροποιεί την δημοκρατία από τις άλλες

---

ανέβαινε κάθε εννέα χρόνια στην κατοικία του Δία και έπαιρνε τους νόμους (Ομηρος *Οδύσσεια* τ 178-179, Πλάτων *Νόμοι* 1,624-625 α. *Πολιτικά* 2,1271 β24-25. Στοβαίος 4). Σε αυτό το πλαίσιο έχει έννοια αυτό που γράφει ο Μ. Καραλής (2001), 367 ότι οι Έλληνες θεωρούσαν ως «γενεσιουργό στοιχείο του νόμου το θείον». Οι Έλληνες στους οποίους αναφέρεται δεν είναι οι δημοκράτες και οι Αθηναίοι, ούτε οι σοφιστές.

<sup>53</sup> Ἔτι δὲ καὶ κρίσεων εἰσὶ μεγάλων κύριοι, ὄντες οἱ τυχόντες. Διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους (2, 1270β 28-30). Πρβλ. Ευσέβιος *Προπαρασκευή* 8,8,9 (362 δ). Βλ. και υποκεφάλαιο «Λακεδαιμονίων ολιγαρχία» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>54</sup> 2, 1272 α33-39 και 2, 1272 β3, 10. Willets (1955).

<sup>55</sup> Finley (1996), 29,35,51,55,73,108. Γκόφας (1986), 84.

<sup>56</sup> Βλ. Γιούνη (1993).

<sup>57</sup> Η νομική παραγωγή της αυτοκρατορικής Ρώμης κυρίως στο ιδιωτικό δίκαιο, δημιουργήθηκε από τους νομομαθείς της, και είναι περισσότερο μια τεχνική κατασκευή για τη διευθέτηση των προβλημάτων της αυτοκρατορίας, χωρίς πάλι η παραγωγή αυτή να συνοδεύεται από τη συμμετοχή του δήμου που χαρακτηρίζει την δημοκρατική πόλιν. Ούτε βεβαίως οι αθηναϊκοί νόμοι είναι υποδεέστεροι των ρωμαϊκών, ή το δημοκρατικό δίκαιο υποδεέστερο του ρωμαϊκού, όπως υποστηρίζουν μερικοί. Για τις απόψεις αυτές και την αναίρεσή τους βλ. Γ. Βλάχος (1992), 88. Για την επίδραση της ελληνικής πολιτικής φιλοσοφίας στο ρωμαϊκό δίκαιο βλ. Καραλής (2002).

πόλεις αποτέλεσμα, διότι μόνο στην δημοκρατική πόλιν υπάρχουν οι προϋποθέσεις για την κυριαρχία αυτή. Δυνάμεθα να πούμε ότι αν ο νόμος αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της ελληνικής πόλεως από τις κοινωνίες των βαρβάρων, την τυραννίδα και τη βασιλεία, τότε η κυριαρχία του νόμου αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της δημοκρατικής πόλεως από τις ολιγαρχικές και αριστοκρατικές πόλεις.

Ανακεφαλαιώνοντας, διαπιστώνουμε ότι τα βασικά στοιχεία της δημοκρατικής αντίληψης περί της κυριαρχίας του νόμου είναι τα εξής: Η πόλις κυβερνάται από νόμους και όχι από τα άτομα. Οι άρχοντες είναι εκτελεστές και εφαρμοστές του νόμου και δεν έχουν αποφασιστική κυβερνητική εξουσία. Η απόδοση της δικαιοσύνης γίνεται αποκλειστικώς από δικαστήρια στα οποία συμμετέχουν άμεσα οι ίδιοι οι πολίτες. Οι νόμοι θεσπίζονται άμεσα από τον συλλογικό νομοθέτη με γενική ή πλειοψηφική αποδοχή σε ανοικτή, ελεύθερη και δημόσια συζήτηση στην εκκλησία. Οι νόμοι είναι ιστορικά και κοινωνικά δημιουργήματα των ανθρώπων, ως εκ τούτου η κοινότητα δύναται να τους αλλάζει με νόμιμο και συλλογικό τρόπο, διασφαλίζοντας το κύρος και την ισχύ τους, που βασίζεται στην πειθώ και την ενημέρωση. Εγγυητής και φύλακας του νόμου είναι η ίδια η κοινότητα, δια της συνεχούς παρουσίας της και της εμπράκτου συλλογικής και προσωπικής ευθύνης.

## Η κριτική

Η κυριαρχία του νόμου αμφισβητείται από τους ολιγαρχικούς και την ολιγαρχική ιδεολογία, απόηχο της οποίας έχουμε στον Ισοκράτη, όταν γράφει ότι η πολιτεία διοικείται καλύτερα από τα χρηστά ήθη παρά από τους νόμους και τα ψηφίσματα<sup>58</sup>. Η αντίληψη αυτή συναντάται και στον σκληρό ολιγαρχικό και μαθητή του Σωκράτη, Κριτία: «ο χρηστός τρόπος είναι ασφαλέστερος από τον νόμο. Διότι ουδείς ρήτωρ θα μπορούσε ποτέ να τον στρεβλώσει, ενώ αντιθέτως, τον νόμο πολλές φορές με τους λόγους του τον αντιστρέφει και τον κακοποιεί»<sup>59</sup>. Υπάρχουν επίσης οι κριτικές αντιλήψεις του Θρασύμαχου<sup>60</sup> και του

<sup>58</sup>Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 41: οὐ γάρ τοῖς ψηφίσμασιν, ἀλλὰ τοῖς ἤθεσι καλῶς οἰκείσθαι τὰς πόλεις, καὶ τοὺς μὲν κακῶς τεθραμμένους καὶ τοὺς ἀκριβῶς τῶν νόμων ἀναγεγραμμένους τολμήσειν παραβαίνειν, τοὺς δὲ καλῶς πεπαιδευμένους καὶ τοῖς ἀπλῶς κειμένους ἐθέλουσιν ἐμμένειν.

<sup>59</sup> DK 88B 22: τρόπος δὲ χρηστός ἀσφαλέστερος νόμου.

*Τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτέ*

Αντιφώντος<sup>61</sup>. Στον *Πολιτικό*, ο Πλάτων ασκεί κριτική γενικώς στον νόμο και υπερασπίζεται την χαρισματική προσωπικότητα του βασιλέως ή των ολίγων επιστημόνων, εις βάρος του νόμου. Τα επιχειρήματα της πλατωνικής κριτικής είναι κυρίως δύο: πρώτον, ότι ο νόμος είναι ανεπαρκής διότι χαρακτηρίζεται από γενικότητα και δεν δύναται να ρυθμίσει τις διαρκώς μεταβαλλόμενες συνθήκες και δεύτερον, ότι γι' αυτόν τον λόγο υστερεί εν συγκρίσει με τους ολίγους «ειδικούς»<sup>62</sup>.

Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του παραθέτει την ανασκευή της πλατωνικής κριτικής, κατά της κυριαρχίας του νόμου<sup>63</sup>, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι την επιδοκιμάζει<sup>64</sup>. Όντως η αντίληψη περί της κυριαρχίας του νόμου παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη στα πλαίσια της συζητήσεως περί απόλυτης μοναρχίας (*παμβασιλείας*) και παρατίθεται ως αντίληψη των αντιπάλων της βασιλείας (*ἀμφισβητοῦντες πρὸς τὴν βασιλείαν*). Όπως φαίνεται από τις λέξεις *δοκεῖ τισίν, φασί*<sup>65</sup>, η αντίληψη αυτή δεν προέρχεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο και δεν την παραθέτει για να υπερασπισθεί τη δημοκρατία· η συζήτηση δεν γίνεται εν ονόματι της δημοκρατίας, αλλά μάλλον εν ονόματι της βασιλείας, όπως δείχνει και η κατάληξη της συζητήσεως με την συνηγορία υπέρ του υπερέχοντος κατ' αρετήν ανδρός. Αυτό συνάγεται από τους όρους που χρησιμοποιεί στο εν λόγω χωρίο για εναλλαγή στην εξουσία (*διόπερ οὐδὲν μάλλον ἄρχειν ἢ ἄρχεσθαι δίκαιον, καὶ τὸ ἀνὰ μέρος τοίνυν ὡσαύτως*), για

---

*Ρήτωρ δύναιτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω*

*Λόγοις ταρασσῶν πολλάκις λυμαίνεται.*

Η νεώτερη έρευνα αποδίδει το χωρίο σε πρόσωπο της χαμένης τραγωδίας του Ευριπίδη *Πειρίθοος* (Στοβαίος, *Ανθολόγιον* III 37, 15 (= απ. 597 Nauck).

<sup>60</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 1, 338 δ-339 α και DK B1.

<sup>61</sup> DK B44.

<sup>62</sup> Λ.χ. 294 α-δ και 298 ε-299 ε. Πρβλ. Πλάτων *Νόμοι* 9, 875 γ-δ. Βλ. Καστοριάδης (2001).

<sup>63</sup> Δεν αναφέρεται ρητώς στον Πλάτωνα, αλλά η ρήση του Σταγειρίτη: *τὸ δὲ τῶν τεχνῶν εἶναι δοκεῖ παράδειγμα ψεῦδος* παραπέμπει στον *Πολιτικό*. Το πρώτο επιχειρήμα – που παρουσιάζεται και ως άποψη των υποστηρικτών της μοναρχίας (3, 1286 α9-11)– αντικρούεται ως εξής: ο ένας άνθρωπος, ο μονάρχης δεν δύναται να γνωρίζει να γνωρίζει τα πάντα και να αποφασίζει για κάθε ειδική περίπτωση. Η υπεροχή του νόμου έγκειται στο ότι παιδεύει τους άρχοντες να κρίνουν με τη δικαιοτάτη γνώμη στις περιπτώσεις που δεν προβλέπονται απο αυτόν (3, 1287 α25). Επίσης δύναται να βελτιωθεί αν οι άνθρωποι με την πείρα που αποκτούν πιστεύουν ότι βρήκαν το καλύτερο (3, 1287 α27). Το δεύτερο επιχειρήμα αντικρούεται αφ' ενός μεν με το ότι αυτοί που ασκούν την εξουσία πράττουν πολλά απο εύνοια ή έχθρα πράγμα που δεν γίνεται απο τους ειδικούς, τον γιατρό ή τον γυμναστή (3, 1287 α37-38) και αφ' ετέρου με το ότι αυτοί που κατέχουν τις τέχνες, ο γιατρός ή ο γυμναστής έχουν περιορισμένη δυνατότητα, γι' αυτό όταν αρρωσταίνουν οι ίδιοι καλούν άλλους γιατρούς ή άλλους γυμναστές, διότι αισθάνονται ότι δεν δύνανται να βρουν την αλήθεια για τους ίδιους επειδή επηρεάζονται από προσωπικά πάθη και συνεπώς δεν είναι αμερόληπτοι. Γι' αυτό και στην πολιτική χρειάζεται η αμεροληψία των νόμων (3, 1287 α32-1287 β4).

<sup>64</sup> Τουλουμάκος (1979), 147, 150-156.

<sup>65</sup> 3, 1287α 10 και 3, 1287α 23.

νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας τοῖς νόμοις, καθὼς ἐπίσης καὶ γιὰ ὁμοίους (ὁμοίων γε ὄντων πάντων). Επομένως ἡ ἀποψη αὐτή (τὸν ἄρα νόμον ἄρχειν αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἓνα τινὰ ) ἀνήκει στους ἀντιπάλους τῆς ἀνευ νόμων βασιλείας (τῆς παμβασιλείας), δηλαδή στους δημοκρατικούς. Εἰάν ἡ ἀποψη αὐτή ἀνήκε στον Ἀριστοτέλη, τότε δὲν ἐξηγεῖται ἡ καταληκτικὴ συνηγορία υπέρ του βασιλικοῦ ἀνδρὸς<sup>66</sup>. Ἡ μόνη περίπτωση νὰ ἀνήκε στον Ἀριστοτέλη θὰ ἦταν εἰάν ἀναφερόταν στὴν κατὰ νόμον βασιλεία, στὴν βασιλεία ὡς ὀρθὴ πολιτεία, δηλαδή στὴ βασιλεία στὴν ὁποία υποτίθεται ὅτι ἰσχύουν νόμοι καὶ ὁ βασιλεὺς δὲν εἶναι ἀπόλυτος κυρίαρχος, καὶ συνεπῶς θὰ δικαιολογεῖτο ἡ συνηγορία υπέρ τῆς κατὰ τὸν νόμον βασιλείας, σε ἀντίθεση με τὴν παμβασιλεία (δηλαδή στὴν βασιλεία στὴν ὁποία ὁ βασιλεὺς κυβερνᾷ χωρὶς νόμους).

Σε αὐτὸ συνηγορεῖ καὶ ἓνα ἄλλο χωρίο, στὸ ὁποῖο λέει ὅτι ὁ υπερέχων κατ' ἀρετὴν θὰ πρέπει νὰ ὀρισθεῖ βασιλεὺς καὶ νὰ γίνῃ κύριος πάντων καὶ ὅλοι νὰ τον υπακούουν, ὄχι προσωρινῶς ἀλλὰ αἰωνίως. Γι' αὐτὸν ἐξ ἄλλου δὲν ὑπάρχει νόμος γιὰτί αὐτὸς ὁ ἴδιος εἶναι ὁ νόμος<sup>67</sup>. Εἰδὼ ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ξένος πρὸς τὴν ἐλληνικὴ καὶ διὰ τὴν δημοκρατικὴ ἀντίληψη περὶ τῆς κυριαρχίας τοῦ νόμου. Ἡ ἀντίληψη ποὺ ἐκφράζει ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι δηλαδή ὁ νόμος πρέπει νὰ ἔχει ἰσχύ μόνον μεταξύ ἴσων, ἀπῆχαι τις ἀριστοκρατικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς, στὴν ὁποία ἡ ἐξουσία ἀνήκε στους εὐγενεῖς (ἀρίστους) καὶ ἡ ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης πραγματοποιεῖτο ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς εὐγενεῖς κατὰ τὸ δοκοῦν, ἀφοῦ δὲν ὑπῆρχαν νόμοι καὶ οἱ ἴδιοι οἱ εὐγενεῖς ἀπέδιδαν τὴ δικαιοσύνη – οἱ ἴδιοι ἦταν οἱ νόμοι. Τὴν ἴδια ἀντίληψη συναντᾶμε σε αὐτὰ ποὺ λέει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν ἀρίστη πολιτεία, στὴν ὁποία ὁ ἀνὴρ ὁ υπερέχων ὄχι κατὰ τὸν πλοῦτον ἢ τὴν πολυφιλίαν ἢ τινὰ ἄλλην πολιτικὴν ἰσχύν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν, πρέπει νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸς καὶ νὰ του παραδοθεῖ ἡ

<sup>66</sup> 3, 1288a 15-29. Το τέλος τοῦ χωρίου αὐτοῦ: οὔτε γὰρ κτείνειν ἢ φυγαδεύειν οὐδ' ὄστρακίζειν δὴ ποὺ τὸν τοιοῦτον πρέπειν ἐστίν, οὔτ' ἀξιῶν ἄρχεσθαι κατὰ μέρος οὐ γὰρ πέφυκε τὸ μέρος υπερέχειν τοῦ παντός, τῶ δὲ τὴν τηλικαύτην ὑπερβολὴν ἔχοντι τοῦτο συμβέβηκεν. ὥστε λείπεται μόνον πείθεσθαι τῶ τοιοῦτῳ καὶ κύριον εἶναι μὴ κατὰ μέρος ἀλλ' ἀπλῶς.

<sup>67</sup> 3, 1284a 13-17: κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. αὐτοὶ γὰρ εἰσὶ νόμος. Ἐπίσης 3, 1284a 3-11. Θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ἐδῶ τὴν ἀντίθεση αὐτῆς τῆς ἀπόψεως τοῦ Σταγειρίτη πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀνωνόμου Ἰαμβλίου 6, ὁ ὁποῖος τοποθετεῖται υπέρ τῆς ἀνωτερότητας τοῦ νόμου καὶ ὄχι υπέρ τῆς ἰσχυρῆς προσωπικότητας, ποὺ εἶδαμε στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου, ὑποσ 3. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἔχει λάθος ἡ Romilly (1997), 177-178 ἡ ὁποία πιστεύει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης «ἐπιβεβαιώνει χωρὶς περιστροφές ὅτι ἀξίζει περισσότερο νὰ κυβερνᾷ ὁ νόμος παρά ἓνας πολίτης».

απόλυτη εξουσία έτσι ώστε να είναι αιώνιος βασιλεύς<sup>68</sup>. Η απόλυτη χωρίς νόμους βασιλεία (*παμβασιλεία*) είναι μία αντίληψη εντελώς ξένη, όχι μόνο προς τη δημοκρατική, αλλά και γενικώς προς την ελληνική αντίληψη των πόλεων. Ο Σταγειρίτης φαίνεται εδώ φορέας βαρβαρικών ανατολικών αντιλήψεων, μετατρέποντας την ελληνική αντίληψη του *νόμος πάντων βασιλεύς* σε «βασιλεύς πάντων νόμος», απηχώντας έτσι τις αντιλήψεις του δασκάλου του<sup>69</sup>. Οι αντιλήψεις αυτές προαναγγέλλουν τη θεοποιημένη μοναρχία των ελληνιστικών χρόνων και την απόλυτη μοναρχία των Μέσων Χρόνων, είναι προτροπή προς την εκούσια υποταγή και δουλεία<sup>70</sup>.

Όσον αφορά άλλες αναφορές του Σταγειρίτη στον νόμο, αυτές είναι γενικές διατυπώσεις που αναφέρονται στις «έννομες πολιτείες» (βασιλεία, αριστοκρατία, «πολιτεία»), και αντανακλούν άλλωστε την αρχαιοελληνική αντίληψη της πόλεως στην οποία βασική συνιστώσα της πολιτικής ζωής είναι (και πρέπει να είναι) η ύπαρξη νόμων<sup>71</sup>. Εξ άλλου, σε ένα άλλο εδάφιο ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η κυριαρχία του νόμου δεν πρέπει να εφαρμόζεται πάντα, διότι όλοι οι πληθυσμοί δεν είναι ικανοί προς τούτο. Υπάρχουν, κατά τον Αριστοτέλη, τόσοι πληθυσμοί όσα και τα πολιτεύματα<sup>72</sup>. Ενδεικτικό άλλωστε των αντιλήψεών του είναι η ουσιαστική έλλειψη κριτικής στην ανυπαρξία γραπτών νόμων στην

<sup>68</sup> 7, 1325 β10-14 και 7, 1332 β16-27. Η θέση αυτή αναφέρεται εδώ για τέταρτη φορά: η πρώτη είναι στη συζήτηση περι του οστρακισμού (3, 1284 β25-34, βλ. κεφάλαιο «Η δημοκρατία», μέρος Ι), η δεύτερη στο 3, 1288 α1-6 και η τρίτη στο 3, 1288 α15-29 (που σχολιάστηκε προηγουμένως στο κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα»). Έτσι και αν ακόμη στο εν λόγω χωρίο κάποιος την απέδιδε όχι στον Αριστοτέλη αλλά στους υποστηρικτές της βασιλείας, αποθαρρύνεται από την συνεχή αναφορά της και κυρίως από την τελευταία σύνδεσή της με την αρίστη πολιτεία.

<sup>69</sup> Πλάτων *Πολιτικός* 298ε-299ε. Οι απόψεις αυτές θυμίζουν από μια άλλη πλευρά τις απόψεις του Καλλικλή περί του ισχυρού ανδρός και είναι βεβαίως αντίθετες με αυτές του Ανωνύμου Ιαμβλίου που είδαμε στην αρχή του κεφαλαίου.

<sup>70</sup> Βλ. La Boetie (2004). Σημειωτέον ότι η ύπαρξη *κατά νόμον μοναρχίας* στους ηρωικούς χρόνους, την οποία αναφέρει ο Αριστοτέλης δεν τεκμηριώνεται ιστορικά (3, 1285β 4-9. Πρβλ. Πλάτων *Πολιτικός*, 301β).

<sup>71</sup> Λ.χ. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1134α 35: *διό οὐκ ἐὼμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον* (εδώ μιλάει γενικώς για τον νόμο). 3,1282β 1-6 (εδώ αναφέρεται στο *δεῖ τούτους νόμους εἶναι κυρίουσ κειμένους ὀρθῶς*, δηλαδή στις *ορθές πολιτείες*) και 4,1292α 32-36 (εδώ προτείνει πως πρέπει να είναι ο νόμος στη δημοκρατία, ως απάντηση στην υποτιθέμενη χωρίς νόμους δημοκρατία). Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 9, 1180α 21-24: «ο νόμος ἔχει αναγκαστική δύναμη, επειδή είναι λόγος που πηγάζει από κάποια φρόνηση και κάποιο νοῦ. Οι μὲν ἄνθρωποι μισοῦν αὐτούς που ἐναντιώνονται στις ορμέμφυτες ἐπιθυμίες τους, ἀκόμη και αν πράττουν αὐτὸ ορθῶς. Δεν μισοῦν ὅμως τον νόμο ὅταν ἐπιτάσσει το ορθὸ» (Εδώ ἐξετάζει την αναγκαστική παιδευτική δύναμη των νόμων ἐν ἀντιθέσει προς την πατρική ἐξουσία και ἀμέσως μετὰ ἀπὸ το ἀναφερθέν χωρίο ἀναφέρει ὡς παράδειγμα τον Λακεδαιμόνιο νομοθέτη).

<sup>72</sup> Έτσι λ.χ. η αριστοτελική «πολιτεία» προϋποθέτει ἕναν ἀνάλογο πολεμικό πληθυσμὸ δυνάμενο να ἄρχει και να ἄρχεται *κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανέμοντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς* (3, 1288α 7-15).

Λακεδαίμονα<sup>73</sup>. Υπάρχουν επίσης αρκετές ενδείξεις για προτιμήσεις του στους άγραφους νόμους εν σχέσει προς τους γραπτούς<sup>74</sup>. Επομένως οι αριστοτελικές απόψεις περί νόμου ελάχιστη σχέση έχουν με την δημοκρατική αντίληψη περί της κυριαρχίας του νόμου. Πολλοί ερευνητές εξαιρούν την πίστη του Αριστοτέλη στους νόμους αλλά δεν εξετάζουν τι είναι αυτοί οι αριστοτελικοί νόμοι, *ποιος* τους θέτει, *ποιος* νομοθετεί και *πώς* νομοθετεί. Αντιμετωπίζουν τον νόμο ως αξία καθ' αυτήν, ως κάτι μαγικό δια του οποίου νομιμοποιούνται όλες οι πολιτείες και όλες οι πολιτικές, και παραμερίζουν έτσι τη δημοκρατική κυριαρχία του νόμου και τη συζήτηση περί νόμου την οποία εισήγαγαν οι σοφιστές στα μέσα του 5ου αιώνα στην Αθήνα.

Ο Αριστοτέλης ομιλεί περί *έννομον δημοκρατίας*<sup>75</sup> και την αντιπαραθέτει στη *νεωτάτη*, δηλαδή τη δημοκρατία της εποχής του, την οποία κατηγορεί ότι έχει υποκαταστήσει τους νόμους με τα ψηφίσματα, και κατά συνέπεια δεν είναι κύριος ο νόμος, αλλά ο δήμος με τα ψηφίσματά του. Σε πολλά σημεία το λέει αυτό<sup>76</sup>. Την αιτία γι' αυτό αποδίδει στους δημαγωγούς, παρομοιάζοντάς τους με τους κόλακες των τυράννων, οι οποίοι ανάγουν τα πάντα στον δήμο, ο οποίος δέχεται την πρόκληση, και έτσι καταλύει όλες τις αρχές<sup>77</sup>. Έτσι λοιπόν, κατά τον Αριστοτέλη, αυτό το είδος της δημοκρατίας δεν είναι πολιτεία<sup>78</sup>. Η

<sup>73</sup> Η μόνη αναφορά είναι όταν λέει ότι οι *ἔφοροι* θα ήταν καλύτερα να δικάζουν (*κρίνειν*) όχι αυθαίρετα αλλά με νόμους (2, 1270 β28-30).

<sup>74</sup> Λ.χ. 3, 1286 α14-16 και 3, 1287 β5-8.

<sup>75</sup> 5, 1306β 20 και 4, 1292 α7 κεξ: *ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσὶν ἐν προεδρία. ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσὶ κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί.*

<sup>76</sup> *Ἐτερον εἶδος δημοκρατίας τᾶλλα μὲν εἶναι ταῦτα, κύριον δ' εἶναι το πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος* (4, 1292α 4-6). [Τη συνέχεια του χωρίου αυτού 4, 1292 α5-36 επικαλείται ο Ober (2003), 459 για να υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης ήταν υπέρ της κυριαρχίας του νόμου ως διαφορετικής από την κυριαρχία του δήμου, θέση με την οποία διαφωνούμε. Διαφωνούμε επίσης με την εκδοχή του για την κυριαρχία του νόμου διότι στηρίζει την τελευταία στην κωδικοποίηση]. Βλ. και 4, 1293 α1-10. Βλ και *Αθηναίων Πολιτεία* 41.2. όπου περιγράφει τη δημοκρατία της εποχής του, δηλαδή του 4<sup>ου</sup> αιώνα, ως εξής: *ἀεὶ προσεπιλαμβάνουσα τῷ πλήθει τὴν ἐξουσίαν. Ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποιήκεν ὁ δῆμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμος ἔστιν ὁ κρατῶν.*

<sup>77</sup> *Ἐτι δ' οἱ ταῖς ἀρχαῖς ἐγκαλοῦντες τὸν δῆμον φασὶ δεῖν κρίνειν, ὁ δὲ ἀσμένως δέχεται τὴν πρόκλησιν. ὥστε καταλύονται πᾶσαι αἱ ἀρχαί* (4, 1292α 28-30). *Συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς* (4, 1292α7). *Αἴτιοι δ' εἰσὶ τοῦ εἶναι τα ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι, πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον* (4, 1292α 23-25).

<sup>78</sup> *Εὐλόγως δὲ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία* (4, 1292α 30-32). Ο ίδιος αντλεί βέβαια από τη δημοκρατική πρακτική

κατηγορία του φιλοσόφου δεν τεκμηριώνεται με ιστορικά στοιχεία, παρά μόνο από ενδείξεις ορισμένων κειμένων τα οποία ανήκουν στο ολιγαρχικό στρατόπεδο. Αλλωστε όπως αναφέρθηκε ανωτέρω στο πρώτο τμήμα στη δημοκρατία υπήρξε η διάκριση των ψηφισμάτων και των νόμων.

Επίσης ο Αριστοτέλης προσάπτει στην δημοκρατία ότι οι νόμοι της άλλαζαν συνεχώς, χωρίς όμως να δίνει κάποιο παράδειγμα και επιχείρημα. Ο ίδιος όμως στη συζήτηση που διενεργεί περί της μεταβολής των νόμων στο βιβλίο 2 αναγνωρίζει ότι ο νόμος δεν δύναται να καταγράψει και να περιλάβει τα πάντα και για αυτό πρέπει να αλλάζει, αλλά με πολλή προσοχή<sup>79</sup>. Επικρίνει δε την άποψη του Ιπποδάμου ότι πρέπει να αποδίδονται τιμές σε όσους προάγουν με νέες ιδέες το συμφέρον της πόλεως<sup>80</sup>. Φαίνεται δε να συμπεραίνει ότι: «αφού η βελτίωση των νόμων είναι μικρής ωφέλειας, ενώ η συνήθεια της εύκολης κατάργησής τους προκαλεί ζημιά, γίνεται φανερό ότι πρέπει να ανεχθούμε κάποιες αμαρτίες και των νομοθετών και των αρχόντων. Πράγματι, η ωφέλεια από την αλλαγή θα είναι μικρότερη από τη βλάβη που θα υποστούν εκείνοι που έχουν συνήθεισε να μη πειθαρχούν στους άρχοντες»<sup>81</sup>. Εντύπωση προκαλεί εδώ ο συμφυρμός νομοθετών και αρχόντων, διότι είναι διαφορετικό πράγμα οι ελλείψεις ή τα λάθη της νομοθεσίας και διαφορετικό τα λάθη των αρχόντων (λ.χ. κατάχρηση εξουσίας, μεροληψία ή διαφθορά). Η τήρηση των νόμων και η πειθαρχία στους άρχοντες δεν είναι το ίδιο πράγμα, δηλαδή εδώ η αντίληψη του φιλοσόφου είναι ξένη προς την κυριαρχία του απρόσωπου νόμου. Η άποψη ότι οι νόμοι δεν πρέπει να

---

των δικαστηρίων υιοθετώντας την έννοια της *ἐπιεικειίας* και του *ἐπιεικοῦς*, και δέχεται την αναγκαιότητα του ψηφίσματος: «Σε αυτό ακριβώς συνίσταται η φύσις του επιεικοῦς, στη διόρθωση του νόμου, ο οποίος ένεκα της καθολικότητάς του έχει ελλείψεις. Αυτή άλλωστε είναι και η αιτία του ότι ο νόμος δεν περιλαμβάνει τα πάντα, διότι ορισμένα θέματα είναι αδύνατο να υπαχθούν σε νόμο, έτσι ώστε να χρειάζεται ψήφισμα» (*Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1137β 26-30). Η έννοια της *ἐπιεικειίας* χρησιμοποιείται για πρώτη φορά από τον Γοργία (DK B6).

<sup>79</sup> 2, 1269a8-14: *πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἔαν ἀκινήτους βέλτιον. Ὡσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι. καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γραφῆναι, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστον εἰσὶν. Ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ πότε τῶν νόμων εἰσὶν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς.*

<sup>80</sup> 2, 1268 β22-25.

<sup>81</sup> 2, 1269 α17-22. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη είναι ότι για την εδραίωση του νόμου χρειάζεται χρόνος και εθισμός (2, 1269 α25-29 και *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1103 β2 κεξ. 10, 1179 β33 κεξ.).



αλλάζουν είναι ολιγαρχικής προελεύσεως, όπως παρατηρεί ο Α. Η .Μ. Jones<sup>82</sup>. Συνεπώς η κριτική του Σταγειρίτη είναι αυθαίρετη και μεροληπτική, καθώς δεν λαμβάνει υπ' όψιν της τους θεσμούς και τα μέτρα τα οποία επέτρεπαν να ελεγχθεί η νομιμότητα και η καταλληλότητα (η συνταγματικότητα θα λέγαμε) των προτεινομένων ή ψηφισθέντων νόμων και των ψηφισμάτων. Η κριτική του Αριστοτέλη είναι άδικη και για έναν άλλο λόγο, διότι παραβλέπει τη σημαντικότερη αλλαγή με τους νομοθέτες, και ίσως αυτό αποτελεί την πιο σημαντική έλλειψη του έργου του (της *Αθηναίων Πολιτείας* και των *Πολιτικών*).

Όσον αφορά την ευθύνη για την τήρηση των νόμων ο Αριστοτέλης την αναθέτει στους ολίγους κατ' αρετήν υπερέχοντες άνδρες, ενώ οι πολλοί πρέπει να υπακούουν. Αυτό που διαφαίνεται συνεπώς στον Αριστοτέλη είναι μία αυταρχική αντίληψη, αφού δεν υπάρχει καμία ανάπτυξη περί συλλογικότητας και συλλογικής ευθύνης.

---

<sup>82</sup> Jones (1989), 51: "The doctrine of the immobility of law was naturally favoured by oligarchs, who were generally conservative, or, when they wanted to alter the law, professed to be restoring an ancestral

## 8. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΕΥΝΟΜΙΑ

### Η αντικειμενικότητα του νόμου και το κοινό συμφέρον

Συμπληρωματική προς την αντίληψη περί της κυριαρχίας του νόμου είναι η επιχειρηματολογία ότι ο δημοκρατικός νόμος είναι αντικειμενικός και αποσκοπεί στο ευρύτερο συμφέρον της πόλεως, στο κοινό συμφέρον. Μόνο η δημοκρατία έχει νόμους που εξασφαλίζουν το κοινό συμφέρον διότι μόνο σε αυτή συμμετέχει όλος ο δήμος στη διαμόρφωση, στην ψήφιση και την εφαρμογή του νόμου. Το επιχείρημα είναι ότι η δημοκρατία εξασφαλίζει την *ισονομία*, την πολιτική ισότητα όλων, άρα και ο νόμος και η εφαρμογή του αφορά όλους με τον ίδιο τρόπο. Οι έννοιες της *ισονομίας* και της *εὐνομίας*, και οι σημασίες που είχαν κατά την αντιπαράθεση, ανοικτή ή καλυμμένη, δημοκρατών από την μια και ολιγαρχικών/αριστοκρατικών από την άλλη, είναι βασικές για την κατανόηση της δημοκρατικής αντίληψης<sup>83</sup>. Ο όρος *ισονομία* ανήκει στο οπλοστάσιο των δημοκρατικών, αφού κατά πάσα πιθανότητα είναι και το πρώτο όνομα της δημοκρατίας<sup>84</sup>. Η πρώτη ίσως φορά που συναντάται ο όρος *ισονομία* είναι στο *σκόλιον* των Αθηναίων εις ανάμνησιν του φόνου του Ιπάρχου το 514 π.Χ. από τους τυραννοκτόνους Αρμόδιο και Αριστογείτονα<sup>85</sup>. Το *ισονόμους τ' Αθήνας* αναφέρεται προφανώς στην Αθήνα των μεταρρυθμίσεων του

---

constitution''.

<sup>83</sup> Η αντιπαράθεση αυτή φαίνεται πολύ καθαρά στις δύο ολιγαρχικές εκτροπές του 411 π.Χ και του 404 π.Χ. καθώς επίσης και στη δεκαετία πριν την ήττα της Χαιρώνειας το 338 π.Χ. στις διενέξεις των «φιλομακεδόνων» (Αισχίνης, Δημάδης) και «αντιμακεδόνων» (Δημοσθένης, Υπερείδης, Λυκούργος), αλλά και στο σύνολο της αθηναϊκής ιστορίας.

<sup>84</sup> Βλαστός (1953), 337. Του ίδιου (1994). Για τις σημασίες του όρου βλ. Detienne (1994), 148-149 όπου και βιβλιογραφία. Επίσης Vernant (1962), 95,99, 125. Τουλουμάκος (1979), 20 κεξ.

<sup>85</sup> Το πρώτο τετράστιχο είναι το εξής:

*ἐν μύρτον κλαδί τὸ ξίφος φορήσω  
ὥσπερ Αρμόδιος καὶ Αριστογείτων  
ὄτε τὸν τύρραννον κτανέτην  
ισονόμους τ' Αθήνας ἐποίησάτην.*

Κλεισθένη. Μία άλλη μνεία στην *ισονομία* έχουμε από τον Αθηναγόρα τον Συρακόσιο πολιτικό ο οποίος κατηγορεί τους νέους πολιτικούς διότι δεν επιθυμούν *ισονομία* με τους πολλούς, δηλαδή δεν επιθυμούν να είναι ίσοι με τους πολλούς<sup>86</sup>. Το ίδιο συνάγεται από την χρήση του όρου στον Ηρόδοτο (3,80), στο χωρίο που αναφέρεται στην δημοκρατία και ταυτίζει το πολίτευμα της δημοκρατίας με την *ισονομία*. Δηλαδή η *ισονομία* είναι ένα άλλο όνομα της δημοκρατίας, και σημαίνει την πολιτική ισότητα την εξασφαλιζόμενη από τον νόμο. *Ισονομία*, συνεπώς, σημαίνει το καθεστώς όπου οι πολίτες έχουν ίση δύναμη στη διακυβέρνηση, συμμετέχουν εξ ίσου στην πολιτεία και στην εξουσία<sup>87</sup>. Συνεπώς η ερμηνεία του όρου *ισονομία* από πολλούς συγγραφείς μόνο ως νομικής ισότητας, ως ισότητας απέναντι στον νόμο, είναι μερική και λανθασμένη<sup>88</sup>.

Η δημοκρατία, βεβαίως, ενδιαφέρεται να έχει, να δίνει στον εαυτό της καλούς και δίκαιους νόμους, πράγμα που εκφράζεται από την κυριαρχία των νόμων, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Αυτό συνιστά και τη δημοκρατική έννοια της *εὐνομίας*, την *ισονομία*, για την οποία δεν ενδιαφέρονται οι άλλες πολιτείες, και συνιστά θεμελιώδες γνώρισμα της δημοκρατίας και τη διαφοροποιεί από όλα τα άλλα πολιτεύματα αρχαία, νεώτερα και σημερινά.. Η *εὐνομία* των δημοκρατιών εμπεριέχεται στην *ισονομία*, με άλλα λόγια η *ισονομία* είναι η ανώτατη μορφή πραγμάτωσης της *εὐνομίας*<sup>89</sup>.

Αυτό ανοίγει ταυτοχρόνως την ερώτηση και τη συζήτηση περί του νόμου και τη διατηρεί συνεχώς ανοικτή στον δημόσιο χώρο, ο οποίος είναι προσιτός σε όλους. Τα ερωτήματα: *τι* σημαίνει νόμος, *ποιος* θέτει τον νόμο, *πώς* τίθεται ο νόμος, *πώς* εξασφαλίζεται το κύρος του νόμου και *πώς* το κοινό συμφέρον, *γιατί* αυτός ο νόμος και όχι κάποιος άλλος, *τι* σημαίνει για ένα νόμο να είναι καλός ή κακός, με άλλα λόγια *τι* σημαίνει δίκαιο, όλα αυτά παραμένουν διαρκώς ανοικτά, εντός της δημοκρατικής πόλεως. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να γίνουν λάθη αλλά προς αποφυγήν του λάθους δεν υπάρχει καμμία εξωκοινωνική εγγύηση ή κάποιο ιδιαίτερο σώμα ολίγων ειδικών. Δεν υπάρχει νόμος και εγγυητής του νόμου που να δίνονται ως δώρα στην κοινότητα, δεν υπάρχει νόμος παρά αυτός που δημιουργεί η κοινωνία εντος της ιστορίας, και εγγυητής είναι πάλι αυτή η ίδια. Η μόνη εγγύηση είναι η διαρκής

<sup>86</sup> Θουκυδίδης 6, 38. 6, 39.

<sup>87</sup> Το ρήμα *νέμω* έχει και την σημασία του *κυβερνώ*, *κυριαρχώ* (βλ. Liddell-Scott).

<sup>88</sup> Παράδειγμα ο Aubenque (1993), 260.

<sup>89</sup> Βλ. Ehrenberg (1969), 245 και 265.

συζήτηση και επαγρύπνηση του δήμου και ο αυτοπεριορισμός του, πράγμα το οποίο τονίζεται από τους πολιτικούς και τους ρήτορες. Η αναζήτηση εξωκοινωνικής πηγής και εγγύησης του νόμου οδηγεί στην ετερονομία και η αναζήτηση ενός σώματος ολίγων «ειδικών» εγγυητών οδηγεί στην ολιγαρχία. Η ελεύθερη θεσμιστική δραστηριότητα στη δημοκρατία εξασφαλίζει το συμφέρον της πόλεως, *το κοινῆ συμφέρον*, το ενδιαφέρον για την εξασφάλιση του οποίου φαίνεται και στους λόγους των ρητόρων και των πολιτικών, λ.χ. στον τελευταίο λόγο του Περικλή<sup>90</sup>.

Στη δημοκρατία η γνώμη, η *δόξα*, της πλειοψηφίας, αποτελεί τον νόμο της πόλεως, η πλειοψηφία όμως είναι οι άποροι, οι πένητες<sup>91</sup> και συνεπώς η πλειοψηφία των απόρων νομοθετεί όχι βεβαίως εναντίον της αλλά και προς όφελός της, όπως το εξέφραζε με ρεαλιστικό τρόπο ο σοφιστής Θρασύμαχος για όλα τα πολιτεύματα<sup>92</sup>. Η θέση του Θρασυμάχου είναι διαπίστωση και όχι συνηγορία υπέρ του δικαίου του ισχυροτέρου, όπως λανθασμένως έχει υποστηριχθεί από μερικούς, και αποτελεί σήμερα κοινό τόπο της πολιτικής κοινωνιολογίας και της κοινωνιολογίας του δικαίου: σε οποιαδήποτε κοινωνία οι νόμοι τίθενται πάντα από την κυρίαρχη τάξη και βεβαίως προς όφελός της. Ο Μάνεσης σημειώνει χαρακτηριστικά για την ταξικότητα του δικαίου: «αν το δίκαιο εξυπηρετούσε το ‘κοινό’ ή ‘γενικό’ συμφέρον, θα έπρεπε να είναι κοινώς και γενικώς αποδεκτό από όλους (ή σχεδόν όλους)...η δε συμμόρφωση προς τις επιταγές του θα ήταν βασικά οικειοθελής και οι καταναγκαστικές κυρώσεις θα περίττευαν. Ιδίως θα περίττευε ο γιγαντιαίος και περίπλοκα αρθρωμένος κρατικός μηχανισμός καταστολής. Η ύπαρξή του μαρτυρεί ακριβώς για το αντίθετο: ότι, δηλαδή, κύριος σκοπός του δικαίου δεν είναι τόσο η αντιμετώπιση περιπτώσεων αντικοινωνικής συμπεριφοράς μεμονωμένων ατόμων ή ομάδων - για την αντιμετώπιση ή καταστολή της οποίας θα αρκούσαν στοιχειώδεις και πολύ απλούστεροι μηχανισμοί – όσο η μέριμνα για την εξασφάλιση της υποταγής ολόκληρων κοινωνικών

<sup>90</sup> Θουκυδίδης 2, 60-64.

<sup>91</sup> *ἀλλ’ ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ᾧσιν, ὀλιγαρχία δ’ ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες* (4, 1290β17-18). Βλ. και Πλάτων *Πολιτεία* 8, 565α κεξ.

<sup>92</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία* 1,338 ε: *Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννίς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως. θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τοῦτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομούντα τε καὶ ἀδικοῦντα. Τοῦτ’ οὖν ἔστιν, ᾧ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταυτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον.* Πρβλ. 1,339 α. Επίσης ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 6.

τάξεων που μόνιμα αντιστρατεύονται τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης, η οποία τις εκμεταλλεύεται και τις καταπιέζει. Έτσι ο νομικοπολιτικός καταναγκασμός προϋποθέτει και διασφαλίζει τον κοινωνικοοικονομικό καταναγκασμό»<sup>93</sup>.

Η δημοκρατική αντίληψη, αν και εντάσσεται στο γενικό αυτό πλαίσιο, όμως διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες και είναι σαφής ως προς ένα σημείο: από την στιγμή που είναι αδύνατον οι νόμοι να εξασφαλίζουν την συναίνεση όλων και να στηρίζονται στην απόφαση όλης της κοινωνίας, αυτό που τους δίνει κύρος, αξία, ισχύ και σεβασμό από μέρους της κοινωνίας είναι η κατ'αρχήν συναίνεση, συζήτηση και προετοιμασία τους από τη βουλή των Πεντακοσίων, κατόπιν η ανοικτή και ελεύθερη συζήτησή τους ενώπιον του δήμου στην Εκκλησία και τελικώς η ψηφοφορία, κατά την αρχή της πλειοψηφίας (*τὸ κοινῆ δόξαν τοῦτο γίνεται ἀληθές*)<sup>94</sup>. Βασικό και συστατικό στοιχείο της νομοθετικής πράξεως δεν είναι η αυταρχική αντίληψη αλλά η ελεύθερη και συναινετική διαδικασία, ο έλεγχος και τὸ άνοιγμα σε όλη την κοινωνία. Η διαδικασία αυτή είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας και ουδενός άλλου πολιτεύματος. Η δημοκρατική σκέψη τονίζει το στοιχείο της *πειθοῦς*, της ελεύθερης συζήτησης και ενημέρωσης, και για την ψήφιση των νόμων αλλά και των αποφάσεων. Ίσως ο νόμος που εγκρίνεται να μην έχει τη συμφωνία όλων, ωστόσο όλοι συμμετείχαν στη διαμόρφωσή του και στη ψήφισή του. Ο Περικλής τονίζει ότι οι νόμοι στην δημοκρατία στηρίζονται στην *πειθῶ*, ενώ οι νόμοι στην ολιγαρχία και την τυραννίδα στη βία και στην αυθαιρεσία των κρατούντων<sup>95</sup>. Ο Δημοσθένης επίσης ορίζει ότι το χαρακτηριστικό μιας ελεύθερης πόλεως είναι η *πειθῶ*, την οποία προσφέρει στους πολίτες για να σεβαστούν τους νόμους<sup>96</sup>.

Τα ανωτέρω χαρακτηριστικά συνιστούν την νομιμοποίηση και το κύρος του νόμου, και αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις ώστε ο νόμος να αφορά το σύνολο της κοινωνίας και να μην καθίσταται *τύραννος* για ένα τμήμα της, κατά την έκφραση και τις

<sup>93</sup> Μάνεσης (1980), 413-414, όπου και περαιτέρω επιχειρηματολογία και βιβλιογραφία.

<sup>94</sup> Πλάτων *Θεαίτητος* 172β: *...ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῆ δόξαν τοῦτο γίνεται ἀληθές τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῆ χρόνον*. Πρβλ. *Θεαίτητος* 167γ.

<sup>95</sup> Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 1, 2, 40-46: *ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἥττω μὴ πείσας ἀλλὰ βιασάμενος ἀναγκάσει ποιεῖν...ἀνομία ἐστί*. Πρβλ. την άποψη πάλι του Περικλή (*Θουκυδίδης* 2.40).

<sup>96</sup> Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους* 76. Ο Λυσίας επίσης υμνεί την δια του λόγου πειθῶ (*Λυσίας Επιτάφιος*, 18-19).

αιτιάσεις του Ιππία<sup>97</sup> και του Θρασύμαχου, αλλά *ήγεμών* αποδεκτός από την πλειοψηφία, κατά την έκφραση του Ανωνύμου<sup>98</sup>. Το βασικό χαρακτηριστικό του δημοκρατικού νόμου εκφράζεται στη *Μήδεια* του Ευριπίδη: «και γνωρίζεις τη δικαιοσύνη και ζεις σύμφωνα με νόμους που έχουν τεθεί όχι για χάρη του ισχυρού»<sup>99</sup>.

Ότι η δημοκρατία αποβλέπει και μεριμνά για το γενικό συμφέρον της πόλεως φαίνεται σε πολλές εκδηλώσεις του δήμου, όπως επίσης και σε διατάξεις της νομοθεσίας σαν κι αυτή που όριζε ότι όταν συζητούσε η εκκλησία θέμα πολέμου με γειτονική πόλιν αποκλείονταν από την ψηφοφορία οι κάτοικοι των περιοχών που ήταν όμορες με αυτή την πόλιν, διότι είναι προφανές ότι αυτοί δε θα ήταν εύκολο να αποφασίσουν αμερόληπτα<sup>100</sup>. Υπάρχει εδώ η ιδέα ότι η πολιτική της πόλεως αφορά τα κοινά και όχι τα επί μέρους, τοπικά και ιδιωτικά συμφέροντα, ή συμφέροντα ομάδων, που προϋποθέτουν παζαρέματα, υποχωρήσεις ανταλλαγές, συμβιβασμούς και συμφωνίες. Ταυτοχρόνως η διάταξη αυτή δηλώνει ότι η κοινωνία έχει επίγνωση της ανθρώπινης συνθήκης ότι είναι δύσκολο αν όχι αδύνατο οι άνθρωποι να ψηφίσουν εναντίον των ατομικών συμφερόντων τους, και γι' αυτό τους αποκλείει από την ψηφοφορία.

Μιά απροσδόκητη συνηγορία υπέρ της δημοκρατίας σε αυτό το ζήτημα προέρχεται από έναν επικριτή της, τον ψευδο-Ξενοφώντα, και για αυτό είναι πιο έγκυρη: «θα μπορούσε κάποιος να πει ότι θα έπρεπε να μην αφήνουν τους πάντες να ομιλούν στην εκκλησία ή να είναι βουλευτές αλλά μόνο τους δεξιωτάτους και τους άριστους. Αλλά και σε αυτό άριστα βουλευόνται αφήνοντας και τους πονηρούς να ομιλούν, διότι αν μόνο οι χρηστοί ομιλούσαν και εβουλευόντο αυτό θα ήταν ευνοϊκό για τους ανθρώπους της δικής τους τάξεως αλλά όχι για τον δήμο. Ενώ όπως έχουν τώρα τα πράγματα, όποιος θέλει ομιλεί και ο άνθρωπος του δήμου βρίσκει τι είναι συμφέρον για τον ίδιο και τους ομοίους του»<sup>101</sup>.

Όσον αφορά την διασφάλιση του κοινού συμφέροντος, η δημοκρατία είχε ένα πλήθος νόμων και δικαστικών πρακτικών αλλά επίσης και πολιτικές πρακτικές που προστάτευαν την κινητή και την ακίνητη περιουσία<sup>102</sup>. Ενδεικτικώς αναφέρουμε τον όρκο των Ηλιαστών στον

<sup>97</sup> Πλάτων *Πρωταγόρας* 337δ: *ὁ νόμος τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται...*

<sup>98</sup> Untersteiner (1954 III), \*17. Βλ. πιο πάνω κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου», υποσ. 3.

<sup>99</sup> (στ.537-8): *καὶ δίκην ἐπίστασαι / νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος κράτος.*

<sup>100</sup> 7,1330 α20. Στο χωρίο αυτό δεν αναφέρεται συγκεκριμένη πόλις.

<sup>101</sup> Ψευδο- Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 6. βλ και Ευριπίδης *Ικέτιδες* 430 κεξ. Ηρόδοτος 3,80.6. Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους* 75 κεξ. Αισχύλος *Ικέτιδες* 698-700. Πρβλ. Ehrenberg (1950), 519 κεξ.

<sup>102</sup> Mosse (1981), 265. Cloche (1972), 193κε.

οποίο υπάρχει ρητή αναφορά κατά του αναδασμού της γης και των οικιών, καθώς επίσης και κατά της καταργήσεως των ιδιωτικών χρεών<sup>103</sup>. Δηλαδή η προστασία της περιουσίας είναι, κατά κάποιο τρόπο, συνταγματική απαίτηση, πράγμα που επιβεβαιώνεται και από την δημόσια δήλωση του *ἔπωνύμου ἄρχοντος*, αμέσως όταν αυτός αναλάμβανε καθήκοντα, ότι θα εξασφάλιζε την προστασία της περιουσίας<sup>104</sup>. Οπωσδήποτε όμως δεν επρόκειτο για νομική κατοχύρωση αλλά μάλλον για πολιτική, αφού και στίς δύο περιπτώσεις δεν πρόκειται για νόμο, αλλά για όρκο στην πρώτη περίπτωση και επίσημη δήλωση-δέσμευση στη δεύτερη.

Όσον αφορά τις δημεύσεις, απ' ό,τι φαίνεται αυτές έγιναν σε ανώμαλες και δύσκολες στιγμές, μεσούντος του πολέμου, μετά την ολιγαρχική εκτροπή του 411 π.Χ., και ως απάντηση αντεκδικήσεως στις διώξεις, την τρομοκρατία και τα εγκλήματα που είχαν εξαπολύσει οι Τετρακόσιοι κατά τη διάρκεια της ολιγόμηνης κυβερνήσεως τους· συγκυρίες δηλαδή που έδωσαν την ευκαιρία στους συκοφάντες να δράσουν για να κερδίσουν χρήματα εκβιάζοντας τους εύπορους για υποτιθέμενη συμμετοχή τους στην εκτροπή των Τετρακοσίων<sup>105</sup>. Όμως οι δημοκρατικοί δεν προέβησαν σε μαζικές διώξεις, ούτε καν για τους ίδιους τους Τετρακοσίους συλλήβδη, αλλά σε συγκεκριμένες κατηγορίες εναντίον συγκεκριμένων ατόμων, οι οποίες πρέπει να έλαβαν οριστικό τέλος το 405 με το αμνηστευτικό ψήφισμα του Πατροκλείδη, το οποίο αίρει μεταξύ άλλων περιπτώσεων *ἀτιμίας* και την *ἀτιμίαν* λόγω συμμετοχής στην ολιγαρχική διακυβέρνηση του 411 π.Χ.<sup>106</sup>.

Επίσης το 403 π.Χ. μετά την αποκατάσταση για δεύτερη φορά της δημοκρατίας, ψηφίσθηκε το ψήφισμα της γενικής αμνηστείας με το οποίο ουδείς μπορούσε να καταγγείλει κάποιον για συμμετοχή στην ολιγαρχική εκτροπή (*τῶν δὲ παρεληλυθότων μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν ἐξεῖναι*), εκτός μόνο των Τριάκοντα, των Δέκα, των Ἐνδεκα και των κυβερνησάντων τον Πειραιά<sup>107</sup>. Αλλά και ο νικητής Θρασύβουλος, μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403 π.Χ. λέει απευθυνόμενος στους ευπόρους: «εἴσθε μήπως δικαιότεροι; Ἀλλ' ο μὲν δήμος ἀν καὶ εἶναι πτωχότερος ἀπὸ ἐσᾶς, οὐδέποτε σὰς ἀδίκησε με σκοπὸ νὰ σὰς

<sup>103</sup> ...οὐ πείσομαι. Οὐδὲ τῶν χρεῶν τῶν ἰδίων ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμὸν τῆς Ἀθηναίων οὐδ' οἰκιῶν (Δημοσθένης *Κατὰ Τιμοκράτους*, 149).

<sup>104</sup> *Ἀθηναίων Πολιτεία* 56,2.

<sup>105</sup> Λυσίας *Κατὰ Νικομάχου*, 7. Λυσίας *Δήμου καταλύσεως ἀπολογία*, 25 και 26. Ψευδο-Λυσίας, *Υπὲρ Πολυστράτου*, 7 και 8.

<sup>106</sup> Ανδοκίδης *Περὶ τῶν μωστηρίων*, 78. Για το κλίμα της εποχής βλ. Αποστολάκης (2003), 35-36, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

πάρει τα χρήματα. Ενώ εσείς άν και είσθε πλουσιώτεροι όλων, πολλά και αισχρά έχετε πράξει χάριν του κέρδους. Αφού λοιπόν ουδεμία σχέση έχετε με την δικαιοσύνη...»<sup>108</sup>.

Συμπερασματικά, το ουσιώδες για τους δημοκρατικούς είναι ότι ο νόμος αποβλέπει στο γενικό συμφέρον που εξασφαλίζεται από το ότι συμμετέχουν όλοι οι πολίτες και όχι κάποιοι ολίγοι υποτιθέμενοι γνώστες στη διαμόρφωση, τη συζήτηση και την ψήφισή του, από το ότι οι πολίτες είναι *ισόνομοι*, δίνοντας οι ίδιοι τους νόμους στον εαυτό τους, από το ότι ο νόμος είναι δική τους δημιουργία - ασχέτως αν πλειοψήφισε η δική τους πρόταση ή όχι.

## Η κριτική

Για τους ολιγαρχικούς και γενικώς τους κριτικούς και τους αντιπάλους της η δημοκρατία δεν χαρακτηρίζεται από ευνομία, αλλά από *κακονομία*<sup>109</sup>. Επίσης αυτοί δεν χρησιμοποιούν τον όρο *ισονομία* αλλά γενικώς τον όρο *έννομία*, λ.χ. ο Ισοκράτης<sup>110</sup>, ο Ξενοφών<sup>111</sup>, ο ψευδο-Ξενοφών<sup>112</sup>, ο Πλάτων<sup>113</sup>. Η έννοια αυτή της *έννομίας* είναι γενική και αναφέρεται πιο πολύ στα ήθη, πράγμα που επισημαίνει και η Romilly: «Όσον αφορά την ευνομία των ολιγαρχικών, με την οποία θα ασχοληθούν διάφοροι θεωρητικοί, στηριζόταν πιο πολύ στα ήθη παρά στους νόμους. Τόσο ώστε οι θεωρητικοί αυτοί δεν προσπάθησαν να αμφισβητήσουν στη δημοκρατία το προνόμιο του γραπτού νόμου»<sup>114</sup>.

<sup>107</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 39,6. Ξενοφών *Ελληνικά* 2,43: *καί ώμόσαντες όρκους ή μη μνησικακήσειν, έτι και νυν όμοϋ τε πολιτεύονται και τοίς όρκοις έμμένει ό δήμος*. Βλ. Loraux (1997).

<sup>108</sup> Ξενοφών *Ελληνικά* 2,40 κεξ: *πότερον δικαιοτέροι έστε; άλλ' ό μιν δήμος πενέστερος ύμωv ών ουδέν πάποτε ένεκα χρημάτων ύμᾶς ήδίκησεν. ύμεις δε πλουσιώτεροι πάντων όντες πολλά και αισχρά ένεκα κερδέων πεποιήκατε. έπει δε δικαιοσύνης ουδέν ύμιν προσήκει...* Πρβλ. Ανδοκίδης *Περί των μυστηρίων* 90

<sup>109</sup> Ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1, 8: *ό γάρ δήμος βούλεται ουκ έννομουμένης τής πόλεως αυτός δουλεύειν, άλλ' έλεύθερος είναι και άρχειν, τής δε κακονομίας αυτόω όλίγον μέλει*.

<sup>110</sup> Αποσ. 31.1.

<sup>111</sup> *Απομνημονεύματα*, Γ,5,15. Δ,4,15

<sup>112</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 1,6: *ό γάρ σύ νομίσεις ουκ έννομείσθαι, αυτός από τουτου ισχύει ό δήμος και έλεύθερος έστιν*. Επίσης 1,9. *ει δ' έννομίαν ζητείς, πρώτα μιν όψει τούς δεξιωτάτους αυτόις τούς νόμους τιθέντας*. (Ο όρος *δεξιότατοι* σημαίνει εδώ ένα νομοθετικό σώμα από ολίγους, κάτι ανάλογο με τους *προβούλους* του ολιγαρχικού πραξικοπήματος του 411π.Χ.)

<sup>113</sup> *Κρίτων*, 52ε. *Πολιτεία*, 10, 599ε, 605β. *Νόμοι*, 1,638β.

<sup>114</sup> Romilly (1987), 140. Υπάρχουν και οι ιδιαίτερες αναφορές την *έννομία* από τον Σόλωνα: *Έννομίη δ' εύκοσμα και άρτια πάντ' άποφαίνει / και θαμά τοίς άδίκους άμφιτίθησι πέδας* (απ. 3D, βλ. Σκιαδάς [1979], 163-169). Πρόκειται για την ελεγεία της *έννομίας*, την οποία σχολιάζει εκτενώς ο Β. Λαμπρόπουλος



Το ίδιο ισχύει και για τον Αριστοτέλη, ο οποίος τονίζει τον ρόλο της ευνομίας για την επίτευξη της αρίστης πολιτείας (*περι ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας*) και εκφράζεται θετικῶς υπέρ των Κρητῶν και των Λακεδαιμονίων διότι αυτοί, κατά τον φιλόσοφο, νομοθέτησαν καλῶς περί της ευδαιμονίας (*εὐνομούμεναι*), και οι νόμοι τους κάνουν τους πολίτες αγαθούς<sup>115</sup>. Η *εὐνομία* είναι απαραίτητος ὅρος για την αριστοτελική ευδαιμονία, το *εὖ ζῆν* της πόλεως. Ο Σταγειρίτης παραθέτει ένα χωρίο στο οποίο εκφράζεται η επιχειρηματολογία των αριστοκρατικῶν υπέρ της *εὐνομίας*: «φαίνεται δε ὅτι είναι αδύνατο να ευνομεῖται η μη αριστοκρατούμενη ἀλλὰ πονηροκρατούμενη πόλις, ὅπως ἔπισης είναι αδύνατο να αριστοκρατεῖται η μη ευνομούμενη πόλις. Ευνομία δεν σημαίνει το *εὖ κείσθαι* των νόμων και η μη πειθαρχία σε αυτούς. Δια τούτο πρέπει να εννοήσουμε την ευνομία ἀφ' ενός μεν ως την πειθαρχία στους κειμένους νόμους, ἀφ' ἑτέρου δε ως το καλῶς κείσθαι των νόμων στους οποίους πειθαρχοῦν (διότι μπορεί να υπακούουν και σε κακῶς κειμένους νόμους). Δια τούτο ευνομία σημαίνει δύο πράγματα: ἢ πειθαρχία στους ἐνδεχομένως ἀρίστους νόμους ἢ στους ἀπολύτως ἀρίστους»<sup>116</sup>. Η *εὐνομία* ἐδῶ ταυτίζεται με την αριστοκρατία. Πάντως ὅταν ο Αριστοτέλης ομιλεῖ περί νόμου, ομιλεῖ γενικῶς και ἀορίστως, ἀναφέρεται δε σε καλῶς κειμένους νόμους, σε πειθαρχία στους νόμους, σε ευνομία, κ.λπ. Υπονοεῖ ὅτι οι καλοί και δίκαιοι νόμοι νομοθετοῦνται ἀπό τους ἀρίστους, βελτίστους, ἐπιεικεῖς, ἀγαθούς, κατόχους της ἀρετῆς και της φρονήσεως. Κατ'αυτο τον τρόπο τους ἀντιπαραθέτει στον δῆμο στα κατώτερα στρώματα.

Οι ολιγαρχικοί και πολλοί συγγραφείς, ὅπως λ.χ. στον 5ο αἰῶνα ο ψευδο-Ξενοφῶν<sup>117</sup> και στον 4ο αἰῶνα ο Πλάτων<sup>118</sup> και ο Ξενοφῶν<sup>119</sup>, κατελόγισαν στην δημοκρατία ὅτι οι νόμοι της δεν ἀποβλέπουν στο συμφέρον της πόλεως ἀλλὰ στο συμφέρον των ἀπόρων που είναι η πλειονότητα της πόλεως. Ἴσως ο ὅρος δημοκρατία δημιουργήθηκε ἀπο τους ἀντιπάλους της με πρόθεση μειωτική, και το σκεπτικό να ἦταν το ἐξῆς: το πολίτευμα αυτό

---

(2000). Ἐπίσης ἰδιαίτερη μνεία ὑπάρχει και ἀπό τον Ἀνώνυμο Ἰαμβλίου (7), ὅπου πλέκεται το ἐγκώμιο, και ἐκτίθενται τα ἀγαθὰ της *εὐνομίας*, μεταξύ των οποίων είναι: πρῶτον, η ἐμπιστοσύνη που δημιουργεῖται μεταξύ των πολιτῶν, με συνέπεια την ἐλεύθερη κυκλοφορία του χρήματος και την ομαλή λειτουργία της αγοράς (7.1), και δεῦτερον, η μη ἐνασχόληση με τα πολιτικά πράγματα ἀλλὰ με δημιουργικά ἔργα.

<sup>115</sup> 3,1280β 5-6. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1, 1102α10.

<sup>116</sup> 4, 1294α 1-11.

<sup>117</sup> *Ἀθηναίων Πολιτεία* 1,6.

<sup>118</sup> *Νόμοι* 4, 714β-γ. Και ο Θρασύμαχος (*Πλάτων Πολιτεία* 1,338 ε).

<sup>119</sup> *Ἀπομνημονεύματα* Α, 2,43.

που θέλει να είναι πολίτευμα ισότητος για όλους, στην ουσία είναι η εξουσία (κράτος) των απόρων (του δήμου), επί του υπολοίπου πληθυσμού, επί των ἐπεικῶν, τῶν εὐπόρων, τῶν βελτίστων<sup>120</sup>. Ίσως, επίσης, ο όρος να καθιερώθηκε μετά τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη το 462/ 1 π.Χ., κατά τις οποίες αποδυναμώνεται το αριστοκρατικό προπύργιο, ο Άρειος Πάγος, και οι εξουσίες του μεταβιβάζονται στη βουλή, στα δικαστήρια και στην Εκκλησία, και έτσι ο δήμος γίνεται ακόμη πιο ισχυρός. Το νόημα αυτό διατηρείται και από τον Αριστοτέλη στην κατάταξη των πολιτευμάτων: η δημοκρατία δεν είναι ὀρθή πολιτεία, αλλά ἡμαρτημένη, παρέκβασις, διότι το κύριον είναι οι άποροι και ασκούν την εξουσία προς όφελός τους και όχι προς το κοινό συμφέρον<sup>121</sup>. Δηλαδή ο Αριστοτέλης, αμφισβητεί την δημοκρατική κυριαρχία του νόμου με το επιχείρημα ότι ο νόμος στη δημοκρατία δεν είναι αντικειμενικός και δεν εκφράζει το σύνολο της πόλεως, αλλά τα κατώτερα στρώματα, τους πένητες, αφού η δημοκρατία είναι, κατ' αυτόν, η κυριαρχία των απόρων<sup>122</sup>.

Η κριτική αυτή αφορά την «ταξικότητα» του νόμου και συναντάται σε διάφορα χωρία, όπως λ.χ. στο σημείο όπου συζητείται η απορία, αν οι νόμοι πρέπει να αποβλέπουν στο συμφέρον των ολίγων αλλά καλύτερων (βελτιόνων), ή στο συμφέρον της πλειονότητας (πλειόνων). Ο Αριστοτέλης απορρίπτει και τις δύο λύσεις διότι, όπως γράφει, οι ὀρθότατοι νόμοι πρέπει να αποβλέπουν στο συμφέρον ὅλης της πόλεως και ὅλων των πολιτῶν, και όχι στους βελτίονες ή στους πλείονες<sup>123</sup>. Ο όρος ὀρθότατοι νόμοι παραπέμπει στις ὀρθές πολιτείες, όπως και οι ὅροι τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον και το κοινόν τῶν πολιτῶν. Αυτό σημαίνει ότι οι ὀρθοί νόμοι εξασφαλίζονται από τις ὀρθές πολιτείες (βασιλεία,

<sup>120</sup> Η λέξη δήμος είχε και την σημασία του συνόλου των πολιτῶν αλλά και την σημασία της τάξης των απόρων τουλάχιστον στους ολιγαρχικούς. Βλ. Fransis Wolff (1995), 137. Όταν ο Σωκράτης ρωτάει τον Ευθύδημο τι είναι ο δήμος αυτός του απαντά: οι πένητες των πολιτῶν (Καὶ τί νομίζεις δῆμον εἶναι; Τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν (Ξενοφών Απομνημονεύματα, 4, 2, 37).

<sup>121</sup> 3, 1279β 8-10: ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπόρων. πρὸς δὲ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν. Βλ. κεφάλαιο «κατάταξη των πολιτειῶν».

<sup>122</sup> 4, 1290β 17 κέξ: ἀλλ' ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες. 6,1317 β6-7: φασι γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν. ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων. πλείους γὰρ εἰσὶ, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι. Πρβλ. Πλάτων Πολιτεία 8, 565α κέξ.

<sup>123</sup> ἄποροῦσι γὰρ τινές πότερον τῷ νομοθέτῃ νομοθετητέον, βουλομένῳ τίθεσθαι τοὺς ὀρθοτάτους νόμους, πρὸς τὸ τῶν βελτιόνων συμφέρον ἢ πρὸς τὸ τῶν πλειόνων, ὅταν συμβαίνει τὸ λεχθέν. Τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως, τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινόν τῶν

αριστοκρατία, «πολιτεία»), οι οποίες, υποτίθεται, ενδιαφέρονται, νομοθετούν και εξασφαλίζουν το κοινή συμφέρον, πράγμα που σημαίνει ότι οι νόμοι δεν τίθενται ορθώς από τις παρεκβεβηκυίες πολιτείες, άρα και από την δημοκρατία<sup>124</sup>. Από το ίδιο χωρίο συνάγεται ότι οι ὀρθοὶ νόμοι είναι και δίκαιοι και συνεπώς οι ὀρθαὶ πολιτεῖαι δίνουν και δικαίους νόμους. Συνεπώς, έχουμε το αριστοτελικό αξίωμα, η δημοκρατία αποβλέπει στο συμφέρον των απόρων και όχι στο συμφέρον ὅλης της πόλεως.

Από τα ανωτέρω συνάγεται πως ο Σταγειρίτης υποστηρίζει ότι υπάρχουν νόμοι οι οποίοι συνιστούν ανά πάσα στιγμή το δίκαιο της ὅλης κοινωνίας και εκφράζουν το γενικό συμφέρον και όχι τα συμφέροντα των τάξεων, και επι πλέον υπάρχουν άτομα που ενδιαφέρονται και εργάζονται γι' αυτό το κοινό συμφέρον και δύνανται να το εξασφαλίσουν, δημιουργώντας έτσι την αφετηρία μιας αντιλήψεως η οποία έμελλε να αποτελέσει το ιδεολογικό όπλο των ανά τους αιώνες κυρίαρχων και αρχουσών τάξεων, ότι ο νόμος είναι υπερταξικός και εξασφαλίζει τα συμφέροντα ὅλων<sup>125</sup>. Παρασιωπά έτσι ο Αριστοτέλης, προκειμένου για τις ορθές πολιτείες, την μία από τις δύο βασικές λειτουργίες των νόμων (και του δικαίου), την ιδεολογική-νομιμοποιητική<sup>126</sup>, η οποία εξασφαλίζει την νομιμοποίηση της εκάστοτε εξουσίας, επιβάλλοντας τη συναίνεση των πολλών ή την ανοχή τους.

Ενα θέμα το οποίο ο Αριστοτέλης δεν συζητά είναι το θέμα του κύρους του νόμου, ήτοι από πού αντλεί το κύρος του ο νόμος. Αυτό είναι μια έλλειψη της αριστοτελικής φιλοσοφίας: η συζήτηση για την κοινωνική και πολιτική διάσταση του νόμου, ήτοι ποιές είναι

πολιτῶν (3, 1283β 35-41).

<sup>124</sup> Ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα: ποιοι είναι αυτοί οι κειμένοι ὀρθῶς νόμοι (Ὅποιους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, οὐδὲν πω δῆλον, ἀλλ' ἔτι μένει το πάλαι διαπορηθέν). Η κατάληξη του χωρίου δεν αφήνει καμία αμφιβολία, ότι αυτοί οι ὀρθῶς κειμένοι νόμοι εξασφαλίζονται από τις ορθές πολιτείες και όχι από τη δημοκρατία (3, 1282 β 10-13: Ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαῦλους ἢ σπουδαίους εἶναι καὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Πλὴν τοῦτο γε φανερόν ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους, τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους. Πρβλ 3, 1281α 34-38 όπου απορρίπτεται ο νόμος της δημοκρατίας: Ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντα γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχὴν. Ἄν οὖν ἢ νόμος μὲν ὀλιγαρχικός δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἡπορημένων; Συμβήσεται γὰρ ὁμοίως τὰ λεχθέντα πρότερον.

<sup>125</sup> Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 5,1129 β14-16: οἱ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν [ἢ τοῖς ἀρίστοις] ἢ τοῖς κυρίοις. Το πρώτο σκέλος αναφέρεται προφανώς στην βασιλεία, αριστοκρατία και «πολιτεία» το δεύτερο στην τυραννίδα, ολιγαρχία και δημοκρατία. Πρβλ. 3, 1276 α4,13. 3, 1278 β21. 3, 1279 α17-20, 28-29.

οι κοινωνικές και οι πολιτικές προϋποθέσεις του. Υπάρχουν πάντως ενδείξεις ότι ο νόμος για τον Αριστοτέλη είναι καλός όταν τίθεται από ανθρώπους με αρετή, δηλαδή με ικανότητες και γνώσεις (*ειδότες*) και ηθική ποιότητα, επομένως η πηγή και η εγγύηση του νόμου πρέπει να είναι οι *ἀγαθοὶ* και οι *βέλτιστοι*. Συνεπώς ο δήμος, οι πολλοί, ή τα κατώτερα στρώματα δεν είναι ικανά να νομοθετήσουν καλώς: «δεν είναι έργο του οιοδήποτε τυχόντος να θέτει και να αναθεωρεί τον νόμο αλλά του ειδότος, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην ιατρική και στις άλλες τέχνες στις οποίες ισχύει κάποια γνώση, τεχνική και φρόνησις»<sup>127</sup>. Έτσι όμως η νομοθετική δραστηριότητα εξορίζεται από τη σφαίρα της πολιτικής. Δηλαδή ο αριστοτελικός νομοθέτης είναι σαν τον τεχνίτη, σαν τον κατασκευαστή των τειχών της πόλεως, κάποιος που πρέπει να πραγματοποιήσει και να τελειώσει το έργο του προτού αρχίσει η πολιτική δραστηριότητα, όπως σωστά παρατηρεί η Arendt<sup>128</sup>.

Ο Αριστοτέλης προσάπτει στον δήμο ότι δεν τηρεί τους νόμους με συνέπεια να γίνεται *μόναρχος* και να συμπεριφέρεται ως *δεσποτικός κατά τῶν βελτιόνων*<sup>129</sup>. Η κατηγορία αυτή δεν τεκμηριώνεται με ιστορικά στοιχεία, παρά μόνο με βάση τις ενδείξεις ορισμένων κειμένων τα οποία ανήκουν στο ολιγαρχικό στρατόπεδο, του οποίου την επιχειρηματολογία εξυπηρετεί διότι παρουσιάζει τον δήμο ως αυθαιρετούντα και αδικούντα, και συνεπώς συγκροτεί το επιχείρημά του για να καταλύσει τη δημοκρατία. Ένα χαρακτηριστικό αντιπαράδειγμα είναι η μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403 αμνηστία και λήθη του παρελθόντος, που ανεφέρθη προηγουμένως.

Επίσης αδικεί τη δημοκρατία η εξ ορισμού ταύτισή της, από τον Σταγειρίτη, με την δήμευση περιουσιών των πλουσίων<sup>130</sup>. Το ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί δεδομένη τη δήμευση των περιουσιών είναι λίγο υπερβολικό, αφού αυτή γινόταν σπανίως σε μεμονωμένες

<sup>126</sup> Η άλλη είναι η κανονιστική-καταναγκαστική. Και για τις δύο λειτουργίες του νόμου βλ. Μάνεσης (1980), 423-433 και 372-379.

<sup>127</sup> *ὄντινα γάρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα [ἐν. νόμον] διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ ειδότος, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις* (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1180β25-27). Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141 β25-30.

<sup>128</sup> Arendt (1986), 266 η οποία κακῶς αποδίδει αυτή την αντίληψη γενικῶς στους Έλληνες. Ισχύει μόνο για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Στον Πλάτωνα αυτό είναι εμφανέστατο στους *Νόμους*.

<sup>129</sup> *Ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δήμος, ἄτε μόναρχος ὧν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμον, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δήμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι* (4,1292α15-18). Πρβλ. 4, 1298α 29-33.

<sup>130</sup> 6,1318 α25-26. 6, 1325 α28. Το ίδιο επαναλαμβάνει και στο 3, 1281α 14-17. Επίσης 6,1320 α5-21 όπου αναφέρει ότι οι δημεύσεις των περιουσιών μέσω των δικαστηρίων, είχαν σκοπό την εξασφάλιση των μισθών των πολιτών. Για τις δημεύσεις βλ. Γιούνη (1998), 69-71

περιπτώσεις και δη σε καταδικασθέντες. Η δήμευση των περιουσιών ήταν φαίνεται ο επιάλτης των πλουσίων, και τον φόβο αυτό ή μάλλον την προκατάληψη ενστερνίζεται και εκφράζει ο Αριστοτέλης. Με αυτόν τον τρόπο μειώνει την αξιοπιστία του δήμου, των δικαστηρίων και των θεσμών.

Εξετάζοντας άλλωστε τις αιτίες μεταβολής της δημοκρατίας, ο Σταγειρίτης αναφέρει κατ' αρχάς *τήν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν*. Οι δημαγωγοί, κατά τον φιλόσοφο επιτίθενται και συκοφαντούν τους *τὰς οὐσίας ἔχοντας*, είτε ατομικώς είτε ως σύνολο στρέφοντας εναντίον τους το πλήθος, με συνέπεια οι πλούσιοι να συσπειρώνονται και να συνωμοτούν κατά της δημοκρατίας για να αμυνθούν<sup>131</sup>. Δηλαδή είναι αντίθετος σε ποινικά μέτρα που η αθηναϊκή δημοκρατία είχε θεσπίσει για ορισμένες καταδίκες, κυρίως για αδικήματα που αφορούσαν δημόσιες υποθέσεις, όπως για τη μη καταβολή οφειλών προς το δημόσιο, για απόπειρα καταλύσεως του πολιτεύματος, για συνεργασία με τον εχθρό. Τέτοια μέτρα δεν ήταν ιδίων των δημοκρατιών αλλά τα είχαν θεσπίσει οι περισσότερες πόλεις για την διαφύλαξη του πολιτεύματος και των νόμων τους, όπως λ.χ. η Αλικαρνασσός, η οποία με νόμο της το 450 π.Χ. περίπου επιβάλλει την ποινή της δημεύσεως σε όποιον πρότεινε αλλαγή του νόμου που αφορούσε την έγχειο ιδιοκτησία<sup>132</sup>.

Ποινικό μέτρο ήταν και η επιβολή προστίμου για ορισμένες καταδίκες. Σημειωτέον ότι και ο Μιλτιάδης όπως και ο Περικλής υποχρεώθηκαν στην καταβολή μεγάλου χρηματικού ποσού, ο Φειδίας επίσης φυλακίσθηκε διότι δεν το πλήρωσε, ενώ ο Δημοσθένης αναγκάστηκε να πάρει τον δρόμο της εξορίας διότι δεν μπόρεσε να πληρώσει το υπέρογκο ποσό που του επιβλήθηκε μετά την καταδίκη του για την υπόθεση του στεφάνου, κ.ά.

Στην πραγματικότητα ο δήμος δεν υπήρξε και πολύ ταξικός, δηλαδή δεν νομοθέτησε για το δικό του συμφέρον, όπως φαίνεται από πολλούς τομείς στους οποίους θα edύνατο να το πράξει στρεφόμενος κατά των συμφερόντων των ευπόρων. Τέτοιοι τομείς είναι η αποκοπή των χρεών, ο αναδασμός της γής, η οικονομική ισότητα και η επιβολή της δημοσίας δωρεάν εκπαίδευσως με οικονομική επιβάρυνση των ανώτερων τάξεων.

Αντιθέτως θα μπορούσε κανείς ευλόγως να εικάσει ότι η οικονομική και κοινωνική

<sup>131</sup> 5,1304 β20-24. Εδώ αναφέρει τα παραδείγματα της Κω, της Ρόδου, της Ηράκλειας, και των Μεγάρων και όχι των Αθηνών. Πρβλ. 5, 1311 α15 κε. όπου αναφέρει ότι γενικώς η δημοκρατία προβαίνει κρυφά ή φανερά, στην εξορία και τις διώξεις των *γνωρίμων*. Στο 4, 1298 α6 αναφέρει τη δήμευση μέσω της *ἐκκλησίας*. Βλ. για τις δημεύσεις Glotz (1925 II), 332-338. Βλ. Aubonnet (1973), 171 για επιγραφικές μαρτυρίες δημεύσεων. Επίσης Γιούνη (1998),

ανισότητα που δέσποζε στην αθηναϊκή κοινωνία λειτουργούσε προς όφελος των ανωτέρων τάξεων και εναντίον των απόρων. Το ανώτερο επίπεδο διαβίωσης, η περιουσία, η άνεση χρόνου, η παιδεία, δημιουργούσαν ανισότητα και στην πολιτική συμμετοχή αλλά και σε άλλους τομείς, όπως λ.χ. στις δικαστικές υποθέσεις. Πράγματι η ανώτερη τάξη με την ιδιωτική εκπαίδευσή της στη ρητορική αποκτούσε πλεονεκτήματα λόγου και ευγλωττίας, με την οικονομική της άνεση μπορούσε να παραγγείλει έναν καλό λόγο σε έναν ικανό και ακριβό λογογράφο, να επιστρατεύσει ισχυρούς και επώνυμους υποστηρικτές, με την άνεση χρόνου να εξασφαλίσει την απαραίτητη προετοιμασία· όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα οι *γνώριμοι* και οι *ἐπιεικεῖς* να πλεονεκτούν έναντι των κατωτέρων στρωμάτων<sup>133</sup>.

Ο πλούτος, η δύναμη και η κοινωνική ανωτερότητα καθιστά τα άτομα *υβριστές*, όπως δέχεται και ο Σταγειρίτης, με συνέπεια να συμπεριφέρονται αλαζονικώς και εκφοβιστικώς έναντι των κατωτέρων στρωμάτων – και όχι μόνο, όπως φαίνεται στη συμπεριφορά του πλουσίου Μειδία έναντι του Δημοσθένη<sup>134</sup>. Συνδυαζόμενα όλα αυτά με προσωπικά συμφέροντα και πολιτικές φιλοδοξίες δίνουν ένα δυνατό μείγμα που υπονομεύει και ακυρώνει την πολιτική ισότητα, καθώς και την υποτιθέμενη αλαζονική συμπεριφορά των κατωτέρων στρωμάτων όπως διατείνεται ο Αριστοτέλης.

---

<sup>132</sup> Effantere & Ruzé (1994), Nr. 19.

<sup>133</sup> Βλ. Ober (2003), 447 κεξ.

<sup>134</sup> Ξανθάκη (1989), xii-xx και 198-199, όπου περιγράφεται με αδρές γραμμές το πολιτικό, κοινωνικό και παραδικαστικό πλαίσιο της υποθέσεως αυτής, γνωστής από τον λόγο του Δημοσθένη *Κατά Μειδίου*.

## 9. ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΥΠΕΡΟΧΗΣ ΤΩΝ ΠΟΛΛΩΝ

Βασικό στοιχείο της δημοκρατικής επιχειρηματολογίας ήταν ότι οι πολλοί ως σύνολο είναι ανώτεροι από τους ολίγους ή τον έναν, ανεξαρτήτως του κριτηρίου που λαμβάνεται κάθε φορά υπ' όψιν (αρετής, φρονήσεως, πλούτου)<sup>135</sup>. Η αντίληψη αυτή υπάρχει σε διάφορους συγγραφείς λ.χ. στον *Κατά Μειδίου* λόγο του Δημοσθένη. Εκεί ο ρήτωρ προσπαθεί να πείσει τους δικαστές να μην επηρεασθούν από τον πλούσιο και ισχυρό Μειδία, με το επιχείρημα ότι αν και έκαστος χωριστά υστερεί, ως σύνολο όμως είναι ισχυρότεροι από τους ολίγους είτε ληφθεί ως κριτήριο η παρουσία είτε οι φίλοι είτε οποιοδήποτε άλλο<sup>136</sup>. Το επιχείρημα αυτό απηχεί η φράση του Ηρόδοτου στη γνωστή συνηγορία του Οτάνη υπέρ της δημοκρατίας: *ἐν γὰρ τῷ πολλῶ ἔνι τὰ πάντα*<sup>137</sup>. Δηλαδή στη συγκέντρωση των πολλών στην εκκλησία βρίσκονται όλες οι αρετές, και αυτό συμβαίνει μόνο στη δημοκρατία. Χρήση της αντίληψης αυτής έχουμε και σε κείμενο του Ευριπίδη, στο οποίο επαινείται η αξία των απλών οπλιτών εν αντιθέσει προς τους στρατηγούς, που αν και δεν αξίζουν πολύ, περιφρονούν επιπλέον τους πολλούς<sup>138</sup>. Από ό,τι φαίνεται η αντίληψη περί της υπεροχής των πολλών ήταν ευρέως διαδεδομένη, αν κρίνει κανείς και από την κριτική που ασκεί ο Πλάτων εναντίον εκείνων που ισχυρίζονται ότι το πλήθος κρίνει καλώς τόσο στον τομέα της πολιτικής όσο και της τέχνης<sup>139</sup>.

Το επιχείρημα όμως αυτό συζητείται πιο αναλυτικά στο βιβλίο 3 των *Πολιτικών* και εκτίθεται σε δύο πλαίσια: στο πρώτο συζητούνται οι κυριαρχικές αξιώσεις του πλήθους και

<sup>135</sup>3, 1282 α38-40: ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τό πλήθος. ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. Ἐπίσης: καὶ γὰρ δὴ καὶ πρὸς τοὺς κατ' ἀρετὴν ἀξιούοντας κυρίους εἶναι τοῦ πολιτεύματος, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς κατὰ πλοῦτον, ἔχοιεν ἂν λέγειν τὰ πλήθη λόγον τινὰ δίκαιον. οὐδὲν γὰρ κωλύει πότε τὸ πλήθος εἶναι βέλτιόν των ὀλίγων καὶ πλουσιώτερον, οὐχ ὡς καθ' ἕκαστον ἀλλ' ὡς ἀθρόους (3,1283 β30-35). Η συζήτηση που επιχειρώ εδώ για το επιχείρημα αυτό οφείλει πολλά στην ανασύστασή της από τον Τουλουμάκο (1979), 39-73 ο οποίος ακολουθεί την ονομασία «αθροιστική θεωρία».

<sup>136</sup> Δημοσθένης *Κατά Μειδίου* 140: οὐπερ εἵνεκα συλλέγεσθ' ὑμεῖς, ἴν', ὧν καθ' ἕν ἐστὶν ἕκαστος ὑμῶν ἐλάττων ἢ φίλοις ἢ τοῖς οὖσιν ἢ τῶν ἄλλων τινί, τούτων συλλεγέντες ἕκαστου κρείττους τε γίγνησθε καὶ παύητε τὴν ὕβριν.

<sup>137</sup> Ηρόδοτος 3, 80.6.

<sup>138</sup> Ευριπίδης *Ανδρομάχη* 699-702.

των ολίγων, στο δεύτερο οι κυριαρχικές αξιώσεις του πλήθους σε αντιπαράθεση με την μοναρχία. Κατ'αρχάς θα εκθέσουμε το πλαίσιο αυτού του επιχειρήματος όπως μπορούμε να το ανασυνθέσουμε από τη διαλεκτική αυτή συζήτηση που κάνει ο Αριστοτέλης στο τμήμα αυτό των *Πολιτικών*. Αυτό σημαίνει ότι το αποδίδουμε στην δημοκρατική επιχειρηματολογία - και όχι στον Αριστοτέλη, όπως μερικοί άλλοι. Την αποψη μας αυτή θα στηρίζουμε και θα δικαιολογήσουμε στο δεύτερο τμήμα του παρόντος κεφαλαίου.

Στο πρώτο πλαίσιο της θεωρίας (3, 1281 α40-1284 α3) διακρίνονται τρεις ενότητες: (3, 1281α 40-1282α 41), (3, 1283 α23-42) και (3,1283 β1-35). Στην πρώτη ενότητα συζητείται η συλλογική ανωτερότητα των πολλών (του πλήθους) σε ό,τι αφορά τις ηθικές και διανοητικές δυνάμεις. Η ανωτερότητα αυτή δικαιολογείται ως εξής: «οι πολλοί που έκαστος χωριστά δεν είναι σπουδαίος, ενδέχεται όμως συγκεντρωμένοι όλοι μαζί να είναι καλύτεροι από τους βελτίους, όχι ως άτομα αλλά ως σύνολο, όπως τα δείπνα στα οποία συνεισφέρουν όλοι είναι καλύτερα από εκείνα που αναλαμβάνει τα εξοδά τους ένα μόνο πρόσωπο· διότι καθώς είναι πολλοί έκαστος διαθέτει κάποιο μόνιο αρετής και φρονήσεως ώστε όταν συγκεντρωθούν αποτελούν κατά κάποιο τρόπο έναν άνθρωπο με πολλά πόδια, πολλά χέρια και πολλές αισθήσεις, καθώς και ανάλογο ήθος και διάνοια. Δια τούτο οι πολλοί κρίνουν καλύτερα τα έργα των μουσικών και των ποιητών· διότι έκαστος κρίνει ένα μέρος, ο άλλος άλλο και όλοι μαζί το σύνολο»<sup>140</sup>. Εν συνεχεία γίνεται ανασκευή της κριτικής που ασκούσαν οι αντίπαλοι στην αντίληψη αυτή (3,1281 β39-1282 α41).

Στο δεύτερο πλαίσιο συζητήσεως της θεωρίας (3, 1286α 7-1287β 41) προσφέρεται ένα νέο επιχείρημα υπέρ της υπεροχής των πολλών: το πλήθος είναι πιο δύσκολο να διαφθαρεί εν συγκρίσει προς τους ολίγους ή τον έναν, ο οποίος μπορεί πολύ εύκολα να παρασυρθεί από τα πάθη του<sup>141</sup>. Η αντίληψη ότι οι πολλοί, το πλήθος είναι πιο δύσκολο να

<sup>139</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 6, 492 βκεξ.

<sup>140</sup> 3,1281 β1-10: *Τὸν γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστος ἐστὶν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας. πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον ἔχειν μόνιον ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων, ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν. διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. ἄλλοι γὰρ ἄλλο τί μόνιον, πάντα δὲ πάντες). Η έκφραση ἕκαστον ἔχειν μόνιον ἀρετῆς καὶ φρονήσεως θυμίζει την πρωταγόρεια άποψη ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν την πολιτική αρετή (Πλάτων *Πρωταγόρας* 322δ-323α). Πρβλ. 3, 1283 α 40-42: ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ πλείους πρὸς τοὺς ἐλάττους, [ἀμφισβητοῦσι] καὶ γὰρ κρείτους καὶ πλουσιώτεροι καὶ βελτίους εἰσίν, ὡς λαμβανομένων τῶν πλειόνων πρὸς τοὺς ἐλάττους.*

<sup>141</sup> Το κείμενο λέει ότι είναι πιο δύσκολο να διαφθαρεί το πλήθος, δεν λέει ότι αυτό είναι αδιάφθορο, όπως φαίνεται να πιστεύει ο J. Tricot (1977), p. 243, n. 2. Το χωρίο είναι 3, 1286α 31-35: ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ



διαφθαρεί συναντάται και στην επιχειρηματολογία για τη δικαιολόγηση των λαϊκών δικαστηρίων, τα οποία ως γνωστόν αποτελούνται από πολλούς δικαστές. Το επιχείρημα αυτό αναφέρεται στην κατάσταση που έχει διαμορφωθεί μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας το 403: *καὶ γὰρ αἱ τῆς βουλῆς κρίσεις εἰς τὸν δῆμον ἐληλύθασιν. Καὶ τοῦτο δοκούσι ποιεῖν ὀρθῶς. εὐδιαφθορώτεροι γὰρ [οἱ] ὀλίγοι τῶν πολλῶν εἰσὶν καὶ κέρδει καὶ χάρισιν*<sup>142</sup>.

## Η κριτική

Το τελευταίο επιχείρημα δεν μπορεί να προέρχεται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος επικρίνει την δημοκρατία αμέσως πιο πριν στην ίδια παράγραφο<sup>143</sup>. Με το ρήμα *δοκούσι*, στην προαναφερθείσα φράση, αποδίδεται μάλλον η δημοκρατική αντίληψη. Ετσι ερχόμαστε σε ένα πρόβλημα βασικό για την αριστοτελική αντίληψη περι της δημοκρατίας, κατά πόσον δηλαδή το επιχείρημα περί της υπεροχής των πολλών είναι και θέση του Αριστοτέλη. Ορισμένοι θεωρούν την εν λόγω θεωρία, όπως εκτίθεται στα δύο προαναφερθέντα πλαίσια, ως αριστοτελική ενώ άλλοι τη θεωρούν ως μη αριστοτελική. Οι τελευταίοι υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης απλώς τη συζητεί όπως και άλλες απόψεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι συμφωνεί με αυτήν. Με το μέρος της δεύτερης απόψεως τασσόμαστε και εμείς.

Κατ' αρχάς οι υποστηρικτές της πρώτης απόψεως απομονώνουν συγκεκριμένα χωρία χωρίς να τα εντάσσουν στην όλη συζήτηση του θέματος και επί πλέον δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τους ότι οι αναφορές του Αριστοτέλη στην αντίληψη περί της υπεροχής των πολλών έχουν απορητικό χαρακτήρα και όχι θετικό. Ο Αριστοτέλης παραθέτει δηλαδή την αντίληψη όχι

---

πολύ. Καθ' ἅπερ ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον. Τοῦ δ' ἐνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἢ τινος ἐτέρου πάθους τοιοῦτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἁμαρτεῖν.

<sup>142</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 41.

<sup>143</sup> Αναφέρει ότι μετά την αποδυνάμωση του Αρείου Πάγου από τον Εφιάλτη συνέβησαν πολλά στην πόλιν με την λανθασμένη συμπεριφορά των δημαγωγών, με συνέπεια να διοικείται η πόλις με ψηφίσματα και δικαστήρια (ἐν ἧ πλείστα συνέβη τὴν πόλιν διὰ τοὺς δημαγωγοὺς ἁμαρτάνειν διὰ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχὴν...καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμος ἔστιν ὁ κρατῶν. Αλλά βεβαίως και σε άλλα μέρη ο Σταγειρίτης επικρίνει την δημοκρατία, όπως είδαμε πολλές φορές ενδεικτικῶς αναφέρουμε *Αθηναίων Πολιτεία* 28. και 4, 1296α 4 κεξ.

επειδή την υποστηρίζει, αλλά για να τη συζητήσει με τον γνωστό του τρόπο και να την περιορίσει εκεί που αυτός θέλει. Ήδη από την πρώτη ενότητα συζητήσεώς της αρχίζει τους περιορισμούς: *τίνων δεῖ κυρίους εἶναι τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν (τοιούτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἐν)*<sup>144</sup>. Ο τρόπος ἄλλωστε που πραγματεύεται την αντίληψη αυτή είναι ενδεικτικός της επιφυλακτικότητάς του, αφού χρησιμοποιεί τον ὄρο *ἐνδέχεται* (τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστος ἔστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας)<sup>145</sup>. Ἀς δούμε αναλυτικότερα το ζήτημα.

Το επιχείρημα περί της υπεροχής των πολλῶν εκτίθεται από τον Αριστοτέλη στα πλαίσια της συζητήσεως περί του κυρίου της πόλεως<sup>146</sup>. Στην πρώτη ενότητα της συζητήσεως (3, 1281α 39-1282α 41) καταλήγει ότι το πλήθος είναι ικανό μόνο να δικάζει, να εκλέγει και να ελέγχει τους ἄρχοντες και ὄχι να ἄρχει το ίδιο ἢ να αποφασίζει για τα σημαντικά ζητήματα της πόλεως<sup>147</sup>. Δηλαδή η κυριαρχία του πλήθους που υπάρχει στην αθηναϊκή δημοκρατία ακρωτηριάζεται σημαντικώτατα για να προσαρμοσθεῖ στις απαιτήσεις του Αριστοτέλη· πρόκειται σαφέστατα για τον περιορισμό στο τιμοκρατικό πολίτευμα του Σόλωνος (το οποίο κατά τον Αριστοτέλη, είναι μια μορφή δημοκρατίας, είναι η *αρχαιοτάτη δημοκρατία* των γεωργῶν). Ἄλλωστε από ένα σημείο και ἔπειτα η συζήτηση περιορίζεται στην σολώνεια πολιτεία, ὅπως δηλώνεται σαφέστατα<sup>148</sup>, πράγμα που επιβεβαιώνεται και από την ἄποψη ότι οι πολλοί δεν είναι ἀνάγκη να ξέρουν να διαχειρίζονται τα πολιτικά ζητήματα και να αποφασίζουν γι' αυτά, ἀλλά αρκεί μόνο να δύνανται να κρίνουν εἴαν μία διαχείριση τους βλάπτει ἢ τους ωφελεί<sup>149</sup>. Πρόκειται για το παράδειγμα του κατασκευαστή και του χρήστη· ἐν προκειμένῳ στον ρόλο του κατασκευαστή είναι οι ἄρχοντες (*ἀγαθοὶ*) και στον ρόλο του χρήστη οι πολλοί. Ἐπί πλέον η εφαρμογή της αντιλήψεως εξαρτάται και από το ποιόν του πλήθους, δηλαδή η αντίληψη αυτή, κατά τον Αριστοτέλη ἔχει ἰσχὺ εἴαν το πλήθος δεν είναι

<sup>144</sup> 3, 1281β 23-25.

<sup>145</sup> 3, 1281 β1-2

<sup>146</sup> 3, 1281α 11: *ἔχει δ' ἀπορίαν, τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. ἢ γὰρ τοι τὸ πλῆθος ἢ τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων ἢ τύραννον.*

<sup>147</sup> 3, 1281β 22-38.

<sup>148</sup> 3, 1281β 30.

<sup>149</sup> 3, 1282 α16-23

πολύ κακό (μη λιβαν ἀνδραποδῶδες)<sup>150</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι αυτή δεν γενικεύεται.

Στη δεύτερη ενότητα της συζητήσεως (3, 1283α 23-42) εξετάζει τις διεκδικήσεις όλων των μερών-παρατάξεων (πλούτος, ελευθερία, αρετή) υπό μορφή απορίας και συμπεραίνει ότι όλοι έχουν κάποιο δίκαιο για τη διεκδίκηση της εξουσίας αλλά όχι απόλυτο δίκαιο. Συνεπώς ούτε οι ελεύθεροι πρέπει να είναι το κύριον της πόλεως.

Στην τρίτη ενότητα (3, 1283 β1-35) συμπεραίνει επίσης ότι ουδεμία παράταξη μπορεί να στηρίξει με αδιάσειστα επιχειρήματα τις διεκδικήσεις της για την εξουσία.

Είναι ενδεικτικός ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αποδυναμώσει την εν λόγω αντίληψη υποστηρίζοντας ότι αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί κάλλιστα και από τους αντιπάλους της. Δηλαδή στην περίπτωση κατά την οποία ο ένας ή οι ολίγοι θα υπερείχαν των πολλών, λαμβανομένων πάντα ως σύνολο, τότε θα έπρεπε να έχουν αυτοί την εξουσία και όχι οι πολλοί<sup>151</sup>. Εδώ ο Αριστοτέλης κάνει μία λαθροχειρία, αφού υπονοεί ότι υπάρχει κάποιος αντικειμενικός κριτής ο οποίος κρίνει αδέκαστα ποιος υπερέχει (ως προς κάτι) ανά πάσα στιγμή - ο ένας, οι ολίγοι, ή οι πολλοί - και αναλόγως του αποδίδει την εξουσία. Άλλωστε στη δημοκρατική αντίληψη οι πολλοί δεν είναι μόνο το πλήθος των κατωτέρων στρωμάτων ( και των μεσαίων) αλλά το σύνολο των πολιτών, αφού ελεύθεροι δεν είναι μόνο τα κατώτερα στρώματα αλλά όλοι οι πολίτες, των ανωτέρων τάξεων συμπεριλαμβανομένων<sup>152</sup>.

Στο δεύτερο πλαίσιο συζητήσεως της αντιλήψεως (3, 1286α 7-1287β 36) ασχολείται με τη μοναρχία και την αντίθεση της δημοκρατικής αντιλήψεως περι της υπεροχής των πολλών προς αυτή. Στο πλαίσιο αυτό έχουμε μία πιο σαφή δήλωση περί της δημοκρατικής (και συνεπώς όχι αριστοτελικής) προελεύσεως της αντιλήψεως: αυτοί οι οποίοι υποστηρίζουν την ανωτερότητα του νόμου «δεν αμφισβητούν, ότι οι περιπτώσεις οι οποίες δεν μπορούν να καλυφθούν από τον νόμο πρέπει να ρυθμίζονται από ανθρώπους, όχι από έναν μόνο αλλά από πολλούς»<sup>153</sup>. Το επιχείρημα για το ότι οι περιπτώσεις οι οποίες δεν προβλέπονται από τον

<sup>150</sup> 3,1282 α15 και 3, 1281 β15-18: *εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον.*

<sup>151</sup> 3, 1283β 23-26: *οὐκοῦν εἰ καὶ τὸ πλῆθος εἶναι γε δεῖ κύριον διότι κρείτους εἰσὶ τῶν ὀλίγων, κἂν εἰς ἢ πλείους μὲν τοῦ ἑνὸς ἐλάττους δὲ τῶν πολλῶν κρείτους ὡς τῶν ἄλλων, τούτους ἂν δεῖ κυρίου εἶναι μᾶλλον ἢ τὸ πλῆθος.* Μία τέτοια χρήση της εν λόγω θεωρίας έχουμε από τον Κάτωνα τον πρεσβύτερο για την δικαιολόγηση της υπεροχής του ρωμαϊκού πολιτεύματος (βλ. Τουλουμάκος [1979], 66-67).

<sup>152</sup> Βλ. και κεφάλαιο «Η συνοχή δια της κοινωνικής μίξεως» (Μέρος II).

<sup>153</sup> 3, 1287β 23 –24: *οὐ τοίνυν τοῦτο γ' ἀντιλέγουσιν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον ἄνθρωπον εἶναι τὸν κρινοῦντα*

νόμο πρέπει να ρυθμίζονται από τους πολλούς και όχι από τον έναν είναι το εξής: ένας άνθρωπος είναι δύσκολο να έχει ακριβή αντίληψη όλων των ζητημάτων, διότι έχει μόνο δύο μάτια, μόνο δύο αυτιά, δύο πόδια και δύο χέρια, ενώ οι πολλοί έχουν πολλά από τα όργανα αυτά. Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε οι μονάρχες, για να αποκτήσουν πολλά μάτια, αυτιά κ.ο.κ. δέχονται να συμμετάσχουν στην εξουσία οι φίλοι τους και οι φίλοι του καθεστώτος. Το επιχείρημα αυτό, που εκφράζει την ουσία της αντίληψης περί της υπεροχής των πολλών, αποδίδει ο Αριστοτέλης στους αντιπάλους της μοναρχίας, κλείνοντας τη συζήτηση<sup>154</sup>. Συνεπώς η αντίληψη περί της υπεροχής των πολλών είναι δημοκρατικής προελεύσεως και δεν φαίνεται να υιοθετείται από τον Αριστοτέλη<sup>155</sup>.

Η άποψη αυτή ενισχύεται και από άλλα πρόσθετα στοιχεία τα οποία υπάρχουν στο κείμενο των *Πολιτικών*. Όπως έχει ήδη αναφερθεί ο Αριστοτέλης αποφαίνεται αρνητικά για το πλήθος, τους πολλούς, τα κατώτερα στρώματα. Υποστηρίζει ότι ενώ στον έναν ή στους ολίγους ενδέχεται να βρεθεί αρετή, το πλήθος όμως είναι δύσκολο να την αποκτήσει<sup>156</sup>, είναι

---

περί τοιούτων, ἀλλ' ὅτι οὐχ ἓνα μόνον, ἀλλὰ πολλοὺς.

<sup>154</sup> ἄ μὲν οὖν οἱ διαμφισβητοῦντες πρὸς τὴν μοναρχίαν λέγουσι, σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν (3, 1287β 35-36).

<sup>155</sup> Στα ήδη αναλυμένα ανωτέρω χωρία 3, 1283α 30-42 και 3, 1287β 23-26 δύνανται να προστεθεί και το 3, 1284α 3-8 που έχει αναλυθεί αλλού. Βλ. και Τουλουμάκος (1979), σ. 40, 54, 70κεξ. Ο Τουλουμάκος (1979), 91 δεν δέχεται ότι η θεωρία εκφράζει τον Αριστοτέλη αλλά ότι αυτή παρατίθεται με απορητικό χαρακτήρα, χωρίς να επιχειματολογεί. Ο Larsen (1954), 4 κε. επίσης δεν δέχεται ότι η θεωρία αυτή εκφράζει τον Αριστοτέλη αλλά ότι αυτή είναι ένα κατάλοιπο μιας προγενέστερης δημοκρατικής θεωρίας ενώ ο Kullmann (1996), 108, 112-113, 167 (σημ.30) διαφωνεί μαζί του, με το επιχείρημα ότι η θετική γνώμη του Αριστοτέλη για την δημοκρατία των γεωργών και το σχέδιο της *ἀρίστης πολιτείας* δεν αντιβαίνει προς την αντίληψη της συλλογικής υπεροχής των πολλών. Όμως και οι δύο αυτές περιπτώσεις που αναφέρει ο Kullmann δεν είναι δημοκρατίες, αλλά ολιγαρχικές παραλλαγές, όπως αποδεικνύουμε αντιστοίχως στα κεφάλαια «Τα είδη της δημοκρατίας» και «Η ἀρίστη πολιτεία» (Μέρος ΙΙΙ). Ο Lintott (1992), 115 πιστεύει ότι “Aristotle produces a strong argument for majority rule among the citizens, in so far as their collective decisions in an assembly are based on a greater quantity of wisdom than that of a few experts” και ότι ο Αριστοτέλης επιχειρηματολογεί για τις αποφάσεις της πλειοψηφίας (“his argument for majority decisions is powerful”). Επίσης (σ. 117): “Aristotle advances the view that it is better for the masses to be sovereign than the best men, who are few, on the ground that a large assembly, by pooling its understanding and virtue, is morally superior and more intelligent than a small group of good men” και επικαλείται το χωρίο 3, 1281α 40 κεξ. Μεταξύ άλλων υποστηρικτών αναφέρουμε τους: Tricot (1977), 247, 251. Romilly (1992), 68. Τσάτσο (1980), 251. Παπαγεωργίου (1991), 120. Πλωρίτη (*Το Βήμα*, 14-03-04, σ. Α54). Φαίνεται ότι αυτοί οι οποίοι υποστηρίζουν ως αριστοτελική την θεωρία αυτή έχουν επηρεασθεί από τον πατριάρχη της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας Barker (1946), 126κε, ο οποίος την αποδίδει στον Αριστοτέλη, τη συνδέει με τον γνωστό ορισμό του πολίτη που πραγματώνεται κυρίως στη δημοκρατία (3, 1275 α22 και 3, 1275 β5) και τη χαρακτηρίζει ως “democratic argument – if it may so be called” και “Aristotle’s general argument in favour of the capacity and the efficiency of the general civic body”.

<sup>156</sup> Τούς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι. οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβω, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1179β 10-13). Οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1180α 5-6).

δύσκολο να έχει άλλη αρετή εκτός της πολεμικής<sup>157</sup>. Η *αρετή*, κατά τον Αριστοτέλη, δεν είναι ίδιον των κατωτέρων στρωμάτων, ιδιαιτέρως των βαναύσων<sup>158</sup>. Εάν οι βαναυσοί και οι άλλοι τεχνίτες είναι ελεύθεροι δεν θα αποτελέσουν μέρος των πολιτών, δηλαδή δεν θα συμμετέχουν στην πολιτική και στην εξουσία, διότι δεν δύνανται να αποκτήσουν την αρετή του πολίτη (3, 1278 α8-11). Υποστηρίζει επίσης ότι οι πολίτες που αποφασίζουν στην εκκλησία ή στα δικαστήρια δεν αποφασίζουν αμερόληπτα αλλά σύμφωνα προς το φιλεῖν, το μισεῖν και το ἴδιον συμφέρον και εκφράζει ενδοιασμούς για την κριτική ικανότητα των πολλών<sup>159</sup>. Καταφέρεται επίσης κατά της απειρίας των πολλών στο έργο της νομοθεσίας<sup>160</sup>. Τα πλήθη τῶν βαναύσων, τῶν ἀγοραίων καὶ τὸ θητικὸν στερούνται αρετῆς και εἶναι πολὺ φαυλότερα των γεωργῶν και των νομέων, και περιφέρονται περί την αγορά και ἔτσι εἶναι εύκολο να ἐκκλησιάζουν<sup>161</sup>. Οι πολλοὶ ρέπουν προς κατώτερες μορφές του βίου, προς την ηδονή των φαύλων<sup>162</sup>. Απαξιώνει τα κατώτερα στρώματα όχι μόνο πολιτικῶς αλλά και ηθικῶς<sup>163</sup>. Η αντιπάθεια του Αριστοτέλη προς τα κατώτερα στρώματα και η αντίθεσή του στην συμμετοχή τους στην διακυβέρνηση της πόλεως εἶναι εμφανής, και μάλιστα την τεκμηριώνει και ανθρωπολογικῶς: «οἱ πολλοὶ επιθυμοῦν μάλλον τὸ κέρδος παρά τις τιμές. Απόδειξη γι' αὐτὸ εἶναι τὸ ὅτι υπέμεναν τις αρχαίες τυραννίδες και ολιγαρχίες ἀφ' ἧς στιγμῆς

<sup>157</sup> 3,1279α38-β3 : *συμβαίνει δ' εὐλόγως ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν. Αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. Ηθικά Νικομάχεια 1,1095 β16-17 και 1,1095 β19-20: οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώεις φαίνονται βοσκημάτων προαιρούμενοι . 3,1281 β18-20: ὁ γὰρ αὐτὸς κᾶν ἐπὶ τῶν θηρίων ἀρμόσειε λόγος. καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἶπειν;*

<sup>158</sup> 1, 1260β 1. Ο βαναύσος ἔχει περιορισμένη δουλεία για τη συγκεκριμένη εργασία που εκτελεί και όχι γενική ὅπως ο δούλος. Πρβλ. 3, 1278α 20, 35. 8, 1326α 25. 3, 1278α 20, 35. 8, 1326α 25. 7, 1328 β39-41. 7, 1329 α20-21: τὸ γὰρ βαναύσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθέν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργὸν ἔστιν. Πρβλ. Προτρεπτικός Β103.

<sup>159</sup> Ρητορική 1,1354α 31-β1: *μάλιστα μὲν οὖν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, ὅσα ἐνδέχεται, πάντα διορίζειν αὐτούς, και ὅτι ἐλάχιστα καταλείπειν ἐπὶ τοῖς κρίνουσι, πρῶτον μὲν ὅτι ἕνα λαβεῖν και ὀλίγους ράον ἢ πολλοὺς πάλιν πρὸς εὖ φρονούντας και δυναμένους νομοθετεῖν και δικάζειν. Ρητορική 1, 1354β 6-11: ὁ δ' ἐκκλησιαστής και δικαστής ἤδη περὶ παρόντων και ἀφωρισμένων κρίνουσιν. πρὸς οὓς και τὸ φιλεῖν ἤδη και τὸ μισεῖν και τὸ ἴδιον συμφέρον συνήρηται πολλάκις, ὥστε μηκέτι δύνασθαι θεωρεῖν ἱκανῶς τὸ ἀληθές, ἀλλ' ἐπισκοπεῖν τῇ κρίσει τὸ ἴδιον ἢδὲ ἢ λυπηρὸν.*

<sup>160</sup> Ηθικά Νικομάχεια 10,1180 β26-27. και 10, 1281 α17 κε.

<sup>161</sup> 6, 1319 α24-30: *τὰ δ' ἄλλα πλήθη πάντα σχεδόν, ἐξ ὧν αἱ λοιπαὶ δημοκρατίαι συνεστάσι, πολλῶ φαυλότερα τούτων. ὁ γὰρ βίος φαῦλος, και οὐθέν ἔργον μετ' ἀρετῆς ὧν μεταχειρίζεται τὸ πλήθος τὸ τε τῶν βαναύσων και τὸ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων και τὸ θητικόν. Ἐτι δὲ διὰ τὸ περὶ τὴν ἀγορὰν και τὸ ἄστυ κυλίεσθαι πᾶν τὸ τοιοῦτον γένος ὡς εἶπειν ραδίως ἐκκλησιάζειν.*

<sup>162</sup> Ηθικά Νικομάχεια 10, 1172 α30-32.

<sup>163</sup> 3, 1281 β25-28. Με τη γνώμη αὐτή του Σταγειρίτη συμφωνοῦν μερικοὶ ὅπως λ.χ. ο Höffe (1999), 191.

κανείς δεν τους εμπόδιζε ούτε τους αφαιρούσε τίποτε»<sup>164</sup>. Αυτό όμως που δεν αναφέρει είναι και ο ρόλος των αγαθών, των *ἐπιεικῶν* κατά την επιβολή των τυραννίδων.

Η αποστροφή του φιλοσόφου προς τα κατώτερα στρώματα συνοδεύεται από τον έπαινο των ανωτέρων στρωμάτων, των *βελτίστων* και των *ἐπιεικῶν*, οι οποίοι θα άρχουν δικαίως και καλώς, διότι θα είναι υπόλογοι σε άλλους και δεν θα άρχονται από κατωτέρους τους, δηλαδή από τους βαναύσους, τους αγοραίους, τους γεωργούς, τον ναυτικόν όχλο, τους θήτες<sup>165</sup>. Η αρετή είναι ίδιον των ευπόρων<sup>166</sup> και συνεπώς μεταξύ αυτών πρέπει να αναζητηθούν οι άρχοντες<sup>167</sup>. Η ευπορία προσδίδει στους ανθρώπους τα μέσα και κυρίως την παιδεία για την απόκτηση της αρετής, γι' αυτό συνήθως οι εύποροι αποκαλούνται και *καλοὶ κἀγαθοὶ*<sup>168</sup>. Είναι ενδεικτικό της προκαταλήψεως του Αριστοτέλη υπέρ των κατ' αρετήν ανδρῶν το ότι τους δικαιολογεί για την απόπειρα στάσεων διότι, όπως λέει, είναι οι μόνοι που είναι άνισοι<sup>169</sup>.

Όπως συνάγεται από τα ανωτέρω αντί ο Σταγειρίτης να αναλύσει τις πραγματικές διαστάσεις του ανθρώπου ως πολιτικού και κοινωνικού όντος, με τις αδυναμίες και τις κακές πλευρές του, τα συμφέροντα και τις φιλοδοξίες του, τα πάθη και τα λάθη του, αλλά και τις θετικές πλευρές του, απαλείφει την κακή πλευρά των ανωτέρων στρωμάτων και εξυψώνει μόνο την καλή πλευρά τους (την πλευρά της αρετής), παρασιωπώντας την καλή πλευρά των κατωτέρων στρωμάτων (των στερουμένων αρετής) και τονίζοντας μόνο την κακή τους πλευρά. Από τη μία πλευρά η μοχθηρία και η κακία των κατωτέρων στρωμάτων και από την άλλη η αρετή και η φρόνησις των ανωτέρων, πράγμα που προσιδιάζει στον μανιχαϊστικό

<sup>164</sup> 6, 1318β 16-20. οί γάρ πολλοί μάλλον όρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς. Σημεῖον δὲ καὶ γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας ὑπομένουσιν, ἐὰν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύη μὴδ' ἀφαιρῆται μὴθέν. Ταχέως γὰρ οἱ μὲν πλουτοῦσιν αὐτῶν οἱ δ' οὐκ ἀποροῦσιν. Η ίδια άποψη εκφράζεται στο 4, 1297β 6-9.

<sup>165</sup> 6, 1318β 28-1319α 3: πρβλ. 3, 1281 α4-8 όπου λέει σαφέστατα ότι οι κατ' αρετήν υπερέχοντες συμβάλλουν περισσότερο στο ζῆν εὐδαιμόνως και καλῶς τῆς πολιτικῆς κοινωνίας από εκείνους που είναι ίσοι ή ανώτεροι ως προς την ελευθερία, την καταγωγή ή τον πλούτο αλλά υπολείπονται σε αρετή, και δια τούτο αυτοί μετέχουν πιο πολύ στην εξουσία, πράγμα που σημαίνει στη γλώσσα του Σταγειρίτη ότι πρέπει αυτοί να μετέχουν πιο πολύ στην άσκηση εξουσίας.

<sup>166</sup> 4, 1293β 37: τὸ μάλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις.

<sup>167</sup> Βλ. λ.χ. 6, 1319α 1-3: ὥστε ἀναγκαῖον συμβαίνειν ὅπερ ἐστὶν ὠφελιμώτατον ἐν ταῖς πολιτείαις, ἄρχειν τοὺς ἐπιεικεῖς ἀναμαρτήτους ὄντας, μὴδὲν ἐλαττωμένον τοῦ πλήθους.

<sup>168</sup> 4, 1293β 38-40: ἔτι δὲ δοκοῦσιν ἔχειν οἱ εὐποροὶ, ὧν ἕνεκεν οἱ ἀδικοῦντες ἀδικοῦσιν. ὅθεν και καλοὺς κἀγαθοὺς και γνωρίμους τούτους πρασαγορεύουσιν.

<sup>169</sup> 5, 1301α 39-β 1: Πάντων δὲ δικαιοτάτα μὲν ἂν στασιάζοιεν, ἥκιστα δὲ τούτο πράττουσιν, οἱ κατ' αρετήν διαφέροντες. μάλιστα γὰρ εὐλογον άνίσους ἀπλῶς εἶναι τούτους μόνον.

τρόπο διαχωρισμού των ανθρώπων σε αγαθούς και μοχθηρούς, ίδιον της αριστοτελικής (και πλατωνικής ανθρωπολογίας), με αποτέλεσμα να συγκαλύπτονται βασικές πλευρές του ανθρωπίνου όντος<sup>170</sup>. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο φιλόσοφος παραβλέπει γενικώς τις ανθρώπινες αδυναμίες, αλλά ότι στην πολιτική τελικώς γι αυτόν οι άποροι είναι οι κακοί, ενώ οι εύποροι είναι οι *καλοὶ καθαοί, οἱ ἐπιεικεῖς, οἱ βελτίονες*, οι μοναδικοί κάτοχοι της αρετής που θα φροντίσουν εξ ορισμού (*φύσει*) για το κοινό συμφέρον. Η εικόνα των ανωτέρων στρωμάτων είναι εξιδανικευμένη, ιδεώδης και ωραιοποιημένη, όπως και η εικόνα της πολιτικής τους ικανότητας. Ο φιλόσοφος φαίνεται ότι αναζητεί και πιστεύει ότι υπάρχει στις ανώτερες τάξεις ένα πολιτικό υποκείμενο απαλλαγμένο από πάθη και αδυναμίες, παρεκκλίσεις και αδικίες, αποκαθαρμένο από ατομικές ανάγκες και ίδιο συμφέρον, δηλαδή από τα εξωτερικά αγαθά, κάτοχο ικανοτήτων και αρετών, εν τέλει ένα εξωπραγματικό και ιδεατό πολιτικό υποκείμενο. Δηλαδή ο Αριστοτέλης παραμένει δέσμιος των αριστοκρατικών και ολιγαρχικών αντιλήψεων περι *ἀρετῆς* και *παιδείας*, περί απαξίωσης των κατωτέρων στρωμάτων. Δεν θα ήταν υπερβολή εάν λέγαμε ότι δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να αναπτύσσει και να επαυξάνει την ολιγαρχική ιδεολογία όπως αυτή εκφράζεται πολύ συμπυκνωμένα απο τον υπερασπιστή της ολιγαρχίας Μεγάβυζο στη γνωστή συζήτηση των τριών Περσών<sup>171</sup>. Όλα αυτά πολύ δύσκολα συμβιβάζονται με την αντίληψη περί της υπεροχής των πολλών.

Η αρνητική εικόνα και η απαξίωση των κατωτέρων στρωμάτων είναι άδικη και ιδεολογική<sup>172</sup>, συνδυαζόμενη δε με τις απόψεις του υπέρ των κατ' αρετήν υπερεχόντων ανδρών είναι παρόμοια με τις απόψεις περί ειδικών και ομάδων ελίτ (*elitist democracy*) που

<sup>170</sup> Η μανιχαϊστική αντίληψη περί αγαθών και μοχθηρών επεκράτησε στους μεταγενέστερους και κορυφώθηκε με τον χριστιανισμό, δημιουργώντας ψευδή συνείδηση, ψευδαισθήσεις, απάτες και αυταπάτες. Η ιδέα του ανθρώπου *tel qu' il est*, με τα πάθη του και τις φιλοδοξίες του, με τις αρετές και τις κακίες του, ο οποίος όμως μπορεί να θεμελιώσει την οργάνωση της κοινωνίας και να γίνει καλύτερος, και το σημαντικότερο να γίνει πολίτης, είναι μία δημοκρατική ιδέα που ανακαλύπτεται ξανά κατά τους Νέους Χρόνους. Είναι χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη η διαφορά με την αντίληψη του Machiavelli, ο οποίος θεμελιώνει την πολιτική στη μοχθηρία και την πανουργία, πράγμα που συνέβαινε και συμβαίνει στις ανθρώπινες κοινωνίες και στα πολιτικά πράγματα, ενώ η αριστοτελική πολιτική θεμελιώνεται στις αρετές, οι οποίες βεβαίως ούτως ή άλλως δεν είναι απόψεις από την κοινωνία αφού αυτή δεν δύναται να διατηρηθεί άνευ των αρετών των πολιτών της. Αυτό δεν σημαίνει ότι κατά τους χρόνους του Machiavelli οι κοινωνίες ήταν περισσότερο ανήθικες από άλλες ή ότι οι μεταγενέστεροι έγιναν πιο μοχθηροί ακολουθώντας συλλήβδην τις αρχές του Φλωρεντίνου στοχαστή και πολιτικού, ούτε ότι ο ίδιος δεν είχε αρετές. Απλώς αυτός εξέφρασε μία πραγματικότητα με ωμή ή κυνική γλώσσα και άνευ αποσιωπήσεων και ωραιοποιήσεων, όπως πραγματικά ήταν και θα είναι. Από αυτήν την άποψη η αριστοτελική αντίληψη διαφέρει ριζικώς από την δημοκρατική, αλλά και από την αντίληψη των Νέων Χρόνων.

<sup>171</sup> Ηρόδοτος 3, 81.

<sup>172</sup> Βλ. A.G. Woodhead (1967), 129-140.

εκτίθενται και εφαρμόζονται και σήμερα<sup>173</sup>.

Βεβαίως ο Σταγειρίτης κάνει ορισμένες παραχωρήσεις στους πολλούς, όπως ανεφέρθη ήδη. Θα πρέπει όμως να ληφθεί υπ' όψιν ότι όταν κάνει παραχωρήσεις στο πλήθος, τις κάνει όχι επειδή είναι σύμφωνος με τη δημοκρατική αντίληψη περί ελευθερίας και ισότητας, όχι για λόγους αρχής, αλλά για λόγους σκοπιμότητας, τουτέστιν για την σταθερότητα και τη σωτηρία της πολιτείας και την αποφυγή στάσεων. Αυτό που τον ενδιαφέρει περισσότερο είναι η πολιτική σταθερότητα παρά η δικαιοσύνη ή η πολιτική συμμετοχή ως αξία καθ' αυτήν. Δεν κηρύσσει κάποια γενική αρχή δικαιοσύνης και πολιτικής συμμετοχής παρά μία ωφελμιστική καιροσκοπική τακτική. Δηλαδή το σκεπτικό του είναι ότι είναι καλύτερα το πλήθος να συμμετέχει το ελάχιστο δυνατόν στα συλλογικά όργανα της πόλεως, διότι διαφορετικά θα στασιάζει ως στερούμενο παντελώς πόρων και τιμών<sup>174</sup>. Αυτό ενισχύεται και από ένα άλλο επιχείρημα: ως γνωστόν *οι ὀρθαὶ πολιτεῖαι* αποσκοπούν στο κοινό συμφέρον, κατά τον Σταγειρίτη, οπότε τίθεται το ερώτημα, γιατί να προτιμήσει κανείς την «πολιτεία» από τη βασιλεία ή την αριστοκρατία αφού και αυτές οι τελευταίες αποσκοπούν στο κοινό συμφέρον; Η απάντηση είναι ότι η «πολιτεία» παραχωρεί ορισμένα πολιτικά δικαιώματα στους πολλούς έτσι που αυτοί να μη δυσαρεστούνται και να μη στασιάζουν δημιουργώντας κινδύνους για την ομαλή διατήρηση της πολιτείας, πράγμα το οποίο δεν αποφεύγουν οι δύο άλλες. Εάν δεν υπήρχε κίνδυνος στάσεως εκ μέρους του δήμου τότε ο φιλόσοφος δεν θα συγκατένευε να του δοθεί ούτε η ελάχιστη πολιτική συμμετοχή.

Το πρόβλημα πάντως είναι το εύρος και το βάθος των παραχωρήσεων, δηλαδή πού πρέπει να συμμετέχουν οι πολλοί, και τι αρμοδιότητες θα έχουν. Ο Αριστοτέλης τους παραχωρεί το δικαίωμα συμμετοχής στα συλλογικά όργανα της πολιτείας, δηλαδή στα

<sup>173</sup> Οι απόψεις αυτές υποστηρίζονται μεταξύ άλλων από τους Schumpeter (1950), Dahl (1989). Οι συγγραφείς αυτοί ακολουθούν τις απόψεις της πολιτικής θεωρίας των ελίτ (elitist school of political theory) των Gaetano Mosca και Vilfredo Pareto. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και το έργο του Robert Michels (1997), που πρωτοκυκλοφόρησε στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Η θέση του Michels είναι ο «σιδηρούς νόμος της ολιγαρχίας» που υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε ανθρώπινη οργάνωση η οποία συστήνεται για την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών οδηγεί αναπόφευκτα σταδιακά σε ολιγαρχία. Αυτό ισχύει βεβαίως για τα νεώτερα και τα σημερινά πολιτεύματα, αλλά όχι για την αθηναϊκή δημοκρατία βλ. Finley (1989), κεφ. I και (1996). Επίσης Ober (2003), 503.

<sup>174</sup> *τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν. ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην* (3,1281β28-30). 2, 1274α 17-18: *μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος*. Και σε αυτό το σημείο ο μαθητής κινείται στο πλαίσιο που



δικαστήρια και στην εκκλησία<sup>175</sup>. Οι αρμοδιότητές τους στην τελευταία περιορίζονται στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων, πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχουν ούτε νομοθετικό έργο, ούτε αποφασίζουν για τα σημαντικά ζητήματα της πόλεως. Βεβαίως ούτε κίν λόγος να γίνεται για εκλογή τους ως αρχόντων, διότι αυτοί είναι φαύλοι, άδικοι και άφρονες, και επιπλέον δεν έχουν μεγάλες περιουσίες. Γι' αυτό άλλωστε ο Σταγειρίτης επαινεί τον Σόλωνα, ο οποίος επέτρεπε να εκλέγονται άρχοντες μόνο από τις ανώτερες τάξεις.<sup>176</sup>

Εξ άλλου, όπως ανεφέρθη στο κεφάλαιο «το κύριον της πόλεως», ο Αριστοτέλης περιορίζει το εύρος, την έκταση του συνόλου των πολιτών, πράγμα που βλέπουμε και εδώ επίσης, αφού για να συμμετάσχουν στα δικαστήρια και στην *ἐκκλησία* πρέπει να έχουν κάποια μικρή περιουσία<sup>177</sup>. Δηλαδή ο Αριστοτέλης περιορίζει τον πολιτικό ρόλο των πολλών κατά πλάτος και κατά βάθος, συνεπώς δεν είναι υπέρ της δημοκρατικής αντιλήψεως περί της υπεροχής των πολλών, όπως πιστεύει ο A. Lintott, ούτε υποστηρίζει την «λαϊκή κυριαρχία» και την δημοκρατία, όπως πιστεύουν οι F. Wolff, P. Aubenque, ο Καστοριάδης κ.ά. Απλώς ο Αριστοτέλης δεν απορρίπτει συλλήβδην τους πολλούς, όπως ο διδάσκαλός του ο Πλάτων, αλλά σε ορισμένους από αυτούς παραχωρεί ορισμένα δικαιώματα.

Γενικώς η ολιγαρχική ιδεολογία ήταν εναντίον της αντιλήψεως περί συλλογικής υπεροχής των πολλών, όπως διαφαίνεται και σε αυτά που αποδίδει ο Πλούταρχος στον Σόλωνα ότι είπε για τους Αθηναίους μετά από κάποιο επεισόδιο με τον Πεισίστρατο: ενώ ατομικώς ο καθένας είναι έξυπνος σαν αλεπού (*ἕκαστος ἀλώπεκος βαίνει*), όλοι μαζί κρίνουν κακώς (*κοῦφος νόος ἔνεστι σύμπασι*)<sup>178</sup>.

---

διεμόρφωσε ο Πλάτων των *Νόμων* (768 β: *ὁ γὰρ ἀκοινώνητος ὢν ἐξουσίας συνδικάζειν, ἡγεῖται τὸ παράπαν τῆς πόλεως, οὐ μέτοχος εἶναι*).

<sup>175</sup> 3,1281β31: *Λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτοῦς (αἰρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν τὰς ἀρχάς)*.

<sup>176</sup> *Διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύναις τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόναις οὐκ ἐῷσιν* (3, 1281β 32-34). Το ίδιο επαναλαμβάνει πιο κάτω (3,1282α13 και 3, 1282α 25-27). Επίσης 3, 1281β 26-28: *Τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοῦς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλὲς (διὰ τὴν γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἂν τὰ δ' ἀμαρτάνειν. Καὶ 3,128α31-32: ταμειούσιν δὲ καὶ στρατηγοῦσιν καὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων*.

<sup>177</sup> *Καίτοι τῆς μὲν ἐκκλησίας μετέχουσι καὶ βουλευούσιν καὶ δικάζουσιν ἀπὸ μικρῶν τιμημάτων καὶ τῆς τυχοῦσης ἡλικίας* (3,1282α29-30).

## 10. Η ΣΥΝΟΧΗ ΔΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΜΙΞΕΩΣ

Η θεωρία περί της υπεροχής των πολλών πλαισιώνεται και από την «αντίληψη της συνοχής δια της κοινωνικής μίξεως». Δηλαδή εκ παραλλήλου προς τη θεωρία περί της υπεροχής των πολλών (προς υποστήριξη της ή ως παραλλαγή της;), προβάλλεται το επιχείρημα ότι ο αποκλεισμός ενός κοινωνικού μέρους από την εξουσία, εν προκειμένω των απόρων, των κατώτερων στρωμάτων, θα προκαλούσε *στάσιν*, και συνεπώς ρήξη της κοινωνικής συνοχής. Αντιθέτως η συμμετοχή τους και ο συγχρωτισμός τους με τα άλλα κοινωνικά στρώματα εξασφαλίζει την κοινωνική συνάφεια και την πολιτική συνοχή. Δηλαδή η αντίληψη αυτή είναι εναντίον του πολιτικού διαχωρισμού των κοινωνικών στρωμάτων, εναντίον των πολιτικών στεγανών, διότι αυτά δημιουργούν απομόνωση, απομάκρυνση και αντιπαλότητα. Δικαιολογείται δε με το παράδειγμα της μίξεως καθαρής και μη καθαρής τροφής. Όπως δηλαδή η μίξη καθαρής και μη καθαρής τροφής ωφελεί τον οργανισμό, περισσότερο από την ολίγη ποσότητα της καθαρής τροφής, έτσι και η μίξη βελτιόνων και πλήθους ωφελεί και συνέχει την πολιτεία<sup>179</sup>.

Για την αντίληψη της συνοχής υπάρχουν και άλλες ενδείξεις όπως λ.χ. η δημηγορία του Αλκιβιάδη, πριν την εκστρατεία της Σικελίας. Πριν από αυτόν, ο Νικίας στην δημηγορία του είχε απευθυνθεί στους πρεσβύτερους Αθηναίους επικαλούμενος την πολιτική τους σωφροσύνη, στην προσπάθειά του να ματαιώσει την εκστρατεία. Ο Αλκιβιάδης λοιπόν κατηγορεί τον Νικία ότι προσπαθεί να διαιρέσει τους Αθηναίους, και τονίζει ότι όλα τα επιτεύγματα της πόλεως πραγματοποιήθηκαν από όλους τους Αθηναίους, νέους και πρεσβύτερους. Τονίζει επίσης ότι η μεγίστη ισχύς επιτυγχάνεται από τον συγκερασμό όλων,

<sup>178</sup> Πλούταρχος *Σόλων* 30.3.

<sup>179</sup>3, 1281β 35-38: *πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἰκανὴν αἴσθησιν καὶ μὴ γινόμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελούσιν, καθάπερ ἢ μὴ καθαρὰ τροφή μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιῆ ἡ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης.* Για τη σχέση της αντίληψης αυτής με την ιατρική και τη διαιτολογία. Βλ. Τουλουμάκος (1979), σ. 75-76. Τα στοιχεία για την αντίληψη αυτή τα αντλούμε πάλι από τα *Πολιτικά*, όπως παρατίθεται στη συζήτηση που κάνει ο Αριστοτέλης για το κύριον της πόλεως, για τις αντιτιθέμενες απόψεις των διεκδικητῶν της εξουσίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι δική του άποψη ούτε ότι την υιοθετεί όπως θα αναλύσουμε στο δεύτερο μέρος του παρόντος κεφαλαίου.

των φαύλων, των μέσων και των αγαθών<sup>180</sup>. Επίσης η αντίληψη αυτή υπάρχει στη δημηγορία του Αθηναγόρα, εκπροσώπου των δημοκρατικών, στην συνέλευση των Συρακοσίων το 415 π.Χ. «η δημοκρατία περιλαμβάνει όλο τον δήμο, ενώ η ολιγαρχία ένα μέρος μόνο· έπειτα οι πλούσιοι είναι βεβαίως οι άριστοι διαχειριστές των χρημάτων, οι *ζύνετοί* οι καλύτεροι για να συμβουλευούν και οι *πολλοί* είναι οι άριστοι να κρίνουν αφού ενημερωθούν. Τα τρία αυτά στοιχεία μαζί και χωριστά έχουν *ίσομοιρία* στη δημοκρατία»<sup>181</sup>. Είναι εμφανές ότι ο Αθηναγόρας υπερασπίζεται την ισότιμη κοινωνική μίξη (*ίσομοιρεῖν*) των τριών μερών της πόλεως, των πλουσίων, των αρίστων και των απόρων.

Η ολιγαρχική ιδεολογία είναι αντίθετη με τη μίξη των κοινωνικών στρωμάτων και διαχωρίζει σαφέστατα τους *γνωρίμους* (ή *έπιεικειῖς*, *βελτίστους*, *βελτίονες*, *καλούς* *κάγαθούς*) από το πλήθος, στο οποίο αποδίδει πολλούς αρνητικούς χαρακτηρισμούς<sup>182</sup>. Η πιο έντονη αντιπαράθεση των ολιγαρχικών προς τα κατώτερα στρώματα φαίνεται ότι υπήρξε μετά τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, όπως εκφράζεται από τον Πλούταρχο: η αριστοκρατική παράταξη υπό την ηγεσία του Θουκυδίδη (υιού του Μελησίου, όχι του ιστορικού), αρνείται να λάβει μέρος στις συνεδριάσεις της εκκλησίας και οργανώνει δικές της συνεδριάσεις ως αντίβαρο στην εκκλησία. Ο λόγος είναι ότι οι καλοί και αγαθοί στην ανάμειξή τους με το πλήθος θα έχαναν την αίγλη τους<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> Θουκυδίδης 6,18,6: *όμοῦ δὲ τὸ τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ ἀκριβὲς ἂν συγκραθὲν μάλιστ' ἂν ἰσχύειν*. Βλ Τουλουμάκος (1979), σ. 77-91.

<sup>181</sup> Θουκυδίδης 6,39. Μια φιλοσοφική στήριξη αυτής της αντίληψης θα μπορούσε να αναζητηθεί στον Αναξαγόρα: DK B6: *ἐν παντὶ πάντα (...)* ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει («τα πάντα μετέχουν στα πάντα»). Επίσης DK B11, B12. Στον Αναξαγόρα η μείξη καθ'αυτή ανάγεται σε καθολική αρχή και κυριαρχεί σε όλα, πλην του νοῦ.

<sup>182</sup> *Κενεόφρων δήμος* (Θέογνις 31 κεξ., 1161 κεξ. *Ομίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδὲν ἔστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον* (ο ολιγαρχικός Μεγάβυζος στο Ηρόδοτος 3, 81)). Είναι χαρακτηριστικό το ιστορικό παράδειγμα το οποίο αναφέρεται από τον Ηρόδοτο (7, 156): ο Γέλων έκανε πολίτες των Συρακουσών τους πλουσίους της πόλεως Μέγαρο Υβλαία, τους δε φτωχούς, όπως επίσης τους φτωχούς κατοίκους των ευβοϊκών αποικιών επώλησε ως δούλους, θεωρώντας τους ως *συννοίκημα ἀχαριτώτατον*. Βλ. επίσης ψευδο Ξενοφ. *Αθ. Πολ.* 1, 5. Είναι επίσης ενδεικτικό του κοινωνικού και πολιτικού διαχωρισμού που υπήρχε στην ολιγαρχική Σπάρτη το επεισόδιο της ταφής των νεκρών μετά τη μάχη των Πλαταιών. Ενώ όλες οι άλλες ελληνικές πόλεις έθαψαν τους νεκρούς τους η κάθε μία χωριστά στον δικό της τάφο, οι Σπαρτιάτες έθαψαν χωριστά σε τρεις τάφους, στον έναν τους *όμοίους*, στον άλλο τους *περιοίκους* και στον τρίτο τους *εἰλωτες* (Ηρόδοτος 5, 113).

<sup>183</sup> Πλούταρχος *Περικλής* 11: *οὐ γὰρ εἶασέ τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς καλουμένους ἄνδρας ἐνδισπάρθαι καὶ συμμεμείχθαι πρὸς τὸν δήμον ὡς πρότερον, ὑπὸ πλήθους ἡμαυρωμένους τὸ ἀξίωμα, χωρὶς δὲ διακρίνας καὶ συναγαγὼν εἰς ταῦτό τὴν πάντων δύναμιν*.

## Η κριτική

Η θεωρία της συνοχής αναφέρεται από τον Αριστοτέλη προς υποστήριξη της σολώνειας πολιτείας και όχι της δημοκρατίας<sup>184</sup>, αφού υποστηρίζει τη συμμετοχή των κατώτερων στρωμάτων στο *βουλευέσθαι* και *κρίνειν*, δηλαδή στα δικαστήρια, στην *αίρεσιν* και τα *εϋθυνα* των αρχών. Οι αρχές εκλέγονται μόνο μεταξύ των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, τα οποία κατά τον Αριστοτέλη διαθέτουν τα πνευματικά, ηθικά και πολιτικά προσόντα (*ἀρετή*) για τη διακυβέρνηση της πόλεως. Πράγματι στην σολώνεια πολιτεία οι άρχοντες εκλέγονται μόνο από τις ανώτερες τάξεις, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι υπάρχει κάποιος διαχωρισμός και κάποια στεγανά μεταξύ του ηγετικού στρώματος και του πλήθους. Η χρήση όμως αυτή είναι διαφορετική από τη γενική αντίληψη που εξέφραζε η δημοκρατική πλευρά, η οποία περιελάμβανε πολύ περισσότερους τομείς από αυτούς που αναφέρει ο Αριστοτέλης. Αυτό συνάγεται από την πραγματικότητα της αθηναϊκής δημοκρατίας, η οποία εφήρμοζε στην πράξη και σε όλους τους τομείς της πολιτικής ζωής την αντίληψη περί κοινωνικής μίξεως.

Συνεπώς η περιοριστική αυτή αντίληψη δεν μπορεί να ανήκει στη δημοκρατική επιχειρηματολογία, και κακώς ο Τουλουμάκος λέει ότι είναι αντίληψη της «μετριοπαθούς δημοκρατίας», διότι η σολώνεια πολιτεία ήταν μία τιμοκρατική και όχι δημοκρατική πολιτεία. Διαφωνούμε συνεπώς με την ερμηνεία της θεωρίας της συνοχής την οποία αυτός προτείνει, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη και υπερασπιζόμενος τη «μετριοπαθή δημοκρατία»<sup>185</sup>.

Η δική μας ερμηνεία είναι ότι η θεωρία της συνοχής επεκτεινόταν σε περισσότερους

<sup>184</sup> 3, 1281β 31-34.

<sup>185</sup> Τουλουμάκος (1979), 75-76. Η ερμηνεία του Τουλουμάκου είναι η εξής: η ύπαρξη ενός ηγετικού στρώματος (*βελτίονες*) είναι για την πολιτεία τόσο αναγκαία, όσο και ο συγχρωτισμός του σε ορισμένα πλαίσια με τον υπόλοιπο πληθυσμό. Το ηγετικό στρώμα εξασφαλίζεται και εκλέγεται μεταξύ των ανωτέρων κοινωνικών στρωμάτων, τα οποία θεωρούνται από τους αριστοκρατικούς, ολιγαρχικούς και τον Αριστοτέλη ως οι μοναδικοί κάτοχοι πνευματικών, ηθικών και πολιτικών προσόντων (*ἀρετή*) η δε μίξις με τα κατώτερα στρώματα σημαίνει ότι αυτά εκλέγουν και ελέγχουν τους άρχοντες, οι οποίοι ασκούν ουσιαστικώς την εξουσία και λαμβάνουν τις αποφάσεις. Εξ άλλου δεν έχει νόημα αυτό που λέει ο Τουλουμάκος (1979), 88 ότι ο Αριστοτέλης δεν επιδοκμάζει την θεωρία της συνοχής, όπως ο ίδιος ο Τουλουμάκος την ερμηνεύει και την εκθέτει, διότι είναι εμφανές ότι ο Αριστοτέλης την επιδοκμάζει αφού επιδοκμάζει την σολώνεια πολιτεία και την «πολιτεία» η οποία βασίζεται στην ίδια περιοριστική αρχή. Ο Αριστοτέλης σίγουρα δεν θα επιδοκίμαζε την γενίκευση της σε όλη την πολιτική ζωή, αφού είναι εναντίον της αθηναϊκής δημοκρατίας, η οποία εφήρμοζε την θεωρία της συνοχής σε όλους τους τομείς της πολιτικής ζωής. Ο ίδιος άλλωστε ο Τουλουμάκος παραδέχεται ότι η θεωρία περί κοινωνικής μίξεως, όπως εκτίθεται στο βιβλίο 3 των *Πολιτικών* και όπως ο ίδιος την ερμηνεύει ακολουθώντας τον Αριστοτέλη στην περιοριστική εκδοχή της, δύσκολα μπορεί να εναρμονισθεί με την

τομείς από αυτούς στους οποίους την περιορίζει ο Αριστοτέλης, ο οποίος την επιδοκιμάζει στην περιοριστική εκδοχή της που γνώρισε στην πολιτεία του Σόλωνος, και την αποδοκιμάζει στην ευρεία εφαρμογή της που είχε στην αθηναϊκή δημοκρατία. Ενδεικτικό της μη αποδοχής εκ μέρους του της κοινωνικής μίξεως είναι οι απόψεις τις οποίες εκφράζει για τα είδη της δημοκρατίας. Εκεί ο Αριστοτέλης διακρίνει τα είδη δημοκρατίας αναλόγως του πλήθους, και ως πρώτο είδος θεωρεί τη *βελτίστη* και *ἀρχαιοτάτη* δημοκρατία η οποία αποτελείται από το *γεωργικόν* πλήθος. Τα υπόλοιπα είδη είναι χειρότερα από αυτό, ιδιαιτέρως το τέταρτο είδος το οποίο αποτελείται από βαναύσους, αγοραίους και θήτες<sup>186</sup>. Δεν γίνεται πουθενά λόγος περί μίξεως των πληθυσμών μεταξύ τους. Αντιθέτως μάλιστα ο Αριστοτέλης συνιστά να παραμερίζεται κάθε φορά το χειρότερο μέρος του πληθυσμού<sup>187</sup>.

Τη θεωρία της κοινωνικής μίξεως θυμίζει το χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης συζητεί τη σωτηρία της δημοκρατίας. Ως βασική προϋπόθεση διατηρήσεώς της θεωρεί τη συμμετοχή στο *βουλευόμενον* και των δύο κοινωνικών στρωμάτων (γνωρίμων και πλήθους), διότι όπως γράφει: *βουλευσονται γὰρ βέλτιον κοινῆ βουλευόμενοι πάντες, ὁ μὲν δῆμος μετὰ τῶν γνωρίμων, οὗτοι δὲ μετὰ τοῦ πλήθους*<sup>188</sup>. Το βουλευόμενον στην αθηναϊκή δημοκρατία είχε ουσιαστικές αρμοδιότητες και ήταν το κύριον της πόλεως, με νομοθετικές, δικαστικές αρμοδιότητες, λήψη των κυρίων αποφάσεων, εκλογή και έλεγχο των αρχόντων. Εδώ βεβαίως ο Αριστοτέλης απευθύνεται στους δημοκρατικούς, αυτό δε που προτείνει και επιθυμεί είναι η εξασφάλιση της συμμετοχής των γνωρίμων στο *βουλευόμενον* της δημοκρατίας<sup>189</sup>. Για την εξασφάλιση αυτής της συμμετοχής προτείνει την εφαρμογή προστίμου (*ζημίας*) σε αυτούς που δεν συμμετέχουν στα δικαστήρια και στην εκκλησία: αυτοί δε που απουσίαζαν από ό,τι φαίνεται ήταν οι πλούσιοι και οι ολιγαρχικοί, οι οποίοι δεν ήθελαν να αναμιγνύονται με το πλήθος<sup>190</sup>. Αυτό συνεπώς που προσάπτει ο φιλόσοφος στην δημοκρατία – ότι οι εύποροι

επιχειρηματολογία της αθηναϊκής δημοκρατίας (σ. 90).

<sup>186</sup> 6, 1319α 22 κεξ.

<sup>187</sup> 6, 1319α 38-40: *ἐπομένως γὰρ δεῖ παρεκβαίνειν καὶ τὸ χειρὸν ἀεὶ πλῆθος χωρίζειν*. Αντίθετες απόψεις με το πνεύμα της κοινωνικής μίξεως εκφράζει επίσης ο Αριστοτέλης στην ανάλυσή του για τη φιλία στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (8, 1155α 1 κεξ. 8, 1163β 1 κεξ.).

<sup>188</sup> 4, 1298β 20 κεξ.

<sup>189</sup> 4, 1298β 14: *τῆ μάλιστ' εἶναι δοκοῦση δημοκρατία νῦν (λέγω δὲ τοιαύτην ἐν ἣ κύριος ὁ δῆμος καὶ τῶν νόμων ἐστίν)*.

<sup>190</sup> Πλούταρχος *Περικλῆς* 9 και 11. Θεόφραστος, *Χαρακτήρες* 26,3. Οσον αφορά τις προτάσεις του Αριστοτέλη για την μίξη ευπόρων και απόρων αυτές εξετάζονται στα κεφάλαια «Η αριστοτελική 'πολιτεία'» και «Η των

συμμετέχουν ολιγώτερο στις αρχές<sup>191</sup> – δεν οφείλεται σε υπαιτιότητα της δημοκρατίας αλλά των ιδίων των ευπόρων.

Προτείνει επίσης ο φιλόσοφος πιο δραστικά μέτρα: να εκλέγονται οι βουλευόμενοι ή να κληρώνονται σε ίσον αριθμό από τα κοινωνικά μόρια της πόλεως και να μην υπερβαίνουν κατά πολύ οι δημοτικοί τους *πολιτικούς*, να μη δίνουν σε όλους μισθό παρά σε αυτούς που αντιστοιχούν στον αριθμο των *γνωρίμων* ή να αποκλείουν τους υπεράριθμους (4, 1298β 22-26). Παρομοίως εμπνεύσεως προτάσεις εκφράζει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο 6, όπου προτείνει τη μίξη των *γνωρίμων*, των *μέσων* και του *πλήθους* αλλά χωρίς το πλήθος να υπερβαίνει υπερβολικώς τον αριθμό των *άλλων* δύο στρωμάτων<sup>192</sup>. Είναι εμφανές ότι πρόθεση του φιλοσόφου είναι ο περιορισμός της συμμετοχής του πλήθους στα συλλογικά όργανα, δηλαδή ο αποκλεισμός σημαντικού αριθμού των κατωτέρων στρωμάτων από την πολιτική ζωή και ταυτοχρόνως η αναγκαστική δια προστίμου προσέλευση των *γνωρίμων* στις συνελεύσεις ώστε να υπάρχει ισόρροπη συμμετοχή.

Σε άλλο σημείο, εμπνεόμενος από τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη, όπως και ο ίδιος ρητώς ομολογεί, προτείνει την κατάργηση των πολλών ιδιωτικών λατρειών και ιερών και τη σύμπυξή τους σε ολίγα και κοινά ιερά, στα οποία θα αναμιχθούν όλοι, θα αλληλοκαθορίζονται και θα διακόψουν τις προηγούμενες συνήθειες<sup>193</sup>. Το παράξενο είναι ότι ο Αριστοτέλης προτείνει το μέτρο αυτό για τη δημοκρατία, στην οποία έχει γίνει ήδη αυτή η μίξη, αλλά όμως δεν υπάρχουν ενδείξεις ότι αυτή είχε τροποποιήσει την κατάσταση αυτή ούτε και στοιχειοθετεί άλλωστε την ανάγκη επαναλήψεως μιας τέτοιας μίξεως - ενώ η ανάγκη αυτή είναι πιο εμφανής στα αριστοκρατικά και ολιγαρχικά πολιτεύματα. Είναι έκδηλο, συνεπώς, ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί στοιχεία από τη δημοκρατική αντίληψη και πρακτική, την οποία όμως περιορίζει και ακρωτηριάζει αναλόγως των δικών του προτιμήσεων. Συνεπώς ο Αριστοτέλης περιορίζει και τη θεωρία περί της κοινωνικής μίξεως την οποία εφαρμόζει η δημοκρατία και στην οποία θα πρέπει να αναζητηθεί η πηγή και η προέλευση της αντιλήψεως.

---

μέσων πολιτεία» (Μέρος III).

<sup>191</sup> 5, 13092 α28-29: *ἦττον κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας, ἐν μὲν δήμῳ τοῖς εὐπόροις.*

<sup>192</sup> 6, 1319β 11-19. Απόηχο της θεωρίας της μίξεως βρίσκουμε και στον Πλάτωνα ( 6,759 β), όπου προτείνει τη μίξη δήμου και μη δήμου με σκοπό την *φιλίαν ἀλλήλοις*. Η μίξη αυτή αφορά ένα περιορισμένο τμήμα των αρχόντων – των ιερέων και νεωκόρων – και προτείνει την ανάδειξη ορισμένων δια αιρέσεως και άλλων δια κληρώσεως.

## 11. ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

### ΕΝΑΝΤΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

#### Συμφωνία δημοσίου και ιδιωτικού

Στη δημοκρατία δεν υπήρχε σύγχυση μεταξύ «ιδιωτικού» και «δημοσίου», μεταξύ ηθικής και πολιτικής, ή μεταξύ ηθικής και δικαίου. Η ηθική διακρίνεται από το δίκαιο, κατά το ότι αυτή είναι σύνολο κοινωνικών κανόνων συμπεριφοράς που απευθύνεται στη συνείδηση του ανθρώπου ως ατόμου και δεν συνεπάγεται άμεσο εξωτερικό καταναγκασμό, που είναι χαρακτηριστικό του δικαίου. Η ηθική θέτει τα ερωτήματα «πώς πρέπει να ζω;», «τι πρέπει να πράξω;» και σε αυτά προσπαθεί να απαντήσει. Ενώ η πολιτική με τη δημοκρατική έννοια θέτει τα ερωτήματα «ποιος πρέπει να είναι το κύριον της πόλεως;», «πώς πρέπει να κυβερνάται η πόλις;», «τι είναι δίκαιη κοινωνία;» και σε αυτά έδωσε τις απαντήσεις που είδαμε στα αντίστοιχα κεφάλαια<sup>194</sup>. Τα δύο πεδία είναι σαφώς διακεκριμένα στη δημοκρατία, δεν συγχέονται, ούτε ταυτίζονται, και το άτομο δεν είναι υποταγμένο ή εξαφανισμένο στην κοινότητα, την πόλιν, ούτε η ηθική του καθορίζεται από την πόλιν αποκλειστικώς<sup>195</sup>. Ο διαχωρισμός και η διάκριση δημοσίου και ιδιωτικού χώρου φαίνεται και στην χωροταξική εικόνα της Αθήνας<sup>196</sup>. Η ιδιωτική ζωή ήταν κατοχυρωμένη και ως προς την πόλιν και ως προς

<sup>193</sup> 6, 1319β 24-26: *καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὄτι μάλιστα ἀναμειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον.*

<sup>194</sup> Βλ. τα κεφάλαια «Η δημοκρατία», «Το κύριον της πόλεως», «Η πολιτική» (Μέρος Ι) και «Το δίκαιο είναι το ἴσον» (Μέρος ΙΙ).

<sup>195</sup> Ο Α. Laks (1999), 66 έχει λάθος όταν, γενικεύοντας, αποφαινεται ότι οι Έλληνες δεν διέκριναν σαφώς την ηθική από την πολιτική. Ο Jaeger (1968 Α), 363 πίστευε ότι ήταν αδιανόητη άλλη ηθική εκτός από αυτήν της πόλεως. Ο C. Perelman (1979), 11 επίσης γράφει ότι σε πολλούς πολιτισμούς δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ εντελώς ο χωρισμός δικαίου, ηθικής και θρησκείας, χωρίς να διευκρινίζει σε ποιες πραγματοποιήθηκε αυτός ο χωρισμός. Ο Μ. Καράσης (2001), 367 δημιουργεί συγχύσεις όταν γράφει ότι στους Έλληνες η διάκριση δικαίου από την θρησκεία (όπως και από την φιλοσοφία, την ηθική, την πολιτική, αλλά και την ποίηση) δεν ήταν σαφής. Ο χωρισμός αυτός είχε πραγματοποιηθεί στην αρχαία δημοκρατία. Η συνύπαρξη δικαίου, ηθικής και θρησκείας υφίσταται σήμερα στις μουσουλμανικές χώρες, ενώ έχουμε μία ιδιαίτερη περίπτωση στην Ελλάδα, η οποία δεν έχει καταφέρει ακόμη τον χωρισμό κράτους και εκκλησίας.

<sup>196</sup> Βλ. Vidal-Naquet & Leveque (1989), 25-34, 105-110. Βλ. επίσης την χωροταξία της ελληνικής αποικίας Μέγαρα Υβλαία στην Κάτω Ιταλία, στην οποία έχουμε και κατεδάφιση ιδιωτικών κτιρίων προκειμένου να γίνει επέκταση της αγοράς (George Vallet, «Megara Hublea», *Sur les societes precapitalistes*, CERM, Paris).

τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών. Η ελευθερία, όπως αναφέρθηκε στα προηγούμενα, αφορούσε και το άτομο, με το νόημα της εξασφάλισης της ατομικής ελευθερίας<sup>197</sup>. Η ιεραρχία όμως των αξιών είναι σαφής και κατηγορηματική, οι ανώτερες αρετές είναι οι πολιτικές, όχι μόνο διότι η πόλις είναι προγενέστερη του ατόμου, αφού αυτή υποδέχεται το άτομο, αλλά κυρίως διότι το άτομο είναι συγχρόνως και πρωτίστως πολίτης. Το ανώτερο *ἀγαθόν* είναι το πολιτικό αγαθό, το οποίο μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο εντός της πόλεως (*πολιτικός βίος*). Η ιεραρχία αυτή των αξιών είναι εμφανής και στον Σόλωνα, ο οποίος αναφέρει στον Κροίσο ως παραδείγματα ευτυχισμένων ανθρώπων πρώτα τον Τέλλο τον Αθηναίο (*ὀλβιώτατος*) ο οποίος πέθανε πολεμώντας για την πόλιν του. Μετά αναφέρει τον Κλέοβι και τον Βίωνα, τους υιούς της ιέρειας του Άργους, οι οποίοι μετέφεραν την μητέρα τους στην εορτή των Αργείων με την άμαξα, την οποία έσυραν οι ίδιοι, αφού τα βόδια αργούσαν να γυρίσουν από τον αγρό και έπρεπε η ιέρεια να είναι στην ώρα της. Τα δύο αδέλφια βρήκαν τον θάνατο την ώρα του ύπνου τους ως ανταμοιβή για την πράξη τους, επειδή υπηρέτησαν την πόλιν (*ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων*)<sup>198</sup>. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που διασώζεται για τον Αισχύλο, ότι προτίμησε να γράψει στον τάφο του απλώς και μόνο το ότι συμμετείχε στη μάχη του Μαραθώνα<sup>199</sup>. Ο Δημόκριτος το εκφράζει ωραιότατα : «οι υποχρεώσεις προς την πόλιν πρέπει να θεωρούνται οι ανώτερες όλων, για να κυβερνηθεί αυτή καλώς»<sup>200</sup>.

Ακόμα και μετά την κρίση και την εξαχρείωση που επέφερε ο μακροχρόνιος πελοποννησιακός πόλεμος, η πρωτοκαθεδρία των πολιτικών αρετών συνεχίζει να ισχύει. Η προσωπική περιουσία προσφέρεται για τις δημόσιες λειτουργίες και ανάγκες (*τῶν κοινῶν ἐπιμελεῖσθαι* ) με αντάλλαγμα το *τιμάσθαι* από την πόλιν, στο οποίο αναφέρονται συχνά

<sup>197</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η ατομική ελευθερία» (Μέρος II).

<sup>198</sup> Ηρόδοτος 1,30-32.

<sup>199</sup> *Παλατινή Ανθολογία* Επιτύμβια επιγράμματα (17.1): 39.b1 to 40.t *Αἰσχύλον Εὐφορίωνος Ἀθηναῖον τὸδε κεῦθει μνήμα καταφθίμενον πυροφόροιο Γέλας. ἀλκὴν δ' εὐδόκιμον Μαραθῶνιον ἄλσος ἄν εἶποι, καὶ βαρυχαιτήεις Μῆδος ἐπιστάμενος. Ο Αρχίλοχος επίσης εκαυχάτο πρώτα ότι συμμετείχε στους πολιτικούς αγώνες και μετά ότι ήταν ποιητής (*Ελεγεία* 8. Diehl I 211).*

<sup>200</sup> DK B252: τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἠγεῖσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἐαντῶ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστόν τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὀρθωσις ἐστὶ, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἐνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται. Επίσης B157: τὴν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεισθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ' ἧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται τοῖς ἀνθρώποις. Πρβλ. Σοφοκλῆς *Αντιγόνη* 189-190. Θουκυδίδης 2,60. Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 3,7.9: καὶ μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως...τούτων γὰρ καλῶς ἐχόντων...καὶ οἱ σοὶ φίλοι καὶ αὐτὸς σύ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήση.



οι ρήτορες<sup>201</sup>. Ο Λυσίας επισημαίνει τα χαρακτηριστικά ενός τέτοιου πολίτη ο οποίος διέθεσε την περιουσία του για τις ανάγκες της πόλεως<sup>202</sup>. Εκεί όμως όπου φαίνεται σαφώς η προτεραιότητα της πολιτικής έναντι της ηθικής είναι ο νόμος του Δημοφάντου (410 π.Χ.), στον οποίο ορίζεται ότι αυτός που φόνευσε τον επιχειρήσαντα κατάλυση του δημοκρατικού πολιτεύματος αφ' ενός μεν θα ανταμοιβεται από την πόλιν, αλλά επί πλέον θα απαλλάσσεται από το άγος του φόνου (*ὄσιος ἔστω καὶ εὐαγής*)<sup>203</sup>. Η πολιτική καταργεί την παράδοση, το έθιμο και την θρησκευτική ηθική.

Το ίδιο ισχύει και για τις σχέσεις πολιτικής και οικονομίας, όπου έχουμε υποταγή της οικονομίας στην πολιτική, στον κυρίαρχο δήμο, δηλαδή η πολιτική ως κυρίαρχη σημασία και πρακτική διευθύνει την οικονομία. Ο θεσμίζων δήμος δεν εκφράζει τα συμφέροντα των οικονομικώς ανώτερων τάξεων και στρωμάτων αλλά τα συμφέροντα της κοινωνίας ως σύνολο, το *κοινῆ συμφέρον*<sup>204</sup>. Ίσως είναι η μοναδική περίπτωση σχετικής αυτονομίας της πολιτικής από την οικονομία, πράγμα που δεν ισχύει στις ολιγαρχίες και τις μοναρχίες της αρχαίας εποχής<sup>205</sup>. Το ίδιο θα μπορούσε να πει κανείς και για τις σχέσεις της πολιτικής με τη στρατηγική. Πράγματι, αν και η πολιτική στη δημοκρατία συνδεόταν με το πιο σπουδαίο αξίωμα, και οι πολитеυόμενοι, κυρίως τα ανώτερα κοινωνικο-οικονομικώς στρώματα, αυτό κυρίως επεδίωκαν, εν τούτοις οι στρατηγοί ουδέποτε επιβλήθηκαν στην πολιτική και ήταν πάντοτε υπό τον έλεγχο του δήμου. Σημειωτέον ότι η Αθήνα στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορικής διαδρομής της έζησε πολλούς και διαρκείς πολέμους, ενώ οι ειρηνικές περίοδοι

<sup>201</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 13. Αισχίνης *Κατά Κτησιφώντος* 19: *τὰς πατρώας οὐσίας εἰς τὴν πρὸς ὑμᾶς ἀνήλωσε φιλοτιμίαν.*

<sup>202</sup> Λυσίας *Υπέρ Αριστοφάνους χρημάτων* 19 : *ἐκείνῳ μὲν γὰρ ἦν τὰ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι, καὶ εἰ τί ἦν αὐτῷ ἀργύριον, ἀνήλωσεν ἐπιθυμῶν τιμᾶσθαι.* Πρβλ. Λυσίας *Περί δημοσίων αδικημάτων* 1. Βλ. Γιούνη (1998), 83.

<sup>203</sup> Ανδοκίδης *Περί των μυστηρίων* 95-98. Ο νόμος αυτός υπήρχε σε μαρμάρινη στήλη έμπροσθεν του βουλευτηρίου όπως δηλώνεται στο ίδιο κείμενο (*όπ. π.* 95).

<sup>204</sup> Βλ. κεφάλαιο «Ισονομία και Ευνομία» (Μέρος ΙΙ) και «Κατάταξη των πολιτειών» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>205</sup> Η σύγκριση και με τα σημερινά κοινοβουλευτικά πολιτεύματα της Ευρώπης και της Αμερικής με τα παζαρέματα και τις συμφωνίες συμφερόντων, τις ομάδες πίεσης και τα lobbies, φανερώνει την επικράτηση της οικονομίας και της αγοράς-marketing, και την υποταγή της πολιτικής σε αυτές και στα τεράστια οικονομικά συμφέροντα. Οι κυβερνήσεις, τα κοινοβούλια και τα κόμματα είναι υποχείρια των νόμων της εγχώριας και παγκόσμιας αγοράς, των πολυεθνικών γιγαντιαίων εταιρειών, και των διαπλεκόμενων συμφερόντων με αιχμή του δόρατος τα ισχυρότατα, παγκόσμιας εμβέλειας και ισχύος, mass media. Η αντιπροσωπευση επιτρέπει την εξάρτηση και την υποταγή της πολιτικής στην οικονομία και στην οικονομική ολιγαρχία. Η αλήθεια αυτή διαπιστώνεται ακόμη και από διανοούμενους που υπήρξαν στυλοβάτες και στελέχη του αντιπροσωπευτικού συστήματος. Όπως προσφάτως ο Γκορ Βιντάλ, πρώην σύμβουλος του Τζων Κένεντι, ο οποίος δηλώνει ότι τα mass media ανήκουν στους ίδιους ανθρώπους που κατασκευάζουν τα όπλα, που ελέγχουν όλες τις πηγές ενεργείας και που πληρώνουν τους πολιτικούς (*Βήμα* 10-08-03, σ.20)

ήταν σπάνια εξαίρεση, με συνέπεια ο στρατιωτικός τομέας να έχει κεφαλαιώδη σημασία για την ύπαρξη της πόλεως: η προτεραιότητα όμως της πολιτικής δεν καταστρατηγήθηκε και η στρατηγία δεν υπεκατέστησε ούτε κατήργησε την πολιτική.

Η προτεραιότητα της πολιτικής δεν σημαίνει ότι η δημοκρατική πόλις δεν θέτει ηθικούς σκοπούς ή δεν ενδιαφέρεται για την ηθική αγωγή των ατόμων που την αποτελούν – δεδομένου ότι αυτά τα ίδια τα άτομα νομοθετούν, δικάζουν, αποφασίζουν, κυβερνούν, δηλαδή συγκροτούν ουσιαστικά την πόλιν. Ενδιαφέρεται για την ηθική αγωγή των πολιτών της, τη σύμφωνη με τις αρχές της, διότι μεριμνά για την ομαλή και απρόσκοπτη λειτουργία της και οπωσδήποτε για τη διατήρησή της. Προτείνει στα άτομα με την σύνολη οργάνωσή της και λειτουργία της ιδεώδη, αξίες, σκοπούς, σημασίες, που την χαρακτηρίζουν. Τα άτομα διερωτώνται πάντα τι πρέπει να κάνουν, αν η πράξη τους και η συμπεριφορά τους ήταν σωστή, δίκαιη ή συμφέρουσα. Ο τρόπος που τίθεται το ερώτημα και ο τρόπος απαντήσεως εξαρτάται από την συγκεκριμένη κοινωνία, την ιστορική περίοδο και τις συγκεκριμένες συνθήκες, δηλαδή εξαρτάται από το κοινωνικο-ιστορικό και πολιτισμικό περιβάλλον και υπ' αυτήν την έννοια το ατομικό, η ηθική, συνδέεται με την πολιτεία και την πολιτική. Η ηθική πράξη επιτελείται πάντοτε σε δεδομένο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο. Το ερώτημα: τι πρέπει να κάνω; όταν αφορά τους άλλους, οι οποίοι είναι κοινωνικά όντα και όχι απόλυτες ατομικές υπάρξεις, συναντάει τους θεσμούς και τις αξίες της κοινωνίας.

Στη δημοκρατία υπάρχει το ενδιαφέρον της πόλεως για τις αρετές των πολιτών όπως η *ἀνδρεία*, ή *σωφροσύνη*, ή *φιλία*, *τὸ δίκαιον*, ή *φρόνησις* κ.ά., αρετές *ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ*, αφού χωρίς αυτές δεν νοείται η ύπαρξη, η συνοχή, η ομόνοια, η ομαλή λειτουργία, η διατήρηση της πόλεως, η αποτελεσματικότητα στους διάφορους τομείς, εν ολίγοις αυτό που κάνει την δημοκρατική πόλιν να είναι αυτό που είναι. Αυτές οι αρετές αποτελούν μέριμνα και φροντίδα της πόλεως και των ατόμων, και αποκτώνται δια της διαρκούς ενασχολήσεως με τα δημόσια πράγματα. Η δημοκρατική επιχειρηματολογία υποστηρίζει τις ηθικές επιπτώσεις που έχουν οι θεσμοί και οι νόμοι και η όλη λειτουργία της πόλεως, που αποβλέπουν στα καλά και τα δίκαια, όπως φαίνεται λ.χ. στον Ανώνυμο Ιαμβλίχου (παράγραφος 6), στον Γοργία,<sup>206</sup> στον ψευδο- Δημοσθένη<sup>207</sup>, στον Πρωταγόρα<sup>208</sup> κ.ά. Ο Πρωταγόρας ενδιαφέρεται για τις βασικές

<sup>206</sup> DK B 6 όπου εκθειάζει τις αρετές των Αθηναίων.

<sup>207</sup> Ψευδο-Δημοσθένης *Κατ' Αριστογείτονος* Α, 16: *οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον βούλονται καὶ τοῦτο ζητοῦσι.*

απαραίτητες συνθήκες υπάρξεως της πόλεως, όπως η *αιδώς* και η *δίκη*. Κατ'αυτόν η πόλις ενδιαφέρεται επίσης να πραγματοποιήσει, ή μάλλον να διευρύνει και να εμπεδώσει την αρετή και τη δικαιοσύνη, και αυτό φαίνεται και στον μετέπειτα *λόγο* του στον οποίο εκτίθενται ως σκοποί της αγωγής το *δίκαιον τό αγαθόν και τό καλόν*. Οι τραγωδίες, οι λόγοι των ρητόρων, τα φιλοσοφικά έργα, οι συζητήσεις στην αγορά είναι γεμάτα απο υψηλό ήθος, απο υψιτενή φρονήματα, απο ευγενή διανοήματα και στέρεα έλλογα επιχειρήματα.

Ο *καλός καγαθός* δεν είναι στόχος μόνο της ολιγαρχίας και της αριστοκρατίας, όπως αφήνουν να εννοηθεί ο Σωκράτης, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, αλλά και της δημοκρατίας. Η διαφορά είναι ότι ο *καλός καγαθός* στην τελευταία είναι επιδίωξη και στόχος εφικτός για το σύνολο των πολιτών, και είναι ο πολίτης του *μετέχειν κρίσεως και αρχής, ό ίκανός του άρχειν και του άρχεσθαι*, αλλά και ο ικανός και ρέκτης του κάλλους, της γνώσεως και της μέριμνας για το κοινό καλό<sup>209</sup>. Ενώ στην αριστοκρατία και την ολιγαρχία ο *καλός καγαθός* είναι δεδομένος εκ των προτέρων (*φύσει* θα έλεγε κανείς μπαίνοντας στον πειρασμό να χρησιμοποιήσει την αριστοτελική ορολογία) και περιορισμένος στα μέλη μιας συγκεκριμένης τάξεως που στηρίζεται στον πλούτο, την ευγενή καταγωγή, την ιδιωτική εκπαίδευση και την αγαθή τύχη.

Από την άλλη πλευρά η πόλις με τους θεσμούς της διαφυλάσσει την ηθική των πολιτών, όπως συμβαίνει λ.χ. στα δικαστήρια στα οποία λόγω του μεγάλου αριθμού των δικαστών και λόγω του τρόπου ορισμού τους δια της κληρώσεως είναι δύσκολη η εξαγορά, η συνδιαλλαγή και η διαφθορά. Αυτά είναι εύκολα σε μικρό αριθμό δικαστών όπως συνέβαινε στα ολιγαρχικά και στα σημερινά δικαστήρια<sup>210</sup>. Αυτή η ιδέα για προστασία από τη διαφθορά κυριαρχεί αν κρίνουμε και από το γεγονός ότι οι αρχές στη δημοκρατία είναι σώματα συλλογικά – αποτελούνται τουλάχιστον από δέκα μέλη. Επομένως η πολιτική και ο νόμος στη δημοκρατία (και στους σοφιστές) έχουν την ηθική τους διάσταση, αλλά η ηθική δεν υποκαθιστά την πολιτική. Μία διάσταση της ηθικής των Αθηναίων που επισημαίνει ο Finley

<sup>208</sup> *οία έκαστη πόλει δίκαια και καλά δοκῆ, ταῦτα και εἶναι αὐτῆ, ἕως ἄν αὐτῆ νομίζη* (Πλάτων *Θεαίτητος* 167γ). Πρβλ. Πλάτων *Πρωταγόρας* 325δ-326 ε.

<sup>209</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η παιδεία» (Μέρος Ι).

<sup>210</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε το παράδειγμα της Ρώμης στην οποία η διαφθορά των δικαστών ήταν συνηθισμένο φαινόμενο. Ο Κικέρων στην επιστολή του στον φίλο του Αττικό (*Ad Atticum* 1,2.1) το 65 π.Χ. γράφει: «Αυτό τον καιρό έχω υποβάλλει πρόταση να υπερασπισθώ τον συνυποψήφιό μου Κατιλίνα (για το αξίωμα του υπάτου). Έχουμε τους δικαστές που θέλουμε, και πολύ καλή συνεργασία με τον κατηγορο. Εάν αθωωθεί, ελπίζω ότι θα έχει πιο πολλή διάθεση να συνεργασθεί στην προεκλογική εκστρατεία».

είναι ένα ευρύτατα διαδεδομένο αίσθημα πολιτειακής υπευθυνότητας, την οποία οι ιστορικοί ενοχλημένοι αποφεύγουν να αναφέρουν<sup>211</sup>. Η εξήγηση για αυτήν την απουσία αναφοράς (και πρόκειται για μερική μόνο εξήγηση), είναι ότι το αίσθημα πολιτικής υπευθυνότητας είναι υποκειμενική κατηγορία και η παρουσία της είναι δύσκολο να δειχθεί.

Η προτεραιότητα της πολιτικής έναντι της ηθικής, όπως εννοείται στην δημοκρατία, δεν έχει καμία σχέση με αυτό που ονομάστηκε κατά τους Νέους Χρόνους «πολιτική τέχνη», «πολιτικό ταλέντο» ή «πολιτική αποτελεσματικότητα», δηλαδή με τη μακιαβελική *virtu* που αναφέρεται «στην κατάκτηση και τη διατήρηση της εξουσίας» παντοίω τρόπω<sup>212</sup>. Χωρίς το δημοκρατικό υπόβαθρο, δηλαδή την εκκλησία, τη βουλή, τον έλεγχο, τὰ εὐθυνα, την κλήρωσιν, κ.λπ. το πολιτικό ταλέντο απολήγει σε μια καθαρή τεχνική, σε έναν εργαλειακό ορθολογισμό με τους δικούς του σκοπούς και μέσα, ανεξαρτητοποιημένους από τον δήμο και την κοινωνία.

Όσον αφορά την ηθική της πολιτικής εξουσίας και της πολιτικής γενικότερα τα πράγματα είναι διαφορετικά. Η κατάκτηση και η διατήρηση της εξουσίας ανέκαθεν απαιτούσε πάσης φύσεως μέσα και μεταξύ αυτών και αθέμιτα, ανέντιμα ή ανήθικα. Και στη δημοκρατία τα μέσα αυτά ήταν αναπόφευκτα από ό,τι φαίνεται από την πολιτική ιστορία της (δίκες, εξορίες, οστρακισμός του ασήμαντου Υπέρβολου με την συμπαιγνία των δύο άλλων υποψηφίων Αλκιβιάδη και Νικία, αποκοπή των Ερμών, ενοχοποίηση και ανάκληση του Αλκιβιάδη κ.λπ). Η ιστορία δεν έχει να επιδείξει άμεμπτη διεκδίκηση και άσκηση της εξουσίας, βασισμένη σε ηθικές αρχές και αξίες. Το χαρακτηριστικό όμως της δημοκρατίας είναι η μέγιστη διαφάνεια που επιτυγχάνεται λόγω του διαρκούς ελέγχου και κατά συνέπεια η δυνατότητα επανορθώσεως πράγμα που δεν είναι δυνατόν στα άλλα πολιτεύματα. Η αρχαιοελληνική δημοκρατική θεώρηση του κόσμου δεν είναι ηθικίστικη, μεταφυσική και θεολογική αλλά πολιτική<sup>213</sup>.

<sup>211</sup> Finley (1996), 191. Βλ. και κεφάλαιο «Ο δημόσιος χώρος» (Μέρος Ι).

<sup>212</sup> *Ο Ηγεμόνας*, κεφ. ΙΙΙ. Ο Ιταλός στοχαστής επιτρέπει στον ηγεμόνα να χρησιμοποιεί όλα τα μέσα για τη σωτηρία της εξουσίας και της πατρίδος.

<sup>213</sup> Η ελληνική ηθική αντίληψη φαίνεται ευκρινέστατα στη μυθολογία και στην ποίηση. Ο ομηρικός κόσμος δεν χαρακτηρίζεται από κάποια ηθικίστικη συμπεριφορά και μεταφυσική. Οι θεοί των αρχαίων Ελλήνων δεν είναι φορείς ηθικών αντικειμενικών κανονιστικών αξιών, δεν έχουν κάποιες ανώτερες ηθικές αρχές και πρότυπα συμπεριφορών και πράξεων, αλλά είναι φορείς των ιδίων αξιών που έχουν και οι άνθρωποι. Οι θεοί δημιουργούνται από τους ανθρώπους κατ' εικόνα και ομοιωσίν τους, και χρησιμοποιούν πλάγια και αθέμιτα μέσα για να επιτύχουν τους σκοπούς τους, όπως τον δόλο, την απάτη, το ψεύδος. Ο πατήρ των θεών, ο Ζευς

Ανέκαθεν οι κοινωνίες ακόμη και οι σημερινές προσπάθησαν και προσπαθούν να εξαλείψουν την ανηθικότητα και τη φαυλότητα αλλά δυστυχώς αυτές υπάρχουν και βασιλεύουν, ίσως διότι είναι ίδιον στην *άνθρωπεία φύσιν*, όπως θα έλεγε και ο αθηναίος ιστορικός. Η μόνη απάντηση και πρακτική είναι αυτή που διεκήρυξε ο Δημοσθένης: «από όλα τα πολιτεύματα, εκείνο που είναι το πίο απρόσφορο στους φαύλους είναι εκείνο στο οποίο επιτρέπεται στον καθένα να καταγγέλλει τα αίσχη τους, κι αυτό είναι η δημοκρατία»<sup>214</sup>. Δηλαδή η απάντηση στα ενδεχόμενα πολιτικά προβλήματα είναι πολιτική, η δημοκρατική πολιτική του ελέγχου, του λόγον διδόναι και λαβείν και όχι οι γενικόλογες ηθικές διακηρύξεις.

## Η κριτική

Θα πρέπει να τονισθεί ότι οι ολιγαρχικοί θέλοντας να μειώσουν την δημοκρατία ομιλούν περί ηθικής κρίσεως και προτείνουν μέτρα για την ηθική αναμόρφωση με την προβολή της αρετής (*έγκράτεια, σωφροσύνη, σοφία, φρόνησις*), πράγμα που κάνει και ο Ισοκράτης<sup>215</sup>. Το ίδιο βλέπουμε και στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη – ότι δήθεν η δημοκρατία δεν ενδιαφέρεται για την ηθική διαπαιδαγώγηση των πολιτών – χωρίς όμως να υποστηρίζουν την κριτική τους με επιχειρήματα. Η κριτική αυτή αποβλέπει στο να μειώσει ηθικώς τη δημοκρατία και τον δήμο, και κατά συνέπεια να προβάλει την ηθική ανωτερότητα των ολίγων κατ'αρετήν ανδρών και συνεπώς την αναγκαιότητά τους για την διακυβέρνηση της πολιτείας.

Όμως ενώ οι δύο μεγάλοι φιλόσοφοι ασκούν κριτική στη δημοκρατία ότι δήθεν δεν πράττει ηθικώς και δεν καθιστά τους πολίτες αγαθούς, εν τούτοις θεωρούν τη Λακεδαιμόνα ως την κατ'εξοχήν ευνομούμενη πολιτεία και ούτε μία φορά δεν αναφέρονται στην

---

συνευρίσκεται ασυστόλως με όποιο θνητό ή αθάνατο θηλυκό κινήσει το πάθος και τον πόθο του, χρησιμοποιώντας κάθε μέσο για να τα ικανοποιήσει, κηρύσσοντας τον ελεύθερο έρωτα, τον πανσεξουαλισμό και την νομιμοποίηση της απάτης και της μοιχείας (Detienne-Sissa [1989]). Οι θεοί αφ' ης στιγμής δεν έχουν δημιουργήσει τον κόσμο και τον άνθρωπο δεν είναι και ηθικώς υπεύθυνοι γι αυτόν. Η ελληνική θρησκεία δεν έχει μεταφυσικά δόγματα, μετά θάνατον ζωή, αθανασία της ψυχής, συνταγές για τη σωτηρία του ανθρώπου και της πολιτείας, ιερατεία, αντιπροσώπους του θεού επί της γης, και κατά συνέπεια δεν έχει απόλυτες αλήθειες και «αλάνθαστες» ερμηνείες, ορθοδοξίες, υποκρισίες, πουριτανισμούς, αιρετικούς, διώξεις και αποκλεισμούς.

<sup>214</sup> Δημοσθένης *Κατ' Ανδροτίωνος* 31.

<sup>215</sup> Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 20, 37. Την άποψη αυτή υιοθετούν και σύγχρονοι μελετητές όπως η Romilly (1992β), 216, 225.

«ανηθικότητά» της, η οποία εμφανίσθηκε τουλάχιστον δύο φορές πανελληνίως. Η πρώτη φορά ήταν κατά την διάρκεια του πελοποννησιακού πολέμου (412 π.Χ) όταν συνεργάστηκαν με τους πατροπαράδοτους εχθρούς των Ελλήνων, τους Πέρσες, και έλαβαν και χρηματική βοήθεια για να νικήσουν τους Αθηναίους, με αντάλλαγμα να παραδώσουν στους Πέρσες τις πόλεις της Ιωνίας<sup>216</sup>. Σημειωτέον ότι η Λακεδαιμών είχε ως σύνθημά της να απελευθερώσει τους υποτελείς των Αθηναίων. Την δεύτερη φορά ήταν κατά τον δεκαετή λεγόμενο βοιωτικό ή κορινθιακό πόλεμο (395-386) όταν πάλι με την βοήθεια των Περσών κατόρθωσαν να επικρατήσουν και να επιβάλουν την μειωτική για τους Έλληνες ειρήνη, γνωστή και ως Ανταλκείδιο ειρήνη (387 π.Χ), η οποία επέβαλε τους όρους του Μεγάλου Βασιλέως, του παρέδιδε τις πόλεις της Ιωνίας και την Κύπρο και τον καθιστούσε ρυθμιστή των ελληνικών πραγμάτων με τοποτηρητές τους Λακεδαιμονίους<sup>217</sup>. Ουδείς επίσης αναφέρεται ούτε καταγγέλλει την φιλομακεδονική μερίδα εντός της αθηναϊκής κοινωνίας (τους *φιλιππίζοντες*), η οποία τις τελευταίες κρίσιμες για την πόλιν δεκαετίες – πριν και μετά τη μάχη της Χαιρώνειας – αποδυνάμωσε την δημοκρατία ηθικώς και πολιτικώς, συνεργαζόμενη με τον εχθρό και προωθώντας την επιρροή του και την ιδεολογία του, συντελώντας έτσι στην ήττα και στο τέλος της αυτονομίας των ελληνικών πόλεων.

Η ηθικίστικη και μεταφυσική αντίληψη εισάγεται από τον Σωκράτη, και κυρίως από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ως απάντηση αφ'ενός μεν στην πραγματιστική αντίληψη των Σοφιστών, και αφ'ετέρου στην πρακτική της δημοκρατικής πολιτικής. Οι αντιλήψεις των τριών φιλοσόφων συγχέουν την ηθική με την πολιτική, θα λέγαμε ότι προκρίνουν την ηθική και την αρετή εις βάρος της πολιτικής και της δημοκρατίας, όπως θα δούμε ευθύς αμέσως προκειμένου για τον Αριστοτέλη<sup>218</sup>.

Κατ' αρχήν ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την προτεραιότητα της πολιτικής έναντι της ηθικής, αποκαλεί την πολιτική *κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική ἐπιστήμη ἢ δύναμιν*<sup>219</sup>. Στη δικαιοδοσία της πολιτικής ανήκουν η ηθική, η στρατηγική, η οικονομική

<sup>216</sup> Starr (1991), 80.

<sup>217</sup> Τις αρνητικές επιπτώσεις της συνθήκης για τον ελληνικό κόσμο καταγγέλλει ο Δημοσθένης το 351 π.Χ στον λόγο του *Υπέρ της Ροδίων ελευθερίας* 29.

<sup>218</sup> Ο Villey (1968), 26 προσάπτει στον Πλάτωνα ότι η σύγχυση δικαίου και ηθικής τον οδηγεί σε μια ολοκληρωτική αντίληψη (“le totalitarisme résultant de cette confusion entre droit et morale”). Για τη σύγχυση ηθικής και πολιτικής στον Πλάτωνα βλ. επίσης Laks (1999), 66 κεξ.

<sup>219</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1094α26. και 1,1094β6-10. Η άποψη αυτή υπάρχει εμμέσως και στα *Πολιτικά* (1,1252 α1κε.).

και η ρητορική<sup>220</sup>. Εν τούτοις όταν θέτει στην πόλιν ηθικούς σκοπούς, αυτό άραγε δεν σημαίνει ότι εξαρτά την πολιτική από αυτούς τους σκοπούς; Με άλλα λόγια δεν συγγέει την πολιτική με την ηθική; Η απάντηση είναι καταφατική, όπως φαίνεται σε διάφορα χωρία που εξετάσαμε σε άλλα μέρη της παρούσας εργασίας<sup>221</sup>. Ας δούμε ακόμη και μερικά άλλα, όπως λ.χ. αυτό που διακρίνει την *άγαθη* πολιτεία από τη *φαύλη* πολιτεία από το ότι η πρώτη καθιστά τους πολίτες *άγαθούς* (*σώφρονες, δίκαιους, άνδρείους*) εν αντιθέσει προς τη δεύτερη η οποία δεν το επιτυγχάνει<sup>222</sup>. Το ίδιο συμπεραίνουμε από αυτά που αναφέρει για τα συσσίτια και τα γένη στους Λακεδαιμονίους και τους Κρήτες: «σχεδόν και οι άλλοι θεσμοί πρέπει να δεχθούμε ότι έχουν πολλές φορές ή μάλλον άπειρες φορές επινοηθεί στη διάρκεια του χρόνου. Γιατί η χρεία είναι φυσικό να διδάσκει ποια είναι τα αναγκαία, και όταν αυτά υπάρξουν είναι εύλογο να αναπτυχθούν και τα στοιχεία που συντελούν στην *εύσχημοσύνη* και την περιουσία. Ώστε και για τις πολιτείες νομίζουμε ότι γίνονται με τον ίδιο τρόπο»<sup>223</sup>. Το γεγονός ότι η ανάπτυξη των πολιτικών θεσμών προκύπτει όχι μόνο από την *χρείαν* αλλά και από ηθικά συναισθήματα (*εύσχημοσύνη*=κοσμιότητα), δηλώνει την προτεραιότητα της ηθικής εν σχέσει προς την πολιτική. Επίσης στην ιστορική παρέκβαση (3,1286 β8-22) χρησιμοποιεί και την αρετή για την ερμηνεία της εξελίξεως των πολιτειών<sup>224</sup>.

Ο Αριστοτέλης προτείνει μία τελεολογική εξήγηση της πόλεως βασισμένη στην ηθική, θέτει στην πόλιν ηθικούς σκοπούς (ευδαιμονία, αρετή, να καθιστά τους ανθρώπους αγαθούς).

<sup>220</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1094α 26-β 5 και 10, 1179α 33-1181 β25.

<sup>221</sup> Λ.χ. 3, 1280β 30-35. Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1094β 14 κεξ: τὰ δὲ καλὰ καὶ δίκαια περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται. Βλ. τα κεφάλαια «Η πολιτική» (Μέρος Ι), «Το δίκαιο είναι το ίσον», «Νόμος-φύσις» (Μέρος ΙΙ) και «Η ευδαιμονία» (Μέρος ΙΙΙ). Ειδικώς στα τελευταία κεφάλαια (6-9) των *Ηθικῶν Νικομαχείων* βλέπουμε καθαρά τη μετάβαση από την ηθική στο πολιτικό δια μέσου των νόμων.

<sup>222</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1103β3-6: οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τούτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσι ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. Επίσης *Πολιτικά* 8,1337 α18-19: ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος αἴτιον πολιτείας. Η άποψη του Αριστοτέλη επανελήφθη από τον Burke, αλλά όπως επισημαίνει η Μαζαράκη ([1984], 201) ο Th. H. Green (*Lectures on principles of political obligation*, London-New York, 1895) έδειξε ότι είναι αδύνατο ένα κράτος να επιβάλλει την ηθικότητα με τον νόμο, άποψη η οποία διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Spinoza.

<sup>223</sup> 7,1329 β25-31: σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὐρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μάλλον δ' ἀπειράκις. τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρείαν διδάσκειν εἰκὸς αὐτὴν, τὰ δ' εἰς εὐσχημοσύνην καὶ περιουσίαν ὑπαρχόντων ἤδη τούτων εὐλογον λαμβάνειν αὐξησιν. ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας οἰεσθαι δεῖ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. Οι περισσότεροι μεταφραστές αποδίδουν την *εὐσχημοσύνη* με *ornement, embellissement, agrement de la vie*. Πρβλ. 2,1268 β39-1269 α8 όπου πάλι αναφέρεται σε ιστορική εξέλιξη εθίμων συνθηγιών και δέχεται ότι: ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τὰγαθὸν πάντες.

<sup>224</sup> Αναλυτικότερα για την ιστορική παρέμβαση βλ. κεφάλαιο «Η δημοκρατία» (Μέρος Ι).

Εν αντιθέσει προς τον Πρωταγόρα, ο οποίος λαμβάνει υπόψιν του και τις αρχικές συνθήκες δημιουργίας και ύπαρξης της πόλεως, ο Σταγειρίτης ενδιαφέρεται για το ηθικό τέλος της πόλεως παραβλέποντας έτσι το σημαντικό γεγονός ότι άνευ κάποιας στοιχειώδους πολιτικής συνειδήσεως και αισθήματος δικαιοσύνης δεν είναι δυνατή η δημιουργία και η ύπαρξη της πόλεως. Το παραβλέπει διότι θεωρεί ότι ένα μεγάλο μέρος της πόλεως, τα κατώτερα στρώματα, στερούνται αρετής. Η προτεραιότητα της ηθικής φαίνεται επίσης στην εξύμνηση εκ μέρους του φιλοσόφου της μεσαιας τάξεως, που συγκροτεί και στηρίζει τη μέση πολιτεία: η τάξη αυτή έχει κυρίως ηθικές αρετές που δεν έχουν οι πολύ πλούσιοι ούτε οι πολύ άποροι, πράγμα που την καθιστά ικανή να πολιτεύεται καλώς<sup>225</sup>. Από την άλλη η υποτίμηση της πολιτικής φαίνεται στο ότι δίνει περισσότερη σημασία στην ευδαιμονία του θεωρητικού βίου και χαρακτηριστικά στο χωρίο: «είναι άτοπο να θεωρήσει κανείς την πολιτική ή τη φρόνηση ως τα πιο σπουδαία, αφού ο άνθρωπος δεν είναι το άριστο ον στον κόσμο»<sup>226</sup>.

Η ηθική αποτελεί και το οντολογικό θεμέλιο της αριστοτελικής πολιτικής. Αυτό συνάγεται από την αριστοτελική πραγμάτευση της έννοιας του αγαθού<sup>227</sup>. Πράγματι, κατ' αρχάς το *ἀγαθόν* είναι σκοπός της πρακτικής πολιτικής' εν συνεχεία το αγαθόν *ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι*<sup>228</sup> και επειδή το *ὄν* λέγεται *πολλαχῶς (Μετά τα φυσικά)*, συνάγεται ότι το *ἀγαθόν* ποικίλλει αναλόγως των αριστοτελικών κατηγοριῶν, οι οποίες είναι λογικές και οντολογικές. Χάριν παραδείγματος, ως προς την κατηγορία της ποιότητας *ἀγαθόν* είναι οι αρετές, ως προς την κατηγορία της ποσότητας είναι το μέτριον, ως προς την κατηγορία του χρόνου ο καιρός κ.λπ. Η ηθική αποτελεί το θεμέλιο της πολιτικής και από ανθρωπολογική άποψη, αφού ο Αριστοτέλης γράφει ότι ο άνθρωπος είναι *φύσει* ικανός για σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους και για κοινωνική συμβίωση<sup>229</sup>.

Με βάση τα ανωτέρω δυνάμεθα να μιλήσουμε για αριστοτελικό ιδεώδες μιας ηθικής σκοποθεσίας της πολιτικής, και περί προτεραιότητας της ηθικής εν σχέσει προς την πολιτική. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι, προσπαθώντας να το υποστηρίξει, ο Σταγειρίτης, κατηγορεί

<sup>225</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η πολιτεία των μέσων» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>226</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1141 α20: *ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἴ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστίν.* Βλ. και κεφάλαιο «Ο δημόσιος χώρος», σχετικά με τον πολιτικό και τον θεωρητικό βίο στον Αριστοτέλη. Επίσης στο ζήτημα που αυτός εγείρει, δηλαδή αν ταυτίζεται ο *ἀγαθὸς ἀνὴρ* με τον *σπουδαῖο πολίτη*, δεν απαντά σαφώς και κατηγορηματικῶς.

<sup>227</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1096 α20 κε.

<sup>228</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1096 α23.

<sup>229</sup> Βλ. Μπαγιόνας (2003), 73 κεξ. Και Α. Laks (1999).



αφ' ενός τη δημοκρατία ότι δεν πραγματοποιεί τούς ηθικούς σκοπούς<sup>230</sup> αλλά και τους σοφιστές – λ.χ. όταν αναφέρεται στην άποψη του σοφιστή Λυκόφρονος και επισημαίνει τη διαφορά της απόψεως του τελευταίου από την δική του. Κατά τον Αριστοτέλη ο νόμος για τον μεν Λυκόφρονα έχει την ηθικώς ουδέτερη έννοια της συνθήκης και δεν αποσκοπεί στην ηθική αγωγή των πολιτών, ενώ η δική του θέση έχει ως σκοπό να κάνει αγαθούς και δικαίους τους πολίτες<sup>231</sup>. Αυτή η ερμηνεία του Σταγειρίτη στην άποψη του Λυκόφρονος είναι αμφισβητήσιμη αφού, όπως απεδείχθη ανωτέρω, η πόλις για τους δημοκρατικούς και τους σοφιστές, δεν είναι μόνο συνθήκη, δεν αποκλείει την ηθικότητα των ανθρώπων<sup>232</sup>. Εδώ βεβαίως η προσπάθεια του Αριστοτέλη είναι να μειώσει την σοφιστική αντίληψη χωρίς να εξετάζει την περίπτωση η άποψη του Λυκόφρονος να μην αποκλείει την ηθική αγωγή των πολιτών. Απώτερος σκοπός του είναι να απαξιώσει τη δημοκρατία και τον δήμο, διότι δήθεν δεν χαρακτηρίζονται από ηθική και αρετή και συνεπώς η υποστήριξη της αρχής του ότι για την ηθικώς *ἀρίστη πόλιν* οι έχοντες την αρετήν πρέπει να έχουν και το μεγαλύτερο μερίδιο στην πολιτική εξουσία, όπως αναλύσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια. Έτσι είναι εμφανής η ανωτερότητα και η προτεραιότητα της ηθικής εν σχέσει προς την πολιτική στα αριστοτελικά έργα: είναι εμφανής η ηθική σκοποθεσία της αριστοτελικής πολιτικής, και ασφαλώς το δίκαιο και οι νόμοι υπηρετούν αυτήν την σκοποθεσία. Η επιχείρηση που ξεκίνησε με τον Σωκράτη και οργανώθηκε με τον Πλάτωνα, ολοκληρώθηκε με τον Σταγειρίτη: η ηθική κατά της δημοκρατικής πολιτικής, η ηθικοποίηση της πολιτικής ως απάντηση στη δημοκρατία και στον δήμο<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η ευδαιμονία» (Μέρος ΙΙΙ).

<sup>231</sup> *περί δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. Ἡ καὶ φανερῶν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. Γίγνεται γὰρ ἡ κοινωμία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον τῶν ἄπωθεν συμμαχῶν. καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐς οἶος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας* (3, 1280b 5-12).

<sup>232</sup> Την άποψη του Αριστοτέλη ακολουθούν και άλλοι όπως λ.χ. ο Παπαδής (2001), 35 και η Δραγώνα (1981), 115.

<sup>233</sup> Έχει συνεπώς άδικο ο A. Renaut (1999), 33 ο οποίος παραθέτει την άποψη του M. Villey ότι η αριστοτελική αντίληψη της δικαίας πόλεως αποφεύγει την σύγχυση μεταξύ δικαίου και ηθικής. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για αλλαγή πλευσεως του Σταγειρίτη στα λεγόμενα ρεαλιστικά βιβλία 4,5,6 όπου το πολιτικό στοιχείο έχει τα πρωτεία και όχι η ηθική. Αλλά αυτό δεν έχει βεβαίως σχέση με την προτεραιότητα της πολιτικής όπως εννοείται στη δημοκρατία, αλλά με μια έννοια εργαλειακή και πρακτική. Με τα λόγια του Barker (1956), 444: “the moral meaning of political science disappears: the science acquires a technical and practical aspect”. Βλ. κεφάλαια «Η πολιτική» (Μέρος Ι), «Δεν υπάρχουν ειδικοί στην πολιτική» (Μέρος ΙΙ) και «Ο Αριστοτέλης και η τυραννίς» (Μέρος ΙΙΙ).

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας εξετάσαμε τις αντιλήψεις και τα επειρηρήματα που χρησιμοποιούνταν προς στήριξη της δημοκρατίας και της κυριαρχίας του δήμου, καθώς και την κριτική του Αριστοτέλη σε αυτά. Έτσι στο πρώτο κεφάλαιο είδαμε ότι βασική δημοκρατική αντίληψη είναι η ελευθερία, η οποία υπο την πολιτική της εκδοχή σημαίνει την ίση συμμετοχή όλων των ελευθέρων πολιτών στην εξουσία άρα και των κατωτέρων στρωμάτων. Ο Σταγειρίτης ασκεί κριτική σε αυτή την έννοια της ελευθερίας με το αιτιολογικό ότι αυτή αναπτύσσεται εις βάρος των συμφερόντων των *γνωρίμων*, και παραλληλίζει τη δημοκρατία με τυραννίδα. Στο δεύτερο κεφάλαιο είδαμε ότι, εν αντιθέσει προς τις επικρατούσες αντιλήψεις, η ατομική ελευθερία είναι επίσης όχι μόνο αντίληψη αλλά και πραγματοποιημένη στη δημοκρατία. Αυτή αφορούσε τον τρόπο ζωής, τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών αλλά και τη συμπεριφορά τους προς τους μετοίκους και τους δούλους. Ο σεβασμός της προσωπικότητας, η προστασία από την *ὑβρίν* και την αδικία, η απουσία ελέγχου και καταπιεστικών μηχανισμών, η ελεύθερη προσφυγή στο νόμο και στα δικαστήρια συνιστούν τη μοναδικότητα της δημοκρατίας και σε αυτόν τον τομέα. Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική και σε αυτή την έννοια της ελευθερίας, διότι κατά τη γνώμη του οδηγεί σε ασυδοσία και αναρχία. Οι συντηρητικές απόψεις του φιλόσοφου εκδηλώνονται στο θέμα της δουλείας και στην άποψή του για μη διεύρυνση της ατομικής ελευθερίας σε άλλα στρώματα. Εν συνεχεία (τρίτο κεφάλαιο) αναδείξαμε τη δημοκρατική αντίληψη περί *νόμω* καταγωγής της πόλεως και των θεσμών, την αυτοδημιουργία του ανθρώπου και τη ρητή αυτοθέσμιση της κοινωνίας. Η αντίληψη αυτή εκφράζεται από πολλούς στοχαστές, κυρίως τους σοφιστές οι οποίοι θεματοποιούν την αντίθεση *νόμος-φύσις*, και συγκροτούν ένα ρεύμα σκέψης διαφορετικό από αυτό των τριών φιλοσόφων – εν πολλοίς αγνοημένο από πολλούς ερευνητές οι οποίοι προτείνουν ως μοναδικό ρεύμα σκέψης αυτό των τριών φιλοσόφων. Από την πλευρά του ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αναιρέσει αυτή την αντίληψη προβαίνοντας στην ανάπτυξη της θεωρίας της *φύσεως* και της *τελεολογίας* για να στηρίξει τη *φύσει* καταγωγή της πόλεως και των σκοπών της. Άμεση συνέπεια είναι η δικαιολόγηση πολλών ανισοτήτων (φυσικών, κοινωνικών, πολιτικών), πράγμα που χρεώνει τον Αριστοτέλη με την έλειψη μιας θεωρίας

δικαιωμάτων και πολιτικής ισότητας. Αυτό το διαπιστώσαμε και στα επόμενα κεφάλαια της εργασίας μας. Πράγματι στο τέταρτο κεφάλαιο ασχοληθήκαμε με τη δημοκρατική έννοια της ισότητας, γνωστής ως *αριθμητική* ισότητα, που σημαίνει ότι όλοι οι ελεύθεροι είναι πολιτικώς ίσοι, δηλαδή συμμετέχουν εξίσου στην πολιτική ζωή άνευ διακρίσεων, στη διαμόρφωση και τη λήψη των αποφάσεων και στην άσκηση της εξουσίας υπό όλες τις μορφές της. Ο Σταγειρίτης αντιθέτως απορρίπτει την αριθμητική ισότητα και αντιπροτείνει τη *γεωμετρική* (αν)ισότητα που αποδίδει ανίσως τα αξιώματα – στους μεν ολίγους κατ'αρετήν άνδρες τήν ουσιαστική εξουσία στους δε πολλούς την ελάχιστη δυνατή συμμετοχή. Για την υποστήριξη της απόψεως αυτής ο φιλόσοφος στηρίζεται στη θεωρία του της φύσεως έτσι που τις φυσικές και κοινωνικές διαφορές των ανθρώπων τις μετατρέπει σε πολιτική ανισότητα. Αυτή η θέση θεμελιώνεται πιο πολύ στη θεωρία του περί δικαιοσύνης. Πράγματι στο πέμπτο κεφάλαιο αφού αναλύσαμε τη δημοκρατική αντίληψη περί δικαιοσύνης, η οποία στηρίζεται στο *ἴσον* και διανέμει την εξουσία σε όλους τους πολίτες, είδαμε ότι ο Σταγειρίτης εννοεί την διανεμητική δικαιοσύνη ως ανισότητα. και αποδίδει την ουσιαστική εξουσία στους ολίγους κατ'αρετήν άνδρες. Εμπλουτίζει αυτή την άποψή του, που συναντήσαμε ξανά πιο πάνω, με δύο τρόπους: πρώτον, με την θεωρία του *κατ' αξίαν δικαίου*, δηλαδή του αναλογικού δικαίου που στηρίζεται στη γεωμετρική «ισότητα», και δεύτερον με την θεωρία περί «φυσικού δικαίου» που αποδίδει σε αυτούς που *φύσει* είναι άνισοι άνιση πολιτική συμμετοχή. Εν συνεχεία (έκτο κεφάλαιο) είδαμε μια άλλη βασική δημοκρατική αντίληψη: στην πολιτική δεν υπάρχουν ειδικοί και κάτοχοι της γνώσεως των πολιτικών πραγμάτων, αλλά μόνο η *δόξα* όλων των πολιτών. Όλοι είναι ικανοί για να έχουν λόγο, να πάρουν αποφάσεις, να νομοθετήσουν, να ασκήσουν εξουσία. Ενώ ο Σταγειρίτης ασκεί κριτική στη *δόξα* των πολλών δεν τους θεωρεί ικανούς για φρόνηση ούτε να ασχολούνται με πολλά πράγματα της πόλεως παρά μόνο για να δικάζουν, να εκλέγουν και να ελέγχουν τους άρχοντες. Στο έβδομο κεφάλαιο εξετάσαμε την δημοκρατική αντίληψη περί της κυριαρχίας του νόμου, η οποία υποστηρίζει ότι πρέπει ο νόμος να είναι κύριος και όχι τα άτομα. Η κυριαρχία του νόμου δεν ταυτίζεται με την απλή ύπαρξη νόμων που συναντώνται και σε άλλες πόλεις, ολιγαρχικές και αριστοκρατικές, στις οποίες όμως η ουσιαστική εξουσία ασκείται από τους άρχοντες. Οι νόμοι κατά τη δημοκρατική αντίληψη είναι επί πλέον αποτέλεσμα γενικής ή πλειοψηφικής αποδοχής, δύνανται να αλλάζουν πάλι από το σύνολο των πολιτών, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη της εφαρμογής τους. Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του δεν αποδέχεται την

αντίληψη αυτή και επί πλέον ασκεί κριτική στη δημοκρατία ότι δεν λειτουργεί με νόμους αλλά με ψηφίσματα. Είδαμε ότι η κατηγορία αυτή είναι ανυπόστατη, όπως και οι άλλες και επί πλέον ο φιλόσοφος δεν λαμβάνει υπ' όψιν του τα θεσμικά μέτρα που υπήρχαν για τη νομοθετική διαδικασία (*γραφή παρανόμων, νομοθέται*). Στο όγδοο κεφάλαιο είδαμε ότι συμπληρωματική της προηγούμενης αντίληψης είναι η αντίληψη περί της αντικειμενικότητας του νόμου, δηλαδή της αντίληψης ότι μόνο στη δημοκρατία οι νόμοι εκφράζουν το σύνολο της πόλεως, το κοινό συμφέρον και όχι το συμφέρον μιας μόνο τάξεως. Αυτό συνιστά την έννοια της *ισονομίας* και της *εὐνομίας*. Ο Αριστοτέλης προσάπτει στη δημοκρατία ότι δεν πολιτεύεται προς το κοινό συμφέρον αλλά προς το συμφέρον των απόρων και υποστηρίζει ότι μόνο οι *ὀρθαὶ πολιτεῖαι* (βασιλεία, αριστοκρατία, «πολιτεία») εξασφαλίζουν το κοινό συμφέρον. Στο επόμενο κεφάλαιο (ένατο) πραγματευθήκαμε το επιχείρημα υπέρ της υπεροχής των πολλών· αυτό υποστηρίζει ότι οι πολλοί ως σύνολο είναι ανώτεροι στη κρίση τους από τον έναν ή τους ολίγους αναξαρτήτως του κριτηρίου που λαμβάνεται κάθε φορά υπ' όψιν (αρετής, πλούτου, φρονήσεως). Το επιχείρημα αυτό εκτίθεται αναλυτικά στα *Πολιτικά*, στο γνωστό αριστοτελικό πλαίσιο συζητήσεως των διαφόρων αντιτιθέμενων αντιλήψεων, πράγμα που οδήγησε πολλούς ερευνητές να πιστέψουν ότι το επιχείρημα αυτό είναι και άποψη του Αριστοτέλη. Όπως όμως είδαμε το επιχείρημα αυτό δεν μπορεί να ανήκει σε αυτόν, ο οποίος επί πλέον έχει αρνητική γνώμη για τους πολλούς— που διαφαίνεται σε πολλά σημεία των έργων του— και τους εμπιστεύεται μόνο περιορισμένες αρμοδιότητες. Εν συνεχεία στο δέκατο κεφάλαιο εξετάσαμε την αντίληψη της συνοχής δια της κοινωνικής μίξεως, η οποία υποστηρίζει ότι η συμμετοχή των κατωτέρων στρωμάτων στην πολιτεία εξασφαλίζει την κοινωνική συνάφεια και την πολιτική συνοχή, ενώ ο αποκλεισμός τους είναι αιτία στάσεων και αναταραχών με αποτέλεσμα τη ρήξη της πολιτειακής συνοχής. Η δημοκρατική αυτή αντίληψη αφορά το σύνολο του πολιτικού βίου ενώ αντιθέτως περιορίζεται από τον Αριστοτέλη στην πολιτεία του Σόλωνος όπου είχαμε μερική εφαρμογή της στην εκκλησία και στα δικαστήρια. Τέλος, στο τελευταίο κεφάλαιο (ενδέκατο) είδαμε ότι η δημοκρατική αντίληψη δεν συγγέει την πολιτική με την ηθική χωρίς ταυτοχρόνως η προτεραιότητα των πολιτικών αξιών να υποτιμά ή να παρακάμπτει τις ηθικές αξίες. Η θέσμιση αποβλέπει και στη δημιουργία του πολίτη, ικανού άρχειν και άρχεσθαι αλλά και στην ικανότητά του να δημιουργεί και να απολαμβάνει το κάλλος, τη γνώση και να μεριμνά για το κοινό αγαθό. Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του προσάπτει στη δημοκρατία

ανηθικότητα και προτείνει ως λύση την προτεραιότητα της ηθικής έναντι της πολιτικής, με σκοπό την ανάθεση της εξουσίας στους ολίγους κατ'αρετήν υπερέχοντες άνδρες. Κατ'αυτόν τον τρόπο αλλοιώνει την έννοια της πολιτικής και προοιωνίζεται την ελληνιστική αντίληψη.

## Ο Αριστοτέλης κατά της δημοκρατίας

Απεδείχθη συνεπώς στα δύο μέρη της εργασίας μας ότι στην δημοκρατία τα ιδεώδη ενσαρκώνονται σε θεσμούς και νόμους, ότι υπάρχει αλληλοεπικάλυψη θεωρίας και πράξεως. Εν τέλει η άμεση δημοκρατία είναι εντελώς διαφορετική από τα υπόλοιπα σύγχρονά της πολιτεύματα όπως και από τα σημερινά αντιπροσωπευτικά. Επίσης απεδείχθη κυρίως ότι ο Αριστοτέλης είναι κριτικός και αρνητικός απέναντι στη δημοκρατία. Απορρίπτει όλες σχεδόν τις βασικές και ουσιώδεις έννοιες, πρακτικές και αντιλήψεις άνευ των οποίων δεν νοείται η δημοκρατία (*ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ*), όπως το *ἴσον*, το δίκαιο ως *ἴσον*, την ελευθερία ως συμμετοχή, την κυριαρχία του πλήθους, την κλήρωση, τη συμμετοχή των απόρων κ.ά. Όπως το μεγαλύτερο μέρος του πλατωνικού έργου μπορεί να θεωρηθεί ως άρνηση και κριτική της δημοκρατίας συλλήβδην, έτσι και το πολιτικό έργο του Αριστοτέλη μπορεί να θεωρηθεί ως κριτική και απόρριψη της δημοκρατίας ως προς τα βασικά χαρακτηριστικά της. Πράγματι όπως κατέδειξε η μελέτη μας, αντιρρήσεις, διαφωνίες, αντιθέσεις, απορρίψεις αρχών και θεσμών της δημοκρατίας διαπερνούν τα *Πολιτικά* από την αρχή μέχρι το τέλος, και συνεπώς δεν δύναται να θεωρηθεί ο Αριστοτέλης ως ο «μόνος θεωρητικός της δημοκρατίας στην κλασική αρχαιότητα» όπως ισχυρίζονται ορισμένοι μελετητές.

Ανασκευάσαμε δηλαδή μια διαδεδομένη αντίληψη, ότι ο Αριστοτέλης είναι φίλα προσκείμενος στη δημοκρατία. Η αντίληψη αυτή βασίζεται σε παρερμηνείες των χωρίων στα οποία ο φιλόσοφος συζητά τα αντιτιθέμενα επιχειρήματα ολιγαρχικών και δημοκρατικών, μοναρχικών και αντιμοναρχικών. Ο Αριστοτέλης εξετάζει τα επιχειρήματα αυτά στο γνωστό πλαίσιο των *ἀποριῶν*, που χαρακτηρίζουν τη διερευνητική του μέθοδο, και ομιλεί γενικώς χωρίς να αναφέρει τις πηγές του (*δοκεῖ τισίν, φασίν, ταῦτα λέγουσιν οἱ διαμφισβητοῦντες πρὸς τὴν μοναρχίαν*), με συνέπεια να δημιουργείται η εντύπωση ότι οι αντίπαλες προς την ολιγαρχία και την μοναρχία απόψεις είναι και απόψεις του ίδιου. Όπως αποδείξαμε άλλωστε ο Αριστοτέλης πουθενά δεν πλέκει το εγκώμιο ή τον έπαινο της

δημοκρατίας, είναι από την αρχή έως το τέλος των *Πολιτικών* είτε περιγραφικός και επικριτικός είτε διατυπώνει απορίες και απορρίψεις. Η διαφορά του από τους άλλους επικριτές είναι ότι αυτός εγκαινιάζει τη θεωρητική κριτική και απόρριψη της δημοκρατίας, εξετάζοντας δηλαδή και ανασκευάζοντας τις βασικές αρχές της με επιχειρήματα φιλοσοφικά ή πολιτικά. Ενώ οι άλλοι κριτικοί της παρέθεσαν απλώς τις γνώμες τους εναντίον της υπό τύπο λιβέλλων, πολεμικών, και συλλήβδην απορρίψεων, στα *Πολιτικά* τα χαρακτηριστικά και οι βασικές αρχές της δημοκρατίας συζητώνται με επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα και απορρίπτονται ή μετασχηματίζονται με σκοπό την εξασθένησή τους.

**ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ**

**ΤΑ *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, ΑΡΝΗΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΚΑΙ  
ΠΡΟΤΑΣΗ ΜΙΑΣ ΑΛΛΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ**

Εφ' όσον λοιπόν ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική και απορρίπτει την δημοκρατία, τίθεται ευλόγως το ερώτημα: τι προτείνει σε αντικατάστασή της, έχει κάποιο άλλο όραμα, ένα άλλο πρόταγμα; Στο ερώτημα αυτό απαντά το τρίτο μέρος της έρευνάς μου, στο οποίο αναγκαστικά διερευνώνται έννοιες και προτάσεις που εισάγει και επεξεργάζεται ο Αριστοτέλης ως εναλλακτική πρόταση πολιτικής διακυβερνήσεως. Εξετάζονται οι λύσεις που προτείνει καθώς και το εγχείρημά του να θεμελιώσει και να δικαιώσει την πρότασή του για μια άλλη πολιτεία, ως απάντηση στην δημοκρατική. Οι έννοιες που εξετάζονται στο μέρος αυτό είναι τα βασικά στοιχεία της αριστοτελικής πολιτικής σκέψεως και αναδεικνύουν σφαιρικά και συνολικά τον αριστοτελικό πολιτικό κόσμο – τις αντιλήψεις, τα επιχειρήματα, το πολιτικό του πρόταγμα.



## 1. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΟΛΙΓΑΡΧΙΑ

Στις αρχαίες ελληνικές πόλεις υπήρχαν θεσμοί όπως η συνέλευση των πολιτών, η βουλή, οι άρχοντες, των οποίων η λειτουργία και οι αρμοδιότητες, καθώς επίσης ο τρόπος καθορισμού του σώματος των πολιτών και ο τρόπος της συμμετοχής τους στην πολιτεία και την εξουσία διέφεραν από πόλιν σε πόλιν. Οι διαφορές αυτές έδωσαν grosso modo δύο συστήματα, την ολιγαρχία / αριστοκρατία και τη δημοκρατία, με χαρακτηριστικό αντιπρόσωπο αντιστοίχως τη Σπάρτη και την Αθήνα του 5ου και 4ου αιώνα. Οι διαφορές μεταξύ τους είναι ουσιώδεις και αναφέρονται με σαφήνεια από τον Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*, σε πολλά σημεία.

Η ολιγαρχία είναι η εξουσία των ολίγων πλουσίων όπως τονίζει ο Αριστοτέλης<sup>1</sup>. Εάν οι ολίγοι ήταν άποροι δεν θα ήταν ολιγαρχία, διότι το χαρακτηριστικό γνώρισμά της είναι ο πλούτος. Απλώς συμβαίνει οι πλούσιοι να είναι ολίγοι και οι άποροι πολλοί. Η ολιγαρχία βασίζεται στην πολιτική ισότητα του περιορισμένου σώματος των πολιτών, το οποίο απετελείτο από τους δυναμένους να φέρουν όπλα, το *μάχιμον*. Δηλαδή οι άρχοντες εκλέγονται ισότιμα μεταξύ αυτών και μόνο των πολιτών οι οποίοι έχουν την ουσιαστική εξουσία: νομοθετική, κυβερνητική, δικαστική, εκτελεστική. Οι υπόλοιποι απλώς επικυρώνουν σε συνελεύσεις τις αποφάσεις των αρχόντων, τους «νόμους» και την εκλογή των αρχόντων. Άλλωστε κατά τον φιλόσοφο, ένας από τους τρόπους δια των οποίων έχουμε μεταβολή της δημοκρατίας σε ολιγαρχία, είναι αφ' ενός μεν η ύπαρξη μιας ισχυρής τάξεως ευπόρων η οποία επιθυμεί την εξουσία για λογαριασμό της και ενδιαφέρεται και φροντίζει προς τούτο δεόντως και αφ' ετέρου η ταυτόχρονη αδυναμία και αδιαφορία του πλήθους<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 3, 1279β 17-18: *ολιγαρχία δ' όταν ὡσι κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες*. Πρβλ. 1279β 28-29: *ολιγαρχίαν μὲν ἐν ἣ τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν οἱ εὐποροὶ ὀλίγοι τὸ πλῆθος ὄντες*. Επίσης 3, 1279 β30-1280 α4. 5, 1309 β38-1310 α2. *Ρητορική* 1, 1365 β31-33. Ενώ η αριστοκρατία, η *ὀρθὴ πολιτεία* της οποίας παρέκβαση είναι η ολιγαρχία, ορίζεται από την *ἀρετὴν* (4, 1294α 9-11. 3, 1286β 3-5), την ευγενή καταγωγή (4, 1294α 20-23) και την παιδεία (4, 1299β 25), στο 6, 1317 β39-41 καθορίζει την ολιγαρχία με το *γένος*, τον *πλοῦτο* και την *παιδεία* ( *ἔτι ἐπειδὴ ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὀρίζεται*).

<sup>2</sup> 5, 1316β 12: *καὶ ἐκ δήμου εἰς ὀλιγαρχίαν ἐὰν κρεῖττον ἢ τοῦ πλήθους τὸ εὐπορον καὶ οἱ μὲν ἀμελῶσιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν*.

Στην αριστοτελική συζήτηση των τριών εξουσιών (*βουλευόμενον, δικαστικόν, περι τὰς ἀρχάς*) τα χαρακτηριστικά της ολιγαρχίας ή μάλλον των ειδών της ολιγαρχίας είναι τα εξής: Όσον αφορά το *βουλευόμενον*, δηλαδή το σώμα που λαμβάνει τις αποφάσεις κυριαρχικώς για τα ουσιώδη και μέγιστα προβλήματα της πόλεως και επί πλέον νομοθετεί, αποτελείται από ένα αιρετό σώμα το οποίο εκλέγεται από πολίτες μετρίων ή σημαντικών *τιμημάτων* και υποτίθεται ότι ακολουθεί τους υφισταμένους νόμους, που έχουν ορισθεί από το ίδιο σώμα. Είναι χαρακτηριστικό ότι όλοι οι τρόποι καθορισμού του *βουλευομένου* στις ολιγαρχίες, τους οποίους αναφέρει ο Αριστοτέλης, αποδίδουν τις αρμοδιότητες αυτού του βουλευομένου σε ένα περιορισμένο σώμα αιρετών αρχόντων. Αποφασίζουν μερικοί για όλα τα ζητήματα (*τὸ δὲ τινὰς περὶ πάντων ὀλιγαρχικόν*)<sup>3</sup>. Είναι εμφανής η διαφορά της ολιγαρχίας από την δημοκρατία, στην οποία το *βουλευόμενον* ασκείται από όλους τους πολίτες άμεσα στην εκκλησία του δήμου.

Πρέπει να σημειωθεί όσον αφορά την ολιγαρχία και την αριστοκρατία ότι ενώ στο βιβλίο 3 των *Πολιτικών* και αλλού οι πολιτείες αυτές διαφοροποιούνται, στο βιβλίο 4 υπάρχει μία αλλαγή στο λεξιλόγιο και στις διαθέσεις του φιλοσόφου. Ενώ συνήθως στο πρώτο η ολιγαρχία είναι *παρέκβασις* της αριστοκρατίας, στο δεύτερο οι αριστοκρατίες κλίνουν προς τις ολιγαρχίες, για αυτό και αποδίδονται στις δύο πολιτείες τα ίδια χαρακτηριστικά<sup>4</sup>. Ο Αριστοτέλης διακρίνει τέσσερα είδη ολιγαρχίας: το πρώτο είδος έχει ένα *τίμημα* για την απόδοση των αρχών (*πλουτίνδην*), πράγμα που σημαίνει ότι οι άποροι αποκλείονται αν και είναι οι περισσότεροι, και οι κυβερνώντες ακολουθούν τον νόμο<sup>5</sup>. Το δεύτερο είδος ολιγαρχίας έχει μεγαλύτερο *τίμημα* για την είσοδο στην εξουσία που σημαίνει ότι συμμετέχουν σε αυτήν ολιγότεροι από το πρώτο είδος και οι ίδιοι επίσης επιλέγουν τους άρχοντες, οι οποίοι ακολουθούν τον νόμο<sup>6</sup>. Το τρίτο είδος καθορίζεται από μία μικρή μειονότητα πλουσίων και η εξουσία μεταβιβάζεται κληρονομικώς από πατέρα σε υιό αλλά και

<sup>3</sup> 4, 1298α 34-β 10 και 4, 1293α 12-20.

<sup>4</sup> 4, 1293β 36: *εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινοῦσας πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μάλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις. Ἐπι δὲ δοκοῦσιν ἔχειν οἱ εὐποροί, ὧν ἕνεκεν οἱ ἀδικοῦντες ἀδικοῦσιν. ὅθεν καὶ καλοῦς καγαθοῦς καὶ γνωρίμους τούτους προσαγορεύουσιν. Ἐπει οὖν ἡ ἀριστοκρατία βούλεται τὴν ὑπεροχὴν ἀπονέμειν τοῖς ἀρίστοις τῶν πολιτῶν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας εἶναι φασὶν ἐκ τῶν καλῶν καγαθῶν μᾶλλον.*

<sup>5</sup> 4, 1292α 39-41

<sup>6</sup> 4, 1292β 1-4 και 4, 1293α 21-26. Η *δυναστεία* δεν είναι καν πολιτεία, βλ. 2, 1272β 10 και 2, 1272β 2-3, όπου αναφέρεται στην Κρητῶν πολιτεία, στην οποία φαίνεται ότι κατά τον 4ο αιώνα είχε παραβιασθεί η ολιγαρχική «ισότητα» από μία μειονότητα αρχόντων (*κόσμων*), οι οποίοι δεν εκλέγονταν ισότιμα μεταξύ των πολεμιστῶν (*σταρτοῖ*) αλλά μεταξύ ορισμένων γενῶν (2, 1272α 33-35).

αυτοί ακολουθούν τον νόμο<sup>7</sup>. Το τέταρτο και τελευταίο είδος χαρακτηρίζεται επίσης από μία μειονότητα πλουσίων η οποία επίσης μεταβιβάζει την εξουσία κληρονομικώς σε ορισμένα γένη αλλά δεν ακολουθεί τον νόμο, και χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως *δυναστεία*, την οποία προσεγγίζει με την τυραννίδα και την *τελευταίαν δημοκρατίαν*<sup>8</sup>. Τα είδη αυτά, που επαναλαμβάνονται πιο κάτω με αναφορά στο *βουλευέσθαι*, δεν αναλύονται και ούτε δίνονται παραδείγματα, έτσι που ο Barker σημειώνει ότι δεν ανταποκρίνονται στην ιστορική πολιτική πραγματικότητα<sup>9</sup>. Αυτό που επίσης δεν διευκρινίζει ο Σταγειρίτης είναι η ακριβής έννοια του *πλουτίνδην*, διότι υπάρχουν νύξεις ότι αυτό σημαίνει και την εξαγορά των αξιωμάτων, όπως λ.χ. στην Καρχηδονίων πολιτεία όπου, κατά τα λεγόμενα του ίδιου, υπήρχε τοιούτου είδους πρακτική (*φαῦλον τὸ τὰς μεγίστας ὠνητὰς εἶναι τῶν ἀρχῶν, τὴν τε βασιλείαν καὶ τὴν στρατηγίαν*)<sup>10</sup>.

Τα αντιπροσωπευτικότερα δείγματα ολιγαρχιών, που εθεωρούντο από τους συντηρητικούς ως οι καλύτερες (*εὐδοκιμοῦσαι, εὐνομούμεναι*), ήταν οι πολιτείες των Λακεδαιμονίων, των Κρητῶν και των Καρχηδονίων, τις οποίες ο Σταγειρίτης εξετάζει στα *Πολιτικά*, και τις θεωρεί ως μία ομάδα πολιτειῶν με κοινά χαρακτηριστικά<sup>11</sup>. Τη δομή και λειτουργία των εν λόγω πολιτειῶν εξετάζουμε αμέσως πιο κάτω, όχι από ιστορική σκοπιά, αλλά ως προς την πολιτική σημασία που αποδίδει σε αυτές ο Αριστοτέλης.

## Η Ολιγαρχία της Σπάρτης

Ενα παράδοξο φαινόμενο που συναντάμε στην αρχαιοελληνική γραμματεία είναι το ότι οι περισσότεροι συγγραφείς ενώ είναι κριτικοί και επικριτικοί απέναντι στη δημοκρατία από

<sup>7</sup> 4, 1292β 4-5 και 4, 1293α 26-29.

<sup>8</sup> 4, 1292β 6-10 και 4, 1293α 30-32. Η *δυναστεία* δεν είναι καν πολιτεία βλ. 2, 1272β 10 και 2, 1272β 2-3, όπου αναφέρεται στην Κρητῶν πολιτεία, στην οποία φαίνεται ότι κατά τον 4ο αι. είχε παραβιασθεί η ολιγαρχική «ισότητα» από μία μειονότητα αρχόντων (*κόσμων*), οι οποίοι δεν εκλέγονταν ισότιμα μεταξύ των πολεμιστῶν (*σταρτοί*) αλλά μεταξύ ορισμένων γενῶν (2, 1272α 33-35).

<sup>9</sup> 4, 1298α 34-β 2. Barker (1959), 467-468.

<sup>10</sup> 2, 1273 α36. πρβλ. 2, 1273 β2-4: *ἐθίζεσθαι δ'εὐλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν*. Ο Πλάτων ίσως την Καρχηδόνα να είχε υπ' ὄψιν του όταν έκανε λόγο για ὠνητὰς βασιλείας (*Πολιτεία*, 8, 544 δ). Το γεγονός πάντως επιβεβαιώνεται και από τον Πολύβιο (6, 56.4)

<sup>11</sup> 2, 1272 β26-29: *αὐταὶ γὰρ αἱ πολιτεῖαι τρεῖς ἀλλήλαις τε σύνεγγύς πῶς εἰσὶ καὶ τῶν ἄλλων πολὺ διαφέρουσιν, ἢ τε Κρητικὴ καὶ ἢ Λακωνικὴ καὶ ἢ τρίτη τούτων ἢ τῶν Καρχηδονίων*. 2, 1273 β 24-26: *περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ Κρητικῆς καὶ τῆς Καρχηδονίων, αἵπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι, τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον*.

την άλλη θαυμάζουν και επαινούν τη σπαρτιατική ολιγαρχία: μεταξύ αυτών ο Σωκράτης<sup>12</sup>, ο Πλάτων<sup>13</sup>, ο Ξενοφών, ο Ισοκράτης<sup>14</sup>, ακόμη και μεταγενέστεροι όπως ο ιστορικός και θαυμαστής της ρωμαϊκής ολιγαρχίας Πολύβιος (2ος π.Χ.)<sup>15</sup>, και ο Πλούταρχος (1ος μ. Χ). Για όλους αυτούς η Σπάρτη είναι ολιγαρχία, ενώ ο Θουκυδίδης την ονομάζει δια στόματος Θηβαίων *ολιγαρχίαν ισόνομον* (3,62). Στην ολιγαρχική Σπάρτη την εξουσία ασκούν ουσιαστικώς οι δύο *βασιλείς*, οι είκοσι οκτώ *γέροντες* οι οποίοι μαζί με τους δύο βασιλείς αποτελούν τη *γερουσία*, και οι πέντε *έφοροι*, ενώ η *απέλλα* είχε από ό,τι φαίνεται μόνο επικυρωτικό ρόλο. Όσον αφορά τον αριθμό των πολιτών δεν πρέπει να ξεπερνούσαν τους χίλιους την εποχή του Αριστοτέλη, ενώ πιο πριν ήταν γύρω στους 10.000, όπως ο ίδιος αναφέρει<sup>16</sup>.

Και ο Αριστοτέλης έχει την ίδια θετική σε γενικές γραμμές άποψη και χρησιμοποιεί την Σπάρτη ως παράδειγμα ευνομούμενης πολιτείας σε αρκετές περιπτώσεις. Στην κριτική που ασκεί στην πλατωνική πολιτεία, της αντιπαραθέτει την νομοθεσία των Λακεδαιμονίων και των Κρητών για το ζήτημα της ιδιοκτησίας και των συσσιτίων. Κατά τον Σταγειρίτη η νομοθεσία αυτή είναι ικανοποιητική ενώ αντιθέτως η πλατωνική έχει πολλά προβλήματα<sup>17</sup>. Η κριτική του Αριστοτέλη αναφέρεται αφ' ενός μεν στο πολίτευμα της Λακεδαιμόνος και

<sup>12</sup> Πλάτων *Αλκιβιάδης* Α, 120γ. *Ιππίας Μείζων* 283ε. *Λάχης* 183α-β. *Πρωταγόρας* 342α-343β. Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 4,4,15. *Συμπόσιον* 8,35. Αριστοφάνης *Όρνιθες* 1281-1283.

<sup>13</sup> Πλάτων *Πολιτεία*, 8, 544γ, 545α. *Νόμοι* 1,631β-γ: Ὡς ξένη, οἱ Κρητῶν νόμοι οὐκ εἰσὶν μάτην ἐν πᾶσιν διαφερόντως εὐδόκιμοι τοῖς Ἕλλησιν. ἔχουσιν γὰρ ὀρθῶς, τοὺς αὐτοῖς χρωμένους εὐδαίμονας ἀποτελοῦντες. πάντα γὰρ ταγαθὰ πορίζουσιν.

<sup>14</sup> Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 61:...καὶ Λακεδαιμονίους διὰ τοῦτο κάλλιστα πολιτευομένους, ὅτι μάλιστα δημοκρατούμενοι τυγχάνουσιν. Επίσης *Νικοκλής* 24: ἔτι δὲ Καρχηδονίους καὶ Λακεδαιμονίους, τοὺς ἄριστα τῶν ἄλλων πολιτευομένους, οἴκοι μὲν ολιγαρχομένους, παρὰ δὲ τὸν πόλεμον βασιλευομένους. Πρέπει να επισημάνουμε τη σύγχυση του Ισοκράτη, ο οποίος αποκαλεί τη Λακεδαίμονα στο πρώτο έργο του δημοκρατούμενη και στο δεύτερο ολιγαρχούμενη. Η σύγχυση αυτή συναντάται και σε άλλους συγγραφείς και διατηρείται για πολλούς αιώνες. Φαίνεται ότι σε πολλούς συγγραφείς η ακρίβεια στην διάκριση των πολιτειῶν ήταν σπάνια, όπως λ.χ. ο Αίλιος Αριστείδης τον 2ο μ.Χ. αποκαλεί την μοναρχική Ρώμη δημοκρατία (*Ρώμης ἐγκώμιον* 208 (363), 214 (373)).

<sup>15</sup> Πολύβιος 6, 10 ο οποίος εγκωμιάζει τον τρόπο συγκροτήσεως του σπαρτιατικού πολιτεύματος και την κατανομή των εξουσιῶν του. Κατά τον Πολύβιο η σπαρτιατική ολιγαρχία *πάσας ὁμοῦ συνήθροϊζε τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ιδιότητάς τῶν ἀρίστων πολιτευμάτων* με αποτέλεσμα να εξασφαλίσει ἐπὶ μακρόν την ελευθερία των Λακεδαιμονίων. Ο Πολύβιος αναφέρει ως θαυμαστές του άλλου γνωστού ολιγαρχικού πολιτεύματος, της *Κρητῶν πολιτείας*, τον Έφορο, τον Ξενοφώντα, τον Καλλισθένη, και τον Πλάτωνα. Η συμπάθεια προς την Σπάρτη διαιωνίζεται και στους Νέους Χρόνους με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Rousseau (1752), 48, ο οποίος μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης τάσσεται υπέρ της δεύτερης: «η αμχανία των αντιπάλων μας είναι φανερή κάθε φορά που πρέπει να μιλήσουν για την Σπάρτη. Και τι δεν θα ἔδιναν ὥστε να μην είχε ποτέ υπάρξει αυτή η μοιραία Σπάρτη».

<sup>16</sup> 2,1270 α29-37. Ο Ηρόδοτος (7,234) κάνει λόγο για 8.000 άνδρες, την εποχή των περσικών πολέμων. Πρβλ. Ισοκράτης *Παναθηναϊκός* 255. Πλούταρχος *Λυκούργος* 8,5-7.

<sup>17</sup> 2,1263 β40-4. Το περίεργο είναι ότι στο χωρίο αυτό αναφέρεται η *φιλοσοφία* που υποτίθεται ότι υπήρχε στην Λακεδαίμονα και την Κρήτη. Εδώ ο φιλόσοφος ελέγχεται ως ανακριβής αφού τέτοιο προϊόν δεν καλλιέργησαν οι πόλεις αυτές, εκτός και αν εννοεί την ευρύτερη νοοτροπία και πνευματική ατμόσφαιρα.

αφ' ετέρου στην κοινωνική της κατάσταση. Η πολιτική κριτική του αφορά *την γερουσία, την απέλλα, τούς εφόρους, τούς βασιλείς*.

Η *γερουσία* συγκέντρωνε μεγάλη δύναμη και γόητρο και ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική σε τρία σημεία<sup>18</sup>. Το πρώτο αφορά την ηλικία των γερόντων, η οποία ήταν άνω των 60 ετών και προτείνει να μην είναι ισόβιοι διότι η διάνοια γερνάει όπως και το σώμα. Το δεύτερο αφορά τον τρόπο εκλογής των *γερόντων* (και των εφόρων) από την *απέλλα*, τον οποίο χαρακτηρίζει *λίαν παιδαριώδη*<sup>19</sup>. Τον τρόπο αυτό μας τον παραδίδει ο Πλούταρχος προκειμένου για την εκλογή των γερόντων: οι υποψήφιοι παρουσιάζονταν στην *απέλλα* κατά μία τυχαία σειρά και το πλήθος *έβόα* για έκαστο υποψήφιο. Σε παρακείμενο οίκημα υπήρχαν συγκεντρωμένοι ορισμένοι αιρετοί άνδρες οι οποίοι δεν έβλεπαν τους υποψηφίους, ούτε γνώριζαν την σειρά εμφανίσεώς τους αλλά έκριναν από το μέγεθος της κραυγής ποιος θα εκλέγετο<sup>20</sup>. Τέλος το τρίτο σημείο κριτικής του, αφορά το *άνυπεύθυνον τῶν γερόντων*, και πιστεύει ότι είναι *βέλτιον* αυτοί να μην είναι ανεύθυνοι<sup>21</sup>. Έτσι θα αποφευχθεί η δωροδοκία των γερόντων (*καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι πολλά τῶν κοινῶν*). Δεν ασκεί κριτική στο ότι το δικαίωμα να ορισθούν γέροντες το είχαν μόνο ολίγοι.

Η δεύτερη σημαντική εξουσία ήταν οι *πέντε ἔφοροι*, οι οποίοι κυβερνούσαν, δίκασαν, πρότειναν νόμους, έλεγχαν και επόπτευαν (ακόμα και τους βασιλείς) άνευ νόμων, με συνέπεια να αποκτήσουν ισχυρότατη εξουσία με όργανο επιβολής το σώμα των *ιπέων*, έτσι που ο Πλάτων τους αποκαλεί «ισοτυράννους»<sup>22</sup>. Ο Αριστοτέλης προτείνει να μην είναι *αὐτογνώμονες* και να δικάζουν με νόμους<sup>23</sup>. Ένα άλλο αρνητικό στοιχείο της αρχής των εφόρων θεωρεί ο Αριστοτέλης το ότι αυτοί εκλέγονται μεταξύ όλων των συμμετεχόντων στην *απέλλα*, με συνέπεια να εκλέγονται *ἄνθρωποι σφόδρα πένητες*, οι οποίοι λόγω της πενίας τους εξαγοράζονται<sup>24</sup>. Εξάλλου ασκεί κριτική στο ότι στα συσσίτια δεν συμμετέχουν

<sup>18</sup> 2, 1270β 35-1271α 18.

<sup>19</sup> 2, 1270β 29. 2, 1271α 10.

<sup>20</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος*, 26.

<sup>21</sup> 2, 1271 α5: *βέλτιον αὐτοὺς μὴ ἀνευθύνους εἶναι, νῦν δ'εἰσὶ*. Απορρίπτει δε να ανατεθούν οι εὐθῦνοι των γερόντων στους εφόρους, διότι αποκτούν έτσι οι τελευταίοι μεγάλη δύναμη (2, 1271 α6-8).

<sup>22</sup> Πλάτων *Νόμοι* 712 δ. πρβλ. 2, 1270 β14-15.

<sup>23</sup> 2, 1270β 28-30: *διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους*

<sup>24</sup> 2, 1270β 9-13. Χρησιμοποιεί και τον μειωτικό χαρακτηρισμό *τυχόντας* (=οι ασήμαντοι, οι άνευ αρετής. 2,1270 β28. 2,1272 α30. 2,1272 β36). Σημειωτέον ότι όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την αντίστοιχη των εφόρων αρχή της πολιτείας των Κρητών, τους *κόσμους*, οι οποίοι εκλέγονται από μερικές μόνο οικογένειες, δεν θεωρεί αυτό ως θετικό στοιχείο, διότι οδηγεί σε αναστατώσεις (2, 1272α 39-1272β 4). Η λύση είναι λοιπόν η μέση οδός μεταξύ της πολιτείας των Κρητών και εκείνης των Λακεδαιμονίων αλλά και πάλι για λόγους σκοπιμότητας και όχι για λόγους αρχής.

οι πένητες<sup>25</sup>, οπότε τίθεται το ερώτημα προς τι η προηγούμενη αρνητική του επισήμανση περί συμμετοχής των πενήτων στην εφορεία. Η απάντηση φαίνεται πως είναι ότι ναι μεν να συμμετέχουν οι πένητες στα συσσίτια αλλά οι έφοροι να εκλέγονται μόνο μεταξύ των ευπόρων, όπως και οι γέροντες. Εδώ ο Αριστοτέλης παραμένει πιστός στις προκαταλήψεις του για τα κατώτερα στρώματα και στον αποκλεισμό τους, και κατά συνέπεια στις απόψεις του περί περιορισμένου σώματος των πολιτών στο οποίο να περιλαμβάνονται μόνο οι ανώτερες κοινωνικές και οικονομικές τάξεις. Ένα τελευταίο αρνητικό στοιχείο των εφόρων θεωρεί ο Αριστοτέλης τον τρόπο ζωής τους (*αὐτὴ μὲν γὰρ ἀνειμένη λίαν ἐστίν*) ο οποίος δεν είναι σύμφωνος με το λιτό και *σκληρόν* πνεύμα της υπόλοιπης πολιτείας<sup>26</sup>.

Επικρίνει επίσης και τον κληρονομικό τρόπο αναδείξεως των *βασιλέων* και υπαινίσσεται έναν άλλον τρόπο που θα επιτρέπει στους *καλούς καγαθούς* να αναδεικνύονται στην αρχή αυτή<sup>27</sup>. Εννοεί βεβαίως την εκλογή των ανωτάτων αρχόντων μεταξύ των εχόντων αρετήν. Μειονεκτήματα βρίσκει και στην αρχή της *ναυαρχίας*, διότι αυτή είναι ισάξια της βασιλείας, με συνέπεια την δημιουργία προστριβών και στάσεων μεταξύ των δύο αρχών<sup>28</sup>.

Στην *ἀπέλλα* συμμετείχαν οι άνω των τριάντα ετών που είχαν ασκηθεί στην σπαρτιατική πολεμική αγωγή και είχαν τη δυνατότητα να συνεισφέρουν στα κοινά συσσίτια (*φιδίτια*). Αυτό σημαίνει ότι συμμετέχουν μόνο οι *ὄμοιοι* και όχι οι *περίοικοι* και οι *ὑπομείονες*. Η *ἀπέλλα* δεν είχε ουσιαστικό πολιτικό ρόλο, αφ' ης στιγμής τα μέλη της δεν είχαν δικαίωμα να προτείνουν με δική τους πρωτοβουλία διάφορα μέτρα ούτε να παίρνουν μέρος στην συζήτησή τους<sup>29</sup>. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι στη συγκέντρωση αυτή το δικαίωμα λόγου και προτάσεων ανήκε μόνο στους δύο βασιλείς (*ἀρχαγέτας*) και στους είκοσι οκτώ γέροντες (*πρεσβυγενέας*), ενώ το μόνο δικαίωμα του πλήθους ήταν να επιδοκιμάζει ή να αποδοκιμάζει τις προτάσεις αυτές<sup>30</sup>. Ο Αριστοτέλης δεν ασκεί ουδεμία κριτική στον απλώς επικυρωτικό ρόλο της *ἀπέλλας*, ούτε στο γεγονός ότι δεν συγκαλείται

<sup>25</sup> 2,1271 α32-37.

<sup>26</sup> 2, 1270β 31-33.

<sup>27</sup> 2, 1271α 20-26.

<sup>28</sup> 2, 1271α 37-41.

<sup>29</sup> 2, 1273 α12, όπου αναφέρει εμμέσως ότι η *ἀπέλλα* δεν είχε δικαίωμα *ἀντειπεῖν*, δηλαδή να διατυπώσει αντιρρήσεις ή να προτείνει άλλα πράγματα, αφού από τις τρεις *ευδοκιμούσες* πολιτείες μόνο ο δήμος των Καρχηδονίων είχε αυτό το δικαίωμα. Πρβλ. Botsford & Robinson (1991), 86.

<sup>30</sup> *Τοῦ δὲ πλήθους ἀθροισθέντος, εἰπεῖν μὲν οὐδενὶ γνώμην τῶν ἄλλων ἐφεῖτο, τὴν δ' ὑπὸ τῶν γερόντων καὶ τῶν βασιλέων προτεθεῖσαν ἐπικρίναι κύριος ἦν ὁ δήμος* (Πλούταρχος *Λυκούργος*, 6).

σε τακτά διαστήματα παρά μόνο αν παρουσιάζεται διαφωνία μεταξύ των βασιλέων και των γερόντων<sup>31</sup>.

Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό το ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται καθόλου στην παντελή έλλειψη της κληρώσεως ως συστήματος αναδείξεως των αρχών στην σπαρτιατική πολιτεία<sup>32</sup>. Αυτό σημαίνει ότι δεν ενοχλείται από την παντελή απουσία της. Εντέλει δεν ασκεί κριτική στο ότι η εξουσία ασκείται ουσιαστικά από 35 άρχοντες, δεν ενοχλείται από την άκρατη ολιγαρχική δομή της. Αναφέρει την Λακεδαιμονίων πολιτεία ως παράδειγμα καλής μίξεως, στη συζήτηση για τις *μεικτές πολιτείες*<sup>33</sup> ενώ αλλού τη χαρακτηρίζει ως αριστοκρατία ως δημοκρατία<sup>34</sup> και ως μοναρχία (5, 1313α 25 κεξ.).

Η κοινωνική κριτική του Αριστοτέλη αφορά τη δουλεία, την οικονομική ανισότητα, την κατάσταση των γυναικών, το καθεστώς των *ἐπικλήρων*, και τα *συσσίτια*. Σχετικά με το θέμα της δουλείας σχολιάζει αρνητικά τον τρόπο που χειρίζονται οι Σπαρτιάτες τους είλωτες, ο οποίος τους δημιουργεί συνεχώς προβλήματα. Φυσικά ο Αριστοτέλης βλέπει τη δουλεία ως μέσο εξασφάλισης ελεύθερου χρόνου των πολιτών (*σχολή*), ούτως ώστε αυτοί να ασχολούνται με την πολιτική και μάλιστα να πολιτεύονται καλώς.<sup>35</sup>

Στο θέμα των γυναικών, ασκεί κριτική διότι υπάρχει *ἀνεσις* των γυναικών, οι οποίες ζουν *ἀκολάστως καὶ τρυφερῶς*. Θεωρεί επίσης ότι οι Σπαρτιάτες είναι *γυναικοκρατούμενοι*, όπως τα περισσότερα στρατιωτικά και πολεμικά γένη, εκτός των

<sup>31</sup> 2, 1273 α7-9. Στη συνέλευση της *ἀπέλλας* για το αν θα γίνει πόλεμος με τους Αθηναίους ο βασιλεύς Αρχίδαμος τάχθηκε κατά του πολέμου ενώ ο έφορος Σθενελαΐδας υπέρ και έτσι η *ἀπέλλα* με πρόταση του Σθενελαΐδα «ψήφισε» δια βοής, και επειδή δεν ήταν σαφές το αποτέλεσμα διαχωρίστηκαν σε δύο ομάδες – υπέρ του πολέμου ή κατά – για να γίνει σαφέστερη η διαφορά (Θουκυδίδης 1, 67-87).

<sup>32</sup> Αναφέρεται σε αυτήν απλώς αλλού (4, 1294β 31-34) χωρίς καμία κριτική αποτίμηση όταν χαρακτηρίζει την Σπάρτη ολιγαρχία, ακριβώς επειδή δεν υπάρχει η κλήρωσις: *οἱ δ' ὀλιγαρχίαν διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν ὀλιγαρχικά, οἷον τὸ πάσας αἰρετάς εἶναι καὶ μηδεμίαν κληρωτήν, καὶ ὀλίγους εἶναι κυρίους θανάτου καὶ φυγῆς, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά.*

<sup>33</sup> 4, 1294β 14-34. Βλ. κεφάλαιο «Η ολιγαρχική 'πολιτεία'» (Μέρος Ι).

<sup>34</sup> 2,1270β16-17. 5, 1306β 29. Οι αριστοκρατίες είναι εν τέλει ολιγαρχίες κατά τον Αριστοτέλη ή τουλάχιστον θεωρούνται ολιγαρχίες από τους πολλούς (5,1306β22-27). Ο Πλούταρχος (*Λυκούργος* 29) επίσης τη θεωρεί αριστοκρατία: «Η εγκαθίδρυση της αρχής των εφόρων δεν ήταν χαλάρωση αλλά ενδυνάμωση της πολιτείας και, ενώ φαίνεται ότι έγινε για τον δήμο, εν τούτοις έκανε την αριστοκρατία ισχυρότερη». Για τον Σπαρτιάτη Μέγυλλο, δεν είναι σαφές τι είδους πολιτεύμα είναι το σπαρτιατικό, διότι έχει χαρακτηριστικά από τέσσερα πολιτεύματα, την τυραννίδα (*έφοροι*), τη δημοκρατία, την αριστοκρατία και την δια βίου βασιλεία (*τὴν ἐν Λακεδαιμόνι πολιτείαν οὐκ ἔχω σοὶ φράζειν οὕτως ἦντινα προσαγορεύειν αὐτὴν δεῖ. Νόμοι*, 4, 712δ-ε). Μερικοί την θεωρούσαν δημοκρατική ένεκα της ομοιόμορφης ενδυμασίας και της κοινής ανατροφής των παιδών, καθώς και των κοινών συσσιτίων, της «εκλογής» των εφόρων από όλους τους Σπαρτιάτες από την *ἀπέλλα* και της «εκλογής» των *γερόντων* από την *ἀπέλλα*. (4, 1294β 18-31).

<sup>35</sup> 2, 1269α 34-36: *Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τῇ μελλούσῃ καλῶς πολιτεύεσθαι τὴν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν σχολήν, ὁμολογούμενον ἔστιν.*

Κελτών,<sup>36</sup> πράγμα το οποίο θεωρεί και ως αιτία του *τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον*, και της *φιλοχρηματίας*,<sup>37</sup> που χαρακτηρίζουν τους Σπαρτιάτες. Η ευθύνη για την κατάσταση αυτή αποδίδεται, από τον Αριστοτέλη, στο νομοθέτη.

Στο θέμα της οικονομικής ανισότητας, ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι μερικοί έχουν τεράστια περιουσία και οι υπόλοιποι ελάχιστη, με συνέπεια η γη να ανήκει σε ολίγους (*διόπερ εἰς ὀλίγους ἦκεν ἡ χώρα*)<sup>38</sup>. Η αιτία αποδίδεται πάλι στον νομοθέτη, διότι αν και ορθώς απαγόρευε να πωλείται ή να αγοράζεται η γη, εν τούτοις έδινε το δικαίωμα να δίνεται ως δωρεά ή ως κληρονομιά, και έτσι εξ αιτίας του συστήματος των *ἐπικλήρων καὶ τῶν μεγάλων προικῶν*, τα δύο πέμπτα της γης να ανήκουν σε γυναίκες. Σημειωτέον ότι η απαγόρευση απαλλοτριώσεως της γης είναι απαρχαιωμένο και αναχρονιστικό μέτρο, και επιπλέον φαίνεται ότι ο φιλόσοφος είναι εναντίον του να κληρονομείται η γη. Τότε τίθεται το ερώτημα σε ποιον θα ανήκει αυτή μετά τον θάνατο του ιδιοκτήτη; Ο Αριστοτέλης είναι υπέρ της εξομαλύνσεως της περιουσίας και προτείνει μία λύση προς τούτο<sup>39</sup>. Κριτική ασκεί επίσης και στον τρόπο διαχειρίσεως του δημοσίου χρήματος (*περὶ τὰ κοινὰ χρήματα*)<sup>40</sup>.

Τέλος αποδοκιμάζει το γεγονός ότι η μόνη *ἀρετὴ* την οποία ανέπτυξε και ευνοούσε η Σπαρτιατική πολιτεία ήταν η πολεμική αρετή, με συνέπεια να μην καταφέρει να διατηρηθεί εν καιρῷ ειρήνης, διότι οι πολίτες της δεν είχαν ασκηθεί σε άλλου είδους αρετή<sup>41</sup>.

Όμως ο Αριστοτέλης δεν ασκεί κριτική στην έλλειψη ελευθερίας που διαπιστώνεται σε πολλούς τομείς της κοινωνικής και πολιτικής ζωής: στην παιδεία,<sup>42</sup> στην απαγόρευση της αποδημίας,<sup>43</sup> στην απέλαση ξένων (*ξενηλασία*), στην αστυνόμευση και επιτήρηση των ηθῶν, στον έλεγχο και τους περιορισμούς που είχαν επιβληθεί στο εμπόριο, στις τέχνες<sup>44</sup>, στην

<sup>36</sup> 2, 1269β 12-1270α 15.

<sup>37</sup> 2, 1269β 23-24 και 2, 1270α 11-15.

<sup>38</sup> 2, 1270α 15-18.

<sup>39</sup> 2, 1270α 38-39 και 5, 1309α 23 κεξ.

<sup>40</sup> 2, 1271β 10-17.

<sup>41</sup> 2, 1271β 4- 6: *τοιγαροῦν ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἐτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς.*

<sup>42</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος*, 24: *Ἡ δὲ παιδεία μέχρι τῶν ἐνηλίκων διέτεινεν. Οὐδεὶς γὰρ ἦν ἀφειμένος ὡς ἐβούλετο ζῆν, ἀλλ' οἶον ἐν στρατοπέδῳ τῇ πόλει, καὶ διαίταν ἔχοντες ὠρισμένην καὶ διατριβὴν περὶ τὰ κοινά, καὶ ὄλως νομίζοντες οὐχ αὐτῶν ἀλλὰ τῆς πατρίδος εἶναι.*

<sup>43</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος*, 27. *Ὅθεν οὐδ' ἀποδημῆιν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις καὶ πλανᾶσθαι, ξενικὰ συνάγοντας ἤθη καὶ μιμήματα βίων ἀπαιδευτῶν καὶ πολιτευμάτων διαφόρων.*

<sup>44</sup> Ο Πλούταρχος μας παραδίδει το περιστατικό με τον ποιητή και μουσικό Τέρπανδρο (7ος αι.) ο οποίος είχε προσθέσει στην κιθάρα του μία χορδή, *τοῦ ποικίλου τῆς φωνῆς χάριν*. Αλλά οι ἔφοροι, επειδή δεν επέτρεπαν καμία αλλαγή στους κανόνες της αρχαίας μουσικής του επέβαλαν πρόστιμο και κάρφωσαν την κιθάρα του στον τοίχο (Πλούταρχος *Τα παλαιὰ των Λακεδαιμονίων επιτηδεύματα*, 17, 238γ).



σκέψη και γενικώς στην όλη κοινωνική ζωή<sup>45</sup>. Από τον 6ο αιώνα η Σπάρτη ούτε επιτρέπει την είσοδο ξένων στις εορτές της ούτε και στέλνει αθλητές στην Ολυμπία<sup>46</sup>. Όλα αυτά τα ασφυκτικώς περιοριστικά μέτρα, ο φιλο-ολιγαρχικός και θαυμαστής της Λακεδαιμόνος Πλούταρχος τα επικροτεί και κατηγορεί τους επικριτές τους<sup>47</sup>. Την ίδια γνώμη φαίνεται να έχει και ο Σταγειρίτης, αφού ουδεμία αναφορά κάνει ούτε στην ξενηλασία ούτε στην απαγόρευση της αποδημίας ούτε στην αστυνόμευση των ηθών ούτε στην πνευματική ανελευθερία.

Συνεπώς η κριτική του Αριστοτέλη δεν έχει ως στόχο την ουσία του σπαρτιατικού πολιτεύματος, τον ολιγαρχικό του χαρακτήρα, αλλά επιμέρους ατέλειες και λάθη, που αφορούν τον πολιτικό και τον κοινωνικό τομέα, και προτείνει διορθώσεις και αλλαγές για την καλύτερη λειτουργία του. Εν γένει η κριτική του προς την Λακεδαίμονα συνάδει προς τις γενικές πολιτικές αρχές του, όπως τις εκφράζει γενικώς στα *Πολιτικά*, και ιδιαιτέρως προς τις βασικές αρχές της «πολιτείας», αφού ο ειδικότερος σχολιασμός του αναφέρεται στα σημεία τα οποία δεν συμφωνούν με αυτές.

## Η Ολιγαρχία των Καρχηδονίων

Η πολιτεία η οποία φαίνεται να είναι πιο κοντά στην «πολιτεία» είναι αυτή των Καρχηδονίων, και η εξέτασή της είναι πολύ αποκαλυπτική για τις πραγματικές πολιτικές ιδέες του φιλοσόφου. Κατ' αρχάς ο Σταγειρίτης έχει την ίδια θετική εκτίμηση που έχει και για την Λακεδαιμονίων πολιτεία, και διαπιστώνει ότι πολλοί από τους θεσμούς της έχουν *καλώς*<sup>48</sup> και είναι *παραπλήσιοι* με αυτούς της Λακωνικής πολιτείας<sup>49</sup>, τους οποίους εξετάζει συνοπτικώς:

<sup>45</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος*, 9, όπου εκφράζεται πολύ ωραία η εικόνα της κλειστής στον εαυτό της Σπάρτης: *μετά δὲ τοῦτο τῶν ἀχρήστων καὶ περισσῶν ἐποιεῖτο τεχνῶν ξενηλασίαν. (...) Τὸ δὲ σιδηροῦν ἀγώγιμον οὐκ ἦν πρὸς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, οὐδ' εἶχε τιμὴν καταγελώμενον, ὥστ' οὐδὲ πρίασθαι τί τῶν ξενικῶν καὶ ρωπικῶν ὑπῆρχεν, οὐδ' εἰσέπλει φόρτος ἐμπορικός εἰς τοὺς λιμένας, οὐδ' ἐπέβαινέ τῆς Λακωνικῆς οὐ σοφιστῆς λόγων, οὐ μάντις ἀγυρτικός, οὐχ ἑταίρων τροφεύς, οὐ χρυσῶν τις, οὐκ ἀργυρῶν καλλωπισμάτων δημιουργός, ἄτε δὴ νομίσματος οὐκ ὄντος.*

<sup>46</sup> G. Glotz (1925), 347 κε.

<sup>47</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος* 28. *Ἐν μὲν οὖν τούτοις οὐδὲν ἔστιν ἀδικίας ἵχνος οὐδὲ πλεονεξίας, ἢν ἐγκαλοῦσιν ἔνιοι τοῖς Λυκούργου νόμοις, ὡς ἱκανῶς ἔχουσι πρὸς ἀνδρείαν, ἐνδεῶς δὲ πρὸς δικαιοσύνην.*

<sup>48</sup> 2,1272 β24: *πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς καὶ πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους...καὶ πολλὰ τῶν τεταγμένων ἔχει παρ' αὐτοῖς καλῶς.*

<sup>49</sup> 2, 1272 β33 καὶ 1275 α11-12.

Οι *δυὸ αἵρετοι* ἄρχοντες, (Σοφτίμ, πληθ. του Σούφετ) τους οποίους περιέργως ο Αριστοτέλης αποκαλεί βασιλείς, ενώ αυτοί ούτε κληρονομικοί είναι ούτε από το ίδιο γένος, όπως ο ίδιος άλλωστε αναφέρει, αλλά εκλέγονται, πράγμα που είναι καλύτερο για τον Σταγειρίτη<sup>50</sup>.

Οι 104 ἄρχοντες (αλλού αναφέρεται στους 100 ἄρχοντες), αντίστοιχοι των εφόρων, οι οποίοι επίσης εκλέγονται αριστίνδην, δηλαδή από τους ευγενείς, και όχι από όλους όπως στην Σπάρτη, πράγμα που επίσης είναι καλύτερο για τον Αριστοτέλη<sup>51</sup>.

Οι *δύο στρατηγοί*, οι οποίοι μαζί με τους Σοφτίμ χαρακτηρίζονται *μέγισται ἀρχαί*, και εκλέγονται και με συνδυασμό αριστίνδην και πλουτίνδην<sup>52</sup>.

Οι *πενταρχίαι*, πέντε ἄρχοντες που εκλέγονται από άλλους και με την σειρά τους εκλέγουν τους 104 ή 100 ἄρχοντες.

Η *γερουσία* αναφέρεται από τον Αριστοτέλη μόνο ονομαστικώς χωρίς άλλες πληροφορίες.

Η *δικαστική* εξουσία ασκείται αποκλειστικώς από τους διάφορους ἄρχοντες (2,1272 α19-20).

Ο *δήμος* απ' ό,τι φαίνεται δεν είχε μεγάλη δύναμη, αλλά συνεδρίαζε όταν συμφωνούσαν οι Σοφτίμ και η γερουσία, και τότε μπορούσαν να ομιλήσουν και άλλοι και να κρίνουν<sup>53</sup>, να αντιπροτείνουν (*ἀντειπεῖν*) και αυτή είναι και η διαφορά από τις άλλες συνελεύσεις των Κρητών (η οποία ψήφιζε όπως και οι προτείνοντες, οι γέροντες και οι κόσμοι, *συνεπιψηφίσαι*) και των Λακεδαιμονίων (η οποία επιδοκίμαζε ή αποδοκίμαζε διαβολής, *ἐπικρινῆναι*).

Όσον αφορά την γνώμη του Αριστοτέλη για την Καρχηδονίων πολιτεία, παρατηρούμε ότι το βασικό πολιτικό ζήτημα, ότι ο δήμος στην Καρχηδόνα δεν συγκαλείται σε τακτές βάσει νόμου συνεδριάσεις, ουδόλως σχολιάζεται από αυτόν. Επίσης θεωρεί καλή την αριστίνδην εκλογή των μεγίστων αρχών, των Σοφτίμ και των Στρατηγών, ενώ αντιθέτως την πλουτίνδην,

<sup>50</sup> 2,1272β38-41. Στο *Θρησκευολογικό Λεξικό*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 335 ο όρος αποδίδεται ως Σιωφετίμ. Ο Αριστοτέλης μάλλον ακολούθησε τον Ηρόδοτο (7,165) στην απόδοση του όρου Σοφτίμ ως βασιλείς, για να τους αντιστοιχίσει με τους βασιλείς της Σπάρτης. Ο St.Gsell (1928), 189κε. ερμηνεύει την απόδοση του όρου Σοφτίμ στον Ηρόδοτο ως *βασιλείς* (Z, 165) και στον Διόδωρος Σικελιώτης (XIII 43,5. XIV 34,5) –ξεχνάει όμως τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη – ως παρεξήγηση και έλλειψη ελληνικού όρου ικανού να τον μεταφράσει. Αυτοί ήταν κάτι το αντίστοιχο με τους πραιτόρες στην Ρώμη και τους Κριτές (δικαστές) του Ισραήλ (Shophet= μετοχή του ρήματος Shaphat= “juger conformément au droit; proteger ou condamner selon la justice; regir, gouverner selon le droit”. Aubonnet [1968], 168 n.7).

<sup>51</sup> 2,1272β35-36

<sup>52</sup> 2, 1273 α30.

<sup>53</sup> 2,1273 α6-12: ἀλλὰ κύριοι κρίνειν εἰσὶ καὶ τῶ βουλομένῳ τοῖς εἰσφερομένοις ἀντειπεῖν ἔξεστιν, ὅπερ ἐν ταῖς ἑτέραις πολιτείαις οὐκ ἐστίν.

ἀμάρτημα του νομοθέτη και φαύλον, διότι έτσι ο νόμος δίδει περισσότερη αξία στον πλούτο αντί για την αρετή και κάνει όλη την πόλιν φιλοχρήματο, αφού αυτή η τελευταία επηρεάζεται και ακολουθεί τους εξουσιάζοντες. Επιπλέον δε αυτοί οι οποίοι αγόραζαν το αξίωμά τους (άλλη εκδοχή του πλουτίνδην) είναι εύλογο όταν έρχονται στην εξουσία να προσπαθούν να κερδίσουν όχι μόνο τα έξοδα αλλά και κάτι παραπάνω. Για αυτό, καταλήγει ο φιλόσοφος, πρέπει να εκλέγονται οι άριστοι (διὸ δεῖ τους δυναμένους ἄριστ' ἄρχειν, τούτους ἄρχειν)<sup>54</sup>. Εδώ βλέπουμε την κριτική του Αριστοτέλη στην ολιγαρχία – επειδή αυτή εκλέγει βάσει του πλούτου – και την προώθηση της βασικής του ιδέας ότι πρέπει να εκλέγονται ἄρχοντες οι κατ' ἀρετὴν ἄριστοι, πράγμα που είναι το κύριο χαρακτηριστικό που τον διαφοροποιεί από την ολιγαρχία. Εν ολίγοις ο Αριστοτέλης αποδέχεται την ολιγαρχική δομή της Καρχηδονίων πολιτείας και οι επιμέρους κριτικές του δεν αφορούν την ουσία της αλλά κάποιες βελτιώσεις.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Καρχηδονίων πολιτεία δεν ανήκει στον ελληνικό κόσμο της πόλεως αλλά είναι αποικία των Φοινίκων. Η επιλογή του να την συμπεριλάβει στις ευνομούμενες πολιτείες, εκτός των λόγων που ο ίδιος επικαλείται, δηλαδή ότι έχει κοινά χαρακτηριστικά με τις άλλες δύο – Σπάρτη και Κρήτη – φαίνεται ότι υπαγορεύθηκε από άλλη σκοπιμότητα: να αναδείξει τις διαφορές της Καρχηδονίων πολιτείας από τη Σπάρτη κυρίως (και την Κρήτη), και τα σημεία στα οποία υπερτερεί από αυτήν και τα οποία θεωρεί θετικά. Τα σημεία αυτά είναι που τον διαφοροποιούν από την παραδοσιακή ολιγαρχία, και αποτελούν τη βάση για την πολιτική του πρόταση.

Ως προς τον χαρακτηρισμό της εν λόγω πολιτείας, είναι αξιοσημείωτο ότι ο φιλόσοφος ταλαντεύεται μεταξύ δημοκρατίας, αριστοκρατίας, και ολιγαρχίας. Πράγματι στο κυρίως μέρος όπου εξετάζει την Καρχηδονίων πολιτεία λέει ότι αυτή όσον αφορά τις αρχές της αριστοκρατίας και της «πολιτείας», ἐκκλίνει σε ορισμένα σημεία προς τη δημοκρατία και σε άλλα προς την ολιγαρχία<sup>55</sup>. Ως απόκλιση προς την πρώτη αναφέρει μόνο μία περίπτωση, το ότι παραπέμπει ορισμένα ζητήματα στον δήμο. Αναφέρει όμως περισσότερες περιπτώσεις αποκλίσεως προς την ολιγαρχία: α) δεν παραπέμπει τα περισσότερα ζητήματα στον δήμο, β) οι πενταρχίαι αν και εκλέγονται από άλλους εκλέγουν με τη σειρά τους 100 ἄρχοντες, και ἄρχουν επί πολύ χρόνο και όταν πάλι τελειώσει η θητεία τους συνεχίζουν να ἄρχουν, γ) οι μέγισται αρχαί Σοφτίμ και Στρατηγοί εκλέγονται και πλουτίνδην, εκτός από

<sup>54</sup> 2,1273β5.

<sup>55</sup> 2,1273 α4-6.

αριστίνδην, δ) το ίδιο πρόσωπο δύναται να ασκήσει περισσότερες αρχές ταυτοχρόνως<sup>56</sup>, ε) οι αρχές είναι άνευ μισθού και άνευ κληρώσεως<sup>57</sup>, στ) οι δίκες εκδικάζονται μόνο απο τους άρχοντες<sup>58</sup>.

Αλλού λέει ότι η Καρχηδονίων πολιτεία *παρεκβαίνει* της αριστοκρατίας μάλιστα προς την ολιγαρχία<sup>59</sup>, ή ότι είναι αριστοκρατία<sup>60</sup>, και τέλος ότι είναι ολιγαρχία (2,1273β18). Την αναφέρει επίσης ως *δημοκρατουμένη* (5,1316β5), αλλά ο Newman διορθώνει σε *τιμοκρατουμένη*, και οι Schneider, Susemihl, St.Gsell σε *αριστοκρατουμένη*, προσπαθώντας να σώσουν τη λογική των λεχθέντων από τον Αριστοτέλη. Θα συμφωνούσαμε ίσως αν δεν υπήρχε η τοποθέτηση της Καρχηδονίων πολιτείας εκ νέου μεταξύ των δημοκρατιών (6,1320β4). Άλλωστε ενώ λέει ότι δεν υπήρξαν ποτέ στάσεις και τύραννος (2,1272β32), αλλού λέει ότι υπήρξε αλλαγή από τυραννίδα σε αριστοκρατία (5,1316 α34).

Θα πρέπει επί πλέον να παρατηρήσει κανείς ότι όσο και αν οι πληροφορίες του Αριστοτέλη είναι εξαιρετικώς ενδιαφέρουσες για τη γνώση του παρελθόντος, εν τούτοις είναι αποσπασματικές και ασύνδετες και δεν συνιστούν μία πλήρη περιγραφή της πολιτείας των Καρχηδονίων, δεν περιγράφουν τις αρμοδιότητες των βασικών αρχών και τις σχέσεις μεταξύ τους, τον συνολικό τρόπο οργανώσεως της, εν ολίγοις την πολιτική της διάρθρωση - πράγμα που έκανε λίγο πολύ με την πολιτεία των Λακεδαιμονίων. Αυτό είναι άλλωστε που ενδιαφέρει για να αποκτήσουμε την πολιτική γνώση και να δούμε τι *τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ χρησίμον* έχει η εν λόγω πολιτεία και εντέλει να αποφασίσουμε ως προς τι η πολιτεία είναι *ἐννομούμενη*, όπως προοικονομεί στην αρχή της έρευνας του ο φιλόσοφος<sup>61</sup>. Δηλαδή υπάρχει εδώ μία έλλειψη πολιτικής αντιλήψεως και εκτιμήσεως, αφού μένουμε με την απορία γιατί οι Καρχηδόνιοι *δικαίως ἐὺδοκιμοῦσι* – όπως συμπεραίνει ο φιλόσοφος (2, 1273 β26), δεδομένου ότι ασκεί κριτική σε πολλά σημεία της πολιτείας τους. Ίσως το *δικαίως ἐὺδοκιμοῦσι* να αναφέρεται στη σταθερότητα και διάρκεια της πολιτείας, πράγμα που

<sup>56</sup>2,1273β8-9.

<sup>57</sup> Αριστοκρατικό χαρακτηριστικό αυτό (2,1273 α17-18).

<sup>58</sup>2,1272 α19-20.

<sup>59</sup>2,1273 α21-22.

<sup>60</sup>4,1293β14-15. Τη χαρακτηρίζει αριστοκρατία επειδή αυτή αποβλέπει *στὸν πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον*. Το σωστότερο ίσως εδώ θα ήταν να αποκληθεί μικτή πολιτεία ή «πολιτεία» διότι κατά τα λεγόμενα του ίδιου του Αριστοτέλη η μικτή συνδυάζει ολιγαρχία και δημοκρατία και εδώ έχουμε τον πλούτο (χαρακτηριστικό της ολιγαρχίας), τον δήμο (χαρακτηριστικό της δημοκρατίας) και την αρετή (χαρακτηριστικό της αριστοκρατίας και της «πολιτείας»).

<sup>61</sup> 2,1260 β30-33. Για την συμπλήρωση των κενών και για μια σύντομη ολοκληρωμένη γενική εικόνα της πολιτικής διαρθρώσεως και λειτουργίας της πολιτείας των Καρχηδονίων βλ. εκτός των προαναφερθέντων παραπομπών της υποσ. 50, και Aubonnet (1973), 234, n.7.

επιτρέπει να υποθέσουμε το γεγονός ότι σε αυτό το συμπέρασμα συμπεριλαμβάνει και την Κρητών πολιτεία, στην οποία άσκησε την πιο δριμύεια κριτική από τις τρεις πολιτείες κατηγορώντας την μάλιστα για ανυπαρξία *πολιτικῆς κοινωνίας* και χαρακτηρίζοντάς την ως *δυναστεία* και ως μη ανήκουσα στον θεσμό της *πόλεως* (2, 1272 β10-15). Εάν είναι σωστή η υπόθεσή μας, τότε εδώ προαναγγέλλεται η λογική του πολιτικού συμβούλου πασών των πολιτειών, που αναπτύσσεται στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο, αφού αυτό που ενδιαφέρει εν τέλει τον φιλόσοφο είναι η σωτηρία και η διατήρηση των πολιτειών ανεξαρτήτως πολιτικών αρχών.

Είδαμε λοιπόν με την εξέταση των δύο πολιτειών – παρόμοια είναι και η θέση του για την πολιτεία των Κρητών – που γίνεται στο βιβλίο 2 των *Πολιτικών* ότι ο Σταγειρίτης αν και ασκεί κριτική σε ορισμένα χαρακτηριστικά τους και προτείνει κάποιες βελτιώσεις, εν τούτοις αποδέχεται την ουσία τους, την ολιγαρχική σύσταση και λειτουργία τους, και αποφαινεται τελικώς ότι *δικαίως εὐδοκιμοῦσι*<sup>62</sup>, ότι είναι *ἐννομόμεναι*<sup>63</sup> και ότι *πολιτεύονται καλῶς*<sup>64</sup>, και τέλος ότι νομοθέτησαν *καλῶς* περί της ευδαιμονίας και οι νόμοι τους καθιστούν τους πολίτες αγαθούς<sup>65</sup>.

## Η τιμοκρατία του Σόλωνος

Η πολιτεία του Σόλωνος αν και αποτέλεσε την απαρχή της δημοκρατίας και συνετέλεσε σημαντικά στο δημοκρατικό φρόνημα των πολιτών, εν τούτοις δεν δύναται να χαρακτηριστεί ως δημοκρατία, αλλά μάλλον ως μία μετριοπαθής ή διευρυμένη ολιγαρχία, ή με την αριστοτελική ορολογία, ως *τιμοκρατία*, πράγμα που φαίνεται και στην ονομασία των τάξεων αναλόγως της περιουσίας και του εισοδήματος (*πεντακοσιομέδιμνοι, τριακοσιομέδιμνοι, διακοσιομέδιμνοι, θῆται*). Ένας από τους λόγους για τον χωρισμό αυτόν ήταν και η εκλεξιμότητα στα δημόσια αξιώματα, πράγμα το οποίο φαίνεται και στο γεγονός ότι ενώ οι τρεις τάξεις διατήρησαν τα παραδοσιακά τους ονόματα – *ἵππεις, ζευγίται, θῆται* –, τα μέλη της ανώτατης τάξεως αποκαλούνται με τον τεχνητό οικονομικό όρο *πεντακοσιομέδιμνοι*<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> 2, 1273β 24-26: *περί μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ Κρητικῆς καὶ τῆς Καρχηδονίων, αἵπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι.*

<sup>63</sup> 2, 1260β 30κε.

<sup>64</sup> 2, 1269α 34. 2, 1272β 24.

<sup>65</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 1, 1102α 10.

<sup>66</sup> Finley (1996), 15.

Πράγματι στο πολίτευμα αυτό τα αξιώματα ήταν *αίρετα* μόνο από τις ανώτερες τάξεις, από τους πεντακοσιομέδιμνους και τους τριακοσιομέδιμνους (*ίππεις*). Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Σόλων έκανε ορισμένες αρχές *κληρωτάς εκ προκρίτων*, δηλαδή εκάστη φυλή εξέλεγε έναν αριθμό ατόμων από τα οποία κληρώνονταν οι άρχοντες<sup>67</sup>. Οι άρχοντες άλλωστε ήταν ευκόλως ελέγξιμοι αφού ο αριθμός τους ήταν περιορισμένος αν πιστέψουμε τον ίδιο τον Αριστοτέλη (*έννεα ἄρχοντες, ταμίαι, πωληταί, οἱ ἔνδεκα, οἱ κωλακρέται, 4 φυλοβασιλεῖς καὶ οἱ 48 ναύκραροι*)<sup>68</sup>. Αναλόγως του τιμήματος αποδόθηκαν και οι αρχές - στα υψηλότερα τιμήματα οι ανώτερες και σπουδαιότερες αρχές<sup>69</sup>. Έτσι οι *ταμίαι* κληρώνονται από τους πεντακοσιομέδιμνους. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Σόλων ίδρυσε επίσης τη *βουλή* των 400 (100 αιρετοί βουλευτές από εκάστη των τεσσάρων φυλών). Αν αυτή η πληροφορία είναι σωστή τότε αυτοί που ευνοήθηκαν πολύ πρέπει να ήταν οι *ζευγίται* οι οποίοι με την εκπροσώπησή τους στην *βουλή* και την ανάληψη των κατώτερων αξιωμάτων διεύρυναν τον πολιτικό τους ρόλο. Οι θήτες δεν συμμετείχαν σε καμία αρχή παρά μόνο στην εκκλησία στην εκλογή, τον έλεγχο των αρχών και στα δικαστήρια<sup>70</sup>, τα οποία ουσιαστικώς εκδίκαζαν εφέσεις των πολιτών εναντίον αποφάσεων των αρχόντων<sup>71</sup>.

Η κυρίαρχη εξουσία (*κυρία καὶ ἐπίσκοπός τῆς πόλεως*) είναι η αριστοκρατική βουλή του *Αρείου Πάγου*, η οποία κατέχει, όπως και πριν, τον έλεγχο των νόμων (*νομοφυλακία*), τον έλεγχο των μεγίστων διοικητικών και πολιτικών θεσμών και αρχών, με δικαίωμα ποινών, τιμωριών και προστίμων, και το δικαίωμα λήψεως των αποφάσεων μαζί με την βουλή<sup>72</sup>. Είναι σαφής εξάλλου ο περιορισμένος ρόλος της *ἐκκλησίας*, η περιορισμένη εφαρμογή της κληρώσεως στα δικαστήρια<sup>73</sup>, και ο περιορισμένος πολιτικός ρόλος των θητών.

<sup>67</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 8,1: *τάς δ' ἀρχάς ἐποίησε κληρωτάς ἐκ προκρίτων, οὓς ἐκάστη προκρίνειε τῶν φυλῶν. Προὔκρινεν δ' εἰς τοὺς ἔννεα ἄρχοντας ἐκάστη δέκα, καὶ τούτων ἐκλήρουν.* Η αλήθεια είναι ότι μέχρι το 487 οι άρχοντες εκλέγονταν, όπως λέει παρακάτω (22, 5) και δέχονται οι ιστορικοί, πράγμα που σημαίνει ότι ή πληροφορία του Σταγειρίτη στο (8,1) είναι λανθασμένη ή ότι η διάταξη έπεσε σε αχρηστία από νωρίς. Για τα προβλήματα σχετικά με την ιστορική ακρίβεια του Αριστοτέλη βλ. Fritz - Kapp (1974), εισαγωγή.

<sup>68</sup> Ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει τους 4 *ἐξηγητάς τῶν φυλῶν*, οι οποίοι ερμήνευαν το ιερό δίκαιο σχετικά με τις υποθέσεις αίματος . Βλ. Σακελλαρίου (1999), 30.

<sup>69</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 7,1: *ἐκάστοις ἀνάλογον τῶ μεγέθει τοῦ τιμήματος ἀποδίδους τήν ἀρχήν.*

<sup>70</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 7,3: *τοῖς δὲ τὸ θητικὸν τελούσιν ἐκκλησίας καὶ δικαστηρίων μετέδωκε μόνον.* Και 7,4: *τοὺς δ' ἄλλους θητικόν, οὐδεμιᾶς μετέχοντας ἀρχῆς.* Πρβλ. Πλούταρχος *Σόλων* 18: *δεύτερον δὲ Σόλων τάς μὲν ἀρχάς ἀπάσας ὥσπερ ἦσαν τοῖς εὐπόροις ἀπολιπεῖν βουλόμενος, τήν δ' ἄλλην μειξαι πολιτείαν, ἧς ὁ δῆμος οὐ μετεῖχεν.* Ορισμένοι ιστορικοί αμφισβητούν ότι υπήρξε θεσμικά ιδιαίτερο δικαστήριο και δέχονται ότι η εκκλησία ή μέρος της συνεδρίαζε ως δικαστήριο. Βλ. Σακελλαρίου (1999), 92.

<sup>71</sup> Σακελλαρίου (1999), 29.

<sup>72</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 8,4.

<sup>73</sup> 2, 1274 α4: *κύριον ποιήσαντά τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν.* Η κλήρωση όπως αναφέραμε εφαρμόζονταν και για ορισμένους άρχοντες εκ προκρίτων ή μόνο από τους πεντακοσιομέδιμνους, αλλά αυτός ο τρόπος δεν είναι ο δημοκρατικός του 5<sup>ου</sup>-4<sup>ου</sup> αιώνα.

Συνελόντι ειπείν με την πολιτεία του Σόλωνος έχουμε το τέλος του αριστοκρατικού πολιτεύματος, δηλαδή της απόλυτης κυριαρχίας των ευγενών, και την ίδρυση του ολιγαρχικού (τιμοκρατικού), την μετάβαση από την *αριστίνδην* εκλογή των αρχόντων στην *πλουτίνδην*, δηλαδή την εκλογή στα αξιώματα όχι με βάση μόνο την καταγωγή αλλά με βάση την κοινωνικοοικονομική τάξη (το *τίμημα*).

Ο Αριστοτέλης εκφράζεται ευνοϊκώς για το τιμοκρατικό πολίτευμα του Σόλωνος, που περιγράφει στο βιβλίο 2 των *Πολιτικών* και στην *Αθηναίων Πολιτεία* (5-12), και τονίζει ότι οι νόμοι του ήταν πάρα πολύ καλοί (*βέλτιστα νομοθετήσας*)<sup>74</sup>. Όταν δε αναφέρεται στον Σόλωνα (και στον Λυκούργο) χρησιμοποιεί τους καλύτερους χαρακτηρισμούς, όπως *βελτίστους νομοθέτας*<sup>75</sup>, *εὖ πολιτεύεσθαι* κ.λπ. Υπερασπίζεται το πολίτευμα του Σόλωνος, διότι ανέμειξε καλώς την πολιτεία και εγκαθίδρυσε την *πάτριον δημοκρατίαν*<sup>76</sup>. Κατά τον Αριστοτέλη η καλή μίξη, έγκειται στο ότι συνδύασε στοιχεία και από τα τρία πολιτεύματα: από την *ολιγαρχία* τον Άρειο Πάγο, από την *αριστοκρατία* την αίρεση των αρχών και από τη *δημοκρατία* την κλήρωση των δικαστών εκ πάντων<sup>77</sup>. Οι μεταρρυθμίσεις του Σόλωνος, κατά τον Αριστοτέλη, είχαν ως αποτέλεσμα να δοθεί στον δήμο η αναγκαία πολιτική δύναμη, να συμμετέχει δηλαδή αυτός στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχών, οι οποίες εκλέγονται μεταξύ των ανωτέρων στρωμάτων και όχι μεταξύ των κατώτερων<sup>78</sup>. Εδώ δυνάμεθα να πούμε ότι συμπυκνώνεται το πολιτικό πρόταγμα του Αριστοτέλη: η σολώνεια πολιτεία συγκεντρώνει όλα τα στοιχεία που θα χρησιμοποιήσει ο Αριστοτέλης για να συγκροτήσει αυτό που θα ονομάσει «πολιτεία» στο βιβλίο 4, την οποία εξετάζουμε πιο κάτω. Τα στοιχεία αυτά είναι: η *πάτριος δημοκρατία*, η οποία δεν είναι *ἄκρατος ὀλιγαρχία* αλλά *κεκραμμένη* η καλή μίξη συνδυάζει στοιχεία από την δημοκρατία, την ολιγαρχία και την αριστοκρατία. Η μόνη εξουσία του δήμου περιορίζεται στο να δικάζει, να εκλέγει και να ελέγχει τους άρχοντες που ορίζονται μόνο από

<sup>74</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 11, 2.

<sup>75</sup> 4, 1296α 18. Και 2, 1273β 35 κεξ: *Σόλωνα δ' ἔνιοι μὲν οἴονται νομοθέτην γενέσθαι σπουδαῖον*. Εδώ μάλλον εννοεί τον Πλάτωνα ο οποίος αναφέρεται ευνοϊκός στον Σόλωνα (*Πολιτεία*, 10, 599δ). Δεν είναι η μοναδική φορά που ο Αριστοτέλης εκφράζεται ευνοϊκώς για τον Σόλωνα, βλ. και 3, 1281β 21-1282β 41, 1296α 18-19.

<sup>76</sup> 2,1273 β35: *δημοκρατίαν καταστήσαι τὴν πάτριον*. 2,1272 α2: *τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι*. Ότι ο φιλόσοφος θεωρεί την σολώνεια πολιτεία ως δημοκρατία διαπιστώνεται και αλλού, όταν πραγματεύεται την μεταβολή των δημοκρατιών και αναφέρει την περίπτωση του Πεισίστρατου ο οποίος στηρίχθηκε στην απέχθεια προς τους πλουσίους και μετέβαλε την δημοκρατία σε τυραννίδα (5,1305 α21-24). Ο Ισοκράτης επίσης παρουσιάζει τον Σόλωνα ως έναν μετριοπαθή δημοκράτη (*Αρεοπαγητικός* 22-27, 36-57).

<sup>77</sup> 2, 1273β 36-41: *μίξαντα καλῶς τὴν πολιτείαν*. *εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν*.

<sup>78</sup> 2, 1274α 15-21: *Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἰρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν...τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδῖμων καὶ ζευγῶν καὶ τρίτου τέλους τῆς καλουμένης ἱπάδος. τὸ δὲ τέταρτον θητικόν, οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετήν*.

τις ανώτερες τάξεις. Από το ίδιο χωρίο είναι εμφανές και ποιο είδος «δημοκρατίας» προτιμά ο Σταγειρίτης, την *πάτριον δημοκρατία* του Σόλωνος, την οποία αυτός ο ίδιος ονομάζει δημοκρατία. Το τι εννοεί ο Αριστοτέλης λέγοντας δημοκρατία το διευκρινίζει σε άλλο σημείο, στο οποίο αναφέρει ως τα κατ' εξοχήν δημοκρατικά μέτρα του Σόλωνος (*δημοτικώτατα*) τα εξής: *πρώτον μὲν καὶ μέγιστον τὸ μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, ἔπειτα τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων, τρίτον δέ, <ᾧ> μάλιστα φασὶν ἰσχυκέναι τὸ πλῆθος, ἢ εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις*<sup>79</sup>.

Τη βασική αρχή της σολώνειας πολιτείας υπερασπίζεται ο Αριστοτέλης και στα *Πολιτικά*, όπου υποστηρίζει ότι όσοι στερούνται περιουσίας και αρετής δεν πρέπει να συμμετέχουν στις μέγιστες αρχές, διότι θα αδικούν και θα διαπράττουν λάθη, επειδή χαρακτηρίζονται από αδικία και αφροσύνη. Δια τούτο, λέει ότι αυτοί μπορούν να συμμετέχουν μόνο στην εκλογή, στον έλεγχο των αρχών και στα δικαστήρια, όπως όρισε και ο Σόλων<sup>80</sup>.

Σημειωτέον ότι στην *Αθηναίων Πολιτεία*, ενώ αφιερώνεται ένα μόνο κεφάλαιο στην μεταρρύθμιση του Κλεισθένη, στις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνος αφιερώνονται εννέα, πράγμα ενδεικτικό της προτιμήσεως του Σταγειρίτη προς το πολίτευμα του τελευταίου<sup>81</sup>. Είναι σαφές άλλωστε και η υποστήριξή του στον Σόλωνα απέναντι στις κατηγορίες ορισμένων επικριτών του, προφανώς ολιγαρχικών και αριστοκρατικών, οι οποίοι τον κατηγορούσαν ότι με τις μεταρρυθμίσεις του άνοιξε τον δρόμο προς την *εσχάτη* δημοκρατία. Τον κατηγορούσαν διότι δίνοντας ο Σόλων τη δικαστική εξουσία στον δήμο, τον κατέστησε κύριον, με συνέπεια να αποδυναμώσει τη βουλή του Αρείου Πάγου και την αίρεση των αρχόντων<sup>82</sup>. Ο Αριστοτέλης απαντώντας στις κατηγορίες αυτές υποστηρίζει ότι η εξέλιξη αυτή δεν ήταν στις προθέσεις του Σόλωνος (*οὐ κατὰ προαίρεσιν*), αλλά έγινε συμπτωματικώς λόγω συγκυριών (*ἀπὸ συμπτώματος*), λόγω της νίκης του δήμου κατά των Περσών<sup>83</sup>. Ο Σταγειρίτης αναφέρει και

<sup>79</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 9,1.

<sup>80</sup> 3, 1281β 31-34: *λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. Διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύναις τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόναις οὐκ ἐῷσιν.*

<sup>81</sup> Ο G. Burdeau (1988), 346 έχει την γνώμη ότι ο Αριστοτέλης επιμένει τόσο πολύ στην έκθεση της σολώνειας πολιτείας, στην αρχή της *Αθηναίων Πολιτείας* διότι επιδιώκει να δώσει ένα παράδειγμα καλής πολιτείας και διακυβερνήσεως, όπως αυτός το εννοεί.

<sup>82</sup> 2, 1274α 1-5: *τὴν τε βουλήν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. Διὸ καὶ μέμφονται τινὲς αὐτῷ. λύσαι γὰρ θάτερον, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν.*

<sup>83</sup> *Τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγούς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπεικῶν* (2, 1274α 12-15). Στην *Αθηναίων Πολιτεία* (9.1) φαίνεται να έχει διαφορετική άποψη διότι λέει ότι η εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις την οποίαν εισήγαγε ο Σόλων κατέστησε τον δήμο *κύριον της πολιτείας*. Αντιθέτως ο Πλούταρχος (*Σόλων* 18) φαίνεται να ενστερνίζεται την κατηγορία αυτή, και λέει ότι ενώ στην αρχή δεν εφάνη η δύναμη του δήμου αργότερα όμως εξεδηλώθη διότι οι



μία άλλη κατηγορία κατά του Σόλωνος, ότι σκοπίμως δεν έγραψε τους νόμους απλούς και σαφείς (*μη άπλως μηδὲ σαφῶς*), διότι έτσι θα εδημιουργούντο πολλές αμφισβητήσεις και οι πολίτες θα κατέφευγαν στα δικαστήρια με αποτέλεσμα να αποκτήσουν μεγαλύτερη σπουδαιότητα και δύναμη και ο δήμος να γίνει κύριος της κρίσεως. Ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται τον Σόλωνα και απέναντι σε αυτή την κατηγορία λέγοντας ότι αυτό δεν έγινε επίτηδες αλλά επειδή δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί το βέλτιστον με τον γενικό κανόνα που είναι ο νόμος<sup>84</sup>.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η μεσαία τάξη απουσιάζει από την περιγραφή της κοινωνικο-πολιτικής κρίσεως, η οποία οδήγησε στην μεσολάβηση του Σόλωνος (*διαλλακτής*), όπως αυτή εκτίθεται συντόμως και περιεκτικώς στην *Αθηναίων Πολιτεία* (2.1-3). Η απουσία αυτή είναι περίεργη αφού κατά τον Σταγειρίτη αφ' ενός μεν σε όλες τις πόλεις υπάρχουν οι *εὔποροι, οί μέσοι καὶ οί ἄποροι*, πράγμα το οποίο εξηγεί και τον χαρακτήρα των διαφορετικών πολιτευμάτων<sup>85</sup>, αφ' ετέρου δε αλλού αναφέρει ότι ο Σόλων ανήκε κοινωνικώς στη μεσαία τάξη<sup>86</sup>. Η απουσία αυτή του ρόλου της μεσαίας τάξεως των εμπόρων, βιοτεχνών, κ.λπ.<sup>87</sup> φαίνεται να είναι σκόπιμη αποσιώπηση προκειμένου να εξαρθεί ακριβώς ο αντιπολιτικός ρόλος του Σόλωνος, και συνεπώς να αποκτήσει κύρος και βάση η αριστοτελική προτίμηση στην *μέση πολιτεία*, όπως αυτή ορίζεται στα *Πολιτικά*, και την εξετάζουμε πιο κάτω. Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο Αριστοτέλης είναι ευνοϊκός προς την *τιμοκρατίαν*, την πολιτεία του Σόλωνος, όπως άλλωστε και οι ολιγαρχικοί<sup>88</sup>.

---

περισσότερες διαφορές ἐνέπιπταν στη δικαιοδοσία των δικαστηρίων: κατ' ἀρχὰς μὲν οὐδὲν ὕστερον δὲ παμμέγεθες ἐφάνη, τὰ γὰρ πλείστα των διαφορῶν ἐνέπιπτεν εἰς τοὺς δικαστὰς

<sup>84</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 9,2. Ο Πλούταρχος διαφωνεί σε αυτό το σημείο (*Σόλων* 18).

<sup>85</sup> 4, 1289β 25-32.

<sup>86</sup> *Τῆ μὲν φύσει καὶ τῆ δόξῃ τῶν πρώτων, τῆ δὲ οὐσία καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων...*(*Αθηναίων Πολιτεία* 5.3)

<sup>87</sup> Η ύπαρξη της μεσαίας τάξεως αποτυπώνεται μεταξύ άλλων και στην ποίηση των Θεογονιδίων, στην οποία συναντάμε την ιδεολογική σύγκρουση μεταξύ των ευγενών και της ανερχόμενης μεσαίας τάξεως. Για μία συζήτηση για τα προβλήματα της μεσαίας τάξεως στην εποχή του Σόλωνος βλ. Κυρτάτας (2002), 133-147. Ο Κυρτάτας υποστηρίζει (σελ. 139) ότι η μη αναφορά στην *Αθηναίων Πολιτεία* του ρόλου της μεσαίας τάξεως στα πριν την παρέμβαση του Σόλωνος γεγονότα «οφείλεται στη συνειδητή επιλογή του συγγραφέα να καταδείξει την πόλωση και τον διαχωρισμό της Αθήνας σε δύο, ἔστω σύνθετα στο εσωτερικό τους, κοινωνικά στρατόπεδα».

<sup>88</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 29,3. Πλούταρχος *Κίμων* 15. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Σόλων εκθειάζεται από τους ολιγαρχικούς-αριστοκρατικούς και θεωρείται ο ιδρυτής της αθηναϊκής πολιτείας (Ισοκράτης *Περί αντιδόσεως* 306: *ἀναμνήσθητε δὲ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθός τῶν ἔργων, τῶν τῆ πόλει καὶ τοῖς προγόνοις πεπραγμένων, καὶ διέλθετε πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς καὶ σκέψασθε, ποιὸς τις ἦν καὶ πῶς γεγονῶς καὶ τίνα τρόπον πεπαιδευμένος ὁ τοὺς τυράννους ἐκβαλὼν καὶ τὸν δῆμον καταγαγὼν καὶ τὴν δημοκρατίαν καταστήσας*).

## 2. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ

Είναι αριστοτελικό αξίωμα ότι υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι είναι φύσει προορισμένοι και κατάλληλοι για ένα ποίημα, ορισμένοι για τη βασιλεία, άλλοι για τη δεσποτεία και άλλοι για την «πολιτεία»: *Ἐστὶ γὰρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον*<sup>89</sup>. Ο φιλόσοφος επιστρατεύει τη φύσιν για την επικύρωση της βασιλείας. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι ενώ τη δημοκρατία, στην οποία κατά την γνώμη του δεν κυριαρχούν οι νόμοι (στη νεωτάτη δημοκρατία όχι μόνο της εποχής του αλλά και αυτήν του Περικλή), δεν τη θεωρεί πολιτεία, χαρακτηρίζει όμως τη βασιλεία πολιτεία και μάλιστα ὀρθή, παρά το ότι και σε αυτήν δεν ισχύουν οι νόμοι αλλά η θέληση του ενός<sup>90</sup>. Γιατί αυτή η αντίφαση ή μάλλον μεροληψία υπέρ της βασιλείας; Γιατί η θέληση του ενός είναι νόμος και η θέληση των πολλών δεν είναι; Εδώ ο φιλόσοφος υποκύπτει μάλλον στις προσωπικές του συναισθηματικές σχέσεις με την μακεδονική αυλή. Είναι εξ' άλλου εμφανής η μεροληψία του υπέρ της βασιλείας και της αριστοκρατίας και στο χωρίο όπου δέχεται ότι εάν μεταξύ των ανθρώπων υπάρχει ένας ή περισσότεροι οι οποίοι υπερβαίνουν τους άλλους κατά την αρετή και την πολιτική δύναμη, τότε αυτοί πρέπει να εξαιρεθούν και να τους δοθεί η εξουσία την οποία θα ασκούν άνευ νόμων, διότι αυτοί οι ίδιοι είναι ο νόμος, και πρέπει να θεωρούνται ως θεοί<sup>91</sup>.

<sup>89</sup>3, 1287β 37-39. Επίσης 3,1288α15-29: *Ὅταν οὖν γένος ὅλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἓνα τινὰ συμβῆ διαφέροντα γενέσθαι κατ' ἀρετὴν τοσοῦτον ὥσθ' ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων καὶ βασιλέα τὸν ἓνα τοῦτον... Οὔτε γὰρ κτείνειν ἢ φυγαδεύειν οὐδ' ὀστρακίζειν δὴ πού τὸν τοιοῦτον πρέπον ἐστίν, οὔτ' ἀξιοῦν ἀρχεσθαι κατὰ μέρος. οὐ γὰρ πέφυκέν το μέρος ὑπερέχειν τοῦ παντός, τῷ δὲ τὴν τηλικαύτην ὑπερβολὴν ἔχοντι τοῦτο συμβέβηκεν. ὥστε λείπεται μόνον τὸ πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ καὶ κύριον εἶναι μὴ κατὰ μέρος τοῦτον ἀλλ' ἀπλῶς.*

<sup>90</sup> 3, 1284β 37. Επίσης 3, 1285α 35-1288α 29.

<sup>91</sup> 3, 1284α 3-15. Το εδάφιο αυτό, όπως και άλλα σχετικά, έχει συζητηθεί επί μακρόν στο κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα». Σε αυτό ίσως διαφαίνεται μία συμπάθεια του Σταγειρίτη στον πρώην μαθητή του (Droysen, Hegel. Βλ. Καλογεράκος [1999],159) ή σε κάποιον άλλο οικείο, τον Αντίπατρο ή τον Ερμεία. Στην αρχαία ελληνική γραμματεία υπάρχει πληθώρα αναφορών υπέρ του κατ' ἀρετὴν ὑπερέχοντος ἀνδρός, υπέρ της μοναρχίας, καθώς επίσης υπέρ της αριστοκρατίας. Από τον Όμηρο και τον Θέογνι μέχρι τον Πλάτωνα και τους φιλόσοφους της ελληνιστικής εποχής, υπάρχει η αντίληψη ότι ο βασιλεύς είναι υπεράνω των νόμων, ότι αυτός ο ίδιος είναι ο νόμος. Είναι η ιδέα ότι ο ηγεμών είναι ο ἔμψυχος νόμος, και για πρώτη φορά μαρτυρείται στον Αρχύτα τον Ταραντίνο, τον 4ο αιώνα (*Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. 2, σελ. 315). Ο Ξενοφών χαρακτηρίζει τον μονάρχη ὀρώντα νόμον (*Κύρου παιδεία*, 8, 1, 22), και γράφει επίσης ότι η εκουσία υποταγή (!) σε έναν άνθρωπο δηλώνει ότι αυτός είναι βασιλεύς ἐκ φύσεως (5, 1, 24κεξ.). Η αντίληψη αυτή επικρατεί βεβαίως πλήρως μετά την εξαφάνιση της δημοκρατίας κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, τους αυτοκρατορικούς

Επίσης ενώ επιχειρηματολογεί υπέρ της αναγκαιότητας της εναλλαγής των *ὁμοίων* και *ἴσων* στην πολιτεία και στην εξουσία (εκτός τῶν βαναύσων, τῶν ἀγοραίων, τῶν γεωργῶν, τοῦ ναυτικοῦ ὄχλου, τῶν θητῶν), και υποστηρίζει ότι δεν είναι συμφέρον ούτε δίκαιον να κυβερνά ένας, εν τούτοις υπάρχει μία περίπτωση (*εἰ μὴ τρόπον τινὰ*) που μπορεί να συμβεῖ αυτό<sup>92</sup>. Και αυτή η περίπτωση είναι όταν υπάρχει κάποιος ο οποίος υπερβαίνει κατ' αρετή όλους τους υπολοίπους, ὅπως ανεφέρθη προηγουμένως, αλλά δεν είναι η μόνη αναφορά. Πολλές είναι οι ευνοϊκές αναφορές του Σταγειρίτη στον μονάρχη και τη μοναρχία<sup>93</sup>.

Ενδεικτικό των διαθέσεων του Αριστοτέλη απέναντι στην βασιλεία είναι ο χαρακτηρισμός της ως *θειοτάτης* (4,1289α40). Πρέπει να αναφερθεί επίσης ότι τελειώνει τη θεολογική πραγματεία του βιβλίου Λάμδα των *Μεταφυσικῶν*<sup>94</sup>, στην οποία αποκλείει τις πολλές αρχές, με την μοναρχικής χροιάς φράση της *Ιλιάδος* (β 204): *Εἷς πολυκοίρανος ἔστω οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*. Στην ταξινόμηση των πολιτειῶν στα *Πολιτικά* και στα *Ἠθικά Νικομάχεια* χαρακτηρίζει ως *βελτίστη* πολιτεία, από τὰς ὀρθὰς, τη βασιλεία και χειρίστη την *τιμοκρατία* («πολιτεία») <sup>95</sup>. Η βασιλεία χαρακτηρίζεται επίσης ως η *ὀρθοτάτη* πολιτεία και ὅλες οι υπόλοιπες *διημαρτήκασι*<sup>96</sup>. Παραδόξως ὅμως λέει ότι δεν υπάρχουν

---

της Ρώμης, και τους μεσαιωνικούς (*princes legibus solutus est*): ο Δίων Χρυσόστομος (40–120 μ. Χ.), ο οποίος ἔγραψε τέσσερις λόγους *περί βασιλείας*, ο Πλούταρχος (40-120 μ.Χ.), ο στωικός Μουσώνιος Ρούφος (1ος αι. μ.Χ.), ο Αἴλιος Αριστείδης (120-189 μ. Χ.), ο σοφιστής Φιλόστρατος (170-250 μ.Χ.), η «Επιστολή προς Αλέξανδρο» που αποδίδεται στον Αριστοτέλη, αλλά είναι πολύ μεταγενέστερη του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. - ὅμως ὅπως σημειώνει ο Houliou “sans être d’ Aristote n’ en est pas moins de l’ Aristote” (Houliou [1978], 329-330). Σε ὅλους αυτούς απαντῶνται διάφοροι ὅροι οι οποίοι εκφράζουν τις αρετές και τις ιδιότητες του αυτοκράτορος: *πατήρ πατρίδος*- *pater, parens patriae, καλὸς ποιμὴν, σωτήρ, ευεργέτης, φιλόανθρωπος, φιλάδελφος, κ.λπ.* Ο αριστοτελικὸς Θεμιστιος αποκαλεῖ *ἔμψυχο νόμο* τον αυτοκράτορα Ιωβιανὸ το 364 μ. Χ. και τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο το 385 μ. Χ. Βλ. J. Aubonnet (1971), 258. Η αντίληψη αυτή επικράτησε ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες, και μόνο με τους Νέους Χρόνους ἔχουμε μία διαφορετικὴ αντίληψη περί εξουσίας η οποία εισάγει ξανά την διακυβέρνηση ἀπὸ το σύνολο των πολιτῶν, αλλά αυτήν τη φορά ὑπὸ τη μορφή των αντιπροσώπων του λαοῦ ἢ του ἔθνους, που εδραιώνεται και στην πολιτικὴ πρακτικὴ αλλά και στη θεωρία.

<sup>92</sup> 3, 1288α 1-6.

<sup>93</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 8,1161 α12-15: *...βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλενομένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας. Εὐ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλενομένους, εἶπερ ἀγαθὸς ὧν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἵν’ εὐ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων. ὅθεν και Ὀμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν.* Πρβλ. *Ἰσοκράτης Φίλιππος* 154: *φημὶ γὰρ χρῆναι τὲ τοὺς μὲν Ἕλληνας εὐεργετεῖν, Μακεδόνων δὲ βασιλεύειν, τῶν δὲ βαρβάρων ὡς πλείστον ἄρχειν.* Επίσης *Ἠθικά Νικομάχεια* 8,1160 β24-27 και *Ἠθικά Ευδήμεια* 8, 1241 β29-31: *βασιλικὴ μὲν ἢ τοῦ γεννήσαντος, ἀριστοκρατικὴ δ’ ἢ ἀνδρὸς και γυναικὸς, πολιτεία δ’ ἢ τῶν ἀδελφῶν.* Επίσης: *τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τούνομα μόνον ἔχειν οὐκ οὔσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος* (4, 1289β 1). *ἢ μὲν γὰρ βασιλεία πρὸς βοήθειαν τὴν ἀπὸ τοῦ δήμου τοῖς ἐπιεικέσι γέγονεν, καὶ καθίσταται βασιλεὺς ἐκ τῶν ἐπιεικῶν καθ’ ὑπεροχὴν τοιούτου γένους* (5, 1310β 9-12). *φύσει γὰρ τὸν βασιλεῖα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ’ εἶναι τὸν αὐτὸν* (1, 1259β 10).

<sup>94</sup> Λ, 1076α 4.

<sup>95</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 8, 1160α 35-36.

<sup>96</sup> *πάσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας* (4, 1293β 25).

βασιλείες στην εποχή του, ενώ φυσικά δεσπόζουν δύο χαρακτηριστικές, του Μεγάλου Βασιλέως των Περσών και η μακεδονική<sup>97</sup>.

Όλες αυτές οι συμπάθειες του Αριστοτέλη προς τη βασιλεία, μπορούν να εξηγηθούν αν λάβει κανείς υπ' όψιν του ορισμένα πράγματα από τη ζωή του. Είναι γνωστές οι σχέσεις του Αριστοτέλη με τη μακεδονική αυλή. Ο πατέρας του ήταν ιατρός του Φιλίππου Β', ο ίδιος μεγάλωσε στη μακεδονική αυλή, υπήρξε διδάσκαλος του Αλέξανδρου και προσωπικός φίλος του Αντίπατρου, του αντιβασιλέως και αρχιστράτηγου Μακεδονίας και Ελλάδος και οριστικού ενταφιαστή της αθηναϊκής δημοκρατίας (322), ο οποίος του εμπιστεύθηκε την παιδεία του υιού του Κασσάνδρου· τον Αντίπατρο ο φιλόσοφος όρισε εκτελεστή της διαθήκης του<sup>98</sup>. Επίσης ο Αριστοτέλης υπήρξε φίλος του τυράννου Ερμεία, του οποίου την ανηψιά και θετή κόρη έλαβε ως σύζυγο το 340 π.Χ., και για τον οποίο έγραψε στο αναθηματικό άγαλμα των Δελφών τον «Ύμνο της Αρετής»<sup>99</sup>. Τον ύμνο αυτόν οι Αθηναίοι θεώρησαν παιάνα – που ήταν θρησκευτικός ύμνος μόνον για ήρωες – και τον εισήγαγαν σε δίκη, αλλά αυτός διέφυγε στη Χαλκίδα, όπου και ετελεύτησε. Σημειωτέον ότι ο Ερμείας είχε συμμαχία με τον Φίλιππο Β' και είναι χαρακτηριστική η χαρά του Δημοσθένη για την σύλληψη του Ερμεία από τους Πέρσες το 342/1<sup>100</sup>. Φαίνεται επίσης ότι ο Αριστοτέλης είχε και άλλες σχέσεις με άλλους βασιλείς και ηγεμόνες στους οποίους έστειλε επιστολές για να τους συμβουλευσει – ενδεικτικά αναφέρεται το βιβλίο του *Περί Βασιλείας* στο οποίο περιείχε συμβουλές ηθικές και πολιτικές προς τον μαθητή του Αλέξανδρο για την ενίσχυση της βασιλικής του εξουσίας, παρόμοιες ίσως με αυτές που υπάρχουν στα *Πολιτικά*<sup>101</sup>. Στο απολεσθέν έργο του *Αλέξανδρος ή υπέρ αποίκων*, θα έδινε συμβουλές πώς θα έπρεπε να οργανωθούν οι διοικήσεις των νέων πόλεων<sup>102</sup>. Σημειωτέον ότι ο υιοθετημένος υιός του Σταγειρίτη Νικάνωρ ήταν αξιωματούχος του επιτελείου του Αλεξάνδρου, και ήταν αυτός που

<sup>97</sup> 5,1313 α3-5.

<sup>98</sup> Πλούταρχος *Αλέξανδρος* 74. Διογένης Λαέρτιος, 5,11κεξ. Ο J. Burckhardt (*Griechische Kulturgeschichte*, IV,397) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης με την εκπαίδευση του Αλεξάνδρου είχε την πιο σημαντική επίδραση στην ιστορία.

<sup>99</sup> *Αρετα πολύμοχθε γένει βροτείω*. Βλ. Γεωργούλης (1962), 42.

<sup>100</sup> Δημοσθένης *Κατα Φιλίππου* Δ,32.

<sup>101</sup> J. Aubonnet (1968), lvi -lix.

<sup>102</sup> Βαλαλά (1999), 280. Μία τέτοια συμβουλή του Σταγειρίτη προς τον Αλέξανδρο παραδίδεται από τον Στράβωνα (I,4,9) και τον Πλούταρχο (*Περί της Αλεξάνδρου τύχης ή αρετής* I, 329): *Αριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἑλλησιν ἡγεμονικῶς τοῖς δὲ βαρβάρους δεσποτικῶς χρώμενος, καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκειῶν ἐπιμελούμενος τοῖς δ' ὡς ζώοις ἢ φυτοῖς προσφερόμενος*. Από το *Αλέξανδρος ή υπέρ αποίκων*, στο οποίο δίνει συμβουλές προς τον Αλέξανδρο (fr.658 Rose=Ross [1955], 147. Απόηχο αυτής της απόψεως έχουμε στην «Επιστολή προς Αλέξανδρο» (βλ. Houlou [1978]). Ο διαχωρισμός σε Έλληνες και βαρβάρους εκ μέρους του φιλοσόφου συναντάται και αλλού (7,1327 β31-33 και 7,1333 β40-1334 α2). Πρβλ. Weil (1960), 87 και Aubonnet (1968), lxxvi, όπου γίνεται λόγος για "l'horizon immensement elargi du I.VII" και "Aristote s' oriente dans certains cas, sur le plan international, vers une solution imperialiste".

μετέφερε στους συγκεντρωμένους Έλληνες στην Ολυμπία το 324 την απαίτηση του κατακτητή μονάρχη να τον τιμούν ως θεό και να δεχθούν την επάνοδο των εξορίστων<sup>103</sup>.

Η ευνοϊκή στάση του Σταγειρίτη στο θέμα της βασιλείας πρέπει να του εξασφάλισε και την γενναιόδωρη χρηματοδότηση εκ μέρους του Αλεξάνδρου και του Αντιπάτρου για την ίδρυση και την λειτουργία του Λυκείου<sup>104</sup>. Βεβαίως δεν χρηματοδοτεί κανείς τους αρνητές και εχθρούς του, αλλά τους φίλους και φίλα διακείμενους απέναντι στον ίδιο και στην εξουσία του. Μαθητής του Λυκείου ήταν άλλωστε ο Δημήτριος Φαληρεύς, ο οποίος κυβέρνησε απολυταρχικώς την Αθήνα επί 10 έτη (317-307) τη βοήθεια και ευνοία της μακεδονικής εξουσίας, και εφάρμοσε ορισμένες πολιτικές αρχές του Αριστοτέλη.

Ο Αριστοτέλης, μαθητής επί 18 έτη του αντιδημοκράτη και αριστοκράτη Πλάτωνα, ο οποίος υπήρξε επίσης φίλος και συνομιλητής τυράννων όπως ο Διονύσιος Ι, ο Διονύσιος ΙΙ, και ο Δίων (Συρακούσες), είναι κάπως δύσκολο να απαρνηθεί τις καταβολές του, το περιβάλλον του και τις βασιλικές εύνοιες. Μπορεί εύκολα να φαντασθεί κανείς τον φιλόσοφο να συζητεί με τον Αντίπατρο, τον Ερμεία, τον Αλέξανδρο και τον Δημήτριο Φαληρέα, όχι βεβαίως περί δημοκρατίας και κυριαρχίας του πλήθους, ή περί της κυριαρχίας του νόμου, αλλά περί της κυριαρχίας του *κατ' ἀρετήν άνθρωπος*. Μάλλον είναι σαφές το αντικείμενο των συζητήσεων, των συμβουλών και των διδασκαλιών του Σταγειρίτη με (και προς) τους ανωτέρω μονάρχες. Η πράξις και ο τρόπος του βίου συμβαδίζει με τη θεωρία, τη διαμορφώνει και την επηρεάζει· ο Αριστοτέλης δεν είναι ιδεαλιστής και θεωρητικός γενικών αρχών περί ελευθερίας, ισότητας και δικαίου, αλλά απλώς ρεαλιστής σύμβουλος παντός ηγέτου και πάσης πολιτείας, όπως φαίνεται εμφανώς στο βιβλίο 5 των *Πολιτικών*. Ο P. Vidal-Naquet σημειώνει ότι ο Αριστοτέλης «ήταν ένας μετρημένος άνθρωπος που συναναστράφηκε αυτό που ο ίδιος αποκαλούσε απόλυτη μοναρχία, την *παμβασιλεία*, χωρίς να μπει σε περιπέτειες»<sup>105</sup>. Η στάση του στο θέμα της βασιλείας δύναται να εξηγηθεί από όλα αυτά τα στοιχεία, αποκομίζει δε κανείς την εντύπωση ότι ναι μεν είναι ευνοϊκώς διακείμενος στη βασιλεία αλλά από την άλλη διστάζει να την υποστηρίξει ευθέως.

<sup>103</sup> Aubonnet (1968), xciii. Οι Αθηναίοι εδέχθησαν να αποδώσουν θεϊκές τιμές στον Μακεδόνα μονάρχη αλλά όχι και την επιστροφή των εξορίστων (Διόδωρος Σικελιώτης 18, 8.3-5).

<sup>104</sup> Διογένης Λαέρτιος *Αριστοτέλης*, 5, 10. A. Lesky (1990), 761.

<sup>105</sup> Vidal-Naquet (2000), 568. Ο ίδιος σημειώνει αλλού [2001], 21 ότι ο Αλέξανδρος αντιστοιχεί αρκετά καλά στον *παμβασιλέα* του βιβλίου 3 των *Πολιτικών* (3, 1287a 8). Οι σχέσεις των δύο ανδρών φαίνεται ότι ψυχράνθηκαν όταν ο μονάρχης διεκήρυξε την εξίσωση Ελλήνων και βαρβάρων. Βλ. Πλούταρχος *Αλέξανδρος* 8.

### 3. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΤΥΡΑΝΝΙΣ

Η αντιμετώπιση της τυραννίδος του Πεισιστράτου από τον Αριστοτέλη στην *Αθηναίων πολιτεία* εντάσσεται μάλλον στον σχετικισμό που υπάρχει στα βιβλία 4, 5, 6, και ιδίως στο βιβλίο 5, στο οποίο προτείνονται μέτρα διασώσεως όλων ανεξαιρέτως των πολιτευμάτων. Πράγματι ο Αριστοτέλης φαίνεται να ενδιαφέρεται περισσότερο για τον τρόπο ασκήσεως της εξουσίας και όχι για τους θεσμούς, εν προκειμένω την τυραννίδα. Ο Πεισίστρατος χαρακτηρίζεται ως *πολιτευθείς μετρίως καὶ μάλλον πολιτικῶς ἢ τυραννικῶς*. Επίσης αναφέρεται ως *φιλάνθρωπος, πρᾶος καὶ τοῖς ἀμαρτάνουσι συγγνωμονικός, καὶ δὴ καὶ τοῖς ἀπόροις προεδάνειζε χρήματα...οὐδὲν δὲ τὸ πλῆθος οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις παρηνόχλει κατὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλ' αἰεὶ παρεσκεύαζεν εἰρήνην καὶ ἐτήρει τὴν ἡσυχίαν...ἐβούλετο πάντα διοικεῖν κατὰ τοὺς νόμους, οὐδεμίαν ἑαυτῷ πλεονεξίαν διδούς*. Τόσα καλά εκόμισε ο Πεισίστρατος στην πόλιν ὥστε η περίοδος διακυβερνήσεώς του ομοιάζει με τον χρυσούν αιώνα της βασιλείας του Κρόνου<sup>106</sup>. Δηλαδή ο Αριστοτέλης δεν έχει πολιτικές αρχές, δεν εξετάζει βάσει πολιτικών και θεσμικών αρχών αλλά βάσει της προσωπικής συμπεριφοράς του τυράννου, την οποία παρουσιάζει άψογη, εξάισια και φιλοδημοτική, και δεν έχει ουδεμία επίκριση για αυτόν.

Την ίδια ευνοϊκή αντιμετώπιση επιφυλάσσει και στον Θηραμένη, έναν από τους *Τετρακοσίους* κατά την ολιγαρχική εκτροπή του 411 και επίσης έναν από τους *Τριάκοντα* κατά την εκτροπή του 404. Ο Αριστοτέλης εξαιρεί τη μετριοπάθειά του παρουσιάζοντας τον ως *ἀγαθὸν πολίτην* και ως μηδέποτε παρανομούντα<sup>107</sup> – δηλαδή οι ολιγαρχικές εκτροπές στις οποίες ήταν πρωτεργάτης ο Θηραμένης για τον Αριστοτέλη δεν είναι παρανομίες. Η δικαιολογία για τον χαρακτηρισμό αυτό είναι ότι ο Θηραμένης κατάφερε να πολιτευθεί με

---

και Πλούταρχος *Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς* I 6, 329 a. Jaeger (1972), 379-380. Moraux (1951), 345. Lloyd (1977), 7.

<sup>106</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 16.

<sup>107</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 28: *δοκεῖ μὲν [τοι] τοῖς μὴ παρέργως ἀποφαινομένοις οὐχ ὥσπερ αὐτὸν διαβάλλουσι πάσας τὰς πολιτείας καταλύειν, ἀλλὰ πάσας προάγειν ἕως μηδὲν παρανομοῖεν, ὡς δυνάμενος πολιτεύεσθαι κατὰ πάσας, ὅπερ ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου ἔργον, παρανομούσαις δὲ οὐ συγχωρῶν ἀλλ' ἀπεχθανόμενος*. Εδώ πρέπει να επισημανθεῖ η θετική γνώμη του Αριστοτέλη για τον ομορτοουνισμό του Θηραμένη. Αυτό δεν είναι κάποια τυχαία και στιγμιαία κρίση διότι και ο ίδιος ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζεται από αυτόν τον ομορτοουνισμό, ο οποίος είναι ἐκδηλος στο βιβλίο 5, αλλά και στην απόπειρα του να βρει τη «μέση λύση».

όλες τις πολιτείες, πράγμα που του επιδαψίλευσε τον χαρακτηρισμό *κόθορνος*<sup>108</sup>. Τον χαρακτηρίζει επίσης, όπως και τους άλλους πρωτεργάτες της ολιγαρχικής εκτροπής Πείσανδρο και Αντιφώντα, ως διαφέροντες ως προς τη *σύνεσιν* και τη δύναμη της σκέψεως<sup>109</sup>. Εξαιρεί επίσης τη στάση του Θηραμένη κατά την περίοδο των *Τετρακοσίων* διότι συνέβαλε στην εγκαθίδρυση της πολιτείας των *πεντακισχιλίων*, δηλαδή της διευρημένης ολιγαρχίας<sup>110</sup>.

Η εικόνα της αθηναϊκής δημοκρατίας μετά τον θάνατο του Περικλή, παρουσιάζεται κατά τέτοιον τρόπο στα προηγούμενα της εκτροπής του 411 κεφάλαια της *Αθηναίων Πολιτείας*, ώστε να δικαιολογείται και να επικυρώνεται η ολιγαρχική πολιτεία του Θηραμένη<sup>111</sup>. Πράγματι στο κεφάλαιο 27 αρχίζει αναφέροντας τα άσχημα της δημοκρατίας επί Περικλή, συνεχίζει στο κεφάλαιο 28 τονίζοντας ότι μετά τον θάνατο του Περικλή η πολιτική διακυβέρνηση πήγαινε προς το χειρότερο, διότι οι προστάτες του δήμου οι οποίοι δεν εκλέγονταν πια από τους *ἐπιεικειῖς*, διέφθειραν τον δήμο υποσχόμενοι και δίδοντάς του συνεχώς παροχές<sup>112</sup>. Στο κεφάλαιο 29 αρχίζει την εξέταση του καθεστώτος των Τετρακοσίων και τελειώνει στο κεφάλαιο 33 με την ευνοϊκή αναφορά και τους θετικούς επιθετικούς προσδιορισμούς, τη συμπάθεια δηλαδή προς τον Θηραμένη και την πολιτεία του.

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες ο Θηραμένης ήταν ένας μετριοπαθής ολιγαρχικός<sup>113</sup>, ο οποίος διαφωνούσε με τους Τριάκοντα και προσπαθούσε για την εγκαθίδρυση της ολιγαρχίας. Το ολιγαρχικό πρόγραμμα του Θηραμένη περιείχε μείωση του αριθμού των πολιτών, κατάργηση της κληρώσεως και των χρηματικών μισθών<sup>114</sup>. Η άποψη αυτή ενισχύεται από την αναφορά στο κεφάλαιο 34 για την *πάτριον πολιτείαν*, την οποίαν επεδίωκαν οι *γνώριμοι* κατά το 404, με αρχηγό πάλι τον Θηραμένη. Ίσως λοιπόν η ολιγαρχική πολιτεία του Θηραμένη

<sup>108</sup> *Κόθορνος* ἔστιν ὑποδήματος εἶδος ἐφαρμόζοντος καὶ δεξιῶ καὶ ἀριστερῶ ποδὶ ὅθεν καὶ Θηραμένην, τὸν ἐπὶ τῶν Τριάκοντα κόθορνον ἐκάλουν οἱ Ἀθηναῖοι.

<sup>109</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 32: *σύνεσει καὶ γνώμη δοκούντων διαφέρει*. Την ίδια ευνοϊκή γνώμη έχει και ο Θουκυδίδης για τον Θηραμένη και άλλους (μεταξύ αυτών τον Αντιφώντα) και τους θεωρεί *συνετούς* (8,68).

<sup>110</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 33,2. Την ίδια ευνοϊκή άποψη για το καθεστώς αυτό εκφράζει και ο Θουκυδίδης, διότι υπήρξε «φρόνιμος συνδυασμός δημοκρατίας και ολιγαρχίας» (*Αθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες. μετρία γὰρ ἢ τὲ ἐς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ζύγκρασις ἐγένετο* (8, 97). Η Romilly (1992), 227 επισημαίνει αυτή την άποψη του Θουκυδίδα συμφωνώντας μαζί του, διότι η *ζύγκρασις* αυτή συνδύαζε τη δημοκρατία με την αριστοκρατία, και συνέδεε στη διακυβέρνηση της πόλεως τα «δύο στρατόπεδα που ως τότε έτειναν να αποκλείσουν το ένα το άλλο».

<sup>111</sup> Βλ. Fritz- Kapp (1974), 30.

<sup>112</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 28. *Ἔως μὲν οὖν Περικλῆς προειστήκει τοῦ δήμου, βελτίω τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἦν, τελευτήσαντος δὲ Περικλέους πολὺ χειρῶ... ἀπὸ δὲ Κλεοφάντος ἤδη διεδέχοντο συνεχῶς τὴν δημαγωγίαν οἱ μάλιστα βουλόμενοι θρασύνεσθαι καὶ χαρίζεσθαι τοῖς πολλοῖς, πρὸς τὰ παραντίκα βλέποντες*. Περιέργως δεν αναφέρονται πολλές παροχές προς τον δήμο παρά μόνο η *διωβελία*.

<sup>113</sup> Βλ. και Ξενοφών *Ελληνικά*, II, 3, 48, όπου ο Θηραμένης απαντώντας στον σκληρό των Τριάκοντα Κριτία τοποθετεί τον εαυτό του μεταξύ δημοκρατίας και τυραννίδος.

<sup>114</sup> Ξενοφών *Ελληνικά* 2, 3, 48.

(τῶν πεντακισχιλίων τοῖς ἐκ τῶν ὄπλων) να προσεγγίζει την «πολιτεία»<sup>115</sup> και γι' αυτό ο Αριστοτέλης επαινεί τη στάση του. Δεδομένης της συμπάθειας του Αριστοτέλη προς την *των μέσων πολιτεία*, προς την *πάτριον πολιτεία*, προς την του *Σόλωνος πολιτείαν* ( *τιμοκρατία*), προς την *εκ των ὄπλων πολιτείαν*, δεν αποκλείεται η συμπάθεια του προς το πρόσωπο του Θηραμένη να οφείλεται στη συμπάθεια του προς την μετριοπαθή ολιγαρχία που αυτός πρέσβευε<sup>116</sup>. Αυτό συνάγεται και από αυτά που λέει κλείνοντας την περιγραφή του καθεστώτος των *Τετρακοσίων*, όπου εμμέσως αλλά ουσιαστικώς το επικροτεί πράγματι, λέει ότι κατ' αυτούς τους καιρούς υπήρξε καλή πολιτική διακυβέρνηση, αφού εν καιρώ πολέμου η εξουσία ανήκε στους δυναμένους να φέρουν όπλα<sup>117</sup>.

Είναι γνωστή η συμπάθεια του Πλάτωνα προς τον θείο του Κριτία, τον οποίο δεν δίστασε να τιμήσει δίνοντας το όνομα του σε ένα έργο του, όπου τον βάζει να αφηγείται την ιστορία της Αττικής και της Ατλαντίδος. Τον παρουσιάζει ως εξαιρετικώς προικισμένο άτομο, με πολύπλευρα ενδιαφέροντα, από ευγενή οίκο, συνομιλούντα με τον Σωκράτη και με μοναδικό ελάττωμα την υπερβολική φιλοδοξία, πλέκοντάς του εν ολίγοις το εγκώμιο<sup>118</sup>. Αυτό που παρατηρούμε στα πολιτικά έργα του Αριστοτέλη είναι ότι όταν αναφέρεται στην ολιγαρχία των Τριάκοντα δεν κατονομάζει καθόλου τον Κριτία, ο οποίος κατά τους ιστορικούς ήταν ο πρωτεργάτης της τυραννίδος των Τριάκοντα, που στιγμάτισε κατά ανεξίτηλο τρόπο την ιστορία και τη μνήμη των Αθηναίων. Αντιθέτως αναφέρει ως αρχηγό της εναν άγνωστο και δευτερεύοντα τον Χαρικλή<sup>119</sup>. Η απουσία από τα αριστοτελικά έργα του ανατροπέα της δημοκρατίας και μισητού από την αθηναϊκή κοινή γνώμη Κριτία είναι ίσως πολύ εύγλωττη<sup>120</sup>.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις συνάπτονται με ένα ζήτημα το οποίο έχει τεθεί στην έρευνα εδώ και πολύ καιρό: πώς συμβιβάζονται οι απόψεις του Αριστοτέλη περί ηθικού βίου

<sup>115</sup> Μπαγιόνας (2003), 18. Βλ. πιο κάτω κεφάλαιο «Η ολιγαρχική 'πολιτεία'».

<sup>116</sup> Πολλοί συγγραφείς πιστεύουν ότι ο Αριστοτέλης εννοεί τον Θηραμένη στο 4, 1296α 38 όταν ομιλεί θετικώς για τον μόνο πολιτικό που υποστήριξε την *μέσην πολιτεία*, την οποία επίσης προτιμά ο Αριστοτέλης. Βλ. E. Barker (1946), 184. J. Aubonnet (1971, p. 172, n. 4.

<sup>117</sup> *Αθηναίων Πολιτεία* 33,2.

<sup>118</sup> Πλάτων *Χαρμίδης* 155 α, 157 ε, 162γ. *Τίμαιος* 20α. *Κριτίας* 106β κεξ., 113α-β. Ο Κριτίας ήταν γόνος αριστοκρατικής οικογενείας, ανήκε στον κύκλο του Σωκράτη, ήταν θείος του Πλάτων, φυλακίσθηκε για συνεργία στον ακρωτηριασμό των Ερμών το 415, και ίσως μαζί με τον πατέρα του ήταν ένας από τους πρωτεργάτες του ολιγαρχικού πραξικοπήματος των Τετρακοσίων το 411 (Guthrie [1989], 364. Untersteiner [1993 II], 179). Βοήθησε επίσης στην επιστροφή από την εξορία του Αλκιβιάδη και εξορίστηκε στη Θεσσαλία το 406. Οι πολιτικές απόψεις του Κριτία ήταν ως γνωστόν ακραία ολιγαρχικές και τις πραγματοποίησε κατά την σύντομη τυραννίδα των Τριάκοντα της οποίας ηγήθηκε μετά την ήττα των Αθηναίων το 404. Εξέφρασε δε όλο το μίσος του κατά της δημοκρατίας και του δήμου και επιβάλλοντας μια αιματηρή τρομοκρατία με χιλιάδες θύματα, και υπήρξε προσωπικώς υπεύθυνος για τον φόνο του μετριοπαθούς ολιγαρχικού Θηραμένη.

<sup>119</sup> *Ρητορική*. 3, 1416β 27κεξ. *Αθηναίων Πολιτεία* 34κεξ. Και 5, 1305β 26.

<sup>120</sup> Βλ. Nestle (1999), 593.



και αρετής με τις προτάσεις διατηρήσεως της ολιγαρχίας και κυρίως της τυραννίδος στο βιβλίο 5, που διατυπώνονται σε πνεύμα μακιαβελικό<sup>121</sup>. Για τη διατήρηση της τυραννίδος οι συμβουλές του Σταγειρίτη μεταξύ άλλων είναι οι εξής: *πρέπει τους υπερέχοντας κολούειν και τους φρονηματίας αναιρειν, και μήτε συσσίτια εἶν μήτε ἑταιρίαν μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεται δύο, φρόνημα και πίστις, και μήτε σχολάς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίγνεσθαι σχολαστικούς, και πάντα ποιειν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνώτες ἀλλήλοις ἔσσονται πάντες* (5,1313 α40-β5).

Το ερώτημα αυτό δύναται να απαντηθεί εάν δεχθούμε, όπως οι περισσότεροι ερευνητές, ότι υπάρχει μία αλλαγή, μία διαφοροποίηση στη σκέψη του φιλοσόφου η οποία διαπιστώνεται στα βιβλία 4,5,6 εν συγκρίσει προς τα βιβλία 3,7,8 τα θεωρούμενα ιδεαλιστικά και πλατωνικά<sup>122</sup>. Η αλλαγή αυτή συνίσταται στην αυτονόμηση της πολιτικής εν σχέσει προς την ηθική και πραγματοποιείται στα λεγόμενα ρεαλιστικά ή πραγματιστικά βιβλία 4, 5, 6 των *Πολιτικών*, τα οποία έχουν ως αντικείμενο την ψυχρή ανάλυση των διαφορών πολιτειών, τα είδη τους, τα αίτια της φθοράς τους, *τις στάσεις*, καθώς και τους τρόπους διατηρήσεως και σωτηρίας τους.

Η διαφοροποίηση αυτή διαφαίνεται ήδη από την αρχή του βιβλίου 4 όταν δίνεται προτεραιότητα όχι στην *αρίστη* πολιτεία αλλά και στην *δυνατήν*, ομοίως δε και στην *ράω και κοινοτέραν ἀπάσαις...*<sup>123</sup> Δηλαδή η ηθική σκοποθεσία της πολιτικής υποχωρεί και η

<sup>121</sup> Βλ. Κουλουμπαρίτσος (1989b), 194 και Pellegrin (1996), 31. Θα μπορούσε κανείς να διερωτηθεί εάν ο Αριστοτέλης επηρέασε τον Machiavelli σε αυτό το θέμα, και δεν θα είχε άδικο αν κρίνει κανείς από τα στοιχεία που παραθέτει η Marie-Claire Leparé (1968) συγκρίνοντας χωρία κυρίως του βιβλίου 5 των *Πολιτικών* με χωρία του *Ηγεμόνα*. Ο Aubonnet (1973), 3 είναι σίγουρος ότι ο Ιταλός στοχαστής εμπνεύσθηκε από το βιβλίο 5 και για τον *Ηγεμόνα* και για το *Discorsi*. Ορισμένοι διατείνονται ότι ο Αριστοτέλης κακώς έχει κατηγορηθεί για μακιαβελισμό ενώ αυτός βρίσκεται στον αντίποδα του Machiavelli, διότι ο στόχος του δεν είναι το συμφέρον του ηγεμόνα (όπως στον δεύτερο) αλλά των υπηκόων του και η βελτίωση των πολιτειών για την σωτηρία τους προς την κατεύθυνση του αγαθού (Bodeus [1996], 92-94). Η άποψη αυτή είναι λανθασμένη διότι και ο Ιταλός στοχαστής και πολιτικός δεν αναφέρεται αποκλειστικώς στο συμφέρον του ηγεμόνα αλλά επίσης στο συμφέρον του συνόλου και στην σωτηρία της πατρίδας, ο ίδιος δε θεωρείται κατά ομολογία των ερευνητών θερμός πατριώτης. Βλ. Faraklas (1997), 7,108. Κονδύλης (1984), 141,148. Επίσης το δίλημμα ποιος είναι ορθότερος, ο Αριστοτέλης ή ο Machiavelli, όπως το θέτουν μερικοί (λ.χ. Μπαγιόνας [2003],13) πάλι συγκαλύπτει το αληθινό πολιτικό πρόβλημα και τη δημοκρατία.

<sup>122</sup> Barker (1946), xxix,xlii,xlvi. Newman (1973), 4. Tricot (1977), 465. Mansion (1927). Ο Jaeger (1972), ως γνωστόν, βλέπει την εξέλιξη από τον ιδεαλισμό πλατωνικής εμπνεύσεως στον εμπειρισμό, ενώ αντιθέτως οι Nuyens (1948) και During (1991), από τον πραγματισμό στον ιδεαλισμό. Ο Barker (1946), xlvι βλέπει τον Αριστοτέλη πότε εμπειρικό και πότε ιδεαλιστή αναλόγως των περιπτώσεων. Το ζήτημα εξακολουθεί να απασχολεί και να διγάζει τους μελετητές, όπως φαίνεται στον Rowe (1971) που ακολουθεί μάλλον την θέση του Jaeger, και στον Kenny (1978), 1-49 που έχει αντίθετη άποψη και θεωρεί τα *Ηθικά Ενδήμεια* ως μεταγενέστερα και πιο ώριμα των *Ηθικών Νικομαχείων*. Για μία μέση θέση βλ. Monan (1968), X 38-39,151.

<sup>123</sup> Χρή δε τοιαύτην εἰσηγεῖσθαι τάξιν ἤν ραδίως ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν καὶ πεισθῆσονται καὶ δυνήσονται κοινωνεῖν, ὡς ἔστιν οὐκ ἔλαττον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ

πολιτική λαμβάνει ένα τεχνικό και πρακτικό νόημα στα βιβλία 4,5,6. Ένα δείγμα τού αριστοτελικού πραγματισμού είναι το εξής: αυτοί οι οποίοι θα ασκήσουν τις κύριες αρχές θα πρέπει να συγκεντρώνουν τρία προσόντα, πρώτον πίστη στο πολίτευμα (*φιλίαν*), έπειτα μεγάλη ικανότητα για να εκτελέσουν το αντίστοιχο έργο (*δύναμιν*) και τρίτον *αρετήν και δικαιοσύνην* την κατάλληλη για εκάστη πολιτεία<sup>124</sup>. Το πρόβλημα όμως τίθεται όταν και τα τρία αυτά προσόντα δεν συναντώνται στο ίδιο πρόσωπο, τότε τι πρέπει να γίνει; Στην περίπτωση λ.χ. μεταξύ ενός ικανού στρατηγού αλλά μη φίλου της πολιτείας ούτε κατόχου της αρετής και δικαιοσύνης και ενός άλλου που δεν είναι ικανός αλλά είναι φίλος και δίκαιος, πρέπει να προτιμηθεί ο πρώτος. Ενώ στην περίπτωση ενός φύλακα ή ενός ταμιά η εκλογή γίνεται διαφορετικά, εκλέγουμε αυτόν που έχει την αρετή και όχι την ικανότητα. Η εκλογή αυτή γίνεται και στις δύο περιπτώσεις, κατά τον φιλόσοφο, βάσει του κριτηρίου ποιο προσόν είναι περισσότερο κοινό στους ανθρώπους και ποιο είναι το ολιγότερο κοινό εν σχέσει με το έργο ή το αξίωμα που μας ενδιαφέρει. Εκλέγουμε δηλαδή στην πρώτη περίπτωση τον ικανό στρατηγό διότι η ικανότητα και η εμπειρία συναντάται σε ολίγους ενώ η αρετή σε περισσότερους και στη δεύτερη εκλέγουμε τον εφοδιασμένο με αρετή ταμιά διότι προκειμένου για αυτή την αρχή η αρετή είναι ολιγότερο συναντώμενη από ό,τι η ικανότης<sup>125</sup>. Αυτό λέγεται αριστοτελικός πραγματισμός που χαρακτηρίζει τα βιβλία 4,5,6 εν αντιθέσει προς τα βιβλία 1, 3, 7, 8 που χαρακτηρίζονται από ιδεαλισμό και ηθική.

---

ἀρχῆς (4, 1288β 37-1289α 5). Βλ. και Barker (1959), 444.

<sup>124</sup> 5, 1309 α33-37: .

## 4. Η ΚΑΤΑΤΑΞΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ

Η διάκριση και η ταξινόμηση των πολιτειών απασχόλησε πολλούς αρχαίους συγγραφείς αρχής γενομένης με τον Ηρόδοτο, ο οποίος διακρίνει τέσσερις πολιτείες την τυραννίδα, τη μοναρχία, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία<sup>126</sup>. Ο Ξενοφών απο την πλευρά του διακρίνει πέντε πολιτείες, βασιλεία, τυραννίς, αριστοκρατία, πλουτοκρατία, δημοκρατία<sup>127</sup>. Ο Ισοκράτης διακρίνει επίσης τρεις πολιτείες, τη μοναρχία, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία, οι οποίες όταν κυβερνούν οι αγαθοί είναι καλές ενώ όταν κυβερνούν οι φαύλοι είναι φαύλες<sup>128</sup>. Ο Αισχίνης δέχεται επίσης την τριπλή διάκριση σε τυραννίδα, ολιγαρχία και δημοκρατία και κατ' αυτόν μόνο η δημοκρατία κυβερνάται με νόμους, ενώ η τυραννίς και η ολιγαρχία κυβερνώνται από τη θέληση των κρατούντων οι οποίοι λόγω φόβου και δυσπιστίας χρησιμοποιούν φρουρά μετά όπλων<sup>129</sup>.

Η αριστοτελική κατάταξη των πολιτειών σε σχήμα των έξι κατάγεται από τον Πλάτωνα<sup>130</sup>, ο οποίος τις κατατάσσει με κριτήριο τη συμμόρφωση ή μη προς τους νόμους των εκάστοτε κρατούντων – του ενός, των ολίγων, των πολλών. Έτσι οι *νόμιμες πολιτείες* είναι η βασιλεία, η αριστοκρατία και η *έννομος* δημοκρατία ενώ *παράνομες* πολιτείες είναι η τυραννίς, η ολιγαρχία και η *παράνομος* δημοκρατία<sup>131</sup>.

Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* χρησιμοποιεί ως κριτήριο για την κατάταξη το *κοινό συμφέρον*, εάν δηλαδή οι εκάστοτε κρατούντες αποβλέπουν (*ὀρθαὶ πολιτεῖαι*) ή όχι

<sup>125</sup> 5, 1309α 39-1309β 8.

<sup>126</sup> 3, 80-83 και 6, 43. Ίσως η πρώτη διάκριση των πολιτειών σε τυραννίδα, δημοκρατία (*λάβρος στρατός*) και αριστοκρατία (*οι σοφοί*) να βρίσκεται στον *Πυθιόνικο* II (88-89) του Πινδάρου.

<sup>127</sup> Ξενοφών *Απομνημονεύματα* 4, 6, 12.

<sup>128</sup> Ισοκράτης *Παναθηναϊκός*, 132-133.

<sup>129</sup> Αισχίνης *Κατά Τιμάρχου*, 4.

<sup>130</sup> *Πολιτικός*, 301γ-303β. Όμως στην *Πολιτεία* 8, 544γ κεξ. υπάρχουν τέσσερα πολιτεύματα, εκτός της αρίστης πολιτείας, η τιμοκρατία (Λακεδαιμόνων και Κρήτη), η ολιγαρχία, η δημοκρατία και η τυραννίς. Ο Πλάτων δεν αναφέρει εδώ την μοναρχία αλλά *τάς δυναστείας και ἄνητάς βασιλείας*, οι οποίες κατά την γνώμη του συναντώνται στους βαρβάρους και όχι στους Έλληνες. Το σχήμα των έξι φαίνεται να διατηρείται και στους *Νόμους* 4, 712 γ: Ηλίου πόλις, δημοκρατία, ολιγαρχία, αριστοκρατία, βασιλική, τυραννίς. Το σχήμα των έξι κληρονομεί και ο Πολύβιος (6, 4), αλλά και οι στοχαστές των Νέων Χρόνων (βλ. Aubonne [1971], 198).

<sup>131</sup> Ο W. D. Ross (1991), 356 αποδίδει αυτό το κριτήριο και στον Αριστοτέλη, ενώ είναι το κοινό συμφέρον, όπως το εξετάζω πιο κάτω.

(*παρεκβεβηκυῖαι πολιτεῖαι*) στο κοινό συμφέρον<sup>132</sup>. Έτσι οι *ὀρθαὶ πολιτεῖαι* είναι η βασιλεία, η αριστοκρατία και η «πολιτεία», ενώ *παρεκβεβηκυῖαι πολιτεῖαι* είναι η τυραννίς, η ολιγαρχία και η δημοκρατία<sup>133</sup>.

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* στα οποία υπάρχει επίσης η κατάταξη των πολιτειῶν, την «πολιτεία» ονομάζει και *τιμοκρατικὴν πολιτείαν*<sup>134</sup>. Στα μετέπειτα έργα του ο Αριστοτέλης δεν μένει πιστός στην ταξινόμηση αυτή, όπως στα ρεαλιστικά λεγόμενα β. 4, 5, 6, των *Πολιτικῶν* εγκαταλείπει την ταξινόμηση σε *ὀρθὰς* και *ἡμαρτημένας* και υιοθετεί ένα άλλο σχῆμα το οποίο επιβεβαιώνεται και από τη *Ρητορικὴ*, ἔργο μεταγενέστερο των *Πολιτικῶν*. Πράγματι στα βιβλία 4, 5, 6 αποδέχεται τα τέσσερα υπάρχοντα πολιτεύματα, τη μοναρχία, την αριστοκρατία, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία, στα οποία προσθέτει και την «πολιτεία»<sup>135</sup>, και τελικῶς τα ανάγει σε δύο, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία<sup>136</sup> (αν και θα ἔπρεπε να συμπεριλάβει και τη μοναρχία ως τρίτο υπαρκτό πολίτευμα σύμφωνα και με την ηροδότεια διάκριση). Στη δε *Ρητορικὴ* διακρίνει τελικῶς πέντε πολιτεύματα την *κατὰ τάξιν τινὰ* βασιλεία, την αριστοκρατία, την ολιγαρχία, τη δημοκρατία και την τυραννίδα<sup>137</sup>. Είναι

<sup>132</sup> 3, 1279α 28-31: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.* Πρβλ. 3, 1279α 17-20. 3, 1279α 17-21: *φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινὴν συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναί καὶ πᾶσαι παρεκβάσεις των ὀρθῶν πολιτειῶν.* Πρβλ. 3, 1279α 28-31. και 3, 1279β 6-10: *ἡ μὲν γὰρ τυραννίς ἔστι μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ μοναρχοῦντος, ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπόρων. Πρὸς δὲ τὸ τῶ κοινῶ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν. Το κοινὸν συμφέρον εἶναι δίκαιον (*Ηθικά Νικομάχεια* 8, 1160α 11-14: *καὶ δίκαιον φασὶν εἶναι τὸ κοινὴν συμφέρον.* Πρβλ. *Πολιτικά* 3, 1279α 28-31). Αλλοῦ φαίνεται να αναγνωρίζει κάποιο δίκαιο στις *παρεκβεβηκυῖες πολιτείες* ἀλλὰ ὄχι βεβαίως τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅπως λ.χ. στο θέμα της εξουσίας των αντιπάλων, η οποία είναι δίκαιη διότι αποβλέπει στο συμφέρον των κυβερνώντων είτε αὐτὸς εἶναι ὁ τύραννος, οἱ ὀλίγοι ἢ τὸ πλῆθος ἀλλὰ δεν εἶναι ἀπλῶς δίκαιον διότι δεν αποβλέπει στο κοινὴν συμφέρον (3, 1284β 24-25). Το ἴδιο ἰσχύει και για τον Πλάτωνα, ο οποίος πιστεύει ὅτι η πολιτεία που αὐτὸς οραματίζεται ἐξυπηρετεῖ τὸ κοινὸν συμφέρον (*Νόμοι* 9,875 α: *πολιτικὴ καὶ ἀληθὴ τέχνη οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν- τὸ μὲν γὰρ κοινὸν συνδεῖ, τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις..*).*

<sup>133</sup> 3, 1279α 33-β 10. Πρβλ. 4, 1289α 26-30. Το ἴδιο σχῆμα συναντάται και στα *Ηθικά Ευδήμεια* 7, 1241β 27 κεξ.

<sup>134</sup> 8, 1160α 31-35: *τρίτη δὲ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλειῆστοι καλεῖν.*

<sup>135</sup> 4, 1290α 13 κεξ. Και 1293 α40-42 (αν και η αριστοκρατία των αρχαϊκῶν χρόνων δεν υπάρχει στην εποχὴ του Αριστοτέλη)

<sup>136</sup> 4, 1293α 37 κεξ. Αξίζει να αναφερθεῖ ἕνα χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης διακρίνει τις πολιτείες ἀναλόγως της συμμετοχῆς του πληθυσμοῦ στην ευδαιμονία: «ἡ πόλις εἶναι μία κοινωνία ὁμοίων με σκοπὸν τὴν ἀρίστη δυνατὴν ζωὴν. Επειδὴ ὁμῶς τὸ ἀριστὸν εἶναι ἡ ευδαιμονία, ἡ οποία εἶναι ἐνέργεια και χρῆση τέλεια της ἀρετῆς, και επειδὴ συμβαίνει σε αὐτὴν ἄλλοι μὲν να μετέχουν, ἄλλοι δε ὀλίγον ἢ και καθόλου, εἶναι εμφανές ὅτι αὐτὸ εἶναι τὸ αἶτιον της υπάρξεως διαφόρων ειδῶν πόλεων και πολιτειῶν» (7, 1328α 35κεξ.). Δηλαδή διακρίνονται τα πολιτεύματα ἀναλόγως της συμμετοχῆς στην ἀρετὴ, και συνεπῶς ἀναλόγως της συμμετοχῆς στην ευδαιμονία.

<sup>137</sup> *Ρητορικὴ* 1, 1365β 28: και 1, 1366α 1-3: *τούτων δὲ ἡ μὲν κατὰ τάξιν τινὰ βασιλεία, ἡ δ' ἀόριστος τυραννίς.* Ἐχει συνεπῶς λάθος ο J. Aubonnet (1971), 198, 200, 278 ο οποίος γράφει ὅτι τα πολιτεύματα της *Ρητορικῆς* εἶναι τέσσερα. Η ἀλήθεια εἶναι ὅτι τὸ κείμενο ἔχει ὀρισμένες ἀσάφειες και ελλείψεις δεδομένου ὅτι στο πρώτο χωρίο γίνεται λόγος περὶ τεσσάρων πολιτειῶν (*δημοκρατία, ολιγαρχία, αριστοκρατία, μοναρχία*) στο

εμφανής εδώ η προσπάθεια του Σταγειρίτη να αναδείξει το καλό πρόσωπο της βασιλείας με τον διαχωρισμό της σε δύο είδη. Είναι εμφανής επίσης εδώ η απουσία της «πολιτείας» και αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι στη *Ρητορική*, δεν ασχολείται με αυτό που θα έπρεπε να είναι, με το *δέον*, με κανονιστικές αρχές και ιδεώδη, αλλά με το υπαρκτό, με το γεγονός, με αυτό που θα πρέπει να αντιμετωπίσει ο μέλλον ρήτωρ, ο μέλλον πολιτικός, στον οποίο και απευθύνεται το έργο αυτό<sup>138</sup>.

Οι *ὀρθαὶ πολιτεῖαι* είναι *κατὰ φύσιν* εν αντιθέσει προς τὰς *παρεκβεβηκυίας* οι οποίες είναι *παρά φύσιν*. Σημειωτέον ότι και η δεσποτική αρχή είναι *κατὰ φύσιν*<sup>139</sup>. Αλλωστε η *ἀρίστη* ἐκ τῶν *ὀρθῶν* πολιτειῶν είναι η βασιλεία, η οποία χαρακτηρίζεται *θειοτάτη*, και η χειρίστη η *τιμοκρατία*/«πολιτεία», ενώ εκ των *ἡμαρτημένων* η φαυλότερη είναι η τυραννίς και η ολιγότερον φαύλη η δημοκρατία<sup>140</sup>. Με την αριστοτελική αυτή κατάταξη έχουμε μία αναβάθμιση της βασιλείας, η οποία σημειωτέον δεν χαρακτηρίζει τον ελληνικό κόσμο της πόλεως, που διακρίνεται ακριβώς από την απουσία μοναρχιών και βασίζεται γενικώς στη διακυβέρνηση βάσει νόμων, στη συμμετοχή των πολιτών στην εκλογή των αρχών από ευρείες ή περιορισμένες συνελεύσεις του δήμου. Για την ελληνική αντίληψη η βασιλεία είναι χαρακτηριστικό των βαρβαρικών και όχι των ελληνικών πόλεων. Η αντίληψη αυτή (που αποτελεί ταυτοχρόνως τόλμημα) του Σταγειρίτη δεν είναι καινοφανής αφού συνεχίζει τις αντιλήψεις του διδασκάλου του<sup>141</sup>, είναι όμως ξένη προς την ελληνική σύλληψη της πόλεως, και συγκαλύπτει το ιδιαίτερο πολιτικό κίνημα των ελληνικών πόλεων, που χαρακτηρίζεται από χειραφετητικά αιτήματα και αγώνες κατά της μοναρχικής αντίληψης, καθώς και από τη δημιουργία της πολιτικής που οδήγησε στη δημοκρατία.

Στην αριστοτελική αξιολογική κατάταξη η δημοκρατία καταλαμβάνει την τέταρτη θέση πριν από την ολιγαρχία και την τυραννίδα. Αυτό σημαίνει, και πρέπει να τονισθεί, ότι όλες οι ορθές πολιτείες (βασιλεία, αριστοκρατία, «πολιτεία») είναι ανώτερες ποιοτικώς της

---

δεύτερο η μοναρχία χωρίζεται σε δύο, όπως ήδη ανεφέρθη, και αμέσως κατόπιν (1, 1366a 4-6) γίνεται λόγος πάλι περί τεσσάρων, αλλά αυτήν τη φορά περί *δημοκρατίας, ολιγαρχίας, αριστοκρατίας και τυραννίδος*.

<sup>138</sup> *Ρητορική* 1, 1365β 21-25: *μέγιστον δὲ καὶ κυριώτατον ἀπάντων πρὸς τὸ δύνασθαι πείθειν καὶ καλῶς συμβουλευεῖν [τὸ] τὰς πολιτείας ἀπάσας λαβεῖν καὶ τὰ ἐκάστης ἦθῃ καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα διελεῖν*.

<sup>139</sup> 3, 1287 β39-41.

<sup>140</sup> 4, 1289a 38-β 11: *Ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην (...) ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν πλείστον ἀπέχειν πολιτείας. Καὶ Ἠθικά Νικομάχεια 8, 1160a 35-36: τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δὲ ἡ τιμοκρατία. Αλλοῦ η αριστοκρατία είναι προτιμότερη της βασιλείας ἔνεκα του ὅτι η πρώτη ἔχει περισσότερους ἀγαθοὺς (3, 1286β 4-7).*

<sup>141</sup> Βλ. Καστοριάδης (1999). Οικονόμου (2003). Ὅπως επιχειρηματολογῶ στο κεφάλαιο «Ο Αριστοτέλης και η βασιλεία» ο Αριστοτέλης ἔχει πιθανῶς υπ' ὄψιν του τη μακεδονική βασιλεία.

δημοκρατίας. Συνεπώς η απαξίωση της δημοκρατίας είναι ακόμη μία φορά εμφανής αφού την εξορίζει από τις ορθές πολιτείες. Στο σημείο αυτό είναι ακόμη πιο προχωρημένος και πιο αυστηρός από τον διδάσκαλό του τον Πλάτωνα, ο οποίος δεν εξορίζει ονομαστικώς εντελώς την δημοκρατία, και δέχεται ότι υπάρχει *ἔννομος* και *παράνομος* δημοκρατία<sup>142</sup>. Η διαφοροποίηση του Σταγειρίτη φαίνεται και από τη διαφωνία του με τον Πλάτωνα σε ένα άλλο σημείο, στον χαρακτηρισμό της δημοκρατίας. Ενώ ο Πλάτων χαρακτηρίζει τη δημοκρατία ως την *ἀρίστην* από τις φαύλες πολιτείες, ο Αριστοτέλης διαφωνεί και την χαρακτηρίζει ως την λιγώτερο φαύλη<sup>143</sup>. Η αυστηρότητα στην ορολογία δηλώνει αυστηρότητα και στις πεποιθήσεις.

Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι οι δύο πολιτείες της βασιλείας και της αριστοκρατίας (ή και μόνο η μία διότι δεν είναι σαφής και σίγουρος ο φιλόσοφος) θεωρούνται *ἀριστες* και όλες οι υπόλοιπες θεωρούνται *παρεκβάσεις* τους: *ἀληθέστερον δὲ καὶ βέλτιον ὡς ἡμεῖς διείλομεν, δυοῖν ἢ μιᾶς οὔσης τῆς καλῶς συνεστηκυίας τὰς ἄλλας εἶναι παρεκβάσεις*<sup>144</sup>. Η ασυνέπεια και η σύγχυση που παρατηρείται στην κατάταξη των πολιτευμάτων έχει επισημανθεί στην έρευνα<sup>145</sup>. Αυτό το βλέπουμε επίσης και σε άλλες περιπτώσεις όπως στις *ταλαντεύσεις* του φιλοσόφου κατά τον χαρακτηρισμό της πολιτείας των Καρχηδονίων<sup>146</sup>. Οι *ταλαντεύσεις* αυτές σημαίνουν ένα πράγμα κατά την γνώμη μας: ότι η θεωρία του Αριστοτέλη, η οποία βασίζεται στην ταξινόμηση των πολιτειῶν σε *ὀρθὰς* και *παρεκβεβηκυίας*, αποδεικνύεται ανεφάρμοστη όταν έρχεται αντιμέτωπη με την πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης κατασκευάζει το θεωρητικό του σχήμα εκτός πραγματικότητας και ιστορίας και προσπαθεί να το επιβάλλει στην πραγματικότητα και στην ιστορία.

Ο Αριστοτέλης ορίζει ως μόνο κριτήριο των *ὀρθῶν πολιτειῶν*, το υποτιθέμενο ενδιαφέρον τους για το κοινό συμφέρον. Εξαλείφει συνεπώς τους άλλους παράγοντες κοινωνικούς ή πολιτικούς –αριθμό κυβερνώντων, κοινωνική και ταξική προέλευση και τρόπο εκλογής των κυβερνώντων. Μία πολιτεία είναι ορθή (*δικαία*) επειδή η αξία της μετράται όχι

<sup>142</sup> Πλάτων *Πολιτικός* 302 δ-303 α.

<sup>143</sup> 4, 1289β 5-11.

<sup>144</sup> 4,1290 α24-26. πρβ. 4, 1293 β25: *τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας*. Η άποψη αυτή θυμίζει μία παρόμοια του Πλάτωνος, κατά την οποία η άριστη πολιτεία δύναται να λάβει την μορφή της βασιλείας ή της αριστοκρατίας και όλες οι υπόλοιπες είναι παρεκβάσεις αυτής της άριστης (*Πολιτεία* 4,445 δ-449 α).

<sup>145</sup> Όπως λ.χ. από τον Weil (1960),32 και 351 και τον Sinclair (1997),313.

<sup>146</sup> Βλ. υποκεφάλαιο «Η ολιγαρχία των Καρχηδονίων» (Μέρος ΙΙΙ).

από τον αριθμό των κυβερνώντων αλλά από το αν αυτοί εξασφαλίζουν το κοινό συμφέρον. Ο Αριστοτέλης δεν ενδιαφέρεται αν κυβερνούν ένας, ολίγοι ή οι πολλοί. Δεν κρίνει τα πολιτεύματα και την γενικότερη θέσμιση της κοινωνίας με όρους δικαίου ή αδικού<sup>147</sup>. Το μόνο που τον ενδιαφέρει είναι αν οι κυβερνώντες - ένας, ολίγοι ή πολλοί - σέβονται τους νόμους του αντίστοιχου πολιτεύματος και εάν κυβερνούν για το κοινό συμφέρον. Αυτό είναι το κριτήριο βάσει του οποίου ένα πολίτευμα κρίνεται καλύτερο από κάποιο άλλο, αν είναι δίκαιο ή άδικο, δηλαδή το δίκαιον ταυτίζεται με το κοινό συμφέρον<sup>148</sup>. Αυτό είναι εμφανές στην εν λόγω τυπολογία και ταξινόμηση των πολιτειών, όπου η κατάταξή τους σε ὀρθὰς και ἡμαρτημένας γίνεται με όρους δικαίου και οι ὀρθαὶ πολιτεῖαι (βασιλεία, αριστοκρατία, «πολιτεία») είναι δίκαιες, ενώ οι ἡμαρτημέναι (τυραννίς, ολιγαρχία, δημοκρατία) είναι άδικες. Ενώ οι προηγούμενοι συγγραφείς (Ηρόδοτος, Θουκυδίδης, Ισοκράτης, Ξενοφών) και η δημοκρατική πλευρά εξετάζουν τις πολιτείες και επιχειρηματολογούν υπέρ της μιας ή της άλλης με όρους δικαίου και αδικού (εάν δηλαδή είναι δίκαιον να κυβερνά ο Ένας, οι ολίγοι ή οι πολλοί), ο Αριστοτέλης αλλάζει το πλαίσιο συζητήσεως άρδην, αλλοιώνει, αντιστρέφει τη δημοκρατική έννοια του δικαίου. Δηλαδή ενώ η συζήτηση αναφερόταν στο ποιο από τα υπάρχοντα πολιτεύματα είναι καλό και δίκαιο (η δημοκρατία, η ολιγαρχία, η μοναρχία) και η δημοκρατική επιχειρηματολογία υποστήριζε ότι δίκαιο είναι να κυβερνούν οι πολλοί, ο Σταγειρίτης υποστηρίζει ότι δίκαιο είναι να κυβερνούν ο ένας ή οι ολίγοι ή οι πολλοί, αρκεί να κυβερνούν προς το κοινό συμφέρον. Ετσι όμως η συζήτηση μετατοπίζεται απο το ουσιαστικό πολιτικό πρόβλημα –τί δεῖ εἶναι τὸ κύριον τῆς πόλεως–στο ζήτημα το αν οι κυβερνώντες (ένας, ολίγοι, πολλοί) αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον. Δηλαδή έχουμε ακόμη μια μετατόπιση εκ μέρους του Σταγειρίτη, με τον οποίο η κατάταξη αλλάζει άρδην και αποτελεί βασική συνιστώσα της πολιτικής του φιλοσοφίας, όπως φάνηκε στα προηγούμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας. Η αλλαγή αυτή επισφραγίζεται και με την εισαγωγή της εννοίας της ἀρίστης πολιτείας όπως θα δούμε πιο κάτω στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

Παρόλο που το κοινή συμφέρον έχει κεντρική θέση στη θεωρία του, ο Αριστοτέλης, δεν εξηγεί ποιο είναι αυτό, με ποιόν τρόπο, ποιος το καθορίζει, γιατί οι εκάστοτε κυβερνώντες ενδιαφέρονται γι αυτό το κοινό συμφέρον. Ούτε δίνει παραδείγματα τέτοιων

<sup>147</sup>Την άποψη αυτή του Αριστοτέλη επισημαίνει και ο Καστοριάδης (2000), 222 την οποία όμως συνάγει από την ερμηνεία του χωρίου *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1134β 13-15. Πρόκειται όμως περί λανθασμένης ερμηνείας όπως αναλύεται στο Οικονόμου (2006).

<sup>148</sup>3, 1282β 17: ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἔστι τὸ κοινή συμφέρον. Αναφορές για το κοινή συμφέρον: 3, 1276 α13. 3, 1278 β21. 3, 1279 α17. 3, 1279 α29. Για μια κριτική αντιμετώπιση της εννοίας του γενικού συμφέροντος βλ. Μάνεσης (1980), 413-414 όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Για το δίκαιο βλ. κεφάλαιο «το δίκαιο είναι το ίσον».

πολιτειών, εκτός και αν λάβουμε ως τέτοια τις ‘ευνομούμενες’ και ‘ευδοκιμούσες’ πολιτείες των Λακεδαιμονίων, Καρχηδονίων και Κρητών. Αν και θα υπέθετε κανείς ότι το κοινό συμφέρον καθορίζεται από τα μέλη της εκάστοτε ηγετικής ομάδας – ο μονάρχης, οι ευγενείς και οι κατ’ αρετήν πολίτες – οι δε καλές προθέσεις τους εξασφαλίζονται από την καλή τους ανατροφή, παιδεία και αρετή. Για το *ποιο* είναι το κοινό συμφέρον δίνει μία έμμεση απάντηση την οποία εξετάσαμε στο κεφάλαιο «το δίκαιο», δηλαδή το κοινό συμφέρον είναι το *ἀπλῶς δίκαιον*, ήτοι *τὸ κατ’ ἀξίαν δίκαιον*<sup>149</sup>.

Συνεπώς, κατά τον Σταγειρίτη η δημοκρατία δεν αποβλέπει στο κοινό συμφέρον διότι εφαρμόζει το αριθμητικό δίκαιο, την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών<sup>150</sup>. Θέτει εξ ορισμού την δημοκρατία ως την πολιτεία η οποία κυβερνάται από τους άπορους και αποβλέπει μόνο στο συμφέρον τους<sup>151</sup>. Χρησιμοποιεί ως βάση της θεωρίας του το *κοινό συμφέρον* για να κάνει εμφανή τον ταξικό χαρακτήρα της δημοκρατίας ήδη ακόμη όταν προσπαθεί να την ορίσει: αυτό που την διαφοροποιεί από την ολιγαρχία δεν είναι η συμπτωματική πλειοψηφία (*συμβεβηκὸς ἔστιν*) αλλά το ότι η πλειοψηφία αυτή είναι οι άποροι<sup>152</sup>. Ακόμη μια φορά ο Σταγειρίτης αδικεί, υποτιμά, απαξιώνει και διαστρεβλώνει την δημοκρατία.

Ο δεύτερος στόχος που επιδιώκει ο Αριστοτέλης με την ταξινόμηση αυτή είναι η νομιμοποίηση της βασιλείας (συνεπώς και της μακεδονικής βασιλείας) και των άλλων ορθών πολιτειών (αριστοκρατία και «πολιτεία»). Δηλαδή η αριστοτελική κατάταξη είναι μια ιδεολογική κατασκευή, μέσω της οποίας νομιμοποιούνται και αποκτούν θεωρητικό κύρος πολιτεύματα τα οποία είναι αντίθετα στην δημοκρατία και στην συνείδηση των ανθρώπων, όπως η βασιλεία και η ολιγαρχία, παρωχημένα όπως η αριστοκρατία, ανύπαρκτα ή ιδεατά κατά το μάλλον ή ήττον, όπως η «πολιτεία».

<sup>149</sup> Φανερόν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινὴν συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὐσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι καὶ πᾶσαι παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν (3, 1279α 17-20).

<sup>150</sup> 5, 1310α 25-34: ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατικαῖς τουναντίον τοῦ συμφέροντος καθέστηκεν, αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον...ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὃ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν. ὥστε ζῆ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῆζων, ὡς φησὶν Εὐριπίδης. Τοῦτο δ’ ἐστὶ φαῦλον.

<sup>151</sup> 3, 1279β 8-9: ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ τῶν ἀπόρων. 3, 1279β 18-19: δημοκρατία δὲ τουναντίον ὅταν [κύριοι τῆς πολιτείας] οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ’ ἄποροι.

<sup>152</sup> 3, 1279β 25-1280α 6. Πρβλ. 4, 1290α 30-1290β 20.



## 5. ΤΑ ΕΙΔΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Ο χωρισμός της δημοκρατίας σε είδη υπήρξε και πριν τον Αριστοτέλη, π.χ. ο Πλάτων διακρίνει δύο είδη δημοκρατίας την *έννομον* και την *παράνομον*<sup>153</sup>. Ο Ισοκράτης επίσης διακρίνει τις δημοκρατίες σε *καλῶς* και *κακῶς* *καθεστηκυίας*<sup>154</sup>. Ο Αριστοτέλης στο βιβλίο 4 αρχικῶς διακρίνει πέντε είδη δημοκρατίας<sup>155</sup> αναλόγως του πλήθους που επικρατεῖ σε ἕκαστο εἶδος: *γεωργικόν, ἀπό βοσκημάτων, ναυτικόν, χειρνητικόν, βάνουσον, θητικόν*<sup>156</sup> (εκτός των ἄλλων χαρακτηριστικῶν τους τα οποία εξετάζει πιο κάτω). Αυτά τα είδη δημοκρατίας δεν είναι ουσιαστικῶς ὅλα δημοκρατίες, με την ἔννοια την οποία ο ἴδιος δίνει στην δημοκρατία. Πράγματι, το πρώτο εἶδος δημοκρατίας ορίζεται ως το πολίτευμα εκείνο στο οποίο υπάρχει ἀπόλυτη ἰσότητα και ο νόμος ορίζει ὅτι οὐδείς υπερέχει, οὔτε οἱ ἄποροι οὔτε οἱ εὐποροί, και λαμβάνουν ἐξ ἴσου ὅλοι μέρος στην πολιτεία<sup>157</sup>. Το εἶδος αυτό δεν συμφωνεῖ με τον ορισμό της δημοκρατίας τον οποίο συναντάμε στο βιβλίο 3 ὅπου η δημοκρατία ορίζεται ως το πολίτευμα εκείνο στο οποίο πλειοψηφία και κύριον εἶναι οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ' ἄποροι<sup>158</sup>. Το εἶδος αυτό ἐπεξηγεῖται παρακάτω με περισσότερα χαρακτηριστικά: το κύριον της πολιτείας εἶναι το γεωργικόν πλῆθος και οἱ κάτοχοι μετρίας περιουσίας που κυβερνοῦν με νόμους, δηλαδή μετέχουν της πολιτείας αυτοί που ἔχουν κάποιο *τίμημα*<sup>159</sup>. Αυτά τα χαρακτηριστικά αναφέρονται ἐξ ἄλλου και στο δεύτερο

<sup>153</sup> Πλάτων *Πολιτικός*, 302δ κεξ.

<sup>154</sup> Ισοκράτης *Αρεοπαγητικός* 60.

<sup>155</sup> 4, 1291β 30 κεξ.

<sup>156</sup> 6, 1319β 1. 6, 1318β 11. 6, 1319α 19-31. 4, 1296β 25-30.

<sup>157</sup> 4, 1291b 30-38

<sup>158</sup> 3, 1279b 18. Επίσης 3, 1279β 8: *ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων. πρὸς δὲ τὸ τῶ κοινῶ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν*. Βλ. και τον γενικό ορισμό της δημοκρατίας 3, 1279β 39-1280α 3: *ὧ δὲ διαφέρουσιν ἢ τε δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία ἀλλήλων, πενία καὶ πλοῦτος ἔστιν, καὶ ἀναγκαῖον μὲν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον ἂν τ' ἐλάττους ἂν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ' ἄποροι, δημοκρατίαν*. Στο 4, 1290α 30-β 20 ο ορισμός της δημοκρατίας διαφέρει, διότι αναφέρεται γενικῶς στους ἐλεύθερους ως το πλειοψηφούν μέρος και κύριον της πόλεως και ὄχι στους ἀπόρους: *Μᾶλλον τοίνυν λεκτέον ὅτι δῆμος μὲν ἔστιν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ᾧσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλοῦσοι*

<sup>159</sup> 4, 1292b 25-33: *ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικόν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ἢ τῆς πολιτείας, πολιτεύονται κατὰ νόμους*.

είδος της δημοκρατίας που αναφέρεται αμέσως μετά<sup>160</sup>, το οποίο φαίνεται μάλλον πως δεν είναι άλλο είδος δημοκρατίας αλλά περαιτέρω ανάπτυξη του πρώτου είδους<sup>161</sup>. Την άποψη αυτή ενισχύει το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης λίγο πιο κάτω αναφέρει τέσσερα είδη «δημοκρατίας» και όχι πέντε.<sup>162</sup> Το πρώτο είδος δημοκρατίας δεν αποζημιώνει τους συμμετέχοντες στην εκκλησία, ομοιάζει με την τιμοκρατική σολώνεια πολιτεία και είναι ολιγαρχικής χροιάς όπως γράφει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης<sup>163</sup>. Αυτό συνάγεται και από τα κοινά χαρακτηριστικά που έχει αυτό το είδος «δημοκρατίας» με τη βελτίστη και άρχαιοτάτη δημοκρατία του βιβλίου 6, στην οποία επαινείται ο γεωργικός δήμος, ο οποίος επειδή είναι αναγκασμένος να εργάζεται είναι άσχολος και δεν εκκλησιάζει πολύ συχνά<sup>164</sup>. Επίσης δεν υπάρχει μεγάλο *τίμημα* για την συμμετοχή στην πολιτεία και η μόνη αρμοδιότητα του δήμου είναι να εκλέγει και να ελέγχει τους άρχοντες, οι οποίοι ασκούν ουσιαστικώς την εξουσία, λαμβάνουν τις σημαντικές αποφάσεις και νομοθετούν<sup>165</sup>. Το πολίτευμα αυτό ονομάζεται από τον Αριστοτέλη δημοκρατία, πρόκειται όμως περί ολιγαρχίας, σύμφωνα πάντοτε με τον ορισμό της τον οποίο δίνει ο ίδιος: *ὅταν δὲ μὴ πάντες τοῦ βουλευέσθαι μετέχωσιν ἀλλ' αἰρετοί, κατὰ νόμον δ' ἄρχωσιν ὥσπερ καὶ πρότερον, ὀλιγαρχικὸν*<sup>166</sup>.

Τα άλλα δύο είδη «δημοκρατίας» είναι ασαφή και ατελή ως προς τα χαρακτηριστικά τους και δεν διακρίνεται ως προς τι διαφέρουν μεταξύ τους αλλά και από το πρώτο είδος<sup>167</sup>. Πρέπει να τονισθεί ότι στα τρία πρώτα είδη «δημοκρατίας» εξέχουσα θέση έχει ο νόμος (*ἄρχειν τὸν νόμον*), και ακριβώς στο ζήτημα του νόμου τα τρία αυτά είδη αντιδιαστέλλονται από το τέταρτο είδος. Το τέταρτο είδος δημοκρατίας είναι η *νὺν ἢ εσχάτη*<sup>168</sup> δημοκρατία ,

<sup>160</sup> 4, 1291β 39-41: *ἄλλο δὲ τὸ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τιμημάτων εἶναι, βραχέων δὲ τούτων ὄντων. δεῖ δὲ τῷ κτωμένῳ ἐξουσίαν εἶναι μετέχειν, καὶ τὸν ἀποβάλλοντα μὴ μετέχειν.*

<sup>161</sup> βλ. C. I. Papageorgiou (1990).

<sup>162</sup> 4, 1292β 25-1293α 10. Έχει παρατηρηθεί ότι στο βιβλίο 4 λείπει η μέθοδος, βλ. R. Robinson (1962).

<sup>163</sup> 4, 1292β 27 κεξ: *ἔχουσι γὰρ ἐργαζόμενοι ζῆν, οὐ δύνανται δὲ σχολάζειν, ὥστε τὸν νόμον ἐπιστήσαντες ἐκκλησιάζουσι τὰς ἀναγκαίαις ἐκκλησίας...ὅλως μὲν γὰρ τὸ μὲν μὴ ἐξεῖναι πᾶσιν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ δὴ ἐξεῖναι σχολάζειν ἀδύνατον μὴ προσόδων οὐσῶν.*

<sup>164</sup> 6,1318 β6-24. Πρόκειται περί της άρχαιοτάτης δημοκρατίας η οποία μάλλον ταυτίζεται με τη σολώνεια πολιτεία. Επίσης 6,1319 α4-6: *τῶν δημοκρατιῶν ἀρίστη.* 6, 1319 α38-39: *βελτίστην καὶ πρώτην δημοκρατίαν.* Πρβλ. 5, 1305 α29: *πατρίαις δημοκρατίας* σε αντίθεση με τη *νεωτάτην*. 5,1306 β20-21: *τῶν ἐννόμων δημοκρατιῶν.*

<sup>165</sup> Βλ. επίσης 2, 1274α 15-18, όπου πρόκειται για τη «δημοκρατία» του Σόλωνα η οποία ήταν ουσιαστικώς τιμοκρατία. Και 3, 1281β 31-34: πρόκειται πάλι περί της Σολώνειας πολιτείας.

<sup>166</sup> 4, 1298β 1-2.

<sup>167</sup> 4, 1292β α 1-4

<sup>168</sup> 4, 1292α 4-38. Επίσης 4, 1293α 1-10. 5, 1312β 36. Πρβλ. 5, 1310β 4 (*ύστατη*). 5, 1305α 29 (*νεωτάτη*). 4, 1296α 3 (*νεανικωτάτη*). 4, 1292β 8 (*τελευταία*). Ο όρος «ριζοσπαστική» (ή «ακραία») δημοκρατία είναι

στην οποία δεν ισχύει ο νόμος, αλλά το πλήθος με τα ψηφίσματά του, το οποίο είναι έρμαιο των δημαγωγών. Στο είδος αυτό ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική και το απορρίπτει, όπως ανεφέρθη ανωτέρω.

Από αυτά τα είδη της «δημοκρατίας» ο Αριστοτέλης θεωρεί *βελτίστη* την πρώτη, τη γεωργική (αξιολογικό υπόδειγμα θα λέγαμε της αριστοτελικής πολιτειακής τυπολογίας)<sup>169</sup>, στην οποία η ανάδειξη των αρχόντων γίνεται με εκλογές – όχι με κλήρωση – και ανάλογα με την περιουσία ή με την ικανότητα. Οι αρμοδιότητες των πολλών είναι το *δικάζειν*, το *αίρεισθαι* και *εὐθύνειν* τας αρχάς, με αποτέλεσμα αυτοί να μην φθονούν τους άρχοντες, διότι οι τελευταίοι κυβερνούν καλώς και δικαίως αφ' ενός ως *επιεικείς* και *βέλτιστοι*, και αφ' ετέρου ως ελεγχόμενοι από τους πολλούς, οι οποίοι έτσι δεν χάνουν τίποτε από την εξουσία – κατά τον φιλόσοφο. Αυτή η κρίση του φιλόσοφου δεν ισχύει βεβαίως διότι εν συγκρίσει προς τη δημοκρατία οι πολλοί χάνουν πάρα πολλά και κυρίως την κυριαρχία της πόλεως. Τα χαρακτηριστικά αυτής της «δημοκρατίας» θυμίζουν επίσης τη σολώνεια πολιτεία και συμφωνούν και με τη χρονική ένδειξη που δίνει, δηλαδή ότι είναι η «αρχαιότερη δημοκρατία»<sup>170</sup>. Είναι εμφανής η πολιτική θέση του Αριστοτέλη υπέρ του περιορισμού των εξουσιών του δήμου και η προτίμησή του για το πολίτευμα της τιμοκρατικής πολιτείας.

Και αλλού εκφράζεται ευνοϊκώς για το πρώτο είδος «δημοκρατίας»<sup>171</sup>, στην οποία κυριαρχεί ο γεωργικός δήμος, και τα χαρακτηριστικά της συμφωνούν με τα χαρακτηριστικά του τιμοκρατικού πολιτεύματος του Σόλωνα. Πράγματι στη «δημοκρατία των γεωργών», ο Αριστοτέλης αναφέρεται πάλι στο *αίρεισθαι τας αρχάς και εὐθύνειν και δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αίρετοὺς και ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων* και αποφαίνεται ότι κατ' αυτόν τον τρόπο όλοι θα πολιτεύονται καλώς διότι και οι *βέλτιστοι* θα εκλέγονται στις αρχές και ο δήμος δεν θα τους φθονεί επειδή θα συμμετέχει στην αίρεση και στον έλεγχό τους<sup>172</sup>. Δηλαδή και στις δύο περιπτώσεις τα κατώτερα στρώματα

---

δημιούργημα και επινόηση των νεώτερων ερευνητών και όχι του Αριστοτέλη, καθώς επίσης και ο όρος «μετριοπαθής» δημοκρατία, η οποία είναι ουσιαστικώς ολιγαρχία. Ορισμένοι φθάνουν και σε ακρότητες, όπως ο P. Mogaux (1965), 144 όταν χαρακτηρίζει την «ακραία δημοκρατία» ως «δικτατορία του προλεταριάτου» εκτός του εμφανούς αναχρονισμού, τα δύο πολιτεύματα έχουν ουσιώδεις διαφορές, δηλαδή η *ύστατη δημοκρατία* και η «δικτατορία του προλεταριάτου» (ουσιαστικώς η δικτατορία του ενός και μοναδικού κομμουνιστικού κόμματος).

<sup>169</sup> 6, 1318 β27-1319 α4. πρβλ. 2, 1274 α15-19.

<sup>170</sup> 6, 1318 β 8: *Ἔστι δὲ και ἀρχαιοτάτη πασῶν αὐτή*. Κατά τον Bodéüs (1996), 101 το πολίτευμα αυτό τείνει προς μία αριστοκρατία, βασισμένη στο τίμημα ή στις ικανότητες.

<sup>171</sup> 6, 1318 β 6 κεξ.: *δημοκρατιῶν δ' οὐσῶν τεττάρων βελτίστη μὲν ή πρώτη τάξει...βέλτιστος γάρ δήμος ό γεωργικός ἔστιν*.

<sup>172</sup> 6, 1318 β 29-36. Πιο αναλυτικά 6, 1318 β 27-1319 α6. Βλ. και κεφ. «Η ολιγαρχική 'πολιτεία'»

συμμετέχουν στην εκκλησία (εκλογή και έλεγχος των αρχόντων), στα δικαστήρια, αλλά οι άρχοντες εκλέγονται από τα ανώτερα στρώματα.

Ένα παράδειγμα «δημοκρατίας», που αναφέρει ο Αριστοτέλης, είναι η Μαντίνεια, στην οποία οι άρχοντες εκλέγονται μόνο μεταξύ των ανωτέρων τάξεων με ουσιαστικές αρμοδιότητες (ασκούν δηλαδή το *βουλευέσθαι* περί των σημαντικών ζητημάτων και εξουσιών) και όχι μόνο απλώς εκτελεστικές. Το χαρακτηριστικό είναι ότι στην εκλογή των αρχόντων δεν μετέχει όλος ο πληθυσμός αλλά κάποιιοι οι οποίοι έχουν εκλεγεί μεταξύ όλου του πληθυσμού<sup>173</sup>. Προφανώς πρόκειται περί ολιγαρχικού μέτρου και ορισμένοι το ερμήνευσαν ως ένα παράδειγμα αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος<sup>174</sup>. Αυτός ο τρόπος καθορισμού των αρχόντων θυμίζει τον τρόπο σε ένα άλλο είδος «δημοκρατίας», την οποία δεν κατονομάζει ο Αριστοτέλης, όπου το *βουλευόμενον* ασκείται από ένα σώμα αρχόντων (*συναρχία*) οι οποίοι ορίζονται διαδοχικώς έως ότου όλοι οι πολίτες καταλάβουν τα αξιώματα. Συνέρχονται δε όλοι μαζί μόνο για την ψήφιση των νόμων και για να ακούσουν τις αποφάσεις των αρχόντων<sup>175</sup>. Δηλαδή οι άρχοντες σε αυτό το είδος «δημοκρατίας» έχουν ουσιαστικές εξουσίες, οι οποίες στην αθηναϊκή δημοκρατία ασκούνται από την εκκλησία. Ακόμη μια φορά ο Αριστοτέλης αλλοιώνει το νόημα της δημοκρατίας, ονομάζοντας δημοκρατικό ένα αμιγώς ολιγαρχικό χαρακτηριστικό, όπως είναι η άσκηση ουσιαστικού *βουλευέσθαι* από τους άρχοντες. Αυτό είναι αποτέλεσμα της περιοριστικής ερμηνείας και της ουσιαστικής αλλοιώσεως που επιφέρει ο Αριστοτέλης σε μία βασική αρχή της δημοκρατίας, σύμφωνα με την οποία το *βουλευόμενον* ασκείται άμεσα από όλους τους πολίτες, στην εκκλησία (*τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἀπάντων δημοτικόν. τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος*). Ο Αριστοτέλης ερμηνεύει το *πάντας* κατά περιοριστικό τρόπο: συνέρχεται ένα μέρος του πληθυσμού και κατόπιν ένα άλλο μέρος και όχι όλοι ταυτοχρόνως<sup>176</sup>.

Άμεση συνέπεια αυτής της ερμηνείας του είναι και μία άλλη ανάλυση και κατάταξη των ειδών δημοκρατίας, που πραγματοποιεί ο Αριστοτέλης αναλόγως των τρόπων του *βουλευέσθαι*. Διακρίνει τέσσερις τρόπους *βουλευέσθαι*, τους εξής: ο πρώτος είναι αυτός που μόλις ανεφέρθη στην προηγούμενη παράγραφο, που επιτρέπει την εναλλαγή όλων των πολιτών στις αρχές (*κατά μέρος*), και οι οποίοι αποφασίζουν για όλα τα σημαντικά ζητήματα,

<sup>173</sup> 6, 1318β 21-27. Δηλαδή εκλέγονται κάποιιοι «εκλέκτορες» οι οποίοι εκλέγουν τους άρχοντες, και στις επόμενες αιρέσεις των αρχόντων εκλέγονται κάποιιοι άλλοι «εκλέκτορες» οι οποίοι εκλέγουν τους νέους άρχοντες. Για την Μαντίνεια βλ. Aubonnet (1973), 251. Larsen (1950).

<sup>174</sup> Bolte, *Real Encyclopedia*, XIV, col. 1320. J.A.O. Larsen (1950), 180 κεξ. Του ιδίου (1955) και (1968).

<sup>175</sup> 4, 1298α 14-19.

<sup>176</sup> Το σύστημα αυτό αποδίδεται από τα *Πολιτικά* σε κάποιον Μιλήσιο Τηλεκλή, άγνωστον από άλλες πηγές (4, 1298α 11-13: *Εἰσὶ δὲ οἱ τρόποι τοῦ πάντας πλείους, εἷς μὲν τὸ κατὰ μέρος ἀλλὰ μὴ πάντας ἀθρόους ὥσπερ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Τηλεκλέους ἐστὶ τοῦ Μιλησίου*).

και τη συγκέντρωση όλων μαζί μόνο για την ψήφιση των νόμων, για πολιτειακά ζητήματα και την ακρόαση των αποφάσεων των αρχόντων. Δηλαδή η εκκλησία ακρωτηριάζεται σημαντικότερα και όπως φαίνεται δεν έχει ούτε δικαστικές αρμοδιότητες. Τα πάντα αποφασίζονται από τους άρχοντες, για τους οποίους εξάλλου δεν καθορίζεται διάρκεια και ακριβής τρόπος ασκήσεως της εξουσίας. Αυτό που ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι όχι οι λεπτομέρειες και η ακριβής περιγραφή των θεσμών και της λειτουργίας τους αλλά η απαξίωση της δημοκρατίας παντοίω τρόπω, εν προκειμένω ο βασικός θεσμός ασκήσεως της εξουσίας του δήμου, η *ἐκκλησία*: να μην συνέρχεται (*μη πάντας ἀθρόους*) για τα σημαντικά πολιτικά, νομοθετικά, δικαστικά ζητήματα.

Ο δεύτερος τρόπος επίσης φαλκιδεύει σε σημαντικό βαθμό τις αρμοδιότητες της εκκλησίας, η οποία συνέρχεται μόνο για την εκλογή των αρχόντων και τον έλεγχο τους, τη νομοθεσία και τις αποφάσεις περί πολέμου και ειρήνης. Για όλα τα υπόλοιπα το *βουλευέσθαι* ανήκει στους άρχοντες οι οποίοι εκλέγονται ή κληρώνονται από όλους τους πολίτες. Δεν διευκρινίζεται εάν όλοι οι πολίτες είναι εκλόγιμοι<sup>177</sup>. Ο τρίτος τρόπος επίσης περιορίζει σημαντικότερα την εξουσία του δήμου στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων, στις αποφάσεις περί πολέμου και συμμαχιών ενώ όλες οι υπόλοιπες αποφάσεις, η νομοθεσία, το δικαστικό έργο κ.λπ. αφήνονται στους ειδικούς άρχοντες (*τούς ἐπισταμένους*)<sup>178</sup>.

Στον τέταρτο τρόπο όλοι αποφασίζουν για όλα και δεν αφήνεται καμία ουσιαστική απόφαση για τις αρχές, πράγμα που παραπέμπει στην *νεωτάτη* δημοκρατία. Αυτός ο τρόπος είναι ανάλογος με *ολιγαρχία δυναστευτική* και *μοναρχία τυραννική*, κατά τον Αριστοτέλη<sup>179</sup>. Βαρύτατοι και ακραίοι χαρακτηρισμοί που σκοπό έχουν να πλήξουν θανάσιμα την έννοια της δημοκρατίας.

Τα είδη δημοκρατίας εξυπηρετούν τον Αριστοτέλη αφ' ενός μεν να καταδικάσει την *εσχάτη* δημοκρατία και να υμνήσει την πολιτεία του Σόλωνος, την οποία ονομάζει δημοκρατία ενώ είναι *τιμοκρατία* («πολιτεία»), και τοιουτοτρόπως να δηλώσει δημοκράτης κατά κάποιον τρόπο. Ένδειξη αυτής της προθέσεως είναι η ασάφεια στον διαχωρισμό των ειδών. Τα μόνα είδη τα οποία διακρίνονται σαφώς και τα οποία ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα είναι η σολώνεια πολιτεία (πρώτο είδος) και η *εσχάτη δημοκρατία* (τέταρτο είδος). Τα υπόλοιπα δύο είναι ασαφή και ατελή, και ορθώς παρατηρεί η Mossé (1996), 82 ότι τα είδη της δημοκρατίας είναι περισσότερο μία αφηρημένη κατασκευή του φιλοσόφου βάσει δικών του προειλημμένων

<sup>177</sup> 4, 1298α 20-24.

<sup>178</sup> 4, 1298α 25-28.

αρχών και λιγότερο μια ανάλυση υπαρχόντων καταστάσεων, πράγμα που συνάγεται και από τη δυσκολία και την αδυναμία των *Πολιτικών* να καταγράψουν τις πόλεις, οι οποίες σε κάποια στιγμή της ιστορίας τους είχαν δημοκρατικό πολίτευμα.

Δεν είναι δυνατόν επίσης να καταταγεί η κλεισθένεια δημοκρατία σε κάποιο από αυτά τα αριστοτελικά είδη δημοκρατίας, ούτε ο ίδιος την κατατάσσει κάπου ούτε επίσης της ασκεί κάποια εμφανή κριτική<sup>180</sup>. Ναι μεν αυτή έχει ορισμένα χαρακτηριστικά του τετάρτου είδους δημοκρατίας αλλά όχι όλα. Τα κοινά χαρακτηριστικά είναι ότι η ίδια ιδρύθηκε με *ψηφίσματα* του δήμου και έκτοτε ο δήμος αποφάσιζε με ψηφίσματα. Επίσης πολιτογράφησε μετόικους και έτσι αύξησε το πλήθος των απόρων πολιτών. Τα μη κοινά χαρακτηριστικά είναι οι μισθοί και η πρόσβαση όλων των πολιτών σε όλες τις αρχές, τα οποία δεν υπάρχουν στην κλεισθένεια πολιτεία. Είναι περίεργη η στάση του Αριστοτέλη απέναντι στη δημοκρατία του Κλεισθένη και ίσως να την ενέτασσε στο δεύτερο ή τρίτο είδος τα οποία όμως δεν αναπτύσσει περισσότερο. Ίσως πάλι το τέταρτο είδος να περιγράφει συνολικά τα χαρακτηριστικά της δημοκρατίας στην ιστορική της εξέλιξη, από τον Κλεισθένη έως το τέλος της.

Οποσδήποτε η αθηναϊκή δημοκρατία πέρασε από διάφορα στάδια τα οποία και η *Αθηναίων Πολιτεία* περιγράφει ως *μεταβολάς*, και μπορούμε να διακρίνουμε *grosso modo* τρεις ουσιαστικές μεταρρυθμίσεις, οι οποίες μετέβαλλαν ουσιωδώς το πολίτευμα: Κλεισθένης, Εφιάλτης-Περικλής και 403 π.Χ. μετά την πτώση των Τριάκοντα. Εάν υποθεθεί ότι για τον Αριστοτέλη η κλεισθένεια πολιτεία είναι ένα είδος δημοκρατίας το οποίο δεν ταυτίζεται με την *εσχάτη*, τότε πάλι γίνεται συγκάλυψη του πραγματικού νοήματος της δημοκρατίας, η οποία δεν είναι ένα τετελεσμένο και κλειστό πολίτευμα αφού χαρακτηρίζεται από τη διαρκή ρητή αυτοθέσμιση, από τη στιγμή που κύριος είναι ο δήμος. Η άποψη συνεπώς η οποία υποστηρίζεται από πολλούς ερευνητές ότι ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική μόνο στην υποτιθέμενη «ριζοσπαστική» ή «ακραία» δημοκρατία, δημιουργεί πολλά προβλήματα σχετικά με το νόημα και την πρακτική της δημοκρατίας. Συγκαλύπτει την ουσία η οποία είναι η διαρκής αυτοθέσμιση και δεν μπορεί να νοηθεί ως ένα παγιωμένο και τετελεσμένο άπαξ διαπαντός πολίτευμα. Το αντίθετο θα σήμαινε ότι πρέπει κάπου να σταματήσει τις μεταρρυθμίσεις και να εδραιωθεί σε ένα παγιωμένο και νεκρό σύστημα το οποίο θα είναι το καλύτερο δυνατό, η άριστη πολιτεία. Τα ερωτήματα όμως ανακύπτουν: ποιο είναι αυτό το κρίσιμο σημείο στο οποίο πρέπει να σταματήσει η δημοκρατία την αυτοθέσμισή της, ποιος το

<sup>179</sup> 4, 1298a 29-33: *τέταρτος δὲ τρόπος τὸ πάντας περὶ πάντων βουλευέσθαι συνιόντας, τὰς δ' ἀρχὰς περὶ μηθενὸς κρίνειν ἀλλὰ μόνον προανακρίνειν, ὄνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον, ἣν ἀνάλογον φάμεν εἶναι ὀλιγαρχία τε δυναστευτικῆ καὶ μοναρχία τυραννικῆ.*

<sup>180</sup> Την αναφέρει μόνο στη φυλετική μεταρρύθμιση (6, 1319β 21 κεξ) και στην πολιτογράφιση των μετόικων (3, 1275β 35 κεξ.).

γνωρίζει, ποιος αποφασίζει για την μη περαιτέρω εξέλιξη; Βεβαίως στη δημοκρατία ο δήμος είναι το κύριον της πολιτείας και δεν υπάρχει άλλος εγγυητής και γνώστης, εξωκοινωνικός και εξωπολιτικός. Στην περίπτωση του Αριστοτέλη, η «ριζοσπαστική» δημοκρατία τοποθετείται στην περίοδο που εκτείνεται από τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη το 462 (ή από τον θάνατο του Περικλή το 429;) έως την εποχή του<sup>181</sup>.

Από την κριτική την οποία ο Αριστοτέλης ασκεί στην δημοκρατία, καθώς επίσης και από την κριτική του Πλάτωνα, πολλοί ερευνητές συνάγουν το συμπέρασμα ότι επρόκειτο περί «ριζοσπαστικής» ή «ακραίας» δημοκρατίας κατά την οποία ο δήμος ασκούσε την εξουσία μόνο με ψηφίσματα, χωρίς να τηρεί τους νόμους, και στρεφόμενος κατά των συμφερόντων των πλουσίων<sup>182</sup>. Η αντίληψη αυτή απηχεί τους φόβους της οικονομικώς ανώτερης τάξεως και των ολιγαρχικών, αλλά απέχει πολύ από την πραγματικότητα<sup>183</sup>.

Η αντίληψη ότι υπήρξε κάποια «ριζοσπαστική» δημοκρατία σε αντίθεση με τη «μετριοπαθή» δημοκρατία (η οποία εκτείνεται από το 508 έως το 462;), είναι μάλλον μία ιδεολογική κατασκευή η οποία σκοπό έχει να αμαυρώσει την δημοκρατία γενικώς. Είναι μία κατασκευή ίσως των ολιγαρχικών και εν γένει των αντιπάλων της δημοκρατίας, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη συμπεριλαμβανομένων. Ο αντικειμενικός σκοπός είναι η αποδυνάμωση των εξουσιών του δήμου, όπως φαίνεται σαφώς στον Αριστοτέλη, και επιστροφή στο πολίτευμα του Σόλωνα. Αν υποθέσουμε ότι η υποτιθέμενη «ριζοσπαστική δημοκρατία» αρχίζει με τον θάνατο του Περικλή (429), και οφείλεται στην άνοδο των δημαγωγών, τότε τίθενται τα ερωτήματα: Πως οι δημαγωγοί κατάφεραν να επιβληθούν ενώ πριν όχι; Τους συγκρατούσε ο Περικλής; Σε αυτά τα ερωτήματα οι κατασκευαστές των δύο δημοκρατιών δεν απαντούν. Σημειωτέον ότι μετά τον θάνατο του Περικλή δεν υπήρξαν σημαντικές θεσμικές αλλαγές που να δικαιολογούν την μετατροπή της υποτιθέμενης «μετριοπαθούς» δημοκρατίας σε «ριζοσπαστική». Για όσους πάλι η «ριζοσπαστική» δημοκρατία αρχίζει με τον Εφιάλτη τότε ο Περικλής και ο *χρυσούς αιώνας* πιστώνεται στη «ριζοσπαστική» δημοκρατία, δηλαδή πάλι αδιέξοδο.

Η κατασκευή αυτής της υποτιθέμενης «ριζοσπαστικής» (αλλά και της θεωρούμενης «μετριοπαθούς» δημοκρατίας) αποκρύβει επίσης το γεγονός ότι από της γεννήσεώς της μέχρι της εξαφανίσεώς της η δημοκρατία είχε εχθρούς, και μάλιστα σκληρούς. Τους αντιπάλους και

<sup>181</sup> 2, 1274 a11-15: *τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγούς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν.*

<sup>182</sup> Λ.χ. Aubonnet (1973), 274. Μπαγιόνας (2003), 204, 216 κε. Τουλουμάκος (1979), 207.

<sup>183</sup> Βλ. κεφάλαιο «Η κυριαρχία του νόμου» (Μέρος II).

τους εχθρούς της η δημοκρατία δεν τους νίκησε πείθοντάς τους δια του διαλόγου (ο διάλογος δεν λειτουργεί πάντα), αλλά πείθοντας το πλήθος, τους ανθρώπους, τον δήμο ότι πρέπει να διατηρηθεί η δημοκρατία και φυσικά να επεκταθεί, να ανανεωθεί, να μεταρρυθμισθεί, να αυτοπεριορισθεί. Ο αντίπαλος συνήθως δεν πείθεται αλλά καταπολεμάται και εξουδετερώνεται, και προκειμένου για τη δημοκρατία δεν υπάρχει άλλος τρόπος προς τούτο από την ενδυνάμωσή της, τη διεύρυνσή της, την επέκτασή της και την εμπάθυνσή της – από την στιγμή που δεν θέλει να καταφεύγει σε πογκρόμ και διωγμούς, φυλακίσεις και εκτελέσεις των αντιπάλων της, όπως οι τελευταίοι έπραξαν στις δύο ολιγαρχικές εκτροπές. Αυτό είναι το συμπέρασμα το οποίο συνήγαγε ο δήμος από την πολυετή πείρα του, αυτή είναι η μόνη οδός *μη καταλύσεως του δήμου από τους εχθρούς του.*

Σημειωτέον ότι οι εχθροί της δημοκρατίας δεν έλειψαν από την ιστορία της. Απεργάζονται τακτικές και στρατηγικές για να τη φθείρουν και να τη βλάψουν, επινοούν τεχνικές και κυρίως ιδεολογικές κατασκευές με σκοπό την αποδυνάμωσή της· ο πολιτικός αγώνας συνεχίζεται ανά πάσα στιγμή, η σύγκρουση είναι διαρκής, ομολογημένη ή μη, έκδηλη ή λανθάνουσα. Το ιδεώδες του Αριστοτέλη (και του Πλάτωνα) περί μιας σταθερής και αστασίαστης πόλεως είναι εξωπραγματικό. Ούτε οι ολιγαρχικές ή αριστοκρατικές πολιτείες (Λακεδαιμόνων, Καρχηδών, Συρακούσας) απέφυγαν τις έριδες, τις διαιρέσεις και τις στάσεις. Η πολιτική σύγκρουση είναι αναπόφευκτη, πολλές δε φορές είναι σκληρή και αδυσώπητη, χωρίς ρομαντισμούς, ηθικές αρχές και αβρότητες.

Η δημοκρατία είχε φροντίσει για την σωτηρία της, είχε λάβει μέτρα αυτοπροστασίας της και είχε μεριμνήσει φυσικά για την διατήρηση της και την σταθερότητά της, κατά των εχθρών της, κατά της τυραννίδος και της ολιγαρχίας. Ο κύριος παράγων για αυτό είναι η ενεργός συμμετοχή και επαγρύπνηση του δήμου, ο οποίος φροντίζει να κατοχυρώνει την προάσπιση της δημοκρατίας νομικώς και θεσμικώς. Με ψηφίσματα και νόμους προσπαθεί να δημιουργήσει το θεσμικό και το παιδευτικό πλαίσιο για την προστασία της. Ο Δημοσθένης αναφέρει χαρακτηριστικώς ότι για την αποφυγή καταλύσεως του δήμου *ὑπήρχαν ἄρα καὶ νόμοι καὶ φυλακαί*<sup>184</sup>. Ο οστρακισμός επίσης ήταν ένα μέτρο αυτοπροστασίας της δημοκρατίας. Τα τεκμήρια *περὶ τῆς τοῦ δήμου καταλύσεως* που έχουν διασωθεί είναι: το ψήφισμα-νόμος του Δημοφάντου (410)<sup>185</sup>, ο νόμος του Ευκράτους (337/336)<sup>186</sup> και ο Ὀρκος

<sup>184</sup> Δημοσθένης *Προς Λεπτίνην* 107.

<sup>185</sup> Ανδοκίδης, *Περὶ τῶν μυστηρίων*, 96-98. Ο νόμος αυτός υπήρχε σε μαρμάρινη στήλη ἔμπροσθεν του βουλευτηρίου (*όπ. π.*, 95).



των Ηλιαστών<sup>187</sup>.

## Τα μέτρα σωτηρίας της δημοκρατίας είναι μέτρα καταργήσεως της

Ο Αριστοτέλης προτείνει μέτρα για την σωτηρία όλων των πολιτειών, σύμφωνα με το ρεαλιστικό πνεύμα που εγκαινιάζεται στο βιβλίο 4 και συνεχίζεται στα βιβλία 5 και 6. Στο πνεύμα αυτό εντάσσονται και τα μέτρα σωτηρίας της δημοκρατίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αυτός εμφορείται από κάποια δημοκρατική ηθική, μέριμνα ή αγωνία για τη σωτηρία της, αλλά απλώς αναφέρει τα μέτρα στο πλαίσιο σωτηρίας γενικώς όλων των πολιτειών.<sup>188</sup>

Γενικώς τα μέτρα τα οποία προτείνει ο Αριστοτέλης προς το βέλτιον της δημοκρατίας είναι εις βάρος των κατωτέρων τάξεων και αποβλέπουν στη μείωση της πολιτικής τους ή και της αριθμητικής τους δυνάμεως. Χαρακτηριστικά μέτρα που στηρίζουν αυτή την άποψη είναι αυτά που προτείνει για την μάλιστ' είναι δοκούση δημοκρατία: οι αιρετοί ή οι κληρωτοί άρχοντες για το βουλευόμενον να είναι ίσοι αριθμητικώς και από τα δύο μέρη, δηλαδή και από τους ευπόρους και από τους απόρους. Δεδομένης της αριθμητικής υπεροχής των απόρων είναι εμφανές ότι το μέτρο αυτό αποβλέπει στην περιστολή της εξουσίας των απόρων. Εάν δε οι άποροι υπερβαίνουν κατά πολύ τους γνωρίμους προτείνει να μη δίνεται μισθός σε όλους, αλλά σε ίσο αριθμό απόρων με εκείνον των γνωρίμων. Το μέτρο αυτό έχει ως σκοπό να αποθαρρύνει τους απόρους από την συμμετοχή στις αρχές αφού δεν θα υπάρχει οικονομική αποζημίωση. Ακόμη δε χειρότερα προτείνει να αποκλεισθούν με κλήρωση οι υπεράριθμοι.<sup>189</sup>

Είναι χαρακτηριστικό ένα χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης προσπαθεί να συνδυάσει την ολιγαρχική και την δημοκρατική έννοια του δικαίου. Οι μεν δημοκρατικοί θεωρούν δίκαιο τη γνώμη, τη δόξα, της πλειοψηφίας, οι δε ολιγαρχικοί τη γνώμη αυτών που κατέχουν τη μεγαλύτερη περιουσία. Και οι δύο απόψεις ενέχουν ανισότητα και αδικία κατά τον Αριστοτέλη<sup>190</sup>. Η αδικία από τη δημοκρατική πλευρά έγκειται στο ότι οι άποροι ως πλειοψηφία θα δημεύσουν τις περιουσίες των πλουσίων<sup>191</sup>. Προτείνει λοιπόν ένα συνδυασμό

<sup>186</sup> Σε αθηναϊκή μαρμαρίνη ανεπίγραφη στήλη, η οποία βρίσκεται στο μουσείο της Στοάς Αττάλου, Αρχαία Αγορά Αθηνών. Βλ. *Η γέννηση της δημοκρατίας*, Γεννάδιος Βιβλιοθήκη Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών 1993, σ. 79.

<sup>187</sup> Δημοσθ. *Κατά Τιμοκράτους*, 149-151.

<sup>188</sup> 6, 1317 α33-35: *χρήσιμον δ'έκαστον αὐτῶν γνωρίζειν πρὸς τε τὸ κατασκευάζειν ἢν ἂν τις αὐτῶν τύχη βουλόμενος καὶ πρὸς διορθώσεις.*

<sup>189</sup> 4, 1298β 21-26. Βλ. επίσης 6, 1320α 22-35.

<sup>190</sup> 6, 1318α 19-22: *φασί γάρ οἱ δημοτικοὶ τοῦτο εἶναι δίκαιον ὃ τι ἂν δόξη τοῖς πλείοσιν οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ ὃ τί ἂν δόξη τῇ πλείονι οὐσίᾳ. κατὰ πλῆθος γὰρ οὐσίας φασί κρῖνεσθαι δεῖν. ἔχει δ' ἀμφοτέρω ἀνισότητα καὶ ἀδικίαν.*

<sup>191</sup> 6, 1318α 25-26.

των δύο πλευρών, ο οποίος είναι τελικώς ο ολιγαρχικός τρόπος. Πράγματι γράφει ότι το αποτέλεσμα της ψηφοφορίας δεν πρέπει να καθορίζεται σύμφωνα με την αρχή της απλής αριθμητικής πλειοψηφίας, αλλά από την διαφορά της συνολικής περιουσίας των αντιτιθεμένων μερών, έκαστο των οποίων αποτελείται από απόρους και ευπόρους. Το κύριον δηλαδή πρέπει να είναι αυτό το μέρος που έχει το μεγαλύτερο *τίμημα*. Αλλάζει δηλαδή ο Αριστοτέλης τον όρο και από *ουσία* τον μετατρέπει σε *τίμημα*<sup>192</sup>. Σε άλλο σημείο προτείνει η ψήφος κάθε πλουσίου να υπολογίζεται διπλή<sup>193</sup>. Η επινοητικότητα του Αριστοτέλη είναι ανεξάντλητη προκειμένου να αναίρεσει και να αποδυναμώσει την δημοκρατία., όπως φαίνεται όμως και ο ίδιος βρίσκει τελικώς ανεφάρμοστες αυτές τις προτάσεις<sup>194</sup>.

Διατυπώνει επίσης ο Αριστοτέλης και μία πιο ανοικτή εναλλακτική πρόταση για την εκλογή των αρχόντων. Εκτός από το *τίμημα*, το οποίο θεωρεί απαραίτητο για τη συμμετοχή στην πολιτεία, προτείνει επίσης να εκλέγονται στα αξιώματα οι *δυναμένοι*, αυτοί οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα και την ικανότητα να *άρχουν*<sup>195</sup>. Αυτοί οι *δυναμένοι* βεβαίως δεν μπορεί να είναι οι άποροι, οι οποίοι αφ' ενός μεν δεν έχουν την οικονομική δυνατότητα και αφ' ετέρου δεν έχουν τις ικανότητες, την αρετή (*ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀποροῦντα καλῶς ἄρχειν καὶ σχολάζειν*)<sup>196</sup>. Επιπλέον, από τη στιγμή που δεν θα υπάρχει για τους απόρους η οικονομική αποζημίωση για τα αξιώματα, όπως προτείνει ο Αριστοτέλης<sup>197</sup>, δεν θα είναι δυνατόν αυτοί να συμμετέχουν σε αυτά. Συνεπώς αναγκαστικώς τα αξιώματα θα ασκούνται από τους ευπόρους, τους *δυναμένους*, οι οποίοι δεν έχουν οικονομικό πρόβλημα και δεν εξαρτώνται από το δημόσιο ταμείο<sup>198</sup>. Αυτή η αντίληψη υπάρχει και αλλού: *ἀναγκαῖον οὖν εἶναι τινὰς τοὺς δυναμένους ἄρχειν καὶ λειτουργοῦντας ἢ συνεχῶς ἢ κατὰ μέρος τῆ πόλει ταύτην τὴν λειτουργίαν*.<sup>199</sup> Πρέπει να σημειωθεί εδώ ο τονισμός του όρου *λειτουργία*, που παραπέμπει στις *λειτουργίες* της αθηναϊκής δημοκρατίας, τις οποίες οι εύποροι αναλάμβαναν υποχρεωμένοι από την πόλιν. Εδώ ο όρος *λειτουργοῦντας* και

<sup>192</sup> 6, 1318α 33: *τοῦτο κύριον ἔστω...ὃ τι ἂν οἱ πλείους καὶ ὧν το τίμημα πλείον*. 6, 1318α 37-38: *ὀποτέρων οὖν τὸ τίμημα ὑπερτείνει συναριθμουμένων ἀμφοτέρων ἑκατέρους, τοῦτο κύριον*.

<sup>193</sup> 6, 1318α 11 κεξ.

<sup>194</sup> 6, 1318β 1-3:

<sup>195</sup> 6, 1318β 27-32: *διὸ δὴ και συμφέρον ἐστὶ τῆ πρότερον ρηθείση δημοκρατία, καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἰρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντα, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἰρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμήματος μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους*.

<sup>196</sup> 2, 1273α 24-25.

<sup>197</sup> 5, 1308β 31-34.

<sup>198</sup> 5, 1309α 5-7: *οἱ γὰρ ἄποροι οὐ βουλήσονται ἄρχειν τῶ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἰδίους εἶναι μᾶλλον οἱ δὲ εὐποροὶ δυνήσονται διὰ τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι τῶν κοινῶν*.

<sup>199</sup> 4, 1291α 36-38.

*λειτουργία* υποδηλώνει και τονίζει την απουσία οικονομικής αποζημίωσης για τα αξιώματα. Συνεπώς ο Αριστοτέλης είναι εναντίον της μισθοφορίας όπως αυτή ήταν θεσμοθετημένη στην αθηναϊκή δημοκρατία— πράγμα άλλωστε που είδαμε και στο πρώτο κεφάλαιο (Μέρος Ι).

Μία ακόμη πιο εντυπωσιακή φιλο-ολιγαρχική πρόταση είναι να καταργηθούν οι *λειτουργίες*, όπως η *χορηγία* και η *λαμπαδαρχία*, διότι κατά την γνώμη του Αριστοτέλη είναι δαπανηρές και άχρηστες<sup>200</sup>. Δηλαδή απορρίπτει ένα βασικό θεσμό της αθηναϊκής δημοκρατίας, ο οποίος επέτρεπε στους απόρους να συμμετέχουν στις εορτές, στο θέατρο και τις άλλες κοινωνικές εκδηλώσεις, δια των οποίων ελάμβαναν ψυχαγωγία, πνευματική τροφή, κοινωνική και πολιτική παιδεία. Στην ίδια λογική κινείται και η άποψή του για περιορισμό των συνόδων της εκκλησίας *στάς ἀναγκαίας* (6,1320 β3).

Από την άλλη, ενώ προτείνει διάφορα άλλα μέτρα, δεν εξηγεί τον τρόπο πραγματοποίησής τους, όπως λ.χ. αυτό στο χωρίο 6, 1320 β30, όπου αντί των οικονομικών ενισχύσεων που παρείχε η δημοκρατική πόλις στους απόρους, προτείνει μέτρα πιο διαρκή και ασφαλή, χωρίς όμως να διευκρινίζει ποιά εννοεί.

Συνελόντι ειπείν, ο φιλόσοφος είναι σαφής ότι οι βασικές αρχές και πρακτικές της δημοκρατίας δεν πρέπει να διατηρηθούν διότι δήθεν δεν συντελούν στην διατήρησή της αλλά στην φθορά της: *πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας*<sup>201</sup>. Επίσης ουδέν μέτρο προτείνει προς τον σκοπό διευρύνσεως της δημοκρατίας (πολιτογράφηση πολιτών από δούλους, γυναίκες ή μετοίκους, οικονομικές μεταρρυθμίσεις προς όφελος των κατώτερων στρωμάτων, διεύρυνση δικαιωμάτων, εισαγωγή γενικευμένης δημοσίας παιδείας για τα κατώτερα στρώματα), αλλά αντιθέτως όλα τα μέτρα που προτείνει είναι προς ακρωτηριασμό και φαλκίδευση της δημοκρατίας.

Εντύπωση προκαλεί εξάλλου η πλήρης απουσία από τα *Πολιτικά* των Μακεδόνων και της πολιτικής τους, η οποία ήδη πριν από το 350 π.Χ. είχε αρχίσει να γίνεται απειλητική για την ελευθερία και την αυτονομία των ελληνικών πόλεων (ενός μοναδικού φαινομένου με διάρκεια περίπου τεσσάρων αιώνων, που έδωσε μία εκπληκτική πολιτικο-ηθικο-πολιτισμική δημιουργία). Οξυδερκείς πολιτικοί είχαν διαβλέψει την μακεδονική απειλή και αγωνίζονταν να την αποτρέψουν με κάθε μέσο, όπως λ.χ. ο Δημοσθένης. Ενώ δηλαδή κύριο μέλημα του Σταγειρίτη ήταν τα αίτια της φθοράς και της σωτηρίας των ορθών και μη ορθών πολιτειών, και ενώ προτείνει μέσα προς τούτο, εν τούτοις δεν φαίνεται να έχει συλλάβει την κρισιμότητα των καταστάσεων και της εποχής στην οποία ζει. Η φιλοσοφία στάθηκε δηλαδή αδύναμη να

<sup>200</sup> 5, 1309α 17-19. πρβ. 6, 1320 β3-4.

συλλάβει την ιστορική και πολιτική πραγματικότητα και να συμβάλλει στη διαύγαση των καταστάσεων, απαραίτητο στοιχείο για την αποσόβηση της ήττας ή τουλάχιστον για τη συνειδητοποίηση του κρισίμου της καταστάσεως. Ο φιλόσοφος παρέμεινε μακράν των γεγονότων και της ιστορίας, χωρίς πολιτική διορατικότητα και ευαισθησία, εγκλωβισμένος στην υπό στενή έννοια πολιτική (ή μικροπολιτική) της σωτηρίας των πάσης φύσεως πολιτειών, και στον οραματισμό της εγκαθίδρυσης της *ἀρίστης πολιτείας*, έχοντας εμπιστοσύνη στον κατ'αρετήν άνδρα, ο οποίος θα φροντίζει το κοινό συμφέρον και την αρετή των υπηκόων του, σύμφωνα με την θεωρητική του ουτοπία. Η ελευθερία και η σωτηρία των ελληνικών πόλεων δεν απασχόλησε τον φιλόσοφο, ούτε μετά τη μάχη της Χαιρώνειας, και δυνάμεθα να τον αντιπαραβάλουμε με τον τραγικό πολιτικό Δημοσθένη, ο οποίος διείδε την στρατηγική πολιτική του Φιλίππου καθώς και τις αδυναμίες των ελληνικών πόλεων από πολύ νωρίς, και αγωνίσθηκε μαζί με άλλους να την αποτρέψει.

Ορισμένοι υπερβάλλουν ως προς τον ρόλο των φιλοσόφων ή της φιλοσοφίας και της αριστοτελικής φιλοσοφίας ειδικότερα. Όπως απεδείχθη ιστορικά, χωρίς τους πολιτικούς Μαραθώνες δεν υφίστανται και πνευματικοί Μαραθώνες, και δυστυχώς δεν υπήρξε δεύτερος Μαραθών για να ηττηθεί για δεύτερη φορά η δεσποτεία, πράγμα που είχε ως συνέπεια την απώλεια της ελληνικής ελευθερίας, της πολιτικής και της δημοκρατίας. Ο *υπερέχων κατ' αρετήν βασιλεύς* υπήρξε ο ενταφιαστής της αυτονομίας των ελληνικών πόλεων.

---

<sup>201</sup> 5, 1309 β20. Σε αυτήν την θέση συμφωνούν και διάφοροι άλλοι όπως λ.χ. ο Μπαγιόνας (2003), 26-219.

## 6. Η ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΚΑΙ Η ΣΧΟΛΗ

Η αριστοτελική ηθική (και πολιτική), αν και χρησιμοποιεί ως βάση τις επικρατούσες αντιλήψεις (τα *ἔνδοξα*), αν και αντλεί από την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα και προβαίνει σε εμπειρικές αναλύσεις, εν τούτοις στηρίζεται πολλές φορές σε μεταφυσικές αρχές, αξιώματα και προϋποθέσεις. Αν και καθορίζεται από τη διαπίστωση ότι τα ζητήματα που αφορούν το *αγαθόν* και την *πράξιν*, ατομική και συλλογική, δεν χαρακτηρίζονται από σταθερότητα και ακρίβεια<sup>202</sup>, ή ότι η εξουσία διαφθείρει τον άνθρωπο<sup>203</sup>, εν τούτοις διέπεται από γενικούς αφηρημένους κανόνες και καθολικές αξίες ηθικής (ή πολιτικής) πράξεως. Ορισμένες πτυχές αυτής της μεταφυσικής θεμελιώσεως της ηθικής και της πολιτικής είναι εμφανείς στα πρώτα κεφάλαια των *Ηθικών Νικομαχείων*, που αναλύουν την άμεση συνάφεια της *εὐδαιμονίας* με την *αὐτάρκεια* και το *τέλειο ἀγαθόν*, πράγμα που είναι και ο στόχος των αναλύσεων των *Πολιτικών*.

Ο Αριστοτέλης καθορίζει από τον σκοπός του ανθρώπου, το *ἄριστον ἀγαθόν*, γενικώς ως η *εὐδαιμονία*, η οποία διακρίνεται σαφώς από την *εὐτυχία* και την *εὐημερία*, που αναφέρονται κυρίως στα εξωτερικά αγαθά<sup>204</sup>. Η ευδαιμονία είναι ενέργεια σύμφωνη με την αρετή και αδιανόητη χωρίς την αρετή: *ἐνέργειαν εἶναι (τὴν εὐδαιμονίαν) καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἀπλῶς. λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως*

<sup>202</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1104a 3-9: *Τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκός ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τάκριβες. οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὐθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντάς τα πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς ( «τα ζητήματα που αφορούν τις πράξεις και τα συμφέροντα δεν έχουν τίποτε το στατικό, όπως ακριβώς ούτε τα της υγείας. Εάν αυτό ισχύει για την έρευνα του καθόλου, ισχύει πολύ περισσότερο για την έρευνα των καθ' ἕκαστα ότι δηλαδή δεν δύναται να είναι ακριβής. Διότι αυτά δεν εμπίπτουν ούτε σε κάποια τέχνη ούτε σε κάποιον κανόνα (επάγγελμα), αλλά πρέπει σε κάθε περίπτωση αυτοὶ οι οποίοι πράττουν να σκέφτονται τι απαιτούν οι περιστάσεις, όπως ακριβώς και στην ιατρική και τη διακυβέρνηση του πλοίου»).*

<sup>203</sup> Βλ. π.χ. 5, 1308β 11-15, όπου προτείνει μικρῆς διάρκειας θητεία στα αξιώματα διότι υπάρχει πάντα η δυνατότητα διαφθοράς των ανθρώπων από την άσκηση της εξουσίας. Και 6, 1318β 38-40: *τό γὰρ ἐπανακρέμασθαι, καὶ μὴ πᾶν ἐξεῖναι ποιεῖν ὃ τι ἂν ἐθέλη τις οὐ δύναται φυλλάττειν τό ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φᾶλλον.*

τὰναγκαία, τὸ δ' ἀπλῶς τὸ καλῶς<sup>205</sup>. Επίσης, κατά τον Αριστοτέλη ο σκοπός της πόλεως είναι η ευδαιμονία και η ἀρετή, δηλαδή ο ηθικός βίος και η δημιουργία αγαθών πολιτών, και αυτό την διαφοροποιεί από μία συμμαχία πόλεων ή μία συνθήκη γεωγραφικής συνενώσεως<sup>206</sup>. Το εὖ ζῆν και η εὐδαιμονία είναι το υπέρτατο αγαθόν και η υπέρτατη αξία των *Νικομαχείων*<sup>207</sup>, και τα *Πολιτικά* ήδη από την αρχή τονίζουν αυτήν τη σκοποθεσία<sup>208</sup>. Τα πάντα πρέπει να αποσκοπούν και να συντελούν σε αυτό τον σκοπό, η διακυβέρνηση, η πολιτική, το δίκαιο της πόλεως<sup>209</sup>. Η τελεολογική σύλληψη του κόσμου έχει και εδώ την εφαρμογή της, όλα συντείνουν και εξυπηρετούν το τέλος αυτό της ευδαιμονίας.

Οι καταλληλότεροι για αυτό το σκοπό είναι οι έχοντες την ἀρετή, οι αγαθοί άνδρες που εκλέγονται από τους αγαθούς πολίτες. Η λογική είναι η εξής: Επειδή η ευδαιμονία είναι χρήσις τέλειος τῆς ἀρετῆς, ο βίος κατ' ἀρετή, συνεπάγεται ότι δικαιούνται να συμμετέχουν στην πολιτική και την εξουσία μόνον οι κατέχοντες την ἀρετή, δηλαδή τα ανώτερα κοινωνικώς και οικονομικώς στρώματα. Ο ἀγαθὸς ἀνὴρ ο οποίος ζει σε μία

<sup>204</sup> 7, 1323 α26-29: ... ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἕτεραν εἶναι. Τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τύχην ἐστίν.

<sup>205</sup> 7,1332 α9-11. πρβλ. 7,1328α37-38. *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1102α5-6. και 1,1098 α16.

<sup>206</sup> τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν... Πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκουσ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμὲν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. Τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν (3, 1280β 39-1281α 4). Ἡ δὲ ἀρίστη πολιτεία εἶναι ἡ μάλιστ' εὐδαίμων (*Ηθικά Νικομάχεια* 1,1095α 14-21). Ἐπεὶ δὲ τὸ προκείμενον ἔστι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἄριστα δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν (7, 1332α4-6). περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν ἐνομίας (3,1280 β6-7). ὀρώμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην [τὴν πολιτικὴν] οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ρητορικὴν. χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἐτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τινῶν ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τούτ' ἂν εἴη τανθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταυτὸν ἔστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μεῖζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν (*Ηθικά Νικομάχεια* 1, 1094β 2-7). Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 1095α 14-15: ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταυτὸν ὑπολαμβάνουσι τῶ εὐδαιμονεῖν. Καὶ: Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν (1, 1252β 27-30). ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστον ἡ εὐδαιμονία (*Ηθικά Νικομάχεια* 1,1099α25).

<sup>207</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1102 α1-4: ἡμῖν δὲ δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἔστιν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. εἶκοι δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή. ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιον τι καὶ θεῖον τίθεμεν.

<sup>208</sup> 1,1252 α1: ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὔσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἔνεκεν συνεστηκυῖαν.

<sup>209</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1129β 17-18: ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μοριῶν αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία.

ηθικώς προσανατολισμένη πόλιν, είναι ο καταλληλότερος και ικανότερος να συνεισφέρει στον ηθικό σκοπό αυτής της πόλεως. Συνεπώς για να υπάρξει ευδαιμονία για την πόλιν πρέπει να αποκλεισθούν από την πολιτική ζωή οι μη έχοντες αρετή, οι βάνανσοι, οί αγοραῖοι, οί γεωργοί, ό ναυτικός όχλος. Τα στρώματα αυτά ένεκα του ότι στερούνται σχολῆς, παιδείας και άγωγῆς είναι αδύνατο να αποκτήσουν την αρετή και συνεπώς είναι ακατάλληλα για την ευδαιμονία και την ηθική πόλιν. Έτσι η αντίληψη του Αριστοτέλη περί ευδαιμονίας και αρετής φωτίζει από μία άλλη πλευρά την θεωρία του περί δικαίου που βασίζεται, το κατ' άξίαν ή κατ' αναλογίαν δίκαιον, όπως ελέχθη στο αντίστοιχο κεφάλαιο. Αυτή η αντίληψη, η οποία δικαίως χαρακτηρίστηκε αριστοκρατική, είναι εντελώς διαφορετική από τη δημοκρατική άποψη και στρέφεται ευθέως εναντίον της. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό και λίαν ενδεικτικό των προτιμήσεων του Αριστοτέλη το χωρίο, όπου εκφράζεται υπέρ των ολιγαρχικών-αριστοκρατικών πολιτειών, των Κρητών και των Λακεδαιμονίων, διότι αυτοί νομοθέτησαν καλώς περί της ευδαιμονίας<sup>210</sup>.

Η ευδαιμονία αποκτάται όχι σε οποιαδήποτε πολιτεία αλλά στην άριστη, σε αυτή που είναι στραμμένη στην ηθική σκοποθεσία. Και ως προς αυτό ο Αριστοτέλης κατατάσσει, κατηγοριοποιεί τις πολιτείες αναλόγως της συμμετοχής του πληθυσμού στην ευδαιμονία: «η πόλις είναι μία κοινωνία όμοίων με σκοπό την άριστη δυνατή ζωή. Επειδή όμως το άριστο είναι η ευδαιμονία, η οποία είναι ενέργεια και χρήση τέλεια της αρετής, και επειδή συμβαίνει άλλοι μεν να μετέχουν αυτής, άλλοι δε ολίγον ή καθόλου, είναι εμφανές ότι αυτό είναι το αίτιο της υπάρξεως διαφόρων ειδών πόλεων και πολιτειών»<sup>211</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η μετοχή ή μη στην ευδαιμονία κατηγοριοποιεί τις πολιτείες και τα πολιτεύματα, και συνεπώς και τους ανθρώπους: σε αυτούς που ουδόλως συμμετέχουν στην ευδαιμονία αντιστοιχεί η χειρίστη πολιτεία, σε αυτούς που μετέχουν εις μικρόν η μέση πολιτεία και σε αυτούς που μετέχουν στην ευδαιμονία η άριστη πολιτεία. Στους πρώτους ανήκουν οι βάνανσοι, οι αγοραῖοι, οι γεωργοί, οι τεχνίται, διότι ο βίος τους είναι αντίθετος στην αρετή και άγεννής και δεν έχουν παιδεία και

<sup>210</sup> Τάχα γάρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ'ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην μάλιστα πεπονηῆσθαι. βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. παράδειγμα δὲ τούτων ἔχομεν τοὺς Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων νομοθέτας, καὶ εἰ τινὲς ἕτεροι τοιοῦτοι γεγέννηται (Ηθικά Νικομάχεια 1,1102α7-12).

<sup>211</sup> 7,1328α 35 κεξ: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τις ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. Ἐπεὶ δ' ἔστιν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς, τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδὲν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίγνεσθαι πόλεως εἶδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους. ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντές τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.

χορηγία<sup>212</sup>, και στους τελευταίους ανήκουν οι έχοντες όλα τα ανωτέρω (εὐγένεια, τύχη, φύσιν, σχολή, παιδεία, χορηγία). Έτσι τα κατώτατα στρώματα υποβιβάζονται πολιτικώς στην θέση (status) των δούλων αφού οι τελευταίοι δεν μετέχουν της ευδαιμονίας σύμφωνα με τα λεγόμενά του<sup>213</sup>.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τρεις κατηγορίες αγαθών, τα εξωτερικά, τα σωματικά και τα ψυχικά, θεωρεί δε τα τελευταία ως τα κυριότερα και τα κατεξοχήν αγαθά, αξιολογικώς ανώτερα από τα υλικά και τα σωματικά<sup>214</sup>. Κατ' επέκτασιν και οι σπουδαίοι πολίτες θα είναι αυτοί που κατέχουν σε μείζονα βαθμό τα ψυχικά αγαθά. Όμως οι συνθήκες αποκτήσεως του αγαθού και η δυνατότητα αποκτήσεώς του δεν είναι δεδομένα και ασφαλή διότι υπάρχει ο παράγων της τύχης, ο οποίος διακρίνεται από τον παράγοντα της ανθρώπινης δυνατότητας (τὰ ἐφ' ἡμῖν). Η ευδαιμονία εξαρτάται από την ατομική και κοινωνική κατάσταση, δεν είναι κάτι το συγκεκριμένο ούτε κάτι το δεδομένο. Η ελληνική φιλοσοφία διαποτίζεται από αυτήν τη μέριμνα και έκαστος των φιλοσόφων δίνει τη δική του απάντηση. Και σε αυτό το σημείο η ελληνική σκέψη χωρίζεται σε δύο αντιτιθέμενα ρεύματα. Το ένα είναι η πλατωνική μεταφυσική απάντηση, δηλαδή ότι η ανθρώπινη ύπαρξη μπορεί να ελέγξει την τύχη με αποφασιστικό τρόπο αλλά μόνο πέραν των ανθρωπίνων συνθηκών, στον υπερουράνιο χώρο των Ιδεών. Ο Αριστοτέλης με τις δικές του έννοιες και αναλύσεις προσυπογράφει κατά κάποιο τρόπο αυτήν την αντίληψη, αφού στο τελευταίο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* υποστηρίζει ότι το ἀγαθὸν και η εὐδαιμονία ἐγκείται στον θεωρητικὸν βίον, πράγμα που σημαίνει ότι δεν εξαρτάται τόσο από τις εξωτερικές κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες<sup>215</sup>.

Η άλλη απάντηση προέρχεται από την τραγωδία η οποία εκφράζει και την δημοκρατική αντίληψη, ότι δηλαδή η ανθρώπινη ύπαρξη είναι εξαρτημένη από παράγοντες ανεξέλεγκτους, αστάθμητους, μη προβλέψιμους, μη υποκείμενους στην κυριαρχία του λόγου. Οι παράγοντες αυτοί αφορούν είτε τις εξωτερικές κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες είτε τα

<sup>212</sup>7, 1328 β40 και 7, 1331 β40.

<sup>213</sup> 3, 1280 α32-34: καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἦν πόλις, νῦν δ' οὐκ ἔστι διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν. Πρβλ. 1, 1260β 1: ὁ γὰρ βάνανσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν.

<sup>214</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 1098β 9-18: ...νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ... Πρβλ. 7, 1323β 16-21.

<sup>215</sup> Αντιθέτως ο Σκαλτσάς (1991), 80 φαίνεται να υποστηρίζει την άποψη ότι ο Αριστοτέλης πουθενά δεν καθορίζει το ἀγαθὸν, συνεπώς θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι αυτό αφήνεται στην εκλογή του ατόμου, του εκάστοτε ιστορικού και κοινωνικού ατόμου. Ο Σκαλτσάς φαίνεται ότι έχει κατά νου το χωρίο, *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1109β 2-5: «πρέπει να σκοπεύουμε εκείνα για τα οποία έχουμε κλίση από την ύμας. αυτό θα το μάθουμε από την ηδονή ή την λύπη που μας προκαλείται και να αποφεύγουμε τα αντίθετα». Πρβλ. *Ηθικά*



άλογα, μη ελέγξιμα στοιχεία του ανθρώπου είτε, τέλος, τη σχετικότητα και τη διαμάχη των αξιών. Η τραγωδία είναι μια ατέρμονη αναζήτηση και ένας διαρκής προβληματισμός επ' αυτού του θέματος<sup>216</sup>, και ενώ διδάσκει ότι ο ανθρώπινος βίος δεν δύναται να ελεγχθεί πλήρως, εν τούτοις δεν υπάρχει προσφυγή σε κανένα μεταφυσικό ή θεικό παράγοντα. Η μόνη οδός είναι πάντα η ανθρώπινη προσπάθεια, η βασισμένη όσο το δυνατόν στην ανθρώπινη γνώση των ορίων και του αυτοπεριορισμού, στη *φρόνησιν* και τη *σωφροσύνη*. Η προσπάθεια συνεπώς της ηθικής και της πολιτικής είναι να καταστήσει τον ανεξέλεγκτο και απρόβλεπτο παράγοντα όσον το δυνατόν υποκείμενο στον *λόγο*, δηλαδή στη *φρόνησιν* και στην *τέχνη*.

Σε μεταφυσικές προϋποθέσεις στηρίζεται άλλωστε ο φιλόσοφος και για την πραγμάτευση της *ήδονης*. Το *ἀγαθόν* και κατά συνέπεια η ορθότητα της εκλογής του πορίζει ηδονή στο άτομο<sup>217</sup>. Το πρόβλημα όμως είναι τι είδους είναι αυτή η ηδονή ή η *οικεία ηδονή*, με την οποία ασχολείται ο Σταγειρίτης σε δύο μέρη των *Ηθικών Νικομαχείων*, και μάλιστα στο τελευταίο βιβλίο, πριν καταλήξει στα συμπεράσματά του για την ευδαιμονία: αυτό σημαίνει ότι η ηδονή είναι αποφασιστικής σημασίας για την ευδαιμονία<sup>218</sup>. Υποστηρίζει δε ότι η αληθής ηδονή στηρίζεται στον *λόγο* και την *αρετή*, θέση που θεμελιώνει με τρεις μεταφυσικές προτάσεις. Η πρώτη από αυτές υποστηρίζει ότι η ηδονή δεν είναι *κίνησις*<sup>219</sup>, διότι ηδονή σημαίνει την ολοκλήρωση της ενέργειας, άρα σημαίνει ηρεμία, ενώ αντιθέτως η *κίνησις* σημαίνει ότι κάτι δεν έχει ολοκληρωθεί. Η δεύτερη μεταφυσική πρόταση απαλείφει την εμπειρική γενική διαπίστωση ότι όλα τα όντα επιδιώκουν την ηδονή και ανάγει την επιδίωξη της ηδονής σε μετοχή στο θείον. Δηλαδή όλα τα όντα επιδιώκουν την ηδονή διότι έχουν *φύσει* κάτι το θείον<sup>220</sup>. Και η τρίτη μεταφυσική πρόταση είναι ότι έκαστο ον επιδιώκει την *οικεία* ηδονή, δηλαδή εκείνη που αντιστοιχεί στην οντολογική ουσία του, στη *φύσιν*

*Νικομάχεια* 1, 1097 α30-β3. Όμως το αγαθόν αυτό το ορίζει ο Αριστοτέλης διαρρήδην και είναι η ευδαιμονία, και δή του θεωρητικού βίου (βλ. κεφάλαιο «Ο δημόσιος χώρος», όπου αναπτύσσουμε αυτο το θέμα).

<sup>216</sup> Βλ. Arendt (1986), 258-272. M. Nussbaum (1986), 3-4. Η τελευταία στο βιβλίο της αυτό εξετάζει την ελληνική ηθική σκέψη, της τραγωδίας συμπεριλαμβανομένης, στις προσπάθειές της να εξασφαλίσει στον άνθρωπο μία έλλογη αντάρκεια, δηλαδή να εξασφαλίσει το αγαθό μιας ευδαιμόνωνος ζωής από τις μεταβολές της τύχης μέσω του ελέγχου του λόγου, όπως άλλωστε και ο υπότιτλος του βιβλίου δηλώνει (Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy). Αντιπαραβάλλει δε τις απαντήσεις των φιλοσόφων και των τραγικών και συγκεκριμένα αντιπαραθέτει στην πλατωνική μεταφυσική τις απαντήσεις της τραγωδίας και του Αριστοτέλη. Στο τελευταίο σημείο που αφορά τον Αριστοτέλη διαφωνούμε όπως επιχειρηματολογήθηκε ανωτέρω.

<sup>217</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1174α 24: *οϊόμεθα τε δειν ήδονήν παραμεμίχθαι τή εύδαιμονία. Και Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β20-22 όπου αναφέρεται στην *οικεία ήδονή* την οποία πορίζει ο θεωρητικός βίος. Πρβλ. και *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1109β 2-5.

<sup>218</sup> Το πρώτο μέρος (*Ηθικά Νικομάχεια* 7, 1152 β1-1154 β35) δεν θεωρείται ότι είναι του Αριστοτέλη αλλά του Ευδόξου, όπως δέχονται οι ερευνητές. Το δεύτερο μέρος καταλαμβάνει το πρώτο τμήμα του τελευταίου βιβλίου (*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1172 β1-1176 α30).

<sup>219</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 7, 1154β27: *ήδονή μᾶλλον εν ήρεμία έστιν η εν κινήσει. Και Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1173 α30-31.

<sup>220</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 7, 1153β32: *πάντα γάρ φύσει έχει τι θεϊον. Και Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177 α15κεξ.

του<sup>221</sup>. Η ανώτερη ηδονή είναι αυτή που καθορίζεται από την *αρετή* και τον *λόγο* του *σπουδαίου* και *αγαθού* ανδρός<sup>222</sup>. Συνεπώς το αποτέλεσμα είναι η ιεράρχηση των ηδονών σε ανώτερες και κατώτερες<sup>223</sup>, ακριβώς όπως έχουμε την ιεράρχηση των αρετών, των πράξεων και των τρόπων του βίου. Η αριστοτελική σύλληψη του ανθρώπινου βίου θεμελιώνεται στη μεταφυσική και στην αξιολογική ιεραρχία<sup>224</sup>, και συνεπώς αναιρεί τις επικρατούσες απόψεις των πολλών· πλησιάζει έτσι προς την πλατωνική ηθική, η οποία προσπαθεί να θεμελιώσει αντικειμενικές ηθικές αξίες που μικρή σχέση έχουν με τις πραγματικές ανθρώπινες κοινωνικές συνθήκες και ανάγκες.

Η αναίρεση αυτή είναι έκδηλη και σε μία άλλη βασική αριστοτελική έννοια, την έννοια της *σχολής*, η οποία συνδέεται στενότερα με την ευδαιμονία. Πράγματι η ευδαιμονία είναι αδιανόητη χωρίς τη *σχολήν*: *δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι. ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζομεν*<sup>225</sup>. Η αριστοκρατική αυτή ιδέα, χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για τη θεμελίωση της ηθικής και της πολιτικής του θεωρίας, η οποία αποδίδει την ιδιότητα του πολίτη σε αυτούς που κατέχουν την *αρετή*.

Οι εύποροι, οι ευγενείς ως κάτοχοι μεγάλων γεωργικών εκτάσεων, δεν εργάζονται και απολαμβάνουν το προνόμιο του ελεύθερου χρόνου, *της σχολής*, αντιμετωπίζοντας με σχετική περιφρόνηση τα κατώτερα στρώματα τα οποία είναι υποχρεωμένα να κερδίζουν την ζωή τους με κάποια *α-σχολία*<sup>226</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η Σπάρτη, στην οποία η *σχολή* ήταν

<sup>221</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10,1176 α3 κεξ. Και 9, 1169β33 και 10, 1178 α6-8.

<sup>222</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1176 α16-19: *εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.*

<sup>223</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1175 β32-1176 α4 και 10, 1178 α9κεξ.

<sup>224</sup> Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι η αριστοτελική ηθική έχει μεταφυσικές βάσεις, όπως ο T. H. Irwin (1980), ο Κονδύλης (1992), 21-23. Επίσης η Βαλαλά (1999), 255κεξ, η οποία γράφει ότι μόνο μέσα από την αριστοτελική μεταφυσική νοείται και ερμηνεύεται η αριστοτελική ηθική και συνεπώς και η αριστοτελική πολιτική σκέψη αγγίζεται και αυτή από την μεταφυσική μέσω της ηθικής. Επίσης το ίδιο υποστηρίζουν ο Aubenque ([1990], 402-411), ο Ross ([1991], 332), ο Τερέζης ([1999], 416). Ορισμένοι ερευνητές δεν αποδέχονται τον μεταφυσικό χαρακτήρα της αριστοτελικής ηθικής (Μια απάντηση στον Irwin υπάρχει στον Σκαλτσά [1993], 75-76), βασιζόμενοι στο ότι ο Αριστοτέλης δεν δέχεται την πλατωνική αντίληψη για τις Ιδέες και το αγαθόν, και της ασκεί κριτική. Πράγματι αυτό γίνεται σε πολλά σημεία, και εν αντιθέσει προς τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης ορίζει το *αγαθόν* ως πολλαπλό και ανθρώπινο, όπως προαναφέρθη, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η αριστοτελική ηθική δεν είναι μεταφυσική με άλλον τρόπο. Την ιδέα του αγαθού καταλαμβάνει στον Αριστοτέλη η ευδαιμονία, ή η *φύσις* και η *τελεολογία*, όπως δηλώνει και ο Düring (1991B), 209.

<sup>225</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177β4. πρβλ. 7,1334 α14-16, 33,37,39.

<sup>226</sup> Παραδόξως ο Μπαγιόνας (2003), 217 θεωρεί ότι αυτοί οι οποίοι έχουν περισσότερη *σχολή* είναι οι άποροι, επειδή δεν τους απασχολεί η φροντίδα για την περιουσία τους. Βεβαίως ορισμένοι ευγενείς προτιμούν οι ίδιοι να ελέγχουν αυτοπροσώπως την όλη διαδικασία της γεωργικής παραγωγής, όπως ο Ισχύμαχος (Ξενοφών *Οικονομικός* 10,9-18), αυτό όμως δεν τους εξισώνει με τους *α-σχολούς* των κατωτέρων στρωμάτων. Η ανώτερη τάξη που διέθετε την *σχολήν* υπολογίζεται από τους ιστορικούς ότι αριθμούσε 5000 έως 8000 μέλη, σε σύνολο περίπου 40000 πολιτών (βλ. Davies [1981], 6-14, 28-35. Rhodes [1982], 8).

ιδεολογία και πραγματικότητα των *ὁμοίων*, δηλαδή των πολιτών-πολεμιστών και ασκούντων την εξουσία. Ο Πλούταρχος γράφει ότι στην Λακεδαιμόνα υπήρχε *ἀφθονία σχολῆς* και περιφρόνηση των ασκούντων εργασία<sup>227</sup>. Ο ελεύθερος χρόνος των ανώτερων τάξεων στις ελληνικές πόλεις διατίθεται σε γυμναστική και άθληση, σε ιππασία και αρματοδρομίες, στο κυνήγι, στην μουσική και την φιλοσοφία, στις εορτές και τα συμπόσια, και σε παν είδος εκδηλώσεων που προάγουν το *ιδεώδες του καλοῦ καγαθοῦ*, το *ιδεώδες της ανδρείας και της αρετής*, με άλλα λόγια της υπεροχής. Από την τάξη των ευγενών προέρχεται η πλειονότητα εκείνων που λαμβάνουν μέρος στους Ολυμπιακούς αγώνες. Κυρίως όμως οι προνομιούχοι ασχολούνται με τα κοινά, την διακυβέρνηση της πόλεως και την απόδοση του δικαίου, ενώ απαξιώνουν την εργασία. Στην Αθήνα αντιθέτως η εργασία δεν εθεωρείτο *όνειδος* αλλά φυσιολογική, όπως δηλώνεται στον «επιτάφιο»: *τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργω αἴσχιον*. Υπήρχε επίσης *νόμος ἀργίας* που αποδίδεται στον Σόλωνα, ο οποίος προστάτευε τον εργαζόμενο, επέβαλλε κυρώσεις σε αυτούς που δεν ασκούσαν κάποια εργασία και είχε στόχο αυτούς που είχαν *άδηλους πόρους*<sup>228</sup>.

Κατά τον Σταγειρίτη η *σχολή* δεν σημαίνει μόνο τον ελεύθερο χρόνο, την ανάπαυση, τη διασκέδαση ή την παιδιά<sup>229</sup>, αλλά επίσης την μελέτη, την άσκηση, όχι μόνο για την κατάκτηση των επιστημών και της φιλοσοφίας<sup>230</sup>, αλλά και για την απόκτηση της αρετής<sup>231</sup>. Για να αποκτηθεί όμως η αρετή χρειάζεται έθος, διδαχή και παιδεία, αφού βεβαίως υπάρχει

<sup>227</sup> Πλούταρχος *Λυκούργος* 24: *οὕτω δουλοπρεπές ἡγοῦντο τὴν περὶ τὰς τέχνας καὶ τὸν χρηματισμὸν ἀσχολίαν*.

<sup>228</sup> Ηρόδοτος 2, 177. Πλούταρχος *Σόλων* 17, 22. Δημοσθένης *Προς Ευβουλίδην* 32. Λυσίας (απο τον Διογένη Λαέρτιο 1,2,55). Βλ. σχετικώς Ober (2003), 415. Wallace (1993), 401. Γιούνη (1998), 186.

<sup>229</sup> 8, 1338 α21 κε: *λείπεται τὸινυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν... (διαγωγή=ευγενής ψυχαγωγία)*. Πρβλ. 7, 1334 α17 και *Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1105 α9.

<sup>230</sup> *Μετά τα φυσικά* Α 981 β23-25: *ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς ταναγκαία τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὐπερ ἐσχόλασαν. διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφέθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων γένος*. Πρβλ. Guthrie (1969 I), 30, που κάνει λόγο για “leisure the mother of philosophy”, κάτι με το οποίο θα συμφωνούσαν πολλοί, όπως λ.χ. ο Hobbes. Η Arendt (1986), 28 ερμηνεύει την *σχολή* ως ελευθερία όχι μόνο από τη φροντίδα για τις υλικές ανάγκες αλλά και απο την πολιτική ενασχόληση, ταυτίζοντάς την με το λατινικό *otium*. Αντιθέτως στη σ. 117 την αναφέρει ως προϋπόθεση της πολιτικής ζωής.

<sup>231</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1177 α1-2: *δοκεῖ δ' ὁ εὐδαιμῶν βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι. οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ*. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1176 β33: *οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία*. Από την έννοια αυτή της σχολής, προέρχεται και η λέξη ‘σχολείο’ (*scuola, school, ecole*), συνδεομένη με την σπουδή και την μελέτη, την οποία συναντάμε και στον Αριστοτέλη (7, 1323β39: *έτέρας γὰρ ἔστιν ἔργον σχολῆς ταῦτα=ατά είναι ἔργο άλλης μελέτης*). Πρβλ. 8, 1338 α9-12: *ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἐαντῶν εἶναι χάριν*. Και 7, 1334 α22-23: *Ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολὴν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσι*.

φύσει η προδιάθεση, ή το ταλέντο<sup>232</sup>, χειάζεται συνεπώς ελεύθερο χρόνο και χρήματα, άρα απαλλαγή από την εργασία την αναγκαία για τον βίο, πράγμα το οποίο δεν είναι εφικτό όχι μόνο για τους δούλους<sup>233</sup>, αλλά ούτε και για τα κατώτερα στρώματα, τους θήτες, βαναύσους, κ.λπ (7, 1328 β39-41). Σε πολλά μέρη των *Πολιτικών* συναντάμε την ιδεολογία της σχολής, ήδη από το βιβλίο 2: *ὅτι μὲν οὖν δεῖ τῇ μελλούσῃ καλῶς πολιτεύεσθαι τῆν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν σχολήν, ὁμολογούμενον ἔστιν*<sup>234</sup>. Η απαλλαγή από την εργασία για τα αναγκαία, η *σχολή*, είναι η απαραίτητη συνθήκη για το καλῶς πολιτεύεσθαι, διότι προσφέρει αφ' ενός μεν τον απαιτούμενο χρόνο για την απόκτηση της αρετῆς δια της ασκήσεως και παιδείας και αφ' ετέρου τον απαιτούμενο χρόνο για την ενασχόληση με την πολιτική και τα κοινά. Με άλλα λόγια, πολίτης της ἀρίστης πόλεως πρέπει να είναι αυτός που είναι απαλλαγμένος από τη φροντίδα για τις βιοτικές ανάγκες: *ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνανσον πολίτην*. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη για τον αποκλεισμό των βαναύσων είναι ακριβῶς η ἔλλειψη της *σχολῆς*, η οποία είναι απαραίτητη για την απόκτηση της αρετῆς και την ενασχόληση με την πολιτική. Εδώ γίνεται επιπλέον μία απόκρυψη από τον Αριστοτέλη, διότι οι ευγενεῖς και οι πλούσιοι, δεν αποκτούν την εξουσία ἔνεκα της σχολῆς και της ικανότητάς τους, αλλά μόνο και μόνο επειδή είναι κοινωνικῶς, οικονομικῶς και ιδεολογικῶς ισχυροί.

Επομένως η *σχολή*, που είναι απαραίτητη για την *παιδεία*, την *αρετή*, την *πολιτική*, την *εξουσία* και την *ευδαιμονία*, είναι εμφανές ότι συνδέεται με ὅλο το αριστοτελικό ηθικοπολιτικό σύμπαν, και στρέφεται κατά των πολλῶν και της δημοκρατίας.

<sup>232</sup> ἀλλὰ μὴν καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτα ἔστι φύσις, ἔθος, λόγος (7, 1332α 39-β 3). Επίσης: τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι, τὰ δ' ἀκούοντες (7,1332β 10-11). Καὶ 4, 1291 β29. 4,1295 α26κε. Πρβλ. Πλάτων *Νόμοι* 6,757 γ.

<sup>233</sup> οὐ σχολὴ δούλοις (7,1334 α20).

<sup>234</sup> 2,1269 α34. Επίσης 7,1329 α1-2: δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς. Πρβλ. 7,1334 α11-14: Ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινὴ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερόν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν. Τον αποκλεισμό των μη εχόντων *σχολή* επικροτεῖ και ο Coulanges δίνοντας δίκη στον Αριστοτέλη ([1991], βιβ.4, κεφ. 11).

## 7. Η ΑΡΙΣΤΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Η αναζήτηση των *Πολιτικών* αλλά και των *Ηθικών* είναι η *ἀρίστη πολιτεία* η οποία είναι μία μόνο παντού *κατά φύσιν*<sup>235</sup>. Ορισμένοι ερευνητες πιστεύουν ότι η *ἀρίστη πολιτεία* ιδίως των β. 7, 8 δεν είναι κάποιο έβδομο είδος πολιτείας, δηλαδή ξεχωριστό είδος όπως η *πολιτεία* του Πλάτωνα<sup>236</sup>, αλλά ταυτίζεται με την «πολιτεία»<sup>237</sup>. Σε αυτό θα συνηγορούσε και η αναφορά από τον Αριστοτέλη στον πολίτη της *αρίστης πολιτείας* στο βιβλίο 3, όχι με όρους των *ορθών πολιτειών*, τις οποίες εξέτασε στο βιβλίο αυτο, αλλά με όρους της *αρίστης πολιτείας* του βιβλίου 7. Πράγματι ο πολίτης ορίζεται με αναφορά όχι στο συμφέρον αλλά στην αρετή: *πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἔστι, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετὴν*<sup>238</sup>. Εάν δεχθούμε ότι αυτή η αρίστη πολιτεία είναι ένα έβδομο είδος, το οποίο υπήρχε στην σκέψη του ήδη στο βιβλίο 3 και αναπτύσσεται στο βιβλίο 7, τότε είναι εμφανές ότι πάλι ισχύει η τριμερής κατηγοριοποίηση των πολιτειών που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, έστω ελαφρώς τροποποιημένη: η *ἀρίστη, αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι καὶ αἱ παρεκβεβηκυῖαι πολιτεῖαι*. Η πρώτη αποβλέπει στον *κατ' ἀρετὴν βίον*, οι δεύτερες στο *κοινό συμφέρον* και οι τελευταίες στο ταξικό συμφέρον.

Η αλήθεια είναι ότι αυτή η *ἀρίστη πολιτεία* (ἢ *κατ' εὐχὴν*)<sup>239</sup> είναι ημιτελής, δεν έχει ολοκληρωθεί στην περιγραφή της, είναι μάλλον ένα γενικό πλαίσιο με φυσικές και κοινωνικές προδιαγραφές και εν μέρει με πολιτικές προϋποθέσεις για την υποτιθέμενη

<sup>235</sup> ...μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη [πολιτεία]. *Ηθικά Νικομάχεια* 5, 1135α 5. πρβλ. 1,1260 β24. 2,1260 β28. 2,1262 β39.

<sup>236</sup> Πλάτων *Πολιτεία* 8,544γ. 8, 545 δ κεξ: ἀρίστη πολιτεία των βασιλέων φιλοσόφων, τιμοκρατία, ολιγαρχία, δημοκρατία, τυραννίς. Το σχήμα των έξι συναντάται στον *Πολιτικό* 301 α κεξ.

<sup>237</sup> P. Rodrigo (1987), 78, 92. Ένα από τα επιχειρήματά του είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν ονόμασε την *ορθή* πολιτεία των πολλών δημοκρατία αλλά «πολιτεία», διότι ακριβώς ήθελε να ταυτίσει την *αρίστη πολιτεία* των βιβλίων 7, 8 με την «πολιτεία». Ένα αντεπιχείρημα στην άποψη αυτή του Rodrigo θα ήταν ότι ο Αριστοτέλης δεν ονομάζει την *ὀρθή πολιτεία* των πολλών δημοκρατία, επειδή ακριβώς δεν θεωρεί τη δημοκρατία *ὀρθή πολιτεία* για τους λόγους που παραθέτει και αναλύει ο ίδιος και τους οποίους επεσήμανε σε πολλά σημεία η παρούσα έρευνα.

<sup>238</sup> 3, 1284α 1-3. Τα σχετικά χωρία του β.7 είναι τα 7, 1323 α14κεξ και 7,1328 β34 κεξ.

ἀρίστη πολιτεία, εν ολίγοις είναι μία υποτύπωση της ἀρίστης πολιτείας. Πράγματι τα κεφάλαια 1, 2, 3 του βιβλίου 7 εξετάζουν γενικές αρχές περί της ευδαιμονίας και της αρετής στην ἀριστη πολιτεία, ενώ τα κεφάλαια 4, 5, 6, 7, 11, 12 τις εξωτερικές συνθήκες της ἀριστης πολιτείας ( αναγκαίος αριθμός κατοίκων, έκταση, έδαφος, θαλάσσια επικοινωνία, ναυτικό, εμπόριο, κλίμα, προσανατολισμός, οχύρωση, πολεοδομία, δημόσια κτίρια, αγορά ωνίων). Μόνο τα κεφάλαια 8, 9, 10 παρέχουν ορισμένες γενικές κοινωνικές και πολιτικές αρχές. Δηλαδή αυτό που ο Αριστοτέλης περιγράφει στα βιβλία 7, 8 δεν είναι ακριβώς πολιτεία με νόμους, θεσμούς και όργανα εξουσίας, κακώς λοιπόν χαρακτηρίζεται ως πολιτεία, αφού είναι ένα γενικό πλαίσιο, ένα προσχέδιο, εντός του οποίου και με βάση το οποίο θα κατασκευάζε την ἀριστη πολιτεία.

Τέσσερις εικασίες υπάρχουν για τη μη ολοκλήρωσή της : Η πρώτη είναι ότι ίσως δεν πρόλαβε να την ολοκληρώσει και η δεύτερη ότι την εγκατέλειψε και δεν τη συνέχισε για λόγους πιο ουσιαστικούς, ένεκα αλλαγής προσανατολισμού και μεθόδου όπως φαίνεται στα λεγόμενα ρεαλιστικά βιβλία 4, 5, 6. Δηλαδή ο Αριστοτέλης εγκατέλειψε το σχέδιο της *ἀρίστης πολιτείας* κατά το πρότυπο της πλατωνικής ουτοπίας, και την αναζήτησε στα υπάρχοντα πολιτεύματα και στην μίξη ολιγαρχίας και δημοκρατίας («πολιτεία») και στις διατυπώσεις του περί αριστοκρατίας (*ἀριστοι κατ' ἀρετήν, όχι οι παραδοσιακοί ευγενείς*). Η φράση οδηγός των βιβλίων 4, 5, 6 είναι: *Χρή δέ τοιαύτην εισηγεῖσθαι τάξιν ἢν ραδίως ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν καὶ πεισθῆσονται καὶ δυνήσονται κοινωνεῖν, ὡς ἔστιν οὐκ ἔλαττον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς*<sup>240</sup>. Ο Αριστοτέλης στα βιβλία 4, 5, 6 θα αναζητήσει την ἀριστη πολιτεία στις πραγματικά υπάρχουσες πολιτείες, θα αναλάβει το εγχείρημα να τις διορθώσει ή να αναμείξει στοιχεία τους και να κατασκευάσει την καλύτερη δυνατή, και όχι να κατασκευάσει εξ αρχής την ἀριστη πολιτεία. Η εγκατάλειψη του εγχειρήματος των βιβλίων 7, 8, εν συνδυασμῶ με την αλλαγή μεθόδου και προσανατολισμού των βιβλίων 4, 5, 6 (*δεύτερος πλοῦς* θα έλεγε ο Πλάτων) συνιστούν μία έμμεση πλην σαφή ομολογία αποτυχίας του *πρώτου πλοῦ*, ιδεαλιστικού για πολλούς (Jaeger). Η πλατωνική επιρροή στο βιβλίο 7 φαίνεται και από την προϋπόθεση της ἀρίστης πολιτείας που είναι ο *αἰρετώτατος βίος*, ο οποίος στηρίζεται στα αγαθά της ψυχής και όχι στα εξωτερικά (*εκτός*), και είναι ο φιλοσοφικός ή θεωρητικός βίος. Η υπόθεση αυτή επιβεβαιώνεται από το ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στους *ἐξωτερικούς*

<sup>239</sup> 7, 1325β 36. 7, 1324 α18. 7, 1328 β33. Επίσης 6, 1322 β38. Και 4, 1288β 23.

<sup>240</sup> 4, 1289α 1-4.

λόγους του και λέει ότι θα χρησιμοποιήσει αυτά που έγραψε σε αυτούς περί *ἀρίστου βίου* (7,1323 α23). Οι *έξωτερικοί λόγοι* ταυτίζονται από τους μελετητές με τα πρώτα έργα, τον *Προτρεπτικό*, τον *Εύδημο*, το *Περί βασιλείας* κ.ά., που έχουν χαθεί, και στα οποία η πλατωνική επίδραση ήταν καθοριστική.

Η τρίτη εικασία έχει να κάνει με τη μακεδονική εκστρατεία. Κατ' αρχήν η *ἀρίστη* πόλις εξαρτάται από (πρέπει να έχει) ορισμένες απαραίτητες, φυσικές εξωτερικές προδιαγραφές:<sup>241</sup> να μην είναι πολύ μεγάλη ούτε πολύ μικρή, να είναι εύκολη στην προστασία της (κεφ. 5), να έχει πρόσβαση στη θάλασσα (κεφ. 6), να κατοικείται από Έλληνες οι οποίοι συνδυάζουν τις αρετές και όχι τα αρνητικά των βορείων και των ασιατών (κεφ. 7), να είναι αρκετά πλούσια ώστε να είναι αυτάρκης εν πολέμω και εν ειρήνη (κεφ. 5), να είναι στραμμένη προς την ανατολή γιατί είναι υγιεινότερο και η ρυμοτομία της να στηρίζεται στην ευθεία γραμμή (κεφ. 11), κ.λπ. Οι λεπτομέρειες που παραθέτει ο Αριστοτέλης για τη φυσική σύσταση της πολιτείας προκαλούν εντύπωση, διότι είναι σαν να απευθύνεται σε μέλλοντες οικιστές και ιδρυτές πόλεων. Αναπόφευκτα έρχεται στον νου ο Αλέξανδρος και η ίδρυση των νέων πόλεων, κατά την κατάκτηση της Ανατολής. Οι προδιαγραφές αυτές δεν απευθύνονται σε κατοίκους των κανονικών, υπαρχουσών πόλεων, οι οποίες διαθέτουν δεδομένα φυσικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά. Ίσως τα βιβλία 7, 8 να αποτελούσαν τμήμα εγχειριδίου προς χρήση των Μακεδόνων κατακτητών για την ίδρυση των νέων πόλεων. Την άποψη αυτή ενισχύει και η εισαγωγή που εκθέτει ο Αριστοτέλης πριν από την εξέταση των φυσικών προϋποθέσεων, και στην οποία γράφει ότι για να κατασκευάσει την *ἀρίστη* πολιτεία ο πολιτικός και ο νομοθέτης θα πρέπει να διαθέτει τα κατάλληλα υλικά υπό τις επιθυμητές συνθήκες. Ακριβώς όπως οι τεχνίτες, όπως ο υφαντής και ο ναυπηγός οι οποίοι πρέπει να έχουν τα κατάλληλα υλικά για να κατασκευάσουν εξ αρχής και να επιτελέσουν το έργο τους<sup>242</sup>. Συνήθως ο πολιτικός και ο νομοθέτης των συνηθισμένων πόλεων έχει δεδομένα υλικά, φυσικά και ανθρώπινα, και δεν μπορεί να τα επιλέξει όπως επιλέγει ο υφαντής και ο ναυπηγός τα δικά του. Μόνο σε μια περίπτωση αυτή η επιλογή είναι δυνατή, όταν υπάρχει κατάκτηση μιας άλλης χώρας, οπότε είναι δυνατή η ίδρυση εξ αρχής μιας νέας πόλεως, και συνεπώς υπάρχει η δυνατότητα επιλογής τοποθεσίας, εδάφους, ρυμοτομίας, αριθμού κατοίκων, αριθμού πολιτών, κ.λπ. Αυτό δεν είναι τόσο ξένο στην ελληνική πραγματικότητα,

<sup>241</sup> 7, 1325α 37: *οὐ γὰρ οἶον τε πολιτείαν γενέσθαι τὴν ἀρίστην ἄνευ συμμέτρου χορηγίας. Διὸ δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μὴθὲν τούτων ἀδύνατον.*

<sup>242</sup> 7, 1326α 1-2: *ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, οἷον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ, δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν...οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκειάν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.*

διότι ως γνωστόν αυτό συνέβαινε στην εποχή του αποικισμού, κατά την οποία οι άποικοι μετέφεραν στην υπό ίδρυση πόλιν τους θεσμούς και τις αξίες της μητροπόλεως, δηλαδή κατεσκεύαζαν εξ αρχής μία πολιτεία ή αναδιοργάνωναν εκ βάθρων την ήδη υπάρχουσα. Ίσως το σχέδιο της *ἀρίστης πολιτείας* να εγκαταλείφθηκε γιατί ο Σταγειρίτης απογοητεύθηκε από τη συμπεριφορά του πρώην μαθητή του, ο οποίος φόνευσε και τον ανιψιό του Σταγειρίτη τον Καλεισθένη, όταν αυτός δεν συμφώνησε με την *προσκύνησιν* που απαιτούσε ο Αλέξανδρος από Έλληνες και βαρβάρους, συνήθεια άγνωστη και ταπεινωτική για τους Έλληνες.

Αλλά και να ήθελε να την τελειώσει ο Αριστοτέλης αυτά που θα πρότεινε δεν μπορεί να ήταν διαφορετικά από αυτά που λέει στο βιβλίο 3 για την *ἀρίστη πολιτεία* και συνεπώς θα ήταν μία σύνοψη ή εξήγηση των απόψεων που εκθέτει και αναλύει σε αυτό το βιβλίο. Έτσι ερχόμαστε στην τέταρτη εικασία για την μη ολοκλήρωση της *ἀρίστης πολιτείας*. Η αρχή του βιβλίου 7 είναι η ίδια με το τέλος του βιβλίου 3 (*περι δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν...*). Αυτό σημαίνει ότι το βιβλίο 7, όπως πολλοί μελετητές πιστεύουν (π.χ. ο Newman ο οποίος το ονόμασε και βιβλίο 4), έρχεται αμέσως μετά το βιβλίο 3. Στο βιβλίο 3 έχει ήδη γίνει η ανάλυση και η συζήτηση περί *ἀρίστης πολιτείας* και έχει καταλήξει ο Αριστοτέλης περί αυτής, όπως δηλώνεται στην καταληκτική παράγραφό του. Πράγματι εκεί δηλώνεται σαφέστατα ότι τρεις είναι οι ἀριστες πολιτείες η βασιλεία, η αριστοκρατία και η «πολιτεία», και είναι ἀριστες διότι υπάρχουν σε αυτές αντιστοίχως *εἷς, γένος, πλῆθος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν* και αυτό δύναται και πρέπει να ἄρχει κατ' ἀρετὴν<sup>243</sup>. Και στην περίπτωση που δεχθούμε ότι η καταληκτική φράση του βιβλίου 3 (ή και όλο το καταληκτικό κεφάλαιο 18) προστέθηκε αργότερα, τότε πάλι ισχύει το ίδιο, διότι και το κεφάλαιο 17 καταλήγει με τον εκθειασμό της *ἀρίστης πολιτείας* υπό το όνομα της βασιλείας<sup>244</sup>.

Εν πάσει περιπτώσει, μπορεί το εγχείρημα της *ἀρίστης πολιτείας* να μην ολοκληρώθηκε στο βιβλίο 7, τα υπάρχοντα όμως στοιχεία προδιαγράφουν τις αντιλήψεις του Αριστοτέλη για μια τέτοια πολιτεία. Και οι αντιλήψεις του είναι σαφώς ολιγαρχικές-αριστοκρατικές. Πράγματι αποκλείει από την ιδιότητα του πολίτη, δηλαδή από την πολιτική ζωή και εξουσία, πολλά κοινωνικά στρώματα: *τοὺς γεωργούς, τὸν ναυτικὸν ὄχλο, τοὺς βαναύσους καὶ τοὺς ἀγοραίους*. Τους γεωργούς αποκλείει διότι δεν έχουν *σχολή*, η οποία

<sup>243</sup> 3, 1288α 32-37.

<sup>244</sup> 3, 1288 α15-29. Βλ. και κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα» (Μέρος II).



απαιτείται για την απόκτηση παιδείας και αρετής στοιχείων απαραίτητων για την πολιτική<sup>245</sup>. Μάλιστα οι γεωργοί πρέπει να είναι δούλοι, δηλαδή η άριστη πολιτεία ρητώς στηρίζεται στη δουλεία<sup>246</sup>. Τους βαναύσους και τους αγοραίους τους αποκλείει επίσης διότι στερούνται την αρετή και ο βίος τους είναι *ἀγεννής*<sup>247</sup>. Τον ναυτικό όχλο τον αποκλείει λόγω πολυανθρωπίας<sup>248</sup>. Ο αποκλεισμός αυτός στηρίζεται στη βασική αρχή της αριστοτελικής πολιτειακής θεωρίας: η ευδαιμονία της πόλεως υπάρχει ένεκα της αρετής, η οποία πρέπει να υπάρχει σε όλους τους πολίτες και όχι μόνο σε ένα μέρος των πολιτών. Συνεπώς εφ' όσον οι προαναφερόμενοι στερούνται αρετής πρέπει να στερηθούν και της πολιτείας<sup>249</sup>.

Ο Αριστοτέλης είναι αρκετά σαφής σε αυτό το σημείο, και βεβαίως οι αντιλήψεις του δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με την δημοκρατία και ορισμένοι ερευνητές εθελουφλούν υποστηρίζοντας το αντίθετο. Πρόσφατο παράδειγμα η M. Nussbaum<sup>250</sup> η οποία πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης “rejects the almost universal tendency in his time to assign offices on the basis of wealth, or property, or honor, preferring the claims of virtue and service. He disapproves even more strongly of assigning citizenship itself in accordance with wealth or birth, as is done in Sparta”. Ακόμη και η θεωρητική υποστήριξη μιας πολιτείας βασισμένης στην αρετή και στις ικανότητες θέτει το πρακτικό ζήτημα ποιος κατέχει την αρετή και τις ικανότητες. Ασφαλώς είναι δύσκολο να ευρεθεί στα κατώτερα στρώματα η αρετή, κατά τον Αριστοτέλη πάντα. Η αρετή και η πολιτική ικανότητα συμβαδίζει με το κοινωνικο-οικονομικο-πολιτιστικό περιβάλλον εντός του οποίου ζει και μεγαλώνει το ανθρώπινο όν. Δηλαδή ακόμη και αν έχει κανείς καλή πίστη και πιστεύει στην *κατ' αξίαν* δικαιοσύνη («αξιοκρατία»), αυτοί οι οποίοι θα εκλέγονται θα είναι οι εύποροι, οι ευγενείς, οι έχοντες εκπαίδευση και ψυχολογική διάθεση, δύναμη και φίλους, σχέσεις οικογενειακές και κοινωνικο-οικονομικές, οι ευνοούμενοι και

<sup>245</sup> 7, 1329α 1-2.

<sup>246</sup> 7, 1329α 25-26: *ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἢ βαρβάρους ἢ περιόικους*. Και 7, 1330 α25-33. Την ίδια γνώμη έχει και ο Πλάτων στους *Νόμους* (8, 806 δ).

<sup>247</sup> 7, 1328β 39-41. Βλ. και 7, 1329α 20. Βλ. και 3, 1278α 9: *ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνανσον πολίτην*.

<sup>248</sup> 7, 1327β 7-9: *τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γιγνομένην περὶ τὸν ναυτικὸν ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν οὐθὲν γὰρ αὐτοὺς μέρος εἶναι δεῖ τῆς πόλεως*. Σε ἄλλο σημείο τονίζει πάλι τον αποκλεισμό των κατώτερων στρωμάτων από τα ιερατικά αξιώματα: *οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάνανσον ἱερέα καταστατέον. ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεοὺς* (7, 1329α 28-30).

<sup>249</sup> 7, 1329α 20-24: *τὸ γὰρ βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργὸν ἐστίν. Τοῦτο δὲ δήλον ἐκ τῆς ὑποθέσεως. τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς, εὐδαιμόνα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας*.

<sup>250</sup> Nussbaum (2000), 111. Η Nussbaum (1990) πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης είναι σοσιαλδημοκράτης με την σημερινή έννοια - η σοσιαλδημοκρατία στο σημερινό αντιπροσωπευτικό σύστημα υποτίθεται ότι φροντίζει για το γενικό συμφέρον και την αναδιανομή του πλούτου και των αγαθών έτσι ώστε τα κατώτερα στρώματα να μην

υποστηριζόμενοι από αυτούς, και ουδόλως οι άποροι και οι αδύνατοι, που στερούνται όλα αυτά.

Επικαλείται επίσης η M. Nussbaum και ένα άλλο χωρίο: *ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην, καθ' ἣν τάξιν κἄν ὅστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῶη μακαρίως*<sup>251</sup>, και ερμηνεύει το *ὅστισοῦν* ως «anyone whatsoever»: «anyone who has (as women and natural slaves do not) the basic capacities to perform the judicial and legislative functions associated with citizenship». Αυτό είναι σωστό, αρκεί να συμπληρωθεί ότι δεν είναι όλοι πολίτες της *αρίστης πολιτείας* αλλά ορισμένοι μόνο, αφού ο Αριστοτέλης έχει αποκλείσει *τοὺς γεωργούς, τοὺς βαναύσους, τὸν ναυτικὸν ὄχλον, τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς ἀγοραίους*. Αυτό το «anyone» σημαίνει έκαστος από το περιορισμένο πλήθος που κατέχει την *σχολήν* και την αρετή και είναι πολίτης της *αρίστης πολιτείας*, όπως ανεφέρθη στα προηγούμενα.

Άλλοι ερευνητές χαρακτηρίζουν την *ἀρίστη πολιτεία* των βιβλίων 7, 8 ως δημοκρατία ή σχεδόν δημοκρατία. Παράδειγμα ο E. Barker ο οποίος την θεωρεί moderate and almost (μετριοπαθή και οιονεί) δημοκρατία διότι οι γεωργοί και οι τεχνίτες είναι δούλοι. Η αλήθεια είναι ότι αυτά που λέει ο Barker δεν είναι σαφή, διότι αλλού παραδέχεται ότι αυτή δεν μπορεί τεχνικώς (technically) να ονομασθεί δημοκρατία, αλλά αριστοκρατία, όσον αφορά τον σκοπό της εν λόγω πολιτείας και όσον αφορά τον χαρακτήρα της κυρίαρχης τάξεως<sup>252</sup>.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της *ἀρίστης πολιτείας* είναι η απόδοση των αξιωμάτων στην τάξη που φέρει τα όπλα, *το πολεμικόν*. Τα πολιτικά αξιώματα αποδίδονται δηλαδή σε μέλη αυτής της τάξεως όταν αυτά γίνουν ώριμα και αποκτήσουν τη φρόνηση συμφωνώντας έτσι και με τον *κατ' ἀξίαν* κανόνα αποδόσεως των πολιτικών εξουσιών, του οποίου είναι υπέρμαχος ο Αριστοτέλης<sup>253</sup>. Όταν δε οι άρχοντες αυτοί εξέλθουν της ενεργού πολιτικής ζωής, τότε θα εξασκούν τα ιερατικά αξιώματα.<sup>254</sup> Είναι συνεπώς σαφές ότι η κυρίαρχη τάξη είναι αυτή που κατέχει τον οπλισμό, και παραμένει κυρίαρχη καθ' όλη τη διάρκεια του βίου. Πρόκειται δηλαδή περί της ευπόρου τάξεως, διότι αυτή μπορεί και διαθέτει οπλισμό, και αυτή

---

οδηγούνται στην πενία και στο περιθώριο. Αυτή είναι πάντως μία πιο σωστή τοποθέτηση από το να θεωρείται ο Αριστοτέλης δημοκράτης με την αρχαία έννοια.

<sup>251</sup> 7, 1324a 23-25. Nussbaum (2000), 111.

<sup>252</sup> (1959), 421 και 422.

<sup>253</sup> *Λείπεται τῶν τῶν αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδίδοναι τὴν πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὡς περ πέφυκεν, ἢ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν. Οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμησθαι συμφέρει καὶ δίκαιον εἶναι δοκεῖ. ἔχει γὰρ αὕτη ἢ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν* (7, 1329a 13-17).

πρέπει να είναι και η μοναδική κάτοχος της καλλιεργούμενης γης. Οι βάνουσοι, οι γεωργοί, κ.λπ. δεν δικαιούνται να κατέχουν γη, διότι αυτό είναι δικαίωμα μόνο των πολιτών<sup>255</sup>. Συνεπώς οι γεωργοί πρέπει να είναι δούλοι, βάρβαροι ή περίοικοι<sup>256</sup>.

Επίσης ένα χαρακτηριστικό της *ἀρίστης πολιτείας* είναι ότι όλες οι πολιτικές αποφάσεις και πρωτοβουλίες ανήκουν σε κάποιον νομοθέτη και πολιτικό ή σε κάποιους νομοθέτες και πολιτικούς, προς τους οποίους και απευθύνεται ο Αριστοτέλης δίνοντάς τους συμβουλές και οδηγίες, κατευθυντήριες γραμμές και προδιαγραφές. Πρόκειται δηλαδή για ένα ειδικό σώμα, το οποίο έχει την αρμοδιότητα των πολιτικών αποφάσεων και των θεσμίσεων και όχι για τους πολίτες, τον δήμο.

Οι κοινωνικές και πολιτικές διακρίσεις που επιβάλλει ο Αριστοτέλης στην *ἀρίστη πολιτεία* του διασφαλίζονται και εξυπηρετούνται και από την πολεοδομική οργάνωσή της και τη συγκρότηση του πολιτειακού χώρου της. Πράγματι προβλέπει δύο αγορές: η πρώτη είναι η ελεύθερη, στην οποία απαγορεύεται κάθε είδους αγοραπωλησία καθώς και η πρόσβαση των γεωργών, των βαναύσων και των άλλων παραγωγικών τάξεων, και η δεύτερη είναι η αγορά των αγοραπωλησιών. Το μοντέλο είναι, κατά τον ίδιο τον Σταγειρίτη, η ολιγαρχική Θεσσαλία, αν και θα μπορούσε κανείς να αναφέρει και άλλες ολιγαρχικές πόλεις όπως η Σπάρτη και η Βοιωτία, στις οποίες η χωροταξική διεύθυνση είναι έκφραση της πολιτικής ανισότητας και σκοπό έχει να τη διασφαλίσει<sup>257</sup>.

Για να εξασφαλίζεται επίσης η ομαλή εκλογή των αρχόντων και των δικαστών από τους *ἀρίστους κατ' ἀξίαν* θα πρέπει να υπάρχει σαφής εξωτερική διάκριση των πολιτών από τους μη πολίτες, τους ξένους και τους μετοίκους<sup>258</sup>. Επίσης υποστηρίζει ότι στην *ἀρίστη πολιτεία* το μέτρο του *ὄστρακισμού* δεν πρέπει να ισχύει. Αντιθέτως μάλιστα ο υπερέχων κατ' αρετήν θα πρέπει να αναγνωρίζεται από όλους ως ο μοναδικός και ισόβιος βασιλεύς τον

<sup>254</sup> 7, 1329α 32-34: *...πρέπει δὲ τὴν τε θεραπείαν ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ τὴν ἀνάπανσιν ἔχειν περὶ αὐτοῦς τοὺς διὰ τὸν χρόνον ἀπειρηκότας, τούτοις ἂν εἴη τὰς ἱερωσύνας ἀποδοτέον.*

<sup>255</sup> 7, 1329β 35-39. Ο Αριστοτέλης δικαιολογεί τον χωρισμό σε τάξεις και τον αποκλεισμό ορισμένων εξ αυτών από τα πολιτικά δικαιώματα βασιζόμενος στην παράδοση, συγκεκριμένα στην Αίγυπτο και στον Μίνωα (7, 1329β 1-4 και 7, 1329β 22-25).

<sup>256</sup> 7, 1329α 26.

<sup>257</sup> 7, 1331 α 30-41. βλ. Bertrand (1992), 59. Vilatte (1995), όπου αναδεικνύεται το γεγονός ότι ο αριστοτελικός πολιτειακός χώρος είναι διαφορετικός από αυτόν της πόλεως. Απ' ό,τι φαίνεται από την αρχαιολογική έρευνα οι απόψεις του Αριστοτέλη βρήκαν εφαρμογή στους ελληνιστικούς χρόνους, τουλάχιστον στη Μακεδονία, όπως σημειώνει η L. Brocas-Deflassieux (1999), 63 – ιδίως οι απόψεις του περί διακρίσεως μεταξύ ελευθέρων πολιτών και πολιτών β' κατηγορίας (*τῶν ἀγοραῖα τέχνη κεχρημένων*), όπως φαίνεται στον γυμνασιαρχικό νόμο της Βέροιας του 2<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ (βλ. Γουναροπούλου-Χατζόπουλος [1999], 80).

<sup>258</sup> 7, 1326β 14-21. Πρβλ. ψευδο-Ξενοφών *Αθηναίων Πολιτεία* 1, 10, 2, 10. Πλάτων *Πολιτεία* 8, 562.

οποίο πρέπει να έχουν όλοι ως θεό και στον οποίο πρέπει όλοι να υπακούουν<sup>259</sup>. Ακόμη μια φορά διαπιστώνουμε την αριστοκρατική και ελιτίστικη αντίληψη του Αριστοτέλη περί πολιτικής, η οποία πόρρω απέχει από την δημοκρατική.

Τέλος ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο στην αριστοτελική σκέψη είναι η επιμονή στην *αυτάρκεια*<sup>260</sup>, στην οποία αποβλέπουν οι γενικές περιγραφές της *ἀρίστης πολιτείας*. Αυτό που παρατηρούμε στην πραγματικότητα των πόλεων είναι η απουσία αυτής της *αυτάρκειας*, όπως λ.χ. στην Αθήνα η οποία ήταν εξαρτημένη από τα δημητριακά της Μαύρης Θάλασσας. Βεβαίως υπάρχει η επιθυμία και η προσπάθεια εκάστης πόλεως για εξασφάλιση της μεγίστης δυνατής αυτάρκειας, να μην εξαρτάται από εξωτερικές συνθήκες για την ικανοποίηση των αναγκών της πράγμα που θα ήθελε εκάστη πόλις πολιτευομένη καλώς και όχι αφρόνως. Στον Αριστοτέλη όμως λαμβάνει την μορφή μεταφυσικού ιδεολογήματος, έμμονης ιδέας εάν συνδυασθεί με την άποψή του κατά της πλεονεξίας και κατά του πλουτισμού μέσω του εμπορίου<sup>261</sup>.

Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι η *ἀρίστη πολιτεία* των βιβλίων 7, 8 ουδεμία σχέση μπορεί να έχει με τη δημοκρατία, με καμία περίοδο της πραγματικής αθηναϊκής δημοκρατίας. Πρόκειται περί μιας ολιγαρχίας, ή ‘αριστοκρατικής ολιγαρχίας’ υπό την αριστοτελική έννοια, δηλαδή περί της πολιτείας των *ἀρίστων κατ’ ἀρετήν*, και υπ’ αυτήν την έννοια είναι μία συνεπής θεωρητική κατασκευή. Αυτό φαίνεται επίσης στις αναφορές που συναντάμε και στα άλλα βιβλία των *Πολιτικών*, όπου σχεδόν ταυτίζει την *ἀρίστη πολιτεία* με την αριστοκρατία και την βασιλεία<sup>262</sup>, ενώ αλλού χαρακτηρίζει ως *ἀρίστη πολιτεία* την αριστοκρατία, και πιο συγκεκριμένα το πρώτο είδος αριστοκρατίας στο οποίο η εξουσία ανήκει στους *ἀρίστους ἀπλῶς κατ’ ἀρετήν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσιν τινά*. Είναι άλλωστε και η μόνη πολιτεία, κατά τον Σταγειρίτη, η οποία αξίζει να αποκαλείται αριστοκρατία αφού σε αυτήν μόνο ταυτίζεται ο αγαθός ανήρ και ο αγαθός πολίτης<sup>263</sup>. Η αριστοκρατία ορίζεται

<sup>259</sup> 3, 1284α 3-17. 1284β 25-34. 1288α 5-6. 1288α 8-9. 1288α 15-29. Τα χωρία αυτά αναλύονται στο κεφάλαιο «Η αριθμητική ισότητα» (Μέρος II).

<sup>260</sup> 7, 1328β16-17: *ἢ γὰρ πόλις πλῆθος ἔστιν οὐ τό τυχόν ἀλλὰ πρὸς τὸ ζῶν ἀυτάρκες, ὡς φαμέν*. Το φαμέν αναφέρεται σε πολλές επαναλήψεις της εννοίας αυτής, όπως λ.χ. 2,1252β29. 2,1253 α1. 2,1261β12. 3, 1275β20-21. 3,1281 α1. 5,1303 α26-27. 7,1326β24. *Ηθικά Νικομάχεια* 1,1097β6.

<sup>261</sup> 7,1327 α30. Για τις μεταφυσικές προϋποθέσεις της αριστοτελικής αυτάρκειας βλ. Aubonnet (1971), 244.

<sup>262</sup> 4, 1289α 30. *Καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται (το γὰρ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας θεωρῆσαι ταυτὸ καὶ περὶ τούτων ἔστιν εἶπεν τῶν ὀνομάτων*. Αναφέρεται στη συζήτηση περι βασιλείας και αριστοκρατίας στο 3, 1288α 33-37: *ἐπεὶ δὲ τρεῖς φαμέν εἶναι τὰς ὀρθὰς πολιτείας, τούτων δ’ ἀναγκαῖον ἀρίστην εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην. Τοιαύτη δ’ ἔστιν ἐν ἧ πλῆθος ὑπερέχον εἶναι κατ’ ἀρετήν, τῶν μὲν ἄρχεσθαι δυναμένων τῶν δ’ ἄρχειν πρὸς τὴν αἰρετωτάτην ζῶν. βλ. J. Aubonnet (1971), 295. E. Barker (1946), 157, Stalley (1995), 366.*

<sup>263</sup> 4,1293 β3-7. Επίσης την αποκαλεί *ἀρίστη πολιτεία* (4,1293 β19) και *ὀρθοτάτη πολιτεία* (4, 1293 β25).

εξάλλου ως η πολιτεία στην οποία το κύριον είναι οι εύποροι και οι έχοντες αρετήν (ὅπου γε μὴ μόνον πλουτίνδην ἀλλὰ καὶ ἀριστίνδην αἰροῦνται τὰς ἀρχάς), δηλαδή σε αυτήν οι ἄρχοντες εκλέγονται ἀπὸ ορισμένους ἢ ὅλους τους πολίτες, μεταξύ των ευγενῶν και πλουσίων<sup>264</sup>. Αυτό σημαίνει, ἀκόμη μια φορά, ὅτι τα ὅρια της αριστοκρατίας, της ολιγαρχίας και της «πολιτείας» ορισμένες φορές δεν είναι τόσο σαφὴ στην αριστοτελική ἀνάλυση.

Συνεπῶς η ἀρίστη πολιτεία είναι ἀκόμη μία αριστοτελική ἐπινόηση, η οποία ἀντιμάχεται την υπαρκτή δημοκρατία, της ἀσκει ἐμμέσως πλην σαφῶς κριτική και την ἀπαξιώνει. Με ἄλλα λόγια η δημοκρατία ἀποκλείεται να είναι ἀρίστη πολιτεία, κατὰ τον φιλόσοφο.

---

<sup>264</sup> 4, 1293 β10-11. Πρβλ. 4,1300 β4-5.

## 8. Η ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ

Μια κοινή τρέχουσα αντίληψη είναι ότι ο Αριστοτέλης είναι ο εισηγητής της *μεσότητος* και του *μέσου*, πράγμα που δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα διότι τη λέξη και την έννοια συναντάμε τόσο στην καθημερινότητα των Ελλήνων όσο και στα κείμενα των προγενεστέρων, όπως λ.χ. στον Φωκυλίδη, στον Σόλωνα και στον Θαλή τον 6<sup>ο</sup> π. Χ., στον Ευριπίδη<sup>265</sup> κ.ά. Ο Σταγειρίτης την επεξεργάστηκε θεωρητικώς, της έδωσε το δικό του νόημα και την έκανε βάση της ηθικής και πολιτικής του φιλοσοφίας, στηρίζεται δε στην άποψή του ότι η αρετή είναι *μέσον* μεταξύ δύο άκρων, της ελλείψεως και της υπερβολής. Σε αυτή την ιδέα στηρίζεται και η πολιτεία των μέσων.

Η πολιτεία των μέσων είναι μία άλλη κατασκευή του Αριστοτέλη, η οποία δεν είναι ούτε δημοκρατία ούτε ολιγαρχία, διότι σε αυτές υπάρχει έλλειψη της μεσαίας τάξεως. Η μέση τάξη είναι χαρακτηριστικό της *μέσης πολιτείας*<sup>266</sup>. Στις ολιγαρχίες κυρίαρχοι είναι οι ολίγοι πλούσιοι και στις δημοκρατίες οι πολλοί άποροι, δηλαδή όχι η μεσαία τάξη, η οποία χαρακτηρίζεται από μια μέση περιουσία ανάμεσα ανάμεσα σε πλουσίους και στους άπορους<sup>267</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η μέση τάξη είναι κοινωνικοοικονομική κατηγορία<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> Αυτό διαπιστώνεται και από την αναφορά του Αριστοτέλη στην κοινή πεποίθηση (4, 1295 β4: *ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον*. Πρβλ. Φωκυλίδης (4, 1295 β34): *Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα. μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι*. Θαλής (Πλούταρχος *Τῶν ἐπὶ σοφῶν συμπόσιον*, 154 ε): *τὴν μῆτε πλουσίους ἄγαν μῆτε πένητας ἔχουσιν [τὴν ἰσὸνομον πολιτείαν] πολίτας*. Η μέση τάξη επαινείται και από τον Ευριπίδη (*Ἰκέτιδες* 238-245: *τριῶν δὲ μοιρῶν ἢ ἄν μεσῶ σώζει πόλεις, / κόσμον φυλάσσοσ' ὄντιν' ἂν τάξην πόλις*. Πρβλ. Κλεόβουλος (Διογένης Λαέρτιος 1,93): *μέτρον ἄριστον καὶ Θεόγνης (στ.335): μὴδὲν ἄγαν σπεύδειν. πάντων μέσ' ἄριστα*. Σόλων (4c West).

<sup>266</sup> 4, 1296α 22-36: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διότι αἱ πλεῖσται πολιτεῖαι αἱ μὲν δημοκρατικαὶ εἰσὶν αἱ δ' ὀλιγαρχικαὶ. Διὰ γὰρ τὸ ἐν ταύταις πολλάκις ὀλίγον εἶναι τὸ μέσον, αἰεὶ ὀπότεροι ἂν ὑπερέχουσιν, εἰθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες εἰθ' ὁ δῆμος, οἱ τὸ μέσον ἐκβαίνοντες καθ' αὐτοὺς ἄγουσι τὴν πολιτείαν, ὥστε ἡ δῆμος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία*

<sup>267</sup> 4, 1295β 35-1296 α3: *δηλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις, ἐν αἷς δὲ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖτον μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μὴ, θατέρον μέρους. προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ροπήν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίον ὑπερβολὰς. Διόπερ εὐτυχία μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἰκανήν, ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μὴδὲν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρων τὰς ὑπερβολὰς*. βλ. Davies (1981), 9. Fritz-Kapp (1974), 154.14.

<sup>268</sup> Μεταξύ άλλων, εύλογο είναι το χωρίο που αναφέρεται στην εξέλιξη των πόλεων, στο οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ένεκα της ολιγαθρωπίας οι αρχαιότερες πόλεις είχαν μικρή μεσαία τάξη και συνεπώς είχαν ολιγαρχίες και βασιλείες, διότι οι άνθρωποι υπέμεναν πιο εύκολα την εξουσία. Όταν όμως μεγάλωσαν οι πόλεις

Κατά τον Αριστοτέλη, η μέση τάξη, έχει πολλά πλεονεκτήματα και αρετές: πειθαρχεί εύκολα στον λόγο εν αντιθέσει αφ' ενός μεν προς τους εὐπόρους σφόδρα, οι οποίοι είναι ὑβρισταί, και αφ' ετέρου προς τους ἀπόρους σφόδρα, οι οποίοι είναι κακοῦργοι. Επίσης η τάξη αυτή δεν ενδιαφέρεται πολύ για τις αρχές και τα αξιώματα. Πολιτεύεται δὲ καλῶς ως τάξη ελευθέρων, εν αντιθέσει προς τους πλουσίους οι οποίοι ἔνεκα τρυφῆς δεν ἔχουν μάθει να ἄρχονται και οὔτε το επιθυμούν, και εν αντιθέσει προς τους ἀπόρους οι οποίοι δεν ἔχουν μάθει να ἄρχουν. Το αποτέλεσμα είναι ὅτι οι μεν πλούσιοι δεν υπακούουν σε καμία αρχή και οι ἄποροι υπακούουν σε δεσποτική αρχή, οι μεν καταφρονούν και οι δε φθονούν, με συνέπεια να μην υπάρξει ισορροπία και ησυχία<sup>269</sup>. Αντιθέτως η μέση τάξη εξασφαλίζει κοινωνία πολιτική και φιλία ακριβῶς διότι απέχει εξίσου ἀπὸ τα δύο ἄκρα και συνεπῶς και ἀπὸ τις κακίες τους. Αφ' ενός μεν δεν φθονεῖ την ἀνώτερη τάξη ὅπως οι ἄποροι σφόδρα, αφ' ετέρου δε δεν φθονεῖται ἀπὸ τους ἀπόρους σφόδρα ὅπως η ἀνώτερη τάξη<sup>270</sup>. Εν ὀλίγοις η μεσαία τάξη δίνει την εικόνα της ἰσότητος και της ομοιότητος<sup>271</sup> και για αὐτὸ τον λόγο η πόλις πολιτεύεται ἀρίστα (εὖ πολιτεύεσθαι)<sup>272</sup> και εξασφαλίζει την *μεγίστην εὐτυχία*<sup>273</sup> και σταθερότητα<sup>274</sup>. Αὐτές οι αρετές της μεσαίας τάξεως θα ἔλεγε κανεὶς ὅτι εἶναι μόνο ηθικές και ὄχι πολιτικές<sup>275</sup>. Για την ἐνίσχυση της ἀπόψεώς του ο Αριστοτέλης ἐπιστρατεύει και τους φημισμένους και ἀναγνωρισμένους ἀνά το πανελλήνιο νομοθέτες, τον Σόλωνα, τον Λυκούργο, τον Χαρώνδα, οι οποίοι κατ'αὐτὸν ἀνήκαν στη μεσαία τάξη, ὅπως ἄλλωστε και οι περισσότεροι νομοθέτες<sup>276</sup>. Αὐτὴν την τάξη πρέπει να λαμβάνουν υπ' ὄψιν τους οι νομοθέτες, να τη συμπεριλαμβάνουν στην ἀπόδοση τιμῶν και ἐξουσίας μαζί με την τάξη που ευνοοῦν ὅταν νομοθετοῦν – εἴτε τους εὐπόρους εἴτε τους ἀπορους, ἀναλόγως εἴαν πρόκειται για ὀλιγαρχικούς ἢ για δημοκρατικούς νόμους<sup>277</sup>.

---

και κατὰ συνέπεια η μεσαία τάξη, η οποία παρείχε και τους οπλίτες, οι πόλεις μεταβλήθηκαν σε δημοκρατίες, ὅπως τις ονόμαζαν οι προηγούμενοι, ενώ οι σύγχρονοί του, και προφανῶς ο ἴδιος ο Αριστοτέλης, τις ονόμαζαν «πολιτείες» (4, 1297β22-28).

<sup>269</sup> 4, 1295α 5- 23.

<sup>270</sup> 4, 1295β 29-34.

<sup>271</sup> Βούλεται δὲ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις (4, 1295β 25-27).

<sup>272</sup> 4, 1295β 29-33.

<sup>273</sup> 4, 1295β 40.

<sup>274</sup> 4, 1296β 40.

<sup>275</sup> Παπαδῆς (2001) 15,225.

<sup>276</sup> 4, 1296α 18-20: σημείον δὲ δὴ νομίζειν καὶ τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν. Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκούργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδας καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν ἄλλων. βλ. Rhodes (1981), 123-124.

<sup>277</sup> 4, 1296 β35-36: δεῖ δ' αἰεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προσλαμβάνειν τοὺς μέσους. ἂν τε γὰρ ὀλιγαρχικούς τοὺς νόμους τιθῆ, στοχάζεσθαι χρὴ τῶν μέσων. Ἐὰν τε δημοκρατικούς, προσάγεσθαι τοῖς νόμοις τούτους.

Η πολιτεία των μέσων ή μέση πολιτεία κατασκευάζεται για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί από τις περισσότερες πόλεις και ανθρώπους. Αυτή εξυπηρετεί την άριστη πολιτεία και τον άριστο βίο στις περισσότερες πόλεις και στους περισσότερους ανθρώπους, αυτούς τους συνηθισμένους που μήτε για αρετή διακρίνονται, μήτε για παιδεία, η οποία απαιτεί φύση και εκ τύχης χορηγία, μήτε ικανούς για την πολιτεία την κατ' ευχήν γινομένη· εξυπηρετεί τον βίο που είναι δυνατός στους περισσότερους, και την πολιτεία την οποία οι περισσότερες πόλεις είναι δυνατόν να πραγματοποιήσουν<sup>278</sup>. Δηλαδή αν η πολιτεία αυτού του χωρίου είναι η των μέσων, τότε αυτή προτάσσεται ως υποκατάστατο ταυτοχρόνως και της άριστης πολιτείας και της «πολιτείας». Διότι και οι δύο αυτές κυβερνώνται από τους *άριστους κατ' αρετήν καὶ κατὰ παιδείαν*, τα οποία είναι αδύνατα για τους πολλούς, αφού απαιτούν φυσικά προσόντα και οικονομική άνεση. Εκ πρώτης όψεως, λοιπόν, φαίνεται ότι η πολιτεία των μέσων δεν είναι η «πολιτεία», αφού η τελευταία πλησιάζει προς την αριστοκρατία, την οποία είναι αδύνατον να πραγματοποιήσουν οι υπάρχουσες πόλεις<sup>279</sup>. Δηλαδή η διαφορά τους είναι ότι ενώ η μέση πολιτεία σχεδιάζεται για όλες τις πόλεις, η «πολιτεία» φαίνεται να αφορά ορισμένες μόνο, διότι ως γνωστόν ισχύει το αριστοτελικό αξίωμα ότι η αρετή δεν απαντάται παντού, είναι χαρακτηριστικό των ολίγων εκλεκτών. Από την άλλη όμως η μέση πολιτεία, κατά τον Αριστοτέλη, είναι πλησιέστερη προς τη δημοκρατία παρά προς την ολιγαρχία, επειδή είναι ασφαλέστερη από την ολιγαρχία όπως και η δημοκρατία<sup>280</sup>.

Όμως, κατά τα λεγόμενα του ίδιου του Αριστοτέλη, αυτή η μέση πολιτεία είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί και δεν συναντάται σχεδόν ποτέ στις υπάρχουσες πολιτείες, και μία αιτία αυτού του γεγονότος είναι μεταξύ άλλων η ολιγαριθμία και το ανίσχυρον της μέσης τάξεως<sup>281</sup>. Μόνο μια φορά υπήρξε υπό την καθοδήγηση ενός ανδρός ο οποίος δεν

<sup>278</sup> 4, 1295 α25κε.

<sup>279</sup> 4, 1295α 31-34. Η Romilly (1987) πιστεύει ότι η μέση πολιτεία δεν αντιστοιχούσε σε καμία κοινωνική ή οικονομική πραγματικότητα, αλλά επινοήθηκε με την ελπίδα να αποτελέσει αντίβαρο αποφυγής των εμφυλίων συγκρούσεων. Ο Finley (1996), 12, στηριζόμενος στο 4,1289 β28-32, θεωρεί ότι η μέση τάξη είναι καθαρή κατασκευή του φιλόσοφου και η εισαγωγή της γίνεται κατά τρόπο μηχανικό και γι' αυτό και την εγκαταλείπει αμέσως.

<sup>280</sup> 5, 1302 α14-15: *ἔτι δὲ ἢ ἐκ τῶν μέσων πολιτεία ἐγγυτέρω τοῦ δήμου ἢ τῶν ολίγων, ἥπερ ἐστὶν ἀσφαλεστάτη τῶν τοιούτων πολιτειῶν.*

<sup>281</sup> 4, 1296 α22-26. 5, 1304 α και 4,1289 β28-32. Στο τελευταίο χωρίο κάνει λόγο για τρεις τάξεις, τους εὐπόρους, τοὺς ἀπόρους καὶ τοὺς μέσους, ενώ όμως οι εὐποροί είναι το *ὀπλιτικόν* και οι ἀποροί το *ἄνοπλον*, οι μέσοι δεν αναφέρονται ως έχοντες δυνατότητα να φέρουν όπλα. Πέραν της ασυνέπειας αυτής μια νόμιμη εικασία είναι ότι η μέση τάξη είναι για τον Σταγειρίτη αδύναμη και ανάξια λόγου για την πολιτική εξέλιξη και την ανάλυσή του.



κατονομάζεται<sup>282</sup>, και μερικοί πιστεύουν ότι είναι ο Σόλων<sup>283</sup>, άλλοι ο Θηραμένης<sup>284</sup> και άλλοι ο Ερμείας<sup>285</sup>. Ευλόγως λοιπόν τίθεται το ερώτημα: προς τι μία καινούρια κατασκευή αφού αυτή είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί; όπως επίσης το ερώτημα, κατά τι διαφέρει η των μέσων πολιτεία από την «πολιτεία»;

Ορισμένοι ερευνητές ταυτίζουν την «πολιτεία» με τη μέση πολιτεία<sup>286</sup>. Ήδη ο Αρποκρατίων πιστεύει ότι «πολιτεία» σημαίνει την διακυβέρνηση των μεσαίων τάξεων υπό το καθεστώς των νόμων<sup>287</sup>. Υπάρχει βεβαίως ένα χωρίο στο οποίο προτείνεται η μίξη των ευπόρων και των απόρων η οποία θα δώσει την «πολιτεία»<sup>288</sup>, αλλά εγείρεται το ερώτημα: με ποιον άραγε τρόπο αυτή η μίξη θα δώσει τη μέση τάξη; Αυτό δεν απαντάται από τον φιλόσοφο. Εξ άλλου όταν ο Αριστοτέλης αναζητά μέτρα για να αποφεύγονται οι στάσεις που οφείλονται στις ανισότητες προτείνει δύο εναλλακτικές λύσεις: ή να γίνει μίξις των απόρων και των ευπόρων ή να αυξηθεί η μέση τάξη, πράγμα που σημαίνει ότι πρόκειται για δύο

<sup>282</sup> 4, 1296α 36: ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσῃν γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις. Εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπίσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονία γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν.

<sup>283</sup> A. Lintott (1992), 126.

<sup>284</sup> Newman (1973 I), 370 και (1973 IV), 220.

<sup>285</sup> J. Aubonnet (1971), 317 n. 4. Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το εὐγλωττο ρήμα *συνεπίσθη*, δύναται κάποιος να υποθέσει ότι ο άνδρας αυτός πείσθηκε από κάποιον φιλόσοφο όπως ο Αριστοτέλης, και συνεπώς ο πιο πιθανός είναι ο Ερμείας, φίλος του Αριστοτέλη, πλησίον του οποίου έζησε και του οποίου την ανηψιά έλαβε σύζυγο, και για τον οποίο έγραψε τον γνωστό ύμνο της αρετής.

<sup>286</sup> Ross (1991), 351: η «πολιτεία» είναι ουσιαστικώς η κυβέρνηση της μεσαίας τάξεως». Barker (1959), 477-478. Romilly (1992), 176-177: η «πολιτεία» βασίζεται στην μεσαία τάξη, στο κέντρο, στον μέσον όρο. Παπαδής (2001), 225. Μπαγιόνας (2003), 203. Διαφορετική άποψη έχει ο Johnson (1990), 143-152 που δέχεται ότι εν προκειμένω ο φιλόσοφος διακρίνεται απο αντιφάσεις και σύγχυση. Επίσης ο P. Rodrigo (1987), 92 ο οποίος εξετάζει τα σχετικά χωρία υπό το πρίσμα μιας «ερμηνευτικής της ανθρωπίνης υπάρξεως», βασιζόμενος στη διαφορά οὐσίας και ὑποκειμένου. Δεν είναι πολύ πειστικός και χάνεται μεταξύ Πλάτωνος, Πολύβιου, Κικέρωνος και Rousseau.

<sup>287</sup> Βλ. J. Aubonnet (1971), 235 n. 1, ο οποίος πιστεύει ότι ο Αρποκρατίων αναφέρεται χωρίς αμφιβολία στον Ισοκράτη *Πανηγυρικός* 125 και στον Δημοσθένη *Κατά Φιλίππου* II, 21. Οι υποστηρικτές αυτής της απόψεως θεωρούν ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει εν τέλει μία ρεαλιστική πολιτεία, που είναι σύμφωνη και με αυτά που λέει στην αρχή του βιβλίου 4. Όπως όμως έδειξε ο Pellegrin (1987), και (1990), 34-35 βασιζόμενος στο ίδιο χωρίο του βιβλίου 4, ο Αριστοτέλης δεν παραιτείται καθόλου από την πίστη του στην *ἀρίστη πολιτεία*. Φαίνεται ότι ο Pellegrin έχει δίκιο αφού ο ρεαλισμός του Αριστοτέλη οφείλεται, κατά την γνώμη μας, στις πρακτικές ανάγκες της σχολής του, επειδή έπρεπε να απαντήσει σε προβλήματα της εποχής που αντιμετώπιζαν οι υπαρκτές πολιτείες και οι πολιτευόμενοι, όπως και οι μαθητές και οι φίλοι του που επρόκειτο να ασχοληθούν με τα πολιτικά πράγματα. Εκτός από θεωρητικό έργο τα *Πολιτικά* έχουν και πρακτικό σκοπό, όπως δηλώνει άλλωστε ο ίδιος ο φιλόσοφος, κλείνοντας τα *Ηθικά Νικομάχεια* και προαναγγέλλοντας το πρόγραμμα των *Πολιτικών*: 10,1181β 15-16: *παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τό περί τῆς νομοθεσίας, αὐτούς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περί πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθεῖ*. Η φιλοσοφία περί της πόλεως πρέπει να *τελειωθεί*, δηλαδή όχι μόνο να ολοκληρωθεί η πραγμάτευση των πολιτικών θεμάτων, αλλά και να οδηγήσει σε τέλος, σε αποτέλεσμα, να εφαρμοσθεί στην πράξη. Πρβ. *Ηθικά Νικομάχεια* 2,1103β 26-31: *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἔνεκα ἔστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἴνα εἰδῶμεν τί ἔστιν ἢ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα*. Βλ. και Pellegrin (1990), 67 και Bodeus (1996), 19, 33. Φαίνεται λοιπον ότι ο Σταγειρίτης είναι ο εισηγητής της soft ουτοπίας, η οποία εκλαμβάνεται ως ρεαλιστική πρόταση από πολλούς μελετητές.

<sup>288</sup> 4, 1294α 22-23: *τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον*.

διαφορετικούς τρόπους. Δηλαδή η *μίξις* των ευπόρων και των απόρων της «πολιτείας» δεν είναι η *μέση τάξη* της μέσης πολιτείας. Σημειωτέον ότι πάλι ο Σταγειρίτης δεν εξηγεί τι είναι αυτή η *μίξις*<sup>289</sup>.

Ανεξαρτήτως της απαντήσεως την οποία μπορεί να δώσει κανείς σε αυτά τα ερωτήματα, ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι τρόποι τους οποίους προτείνει ο Αριστοτέλης για την κατασκευή αυτής της μέσης πολιτείας, το πως δηλαδή θα επιτευχθεί η συγκρότηση αυτής της μεσαίας τάξεως. Όπως προαναφέρθηκε, η *τάξη* αυτή είναι κοινωνικοοικονομική, και σε τούτο φαίνεται να διαφέρει η μέση πολιτεία από την «πολιτεία», στην οποία η *μίξις* αφορά μάλλον τα πολιτικά στοιχεία των δύο πολιτειών από τις οποίες αυτή προκύπτει. Βεβαίως ο αποκλεισμός των κατώτερων στρωμάτων από την «πολιτεία» με τον καθορισμό *τιμήματος* είναι βασικότατο κοινωνικό και οικονομικό μέτρο, αλλά πέραν τούτου τα υπόλοιπα μέτρα τα οποία προτείνει ο Αριστοτέλης αφορούν πολιτικά στοιχεία (θα το δούμε στο επόμενο κεφάλαιο). Με άλλα λόγια η επίτευξη αυτής της *μέσης τάξεως* θα απαιτούσε κοινωνικοοικονομικά μέτρα και προτάσεις, πράγμα το οποίο δεν φαίνεται να κάνει εδώ ο Αριστοτέλης. Θα απαιτούσε δηλαδή κοινωνικο-οικονομικές μεταρρυθμίσεις οι οποίες θα έθιγαν κυρίως τους ευπόρους, έτσι ώστε να γίνει ανακατανομή περιουσίας και εισοδήματος. Τέτοια μεταρρύθμιση θα ήταν η τροποποίηση του συστήματος ιδιοκτησίας προς όφελος των απόρων, για να μειωθεί η ανισότητα και να αμβλυνθούν οι διαφορές και έτσι να συγκροτηθεί η *μέση τάξη*. Άλλο κοινωνικο-οικονομικό μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού δεν φαίνεται να υπάρχει.

Μερικά τέτοια μέτρα φαίνεται να υπανίσσεται ο Αριστοτέλης σε μερικά χωρία. Προτείνει π.χ. για τις ολιγαρχίες ότι εάν κάποιος από τους εύπορους υβρίσει να του επιβάλλονται υψηλά πρόστιμα<sup>290</sup>. Επίσης στην περίπτωση κληρονομιών να μην μεταβιβάζονται αυτές με δωρεά, αλλά κατά *γένος* στους απογόνους, οι οποίοι θα κληρονομούν μια φορά έκαστος. Τοιούτοτρόπως οι περιουσίες θα γίνουν *ομαλότεραι* και θα βελτιωθεί η οικονομική κατάσταση των απόρων<sup>291</sup>. Πώς θα γίνει αυτό δεν το εξηγεί και είναι δύσκολο να το φαντασθεί κανείς. Αυτά τα μέτρα δεν είναι βεβαίως αρκετά για την συγκρότηση της *μέσης τάξεως*, και το μόνο μέσο που απομένει είναι ο αποκλεισμός από την πολιτεία των *απόρων σφόδρα*, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης σε πολλά σημεία, έτσι ώστε με τον αποκλεισμό αυτόν να απομείνει αριθμητικά κυρίαρχη η *μέση τάξη*.

<sup>289</sup> 5, 1308β 28-31: *καὶ τὸ πειρᾶσθαι ἢ συμμιγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος καὶ τὸ τῶν εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὐξείν. τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις.*

<sup>290</sup> 5, 1309α 22-23.

<sup>291</sup> 5, 1309α 23-26

Πρέπει να αναφερθεί ότι με τη *μέση πολιτεία* αναβαθμίζονται οι μεσαίες τάξεις ως αντίβαρο και εξισορρόπηση των δύο ακραίων τάξεων, των *εὐπόρων σφόδρα* και των *ἀπόρων σφόδρα*. Με την έννοια αυτή και η πολιτεία των μέσων είναι μία άρνηση της δημοκρατίας που στηρίζεται στους *απόρους*, οι οποίοι ως πλειοψηφία καθορίζουν την πολιτική της πόλεως. Δηλαδή η πολιτεία των μέσων είναι ακόμη μία απόπειρα του φιλοσόφου να αποκλείσει από την εξουσία τους *απόρους*, να μεταλλάξει την δημοκρατία σε άλλο πολίτευμα.

## Η σταθερότητα της πολιτείας

Εάν σε κάθε συγγραφέα υπάρχει κάποια έμμομη ιδέα είναι σίγουρο ότι στον Αριστοτέλη αυτή είναι η σταθερότητα (το *διαμένειν*) της πολιτείας, η οποία συναντάται σε όλο σχεδόν το έργο του, όμως αναλύεται ιδιαίτερος και προτείνονται σχετικά μέτρα στο βιβλίο 5<sup>292</sup>. Φαίνεται ότι οι ανατροπές και οι αλλαγές ήταν συνηθισμένο φαινόμενο, το δε μέγιστο πρόβλημα του αρχαίου κόσμου ήταν η ομαλή διακυβέρνηση και η αποφυγή στάσεων, πράγμα που ενδιαφέρει τους εκάστοτε κρατούντες. Σε αυτή την ανάγκη φαίνεται ότι ανταποκρίνεται και η συγγραφή των βιβλίων 4,5,6 τα οποία πραγματεύονται τα αίτια της φθοράς και της σωτηρίας όλων των πολιτειών, και προτείνονται ρεαλιστικές έως κυνικές λύσεις για τη διατήρησή τους.

Κατά τον Αριστοτέλη η *μέση* τάξη εξασφαλίζει την ηρεμία της πόλεως και την σωτηρία της με την αποφυγή στάσεων, και δια τούτο υπενθυμίζει πάντα την σπουδαιότητα της και συνιστά πάντα στους νομοθέτες και πολιτικούς την αύξησή της<sup>293</sup>. Εκεί όπου η *μέση* τάξη απουσιάζει και υπερισχύουν είτε οι άποροι είτε οι εύποροι, εκεί και επικρατεί

<sup>292</sup> 2, 1272β30-32 (όπου αναφέρεται στην Καρχηδονίων πολιτεία ως καλώς συντεταγμένη πολιτεία και σημείο αυτού είναι η υπακοή του δήμου και η απουσία στάσεων). 6,1320 α2-4: *καὶ μὴ νομίζειν τοῦτ' εἶναι δημοτικὸν μῆδ' ὀλιγαρχικὸν ὃ ποιήσει τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα δημοκρατεῖσθαι ἢ ὀλιγαρχεῖσθαι, ἀλλ' ὃ πλεῖστον χρόνον*. Πρβλ. 2,1273β20-23. 2, 1272β17-18. 3,1280 β39. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια* 9, 1167 α26κεξ: *τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταυτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα*. Στα βιβλία 8 και 9 αναπτύσσει την έννοια της φιλίας και της ομονοίας με το χαρακτηριστικό χωρίο 8,1155 α21κεξ: *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία...*

<sup>293</sup> 5, 1309β 18: *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον*.

αντιστοίχως *δήμος ἔσχατος ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος καὶ τυραννίς*<sup>294</sup>. Εκεί όμως που υπερισχύει η *μέση τάξη* εκεί η πολιτεία είναι σταθερή και *μόνιμος*<sup>295</sup>.

Υπάρχει βεβαίως μια γενική αναφορά για τη σταθερότητα των δημοκρατιών εν συγκρίσει με τις ολιγαρχίες, διότι οι πρώτες έχουν πολυπληθέστερη *μέση τάξη* η οποία μετέχει των *τιμῶν* περισσότερο από ό,τι στις δεύτερες<sup>296</sup>. Συμπληρώνει όμως ο Αριστοτέλης, ότι όταν κυριαρχούν οι άποροι *επέρχεται κακοπραγία καὶ ἀπόλλυνται ταχέως*.<sup>297</sup> Προφανώς αναφέρεται στην *νεανικωτάτη δημοκρατία* των Αθηνών πράγμα που επαναλαμβάνει και πιο πριν (*καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννίς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν σύνεγγυς πολὺ ἦττον*). Δηλαδή ακόμη μια φορά ο Αριστοτέλης παραμένει δέσμιος των προκαταλήψεών του κατά της δημοκρατίας, και βεβαίως την αδικεί, διότι η αθηναϊκή δημοκρατία υπήρξε από τα πιο σταθερά πολιτεύματα της αρχαιότητας επι δύο περίπου αιώνες, εξαιρέσει των δύο βραχυχρονίων ολιγαρχικών εκτροπών οι οποίες συνέβησαν σε άκρως δύσκολες στιγμές αλλά ανατράπηκαν από τον δήμο (λ.χ. η τελευταία του 404 οφείλεται στη στρατιωτική ήττα της Αθήνας, και κυρίως στα επακολουθήσαντα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα με κυριότερο την σιτοδεία). Ενώ αντιθέτως η *σολώνεια πολιτεία* (ή *ἀρχαιοτάτη δημοκρατία*), την οποία προτιμά ο Αριστοτέλης δεν διατηρήθη επί πολύ, διότι μετά τρεις δεκαετίες κατελύθη από τον Πεισίστρατο και αργότερα από τους υιούς του. Ούτε επίσης άλλες πολιτείες, αριστοκρατίες ή ολιγαρχίες υπήρξαν πιο σταθερές, όπως λ.χ η πολιτεία του Θηραμένη, που είχε διάρκεια ολίγων μηνών, ή των Συρακοσίων, η οποία γνώρισε πολλές μεταβολές.

<sup>294</sup> 4, 1296 α1-3: *ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηδέν, ἢ δήμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος ἢ τυραννίς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολὰς*. Επίσης 4,1296 α23-27.

<sup>295</sup> 4,1296 β38-40: *Ὅπου δὲ τὸ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον*. 4, 1296α 7-12: *ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν. μόνη γὰρ ἀστασίαστος. ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἤκιστα στάσεις καὶ διὰ στάσεις γίνονται τῶν πολιτῶν. Καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστώτεραι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον*. 5, 1308β 30: *τὸ μέσον αὐξίνει-τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις*. Πρβ. 5,1304 α39-β4. 5,1309 β20.

<sup>296</sup> *Καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστώτεραι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον. ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ράδιον τὲ διαλαβεῖν εἰς δυὸ πάντας, ὥστε μηθὲν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὐποροὶ εἰσίν. Καὶ αἱ δημοκραταὶ δὲ ἀσφαλέστεραὶ τῶν ὀλιγαρχιῶν εἰσὶ καὶ πολυχρονιώτεραι διὰ τοὺς μέσους (πλειους τὲ γὰρ εἰσὶ καὶ μάλλον μετέχουσί των τιμῶν ἐν ταῖς δημοκραταῖς ἢ ταῖς ὀλιγαρχιαῖς (4,1296α 9-16). Επίσης 5, 1302α 8-9. 5,1307α 17-18.*

## 9. Η ΟΛΙΓΑΡΧΙΚΗ «ΠΟΛΙΤΕΙΑ»

### ΑΠΑΝΤΗΣΗ ΣΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Η «πολιτεία» είναι μια καθαρή επινόηση του Σταγειρίτη και δεν υπάρχει στην πραγματικότητα<sup>298</sup>, όπως ο ίδιος ο Αριστοτέλης ομολογεί: η «πολιτεία» απλώς υπάρχει ως όνομα (*ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος καλεῖται*)<sup>299</sup>, και σπανίως συναντάται στην πραγματικότητα και δια τούτον τον λόγο ουδείς την αναφέρει<sup>300</sup>. Αντιθέτως οι αναφορές της λέξεως *πολιτεία*, οι οποίες συναντώνται στα κείμενα, άλλοτε σημαίνουν το νόμιμο πολίτευμα ή την πόλιν, και άλλοτε φαίνεται να ταυτίζονται με την ιστορική δημοκρατία<sup>301</sup>. Ο Αριστοτέλης αλλάζει τη σημασία της λέξεως *πολιτεία*, και της δίνει το νόημα ουσιαστικά της ολιγαρχίας, όπως επιχειρηματολογώ κατωτέρω.

Η ιδρυτική φράση της «πολιτείας» είναι: *Ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας*<sup>302</sup>. Πρέπει κατ' αρχάς να παρατηρηθεί ότι από την στιγμή που ο Αριστοτέλης έχει βγει από τα ιδεαλιστικά και κανονιστικά πλαίσια των βιβλίων

<sup>297</sup> 4, 1296α 16-17.

<sup>298</sup> Ο όρος *πολιτεία* έχει υποστεί πολλές χρήσεις και καταχρήσεις. Η αρχή γίνεται με τον Πλάτωνα, ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να δηλώσει το δική του *ἀρίστη πολιτεία* και συνεχίζεται με τον Αριστοτέλη. Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά τους ρωμαϊκούς αυτοκρατορικούς χρόνους *πολιτεία* σήμαινε τη διοικητική κοινότητα (*territoire municipale*, βλ. F. Parazoglou [1959], 100 -105). Για τις σημασίες και την ιστορία του όρου *πολιτεία* βλ. J. Bordes (1980), 250, η οποία αποδίδει λανθασμένα τον όρο *πολιτεία* ως “*republique*”, επαναλαμβάνοντας το λάθος πολλών άλλων, οι οποίοι αποδίδουν κατά τον ίδιο τρόπο αυτόν τον όρο (*republic, state etc*), δημιουργώντας έτσι συγχύσεις.

<sup>299</sup> 4, 1294α 15. Αναφέρει ως παράδειγμα «πολιτείας» τις Συρακούσες, πόλη την οποία ο δήμος μετέβαλλε σε δημοκρατία μετά τη νίκη του επί των Αθηναίων το 413 π.Χ. (5, 1304α 27). Κατά τον Αριστοτέλη στο διάστημα που μεσολαβεί από την πτώση της τυραννίδος (466 π.Χ.) έως το 413 π. Χ. οι Συρακούσες *ἐπολιτεύοντο καλῶς*. Στο 5, 1306α 1 χαρακτηρίζει τις Συρακούσες ως ολιγαρχία.

<sup>300</sup> 4, 1293α 40-42: *διὰ τὸ μὴ πολλὰκις γίνεσθαι λανθάνει τοὺς πειρωμένους ἀριθμεῖν τὰ τῶν πολιτειῶν εἶδη καὶ χρῶνται ταῖς τέτταρσι μόνον*.

<sup>301</sup> Ισοκράτης *Πανηγυρικός* 125: *Νῦν δὲ τοσοῦτον μεταβεβλήκασιν (οἱ Λακεδαιμόνιοι), ὥστε ταῖς μὲν πολιτείας πολέμοισι, τὰς δὲ μοναρχίας συγκαθιστάσι*. Ισοκράτης *Περὶ εἰρήνης*, 99: *ἀνήρουν δὲ τὰς ἐν Ἰταλία καὶ Σικελία πολιτείας καὶ τυράννους καθίστασαν*. Επίσης Ισοκράτης *Επιστολή* 4, 6: *Ἐπιστολή* 6, 11. Δημοσθένης *Ολυνθιακός* 1, 5: *καὶ ὅλως ἄπιστον οἶμαι ταῖς πολιτείας ἢ τυραννίς*. Του ίδιου *Κατὰ Φιλίππου Α*, 48: *τῶν Θηβαίων κατάλυσιν καὶ τὰς πολιτείας διασπᾶν*. Δημοσθένης *Κατὰ Φιλίππου Β*, 21: *οὐ γὰρ ἀσφαλεῖς ταῖς πολιτείας ἢ τυραννίς*. Δημοσθένης *Υπὲρ τῆς τῶν Ροδίων ἐλευθερίας*, 20: *τοὺς...τὰς πολιτείας καταλύοντας καὶ μεθιστάντας εἰς ὀλιγαρχίαν*. Σε όλα αυτά τα χωρία η *πολιτεία* αντιδιαστέλλεται προς τη μοναρχία, την τυραννίδα και την ολιγαρχία.

<sup>302</sup> 4, 1293β 33-34. Η ανάπτυξη της έννοιας της «πολιτείας» γίνεται στο βιβλίο 4, κεφάλαια 8-9, 10-11.

1, 3, 7, 8 και έχει υιοθετήσει τη ρεαλιστική προσέγγιση της πολιτικής πραγματικότητας, δεν αισθάνεται την ανάγκη να δικαιολογήσει την επιλογή του για την μίξη των δύο ήμαρτημένων πολιτειών. Η μίξη αυτή θα ήταν ανεπίτρεπτη για τον πλατωνίζοντα Σταγειρίτη, ενώ για τον πραγματιστή και συμβουλάτορα πασών των πολιτειών είναι αποδεκτή<sup>303</sup>. Οπότε τίθεται το εύλογο ερώτημα: γιατί μία ὀρθή πολιτεία προκύπτει από την μίξιν δύο ήμαρτημένων; Η δεύτερη παρατήρηση είναι ότι η μίξη δημοκρατίας και ολιγαρχίας χρησιμοποιείται και για την τυραννίδα, αλλά εδώ φαίνεται ότι αφορά τα κακά και των δύο πολιτειών<sup>304</sup>.

Η αριστοτελική μίξις και σύνθεσις γίνεται με τρεις τρόπους: Ο πρώτος είναι να συνδυασθούν στοιχεία από τη δημοκρατία και την ολιγαρχία, όπως π.χ. στον τομέα των δικαστηρίων. Στη μεν ολιγαρχία επιβάλλουν πρόστιμο στους εύπορους όταν δεν δικάζουν και δεν δίνουν μισθό στους άπορους, στη δε δημοκρατία δεν επιβάλλουν πρόστιμο στους εύπορους όταν δεν δικάζουν και δίνουν μισθό στους άπορους. Ο συνδυασμός των δύο θα περιλαμβάνει πρόστιμο στους εύπορους που δεν δικάζουν και μισθό στους άπορους που παρίστανται<sup>305</sup>. Εδώ υπάρχει ένα πρόβλημα διότι στις ολιγαρχίες δεν δικάζουν οι άποροι αλλά οι εύποροι, εκτός και αν ο Αριστοτέλης έχει υπ' όψιν του το τιμοκρατικό πολίτευμα του Σόλωνος στο οποίο δικάζουν και οι άποροι. Όμως αυτό δεν είναι αντιπροσωπευτικό ολιγαρχικό πολίτευμα για τον Αριστοτέλη που το τοποθετεί στην δημοκρατία ή στην «πολιτεία». Σε αυτό όμως το τιμοκρατικό πολίτευμα δεν επιβάλλεται πρόστιμο στους εύπορους που δεν δικάζουν αλλά ούτε μισθός στους άπορους που δικάζουν.

<sup>303</sup> Πρέπει να σημειωθεί ότι και ο Πλάτων στο τελευταίο του έργο προτείνει μία πολιτεία ως μίξιν μοναρχίας και δημοκρατίας (*Νόμοι* 3, 701 ε), όπως επίσης όταν αναφέρεται στην δικαιολόγηση του τρόπου ορισμού των μελών της Βουλής συνδυάζει *αἵρεσιν και κλήρωσιν* (*Νόμοι* 6, 756ε 8-9). Πρβλ. 6, 759β-γ. Οι ὅροι που απαντώνται είναι *ἄκρατος και ἄμεικτος* για τον χαρακτηρισμό πολιτειών που δεν εφαρμόζουν τη μίξη (3,693 β): *οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς καὶ ἀμείκτους νομοθετεῖν*. (4,723 α): *ἄκρατος νόμος*. (6,773 α): *τὸ ὁμαλὸν καὶ σύμμετρον ἀκράτου μυρίῳ διαφέρει πρὸς ἀρετὴν*. Η ιδέα αυτή ίσως βασίζεται στην φιλοσοφική έννοια της μίξεως του Φίληβου, και ο Αριστοτέλης θα εμπνεύσθηκε μάλλον από αυτήν, τροποποιώντας τη βέβαια και προσαρμόζοντάς τη στις δικές του απαιτήσεις. Περιέργως, στην κριτική του κατά της πλατωνικής πολιτείας των *Νόμων* ο Αριστοτέλης, κάνει λόγο για μίξη δημοκρατίας και τυραννίδος (*ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δεόν συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος*. 2, 1266α 1-3). Αυτό αδικεί τον Πλάτωνα, ο οποίος, ἀφ' ενός μεν ομιλεῖ περί *μοναρχίας* και ὄχι περί *τυραννίδος* που του αποδίδει ο Αριστοτέλης, ἀφ' ετέρου δε σε ἄλλο σημείο λέει ότι αυτή η πολιτεία δεν θα περιέχει τυραννικά στοιχεία (4, 712γ κεξ.). Σημειώτεον ότι η μοναρχία και η δημοκρατία είναι, κατά τον Πλάτωνα, τα δύο πολιτεύματα-μήτρες των ἄλλων πολιτευμάτων (3, 693δ). Ο Ισοκράτης επίσης εκδηλώνει μία προτίμηση για τον συγκερασμό δημοκρατίας και αναλογικού δικαίου (*Περὶ αντιδόσεως* 309. *Παναθηναϊκός* 145κεξ.)

<sup>304</sup> 5,1310 β 3: *ἢ δὲ τυραννίς ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης σύγκειται καὶ δημοκρατίας. διὸ καὶ βλαβερωτάτη τοῖς ἀρχομένοις ἐστίν, ἅτε ἐκ δυοῖν συγκειμένη κακῶν καὶ τὰς παρεκβάσεις καὶ τὰς ἀμαρτίας ἔχουσα τὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν πολιτειῶν*. Πρβλ. 5,1311 α8κε.

<sup>305</sup> 4, 1294α 37-41.

Ο δεύτερος τρόπος συνδυασμού είναι να λαμβάνεται το μέσον από τα δύο πολιτεύματα, όπως π.χ. για τη συμμετοχή στην εκκλησία. Η μεν δημοκρατία δεν επιβάλλει κανένα τίμημα ή ελάχιστο για τη συμμετοχή στην εκκλησία, η δε ολιγαρχία επιβάλλει μεγάλο τίμημα, συνεπώς πρέπει να επιβληθεί το μέσον μεταξύ των δύο, δηλαδή ούτε πολύ μεγάλο ούτε και πολύ μικρό<sup>306</sup>. Ο τρίτος τρόπος θυμίζει τον πρώτο αλλά αναφέρεται στον τρόπο αναδείξεως των αρχών. Στη μεν δημοκρατία οι αρχές είναι κληρωτές και μὴ ἀπὸ τιμήματος στην δε ολιγαρχία οι αρχές είναι αἵρεται καὶ ἀπὸ τιμήματος. Η «πολιτεία» θα πρέπει να έχει αιρετές αρχές και χωρίς την κατοχή κάποιας περιουσίας και εισοδήματος (μὴ ἀπὸ τιμήματος)<sup>307</sup>. Δηλαδή οι αρχές της «πολιτείας» είναι αιρετές και όχι κληρωτές.

Είναι ενδεικτικό των ολιγαρχικών προθέσεων του Αριστοτέλη τα ανωτέρω παραδείγματα που αναφέρει και στα οποία εξασφαλίζεται: 1. Η ύπαρξη τιμήματος για τη συμμετοχή στην εκκλησία, δηλαδή ο αποκλεισμός των κατώτερων στρωμάτων, 2. Η κατάργηση της κληρώσεως για την ανάδειξη των αρχόντων και η ανάδειξή τους μόνο κατόπιν αρχαιρεσιών. Καταργούνται δηλαδή δύο βασικές αρχές της δημοκρατίας.

Η απαίτηση του τιμήματος για την απόκτηση της ιδιότητα του πολίτη είναι ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ για την αριστοτελική «πολιτεία», συναντάται δε και στην ἀρχαιοτάτη δημοκρατία, που προτιμά ο Αριστοτέλης, στην οποία το γεωργικὸν πλῆθος κατέχει μετρίαν οὐσίαν<sup>308</sup>. Στο βιβλίο 5 όπου εξετάζει τα αίτια φθοράς και σωτηρίας της «πολιτείας» προτείνει λεπτομερές σύστημα μέτρων για την αναπροσαρμογή του τιμήματος, συναρτήσει της οικονομικής καταστάσεως του πληθυσμού, έτσι ώστε να μη μεταβάλλονται οι «πολιτείες»<sup>309</sup>. Το τίμημα αυτό πρέπει να είναι τέτοιο ώστε να επιτρέπει στους μέσους να συμμετέχουν στην «πολιτεία», δηλαδή όχι ιδιαίτερος υψηλό ώστε να μπορούν να συμμετέχουν περισσότεροι και όχι μόνο οι ολίγοι όπως στην ολιγαρχία<sup>310</sup>.

Η καλή μίξις πρέπει να είναι τέτοια ώστε να μπορεί να νομισθεί ότι το αποτέλεσμα της μίξεως είναι ταυτοχρόνως και δημοκρατία και ολιγαρχία<sup>311</sup>. Ως παράδειγμα καλής μίξεως αναφέρει τη Λακεδαιμονίων πολιτεία, η οποία αποτελείται από δημοκρατικά και ολιγαρχικά

<sup>306</sup> 4, 1294β 1-5.

<sup>307</sup> 4, 1294β 6-13.

<sup>308</sup> 4, 1292β 25-26.

<sup>309</sup> 5, 1308α 38-β 10.

<sup>310</sup> 5, 1306β 9-11: *πολλάκις γὰρ τὸ ταχθὲν πρῶτον τίμημα πρὸς τοὺς παρόντας καιρούς, ὥστε μετέχειν ἐν μὲν τῇ ολιγαρχίᾳ ὀλίγους ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ τοὺς μέσους.*

<sup>311</sup> 4, 1294 β33: *δεῖ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμειγμένη καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον.* Πρβλ. 4, 1294β 14 κεξ.

στοιχεία ( *δήμου και ἀρετῆς*)<sup>312</sup>, κατά τέτοιον τρόπο που είναι δύσκολο να τη χαρακτηρίσει κανείς. Γι αυτό άλλωστε μερικοί τη θεωρούν δημοκρατία και μερικοί ολιγαρχία.<sup>313</sup> Δημοκρατικά είναι τα κοινά συσσίτια και η κοινή εκπαίδευση πλουσίων και πενήτων, η κοινή ενδυμασία, η *αἵρεσις των γερόντων* από τους πολίτες και η δυνατότητα εκλογής όλων των πολιτών στην *ἐφορεία*. Ολιγαρχικά στοιχεία είναι το ότι όλες οι αρχές είναι αιρετές και καμία κληρωτή, το ότι ολίγοι έχουν το δικαίωμα αποφάσεως περί θανάτου και εξορίας<sup>314</sup>. Δηλαδή είναι ουσιαστικώς ολιγαρχία πράγμα το οποίο και ο ίδιος πολλές φορές εν τη ρύμη του λόγου του παραδέχεται<sup>315</sup>.

Μερικές φορές ο Αριστοτέλης προσεγγίζει ή μάλλον ταυτίζει την «πολιτεία» με την αριστοκρατία: *καὶ γὰρ ἄς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτεία, διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον*<sup>316</sup>. Επίσης θεωρεί την πολιτεία των *Νόμων* ως «πολιτεία»<sup>317</sup>. Το πιο χαρακτηριστικό χωρίο είναι το 5, 1304 α27 όπου αναφέρει ότι οι Συρακούσιοι ἔνεκα της νίκης τους προς τους Αθηναίους μετέτρεψαν την «πολιτεία» τους σε δημοκρατία.. Είναι εμφανές ότι, ενώ διαχωρίζει την δημοκρατία σαφώς και ευκρινώς από την ολιγαρχία και την αριστοκρατία, δεν συμβαίνει το ίδιο με την «πολιτεία», την οποία συγχέει ενίοτε με την ολιγαρχία ή τη δημοκρατία και ενίοτε με την αριστοκρατία. Η σύγχυση των πολιτειῶν ή η αναποφασιστικότητα του Αριστοτέλη δεικνύει ότι τα κριτήρια κατατάξεως των πολιτειῶν είναι θεωρητικώς καθορισμένα και δεν ταιριάζουν στην πραγματικότητα.

<sup>312</sup> 4, 1293β 16-18.

<sup>313</sup> 4, 1294β 20, 31.

<sup>314</sup> 4, 1294β 19-24.

<sup>315</sup> Βλ. μεταξύ άλλων 4, 1296α 30-36. Αλλού την αποκαλεί αριστοκρατία (5, 1306β 29) και μοναρχία (5, 1313α 25 κεξ.). Πρβλ. 2, 1265β 33, όπου αναφέρει ότι μερικοί υποστηρίζουν πως η *ἀρίστη πολιτεία* πρέπει να είναι *μίξις των πολιτειῶν* και δια τούτο επιδοκιμάζουν τη Λακεδαιμονίων πολιτεία ως *μίξιν ολιγαρχίας (γερουσία), μοναρχίας (βασιλείς) και δημοκρατίας (ἐφοροι)*.

<sup>316</sup> 4, 1295α 31-34. Πρβλ και 4, 1294β 10-11. 4, 1294β 40-41. 4, 1298β 6 κεξ. Επίσης 4, 1294α 27-28: *εἴρηται ...τί διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ τ' ἀριστοκραταὶ καὶ αἱ πολιτεῖαι τῆς ἀριστοκρατίας, καὶ ὅτι οὐ πόρρω αὐταὶ ἀλλήλων, φανερόν. 6, 1320β 21-22: τὴν μὲν εὐκρατον μάλιστα τῶν ὀλιγαρχιῶν—αὕτη δ' ἐστὶν ἢ σύννεγγυς τῇ καλουμένῃ πολιτεία, ἢ δεῖ τὰ τιμήματα διαιρεῖν, τὰ μὲν ἐλάττω τὰ δὲ μείζω ποιῶντας, ἐλάττω μὲν ἀφ' ὧν τῶν ἀναγκαίων μεθέξουσιν ἀρχῶν, μείζω δ' ἀφ' ὧν τῶν κυριωτέρων. τῷ τε κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν ἐξεῖναι τῆς πολιτείας. Επίσης ὅταν αναφέρεται στο βουλευόμενον μέρος της ολιγαρχίας, τονίζει ότι ὅταν μερικοί αιρετοὶ ἄρχοντες ἀπὸ τμημάτων μετριοτέρων αποφασίζουν για ὅλα τα ζητήματα, σεβόμενοι τον νόμο, τότε αὕτη η ολιγαρχία εἶναι πλησίον της «πολιτείας» (4, 1298α 34-β 2: *ὀλιγαρχία μὲν πολιτικὴ δ' ἐστὶν ἢ τοιαύτη διὰ τὸ μετριάζειν*).*

<sup>317</sup> 2, 1265β 27-31: *ἢ δὲ σύνταξις ὅλη βούλεται μὲν εἶναι μήτε δημοκρατία μήτε ὀλιγαρχία, μέση δὲ τούτων, ἣν καλοῦσι πολιτεῖαν. ἐκ γὰρ τῶν ὀλιγευόντων ἐστὶν*.



Η «πολιτεία» είναι παρόμοια με την πολιτεία που αναφέρει ο Αριστοτέλης ως «δημοκρατία των γεωργών»<sup>318</sup>, από τα τέσσερα είδη δημοκρατίας που εξετάζει στο βιβλίο 6. Κατά τον Αριστοτέλη αυτή η *ἀρχαιοτάτη δημοκρατία* είναι η *βελτίστη και ἀρίστη* από όλες τις υπόλοιπες δημοκρατίες, διότι οι αρχές είναι *αίρεται και ἀπὸ τιμημάτων* (δηλαδή από τους *βελτίστους, ἐπιεικεῖς, γνωρίμους*) ενώ ο δήμος εκλέγει και ελέγχει τους άρχοντες και συμμετέχει στα δικαστήρια<sup>319</sup>. Η προσέγγιση της «πολιτείας» με την *ἀρχαιοτάτη δημοκρατία* γίνεται και εκεί που ο Αριστοτέλης εξηγεί την ιστορική και κοινωνική εξέλιξη των πολιτειών. Γράφει ότι ενώ αρχικώς ένεκα της ολιγανθρωπίας οι παλαιότερες πόλεις δεν είχαν σημαντική μεσαία τάξη και δια τούτο είχαν ολιγαρχίες και βασιλείες, καθώς όμως μεγάλωναν οι πόλεις και συνεχώς αυξάνονταν το πλήθος που μπορούσε να προμηθεύσει όπλα αυξάνονταν και οι πολίτες, με συνέπεια να συμμετέχουν πιο πολλοί στην πολιτεία. Και καταλήγει ότι οι πολιτείες που καλούνται στην εποχή του «πολιτείες», οι προγενέστεροι τις ονόμαζαν δημοκρατίες: *διόπερ ἄς νῦν καλοῦμεν πολιτείας, οἱ πρότερον ἐκάλουν δημοκρατίας*<sup>320</sup>. Οι προγενέστεροι δεν είναι βεβαίως εκείνοι της εποχής του Περικλή ή του Εφιάλτη, αλλά πριν από αυτούς, ίσως της εποχής του Σόλωνα.

Η περιοριστική άποψη του φιλοσόφου για τους πολίτες συμβαδίζει με την άποψή του ότι πολίτες της «πολιτείας» πρέπει να είναι αυτοί που μπορούν να εξασφαλίζουν οπλισμό (*οι κεκτημένοι τα όπλα*), δηλαδή τα κοινωνικώς και οικονομικώς ανώτερα στρώματα<sup>321</sup>, και θυμίζει την πολιτεία των *πεντακισχιλίων* της ολιγαρχικής εκτροπής του 411 π.Χ., την πολιτεία των *όπλα παρεχομένων*, όπως λέει ο Θουκυδίδης<sup>322</sup>.

Προβλήματα δημιουργούνται από ένα άλλο χωρίο, όπου ο Αριστοτέλης αναφέρεται στη *μίξιν* ευπόρων και απόρων, πλούτου και ελευθερίας, την οποία καλεί «πολιτεία», και στη

<sup>318</sup> 6, 1318b 6-1319a 18. Πρβλ. 4, 1289 β5. 4, 1293 β33-35. 4, 1294 β15 κε. 5, 1308 β 29 κε.

<sup>319</sup> 6, 1318β 6-1319α 18: *Αίρεισθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντα, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἰρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους.*

<sup>320</sup> 4, 1297β 24-25. Ακόμη μία φορά η ορολογία του φιλοσόφου ελέγχεται εδώ ως αυθαίρετη και ανακριβής, αφού η λέξη δημοκρατία δεν μαρτυρείται πριν από τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αιώνα.

<sup>321</sup> 4, 1297β 1-2: *δεῖ δὲ τὴν πολιτείαν εἶναι μὲν ἐκ τῶν τὰ ὄπλα ἐχόντων μόνον.* Πρβλ. 3, 1279β 2-4: *διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι ὄπλα.* 3, 1288α 7-15, όπου η «πολιτεία» προϋποθέτει έναν ανάλογο πολεμικό πληθυσμό.

<sup>322</sup> 8, 97. Πρβλ. *Αθηναίων Πολιτεία* 29, 33. Ως πρώτη υποτύπωση της μεικτής πολιτείας θεωρεί η Romilly ([1992], 227) την πολιτεία των *πεντακισχιλίων*, την οποία και η ίδια επαινεί, όπως άλλωστε ο Θουκυδίδης και ο Αριστοτέλης, διότι κατά την γνώμη της συνδύασε τη δημοκρατία με την αριστοκρατία και συνέδεσε στη διακυβέρνηση της πόλεως τα «δύο στρατόπεδα που ως τότε έτειναν να αποκλείσουν το ένα το άλλο». Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στην Αθήνα η ανώτερη τάξη που δεν ήταν αναγκασμένη να εργάζεται, αριθμούσε 5000 έως 8000 (βλ. Davies [1981], 6-14, 28-35. Rhodes [1982], 8).

*μίξιν* πλούτου, ελευθερίας και αρετής την οποία καλεί αριστοκρατία<sup>323</sup>. Παράδειγμα αριστοκρατίας (δεύτερο είδος) δίνει την Καρχηδόνα, η οποία συνδυάζει *πλούτον και ἀρετήν και δῆμον* αλλά και την Λακεδαίμονα (τρίτο είδος αριστοκρατίας), παρά το ότι συνδυάζει μόνο *ἀρετήν και δῆμον (ἀρετήν και δημοκρατίαν)*<sup>324</sup>. Όμως λίγο πιο πριν δέχεται ότι η αριστοκρατία μπορεί να προέλθει και από τη *μίξιν πλούτου και αρετής*, και την διαφοροποιεί κατά τούτο και από την ολιγαρχία και την «πολιτεία»<sup>325</sup>. Δηλαδή τα υπάρχοντα πολιτεύματα, εκτός της τυραννίδας, της βασιλείας και της δημοκρατίας, χαρακτηρίζονται από τον Αριστοτέλη είτε ως ολιγαρχίες, είτε ως αριστοκρατίες, είτε ως «πολιτείες», και είναι όλα *μίξεις* συνδυασμού των τριών στοιχείων *πλούτου, αρετής και δήμου*. Είναι πέραν πάσης αμφιβολίας ότι η εξέταση από τον Αριστοτέλη των διαφόρων ειδών της αριστοκρατίας, καθώς επίσης και των ειδών της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας, είναι περίπλοκη έως ασαφής. Εν τούτοις οι διαφορές «πολιτείας» και δημοκρατίας είναι σαφείς, όπως το εξετάζουμε στη συνέχεια.

Κατ' αρχάς η «πολιτεία» πρέπει να σώζεται από αυτήν την ίδια και όχι από *ἔξωθεν* παράγοντες<sup>326</sup> όπως λ.χ. η Κλεισθένεια δημοκρατία η οποία ενσωμάτωσε στρώματα τα οποία πριν δεν ανήκαν στο πολιτικό σώμα (*ἔξωθεν*)<sup>327</sup>. Κατά δεύτερον, στην «πολιτεία» αποκλείεται η βασική για τη δημοκρατία αρχή της πλειοψηφίας, ή τουλάχιστον αμφισβητείται: «ποια πρέπει να είναι η ισότητα που δέχονται και οι δύο, πρέπει να το ερευνήσουμε βασιζόμενοι στον ορισμό που δίνουν οι ίδιοι σχετικά με την ισότητα των πολιτών. Λένε δηλαδή και οι δύο πως ό,τι αποφασίζει η πλειοψηφία, αυτό πρέπει να ισχύει. Ας δεχθούμε αυτή τη γνώμη, αλλά όχι σε όλα της τα σημεία»<sup>328</sup>. Και με έναν περίτεχνο τρόπο αναλύει τον τρόπο υπολογισμού της «πλειοψηφίας» που θα πρέπει να ισχύει, έτσι ώστε να λαμβάνεται υπ' όψιν το *τίμημα* εκάστης ομάδας (που αποτελείται από πλούσιους και άπορους) ενώ «πλειοψηφούσα» θα είναι εκείνη της οποίας το συνολικό *τίμημα* είναι μεγαλύτερο από το συνολικό *τίμημα* της άλλης<sup>329</sup>. Δηλαδή εδώ η διαίρεση της κοινωνίας γίνεται με κοινωνική οικονομική μέθοδο και όχι με μαθηματική, με ποιοτικά κριτήρια και όχι απλώς ποσοτικά, με

<sup>323</sup> 4, 1294a 16-25. Υπάρχει και ένα τέταρτο στοιχείο που διεκδικεί συμμετοχή στην εξουσία, η *ευγένεια*, αλλά αυτό δεν αναφέρεται, διότι, όπως ο ίδιος ο Αριστοτέλης εξηγεί, ουσιαστικώς η *ευγένεια* σημαίνει πλούτο και αρετή τα οποία κατέχει κάποιος για πολύ διάστημα.

<sup>324</sup> 4, 1293β 14-18. Κάνει δε νύξη και για ένα τέταρτο είδος αριστοκρατίας, που χαρακτηρίζει τις μορφές της «πολιτείας» οι οποίες ρέπουν μάλλον προς την ολιγαρχία.

<sup>325</sup> 4, 1293β 10-11: *ἴσπου γε μὴ μόνον πλουτίνδην ἀλλὰ καὶ ἀριστίνδην αἰρούνται τὰς ἀρχὰς αὕτη ἡ πολιτεία διαφέρει τε ἀμφοῖν καὶ ἀριστοκρατικὴ καλεῖται.*

<sup>326</sup> 4, 1294 β34-40.

<sup>327</sup> Ηρόδοτος 5,69. *Αθηναίων Πολιτεία* 21,4. *Πολιτικά* 3, 1275 β35-37. 6, 1319 β6-11 και 19-23.

<sup>328</sup> 6,1318 α28-33. Βλ. Loraux (1990), 96 κε. Μπαγιόνας (2003), 17.

<sup>329</sup> 6,1318 α34-38.

«γεωμετρικά» – θα τολμούσαμε την έκφραση – και όχι «αριθμητικά» όπως στη δημοκρατία. Ο τρόπος αυτός θυμίζει τον ρωμαϊκό τρόπο ψηφοφορίας στα *comitia centuriata*, ο οποίος είναι ταυτοχρόνως ποσοτικός και ποιοτικός και βασισμένος σε ένα ιεραρχικό σύστημα<sup>330</sup>.

Ένα άλλο σημείο στο οποίο διαφέρει ουσιωδώς η «πολιτεία» από τη δημοκρατία είναι στις αρμοδιότητες του *βουλευομένου*, δηλαδή του μέρους της εξουσίας το οποίο αποφασίζει κυριαρχικώς για τα μέγιστα και ουσιαστικά ζητήματα της πόλεως<sup>331</sup>. Στην «πολιτεία», ο Αριστοτέλης αποδίδει μερικές από τις αρμοδιότητες του *βουλευομένου* σε άρχοντες *αίρετους* και μερικές σε άρχοντες *κληρωτούς*--οι κληρωτοί ορίζονται είτε εκ προκρίτων είτε από όλο το σώμα των πολιτών<sup>332</sup>. Συνεπώς το μέγιστο μέρος των αρμοδιοτήτων του *βουλευομένου* μέρους αποδίδεται σε άρχοντες, πράγμα το οποίο διαφοροποιεί, ουσιωδώς, και σε αυτό το σημείο, την «πολιτεία» από τη δημοκρατία. Η άποψη αυτή ενισχύεται και από ένα άλλο χωρίο, στο οποίο αναφέρεται στους τρόπους ορισμού του *βουλευομένου* μέρους στις ολιγαρχίες: αναθέτει με τον πρώτο από τους τρόπους αυτούς τις αρμοδιότητες του *βουλευομένου* σε άρχοντες αιρετούς από μετρίων τιμημάτων, οι οποίοι ακολουθούν τον νόμο. Κατά τα λεγόμενα του ίδιου του Αριστοτέλη η ολιγαρχία αυτή πλησιάζει την «πολιτεία»<sup>333</sup>.

Υπάρχει επίσης και μια άλλη διαφορά μεταξύ δημοκρατίας και «πολιτείας», αφορώσα τις αρχές, δηλαδή τον *τρόπο αναδείξεως* των αρχών και τις *αρμοδιότητές τους*. Πράγματι, όσον αφορά τον τρόπο αναδείξεως, ενώ στη δημοκρατία η ανάδειξη όλων των αρχών (*πάντας*) γίνεται από όλους τους πολίτες (*εκ πάντων*), στην «πολιτεία» είτε αναδεικνύονται μερικοί από όλους, είτε όλοι από μερικούς<sup>334</sup>. Όσον αφορά τις αρμοδιότητες των αρχόντων, ενώ στη δημοκρατία αυτές είναι κυρίως *εκτελεστικές*—με την κυριολεκτική σημασία του όρου—στην «πολιτεία» αυτές είναι ουσιαστικές και εκτείνονται σε ευρύ φάσμα, όπως ανεφέρθη προηγουμένως στην εξέταση του *βουλευομένου μέρους*. Τιοιουτοτρόπως στην «πολιτεία» η λήψη των ουσιαστικών αποφάσεων ανήκει σε ολίγους αιρετούς από τις ανώτερες τάξεις

<sup>330</sup> Βλ. Logaux (1990), 100-101 και Γιούνη (1993), 15.

<sup>331</sup> 4, 1298α 4-7: *κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ περὶ ἀρχῶν αἰρέσεως καὶ τῶν εὐθυνῶν.*

<sup>332</sup> 4, 1298β 8-11: *ἐάν δ' ἐνίων μὲν αἰρετοί, ἐνίων δὲ κληρωτοί, καὶ κληρωτοὶ ἢ ἀπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων, ἢ κοινῇ αἰρετοὶ καὶ κληρωτοί, τὰ μὲν πολιτείας ἀριστοκρατικῆς ἔστι τούτων, τὰ δὲ πολιτείας αὐτῆς.*

<sup>333</sup> 4, 1298α 35-40: *ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τιμημάτων μετριοτέρων αἰρετοὶ τε ᾧσι καὶ πλείους διὰ τὴν μετριότητα τοῦ τιμήματος, καὶ περὶ ὧν ὁ νόμος ἀπαγορεύει μὴ κινῶσιν ἀλλ' ἀκολουθῶσι, καὶ ἐξῆ κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν, ὀλιγαρχία μὲν πολιτικὴ δ' ἐστὶν ἢ τοιαύτη διὰ τὸ μετριάζειν. Εὐὲν ἡ ολιγαρχία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τοῦ ὅτι ολίγοι ἀποφασίζουν γιὰ ὅλα, τὸ βουλευόμενον ἀσκείται ἀπὸ ολίγους (4, 1298 α34: τὸ δὲ τινὰς περὶ πάντων ὀλιγαρχικόν. Καὶ 4, 1298 β1-2: Ὅταν δὲ μὴ πάντες τοῦ βουλευέσθαι μετέχωσιν ἀλλ' αἰρετοί, κατὰ νόμον δ' ἀρχῶσιν ᾧσπερ καὶ πρότερον, ὀλιγαρχικόν.*

<sup>334</sup> 4, 1300α 34-37.

άρχοντες, πράγμα το οποίο δημιουργεί ένα τεράστιο χάσμα, μία τεράστια διαφορά μεταξύ αυτής και της δημοκρατίας, η οποία αναθέτει τη λήψη των ουσιαστικών αποφάσεων, την νομοθεσία, την *αίρεσιν* και τα *εϋθυνα* των αρχόντων, *το βουλευόμενον* σε όλους τους πολίτες άμεσα στην *ἐκκλησία*.

Διαφορά υπάρχει επίσης και ως προς τη δικαστική εξουσία. Ενώ στη δημοκρατία οι δικαστές ορίζονται από όλους δια *κληρώσεως* και δικάζουν όλες τις υποθέσεις, στην «πολιτεία» (και στην αριστοκρατία) ορίζονται αναλόγως των υποθέσεων, ενίοτε από όλους τους πολίτες (του περιορισμένου πολιτικού σώματος, *τὸ προπολεμοῦν*) ενίοτε από μερικούς, εννοείται από τους κατ' αρετήν<sup>335</sup>. Δηλαδή ο Αριστοτέλης πραγματοποιεί έναν *καταμερισμό* πολιτικής εξουσίας (ο οποίος είναι ξένος προς τη δημοκρατική αντίληψη), και είναι προάγγελος του καταμερισμού όπως αυτός εφαρμόζεται στα σύγχρονα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα: διευθύνοντες και διευθυνόμενοι, αποφασίζοντες και εκτελεστές. Οι *επιεικείς* ή οι *βέλτιστοι* πρέπει να κυβερνούν, ενώ τα κατώτερα στρώματα να εκλέγουν, να ελέγχουν και να δικάζουν. Το ηγετικό σώμα της αριστοτελικής «πολιτείας» προέρχεται από τα ανώτερα στρώματα, και έχει ουσιαστικές εξουσίες, εν αντιθέσει προς τους άρχοντες στη δημοκρατία οι οποίοι θεωρούνται απλώς εντολοδόχοι της εκκλησίας του δήμου. Δηλαδή ο Αριστοτέλης είναι υπέρ μιας ισχυρής εκτελεστικής-κυβερνητικής εξουσίας με ουσιαστικές αρμοδιότητες, όπως υπήρξε η *auctoritas dignitas* στην ρωμαϊκή *res publica*, και όπως είναι οι σημερινές κυβερνήσεις.<sup>336</sup>

Το ιδεώδες πολίτευμα γι' αυτόν είναι λοιπόν μία διευρυμένη ολιγαρχία, δηλαδή ένα πολίτευμα στο οποίο ισχύει ο *κατ' αξίαν* νόμος, ο οποίος απονέμει τις αρχές στους κατ' αρετήν (εύπορους) μέσω ψηφοφορίας<sup>337</sup>. Είναι ολιγαρχία, όχι υπό την έννοια των ολίγων πλουσίων, αλλά υπό την έννοια των ολίγων *κατ' αρετήν ἀνδρῶν*. Δηλαδή υπό την κυριολεκτική έννοια είναι «αριστοκρατία», δεδομένου ότι βασίζεται στην εκλογή των *ἀρίστων*, όχι των παραδοσιακών ευγενών, αλλά αυτών που έχουν τις ικανότητες, τις αρετές και τα προσόντα: θα μπαίναμε στον πειρασμό να την ονομάζαμε «αρετοκρατία». Μία άλλη βασική διαφορά της

<sup>335</sup> 4, 1301α 10-15.

<sup>336</sup> Αντιθέτως ο Mansfield Jr. (1989), 77 κεξ, υποστηρίζει ότι στον Αριστοτέλη η εκτελεστική εξουσία δεν είναι ισχυρή.

<sup>337</sup> 3, 1288α 12: *πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκε ἐγγίγνεσθαι πλῆθος πολεμικὸν δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανεμόντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς*. Την ίδια άποψη έχει και ο A. H. M. Jones (1989), 41, 46 ("his ideal was a widely based oligarchy", "broadly based oligarchy"). Ο Mulgan (1977), 76, έχει την άποψη ότι δεν είναι βέβαιο άν στην εξουσία της «πολιτείας» συμμετέχει η πλειοψηφία ή μόνο μία μειοψηφία. επικαλείται τη θέση του Αριστοτέλη ότι ο όρος της ορθής μίξεως δημοκρατίας και ολιγαρχίας είναι η δυνατότητα να ονομάζει κάποιος το πολίτευμα αυτό ταυτοχρόνως και δημοκρατία και ολιγαρχία.

«πολιτείας» από τις υπαρκτές ολιγαρχίες είναι ότι σε αυτήν οι άποροι, τα κατώτερα στρώματα συμμετέχουν μάλλον στην δικαστική εξουσία και ελέγχουν τους άρχοντες, πράγματα τα οποία δεν υπάρχουν στις υπαρκτές ολιγαρχίες, στις οποίες τα κατώτερα στρώματα εκλέγουν μόνο τους άρχοντες και ενδεχομένως έχουν κάποια πρόσβαση σε ορισμένες αρχές, όπως λ. χ. στην *έφορεία* της Σπάρτης. Συνεπώς η αριστοτελική «πολιτεία» είναι ουσιαστικώς ολιγαρχία (προσεγγίζει και κατά τον ίδιο τον Αριστοτέλη, όπως είδαμε, ενίοτε την ολιγαρχία και ενίοτε την αριστοκρατία), και ως εκ τούτου έχει τεράστια διαφορά από την ιστορική δημοκρατία<sup>338</sup>.

Ο Aubenque<sup>339</sup> πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης απέδιδε στην «πολιτεία» τα χαρακτηριστικά που οι Έλληνες απέδιδαν στη δημοκρατία, απέφευγε όμως να την αποκαλέσει δημοκρατία επειδή η λέξη ήταν ανυπόληπτη, ιδίως στον κύκλο της πλατωνικής Ακαδημίας λόγω της καταδίκης του Σωκράτη. Αλλά τα δύο πολιτεύματα όπως τα περιγράφει ο Αριστοτέλης είναι διαφορετικά όπως δείξαμε προηγουμένως, και σχετικά με την άποψη του Aubenque τίθεται το ερώτημα: εάν η «πολιτεία» είναι η ελληνική δημοκρατία τότε η δημοκρατία που περιγράφει ο Αριστοτέλης και στην οποία ασκεί κριτική ποια είναι; Την εποχή κατά την οποία ο Σταγειρίτης γράφει τα *Πολιτικά* ή εν πάση περιπτώσει συλλαμβάνει το πολιτικό σχέδιο της «πολιτείας», είναι ένας ώριμος φιλόσοφος με δική του σχολή, ανεξάρτητος από την Ακαδημία και βεβαίως ασκεί κριτική και διαχωρίζει τη θέση του σε βασικά δόγματα της πλατωνικής φιλοσοφίας, όπως η θεωρία των Ιδεών, η έννοια του *αγαθού*, η θεωρία της ψυχής, η θεωρία για τον κόσμο και το σύμπαν κ.λπ. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην υπάρχουσα δημοκρατία της εποχής του, σε αυτήν ασκεί κριτική διακρίνοντάς την σαφώς από την «πολιτεία» και επιμένει σε αυτόν το διαχωρισμό των δύο πολιτειών. Ως προς αυτό διαφωνούμε πλήρως με άλλες απόψεις, όπως π.χ. του E. Barker<sup>340</sup>, του T. E. Sinclair<sup>341</sup>, της J.

<sup>338</sup>Ο Τσάτσος (1980), 249 ονομάζει την «πολιτεία» «ορθή δημοκρατία» και τη δημοκρατία «οχλοκρατία». Ο Κονδύλης (1994), 28 ονομάζει την «πολιτεία» «μετριοπαθή δημοκρατία» και την δημοκρατία «ακραία δημοκρατία». Ο Pohlenz (1956), 123 θεωρεί την «πολιτεία» ως «democratie temperee donnant au corps des citoyens les droits inalienables d'un peuple libre, mais creant leur contrepoids par des institutions aristocratiques, comme l'élection des fonctionnaires au lieu de leur triage au sort». Η Romilly αντιθέτως (1975), 174 δεν ταυτίζει την «πολιτεία» με τη δημοκρατία.

<sup>339</sup>(1993), 257

<sup>340</sup>(1959), 460, ο οποίος χαρακτηρίζει την «πολιτεία» ως “limited democracy”.

<sup>341</sup>Sinclair (1969), 320 όπου χαρακτηρίζει την «πολιτεία» ως «πολιτικό ή αληθινό Σύνταγμα» ή «δημοκρατικό», διότι όπως γράφει «η θέληση της πλειοψηφίας προεξάρχει» (σ. 322). Δεν εξηγεί βεβαίως ο Sinclair τι σημαίνει το τελευταίο (στην ουσία δεν σημαίνει τίποτε αφού και στην ολιγαρχία, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύει κάποια αρχή της πλειοψηφίας), χαρακτηρίζει δε την «πολιτεία» επίσης ως αριστοκρατία, επειδή η διανομή των αρχών γίνεται κατ'αρετήν. Επίσης, διατυπώνοντας την άποψη ότι η «πολιτεία» μπορεί να περιγραφεί είτε ως δημοκρατία που πλησιάζει την ολιγαρχία είτε ως μία ολιγαρχία που είναι κοντά στην δημοκρατία, δεν λαμβάνει υπ' όψιν του την τεράστια απόσταση μεταξύ των δύο πολιτευμάτων.

Bordes<sup>342</sup>, του Κ.Καστοριάδη<sup>343</sup>, του F. Wolff<sup>344</sup>, του Ι. Τουλουμάκου<sup>345</sup>, του Kullmann<sup>346</sup>, του C. Meier<sup>347</sup>, της M. Nussbaum κ.ά.

Η τελευταία ([2000]), 109) γράφει ότι η «πολιτεία» “is still closer to democracy than to any other ancient form, in that it involves an idea of ‘free and equal citizens’ ‘ruling and being ruled by turns’. It is certainly neither oligarchy nor monarchy”. Σίγουρα η «πολιτεία» δεν είναι μοναρχία αλλά σίγουρα είναι ολιγαρχία, με την έννοια που εξηγήσαμε. Η Nussbaum επικαλείται το χωρίο 3, 1275β 18-20, το οποίο αναφέρεται γενικώς στον ορισμό του πολίτη και δεν προσθέτει τίποτε το ουσιαστικό στην επιχειρηματολογία της. Επικαλείται επίσης και το χωρίο 2, 1274α 15 κεξ, το οποίο αναφέρεται στα ευνοϊκά σχόλια του φιλόσοφου για τον Σόλωνα, στον έπαινο του Σόλωνος θα λέγαμε, ακριβώς για τον λόγο ότι αυτός περιόρισε τις αρμοδιότητες του δήμου στη συμμετοχή στην εκκλησία και στα δικαστήρια. Έτσι όμως η Nussbaum επιβεβαιώνει το αντίθετο, δηλαδή ότι η «πολιτεία» προσεγγίζει τη σολώνεια τιμοκρατική πολιτεία και όχι τη δημοκρατία. Ίσως η αμερικανίδα συγγραφέας με την λέξη δημοκρατία να εννοεί το σημερινό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα. Σε αυτή την περίπτωση θα συμφωνούσαμε ότι η «πολιτεία» είναι πλησιέστερη σε αυτό ή ακόμη και στη σοσιαλδημοκρατία, όπως υποστηρίζει σε άλλο κείμενο της<sup>348</sup>, αλλά όχι στην αθηναϊκή άμεση

<sup>342</sup>(1980), 254 η οποία γράφει ότι η «πολιτεία» είναι “le bon régime démocratique”, και στη σ. 250 ότι είναι “la démocratie modérée qui est la démocratie juste”.

<sup>343</sup> (1995), 191 ο οποίος πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης ήταν δημοκράτης και η Αθήνα «ήταν μια *πολιτεία* με την αριστοτελική έννοια, εφ’ όσον ορισμένοι άρχοντες εκλέγονταν». Βλ. κριτική του στο Οικονόμου (2005).

<sup>344</sup> (1988). Του ιδίου (1995).

<sup>345</sup> (1979), 208 κεξ. Την ονομάζει «μετριοπαθή δημοκρατία» σε αντίθεση με τη «ριζοσπαστική δημοκρατία» των Αθηνών.

<sup>346</sup> Kullmann (1992), 92 ο οποίος λέει ότι η «πολιτεία» είναι η «θετική μορφή δημοκρατίας», πράγμα που σημαίνει ότι η δημοκρατία είναι η αρνητική μορφή, και συμφωνεί με τον Robinson ο οποίος αποκάλεσε τη δημοκρατία «δικτατορία του προλεταριάτου». Φυσικά ο όρος είναι αδόκιμος και ανιστορικός και δημιουργεί περισσότερες συγχύσεις, τόσο για την δημοκρατία όσο και για τη «δικτατορία του προλεταριάτου».

<sup>347</sup> Meier (1995), 357 όπου αναφέρει την «πολιτεία» ως την καλή μορφή της δημοκρατίας.

<sup>348</sup>Nussbaum (1990) και (1988). Χρησιμοποιεί επίσης τον Αριστοτέλη για την υποστήριξη του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος, αυτού που ονομάζει «liberal democracy» (1980). Επίσης (1986) και (1990β). Η Nussbaum ([2000], 110) έχει λανθασμένη αντίληψη και για τα σημερινά πολιτεύματα (“they permit all citizens to participate in political planning as voters and jurors”) και για την αρχαία δημοκρατία (“only the office of general was filled by a merit-based selection”). Σε άλλο κείμενό της, υποστηρίζοντας μία πολιτική βασισμένη στον λόγο, προτείνει το «παράδειγμα» του Καντ και, μέσω αυτού, των Στωικών (Κικέρωνα, Σενέκα, Μάρκου Αυρήλιου), και μάλιστα σε αντίθεση προς την Αθήνα. Προτείνει το «παράδειγμα» αυτό για να καθοδηγεί τη συμμετοχή μας στην πολιτική ζωή: «Όταν, ως μελετητές, στρεφόμεστε προς την κλασική αρχαιότητα για να πάρουμε ιδέες για τη δική μας πολιτική πραγματικότητα, τότε θα ήταν καλύτερο πιστεύω να αφομοιώσουμε και να ακολουθήσουμε τη στωική/καντιανή παράδοση της συγκρατημένης ορθολογικής αισιοδοξίας, παρά να αναζητούμε στην αρχαία Αθήνα ένα παράδειγμα πολιτικής που απλώς μας κατευθύνει στο να ατενίζουμε τη φρίκη» ([2000β], 161, 192). Η σύγκριση και η αντιπαράθεση που επιχειρεί η Nussbaum είναι επιστημολογικά αβάσιμη, διότι αντιπαράθετε τη στωική/καντιανή *θεωρία* στην αθηναϊκή *πρακτική*, αφού αντιπαράθετε τη θεωρία στην πρακτική εκτός και αν αντιπαράθετε την ρωμαϊκή *res publica* του Κικέρωνα ή την μοναρχική Ρώμη του Σενέκα και του Μάρκου Αυρήλιου στην αθηναϊκή δημοκρατία, οπότε διαφωνούμε απολύτως όπως διαφαίνεται από την όλη ανάπτυξη και επιχειρηματολογία της παρούσας εργασίας Nussbaum.

δημοκρατία. Και τα χωρία τα οποία επικαλείται αλλού επίσης στηρίζουν την άποψή μου<sup>349</sup>. Ίσως το λάθος της Nussbaum και των περισσότερων συγγραφέων να έγκειται στο ότι θεωρούν το σημερινό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα ως δημοκρατία και ως φυσική συνέχεια, φυσικό συγγενή και φυσικό κληρονόμο της αρχαίας δημοκρατίας.

Συνεπώς δεν ευσταθεί η άποψη ότι ο Αριστοτέλης είναι υπέρ της «λαϊκής κυριαρχίας» και υπέρ της δημοκρατίας. Αντιθέτως, όπως σημειώνει και ο Pierre Vidal-Naquet, το να πούμε τον Αριστοτέλη δημοκράτη είναι μάλλον υπερβολικό και θα πρέπει μάλλον να θεωρηθεί ως ένας μετρημένος άνθρωπος που δεν μπήκε σε περιπέτειες<sup>350</sup>. Θα θέλαμε πάρα πολύ να υποστήριζε ο Αριστοτέλης την δημοκρατία και τη θέση ότι το κύριον της πόλεως πρέπει είναι ο δήμος, όπως ήταν στην πραγματικότητα – και γιατί όχι; – διευρυμένος, διότι τότε θα είχαμε πράγματι μία θεωρία της δημοκρατίας, και δεν θα την αναζητούσαμε στις διάφορες πηγές και στα αποσπάσματα που απέμειναν για να τη σχηματίσουμε εκ των ενόντων. Αλλά ο Σταγειρίτης είναι ο θεωρητικός της ολιγαρχικής «πολιτείας» ή της *αρίστης πολιτείας* και όχι της δημοκρατίας, όπως υποστηρίζεται από ορισμένους<sup>351</sup>. Η «πολιτεία» είναι μία θεωρητική κατασκευή του φιλοσόφου και τα ιστορικά παραδείγματα τα οποία παραθέτει (Λακεδαιμονίων και Συρακουσίων πολιτεία) δεν πείθουν<sup>352</sup>. Είναι μία κατασκευή αφ' ενός μεν για να απαξιώσει τη δημοκρατία, την οποία τοποθετεί στις ημαρτημένες πολιτείες, και αφ' ετέρου για να εισαγάγει την θεωρία των μεικτών πολιτευμάτων, η οποία με τη σειρά της απαξιώνει την δημοκρατία και νομιμοποιεί όλα τα θεωρούμενα ως μεικτά

<sup>349</sup> Nussbaum (1986), 353. Τα χωρία που επικαλείται (1,1255 β20 και το 7,1332 β12-29) τα έχω σχολιάσει στο κεφ. «το κύριον της πόλεως».

<sup>350</sup> Vidal-Naquet (2000), 568. Βλ. κεφ. «ο Αριστοτέλης και η βασιλεία». Επίσης ο Κουλουμπαρίτης (1999), 384 λέει ότι ο Αριστοτέλης επιθυμεί ένα σύστημα που εμπεριέχει και αριστοκρατικές δομές, με την έννοια ότι αυτός προτείνει την ανωτερότητα, την αριστεία, τη βασισμένη στην αρετή και όχι στην ευγενή καταγωγή, στο γένος. Θεωρώντας ότι δεν πρέπει να εφαρμοσθεί μια γενικευμένη ισότητα όπως στη δημοκρατία, προτείνει ως λύση την ανισότητα αναλόγως της αξίας. Σωστά επίσης, ο Κουλουμπαρίτης επισημαίνει τη διαφορά του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα στο ότι η διακυβέρνηση της πόλεως κατά τον πρώτο πρέπει να εξαρτάται από τη σχετική συμμετοχή των πολιτών στο *βουλευέσθαι* και τις κρίσεις, πράγμα που δεν ισχύει για τον δεύτερο (όπ. π. σ. 388).

<sup>351</sup> Λ.χ. από τον Τουλουμάκο ([1979], 4-5). Βλ. επίσης Δραγώνα ([1981], 117), η οποία γράφει ότι η ισότητα, η δημοκρατία και η ελευθερία προϋποτίθενται στην αριστοτελική πολιτική. Επίσης Παπαγεωργίου ([1991], 2, 12), όπου υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης είναι υπέρ μιάς “moderate and restricted version of democracy”.

<sup>352</sup> Ο Κ.Ι. Δεσποτόπουλος (1964), 91 αναφέρει ότι οι πολιτικές απόψεις του Αριστοτέλη δεν είχαν απήχηση στην εποχή του και μόλις στο διάστημα 317-307 εφαρμόστηκαν στο καθεστώς των Αθηνών κάποιες αρχές της πολιτικής διδασκαλίας του από τον αριστοτελικό Δημήτριο Φαληρέα – όπως επίσης και στην Κυρήνη την ίδια εποχή. Το καθεστώς αυτό ήταν ολιγαρχικό και εισήγαγε μεταξύ των άλλων τον θεσμό των *γυναικονόμων* (4, 1299α 22. 6, 1322β 39), και των *νομοφυλάκων* (3, 1287α 21. 4, 1298β 29. 6, 1323α 7-8), που μαζί με τον θεσμό των *παιδονόμων* θεωρούνται από τον Αριστοτέλη όχι δημοκρατικοί θεσμοί (6,1323 α3-9). Περισσότερα βλ. Aubonnet (1968), cxx-cxxii, όπου και η σχετική βιβλιογραφία, και Aubonnet (1973), p. 309-312, n. 2-4. Ο Γεωργούλης (χχ), 173 γράφει ότι ο Δημήτριος Φαληρέας εμπνεύστηκε και επηρεάστηκε από τους *Νόμους* του Πλάτωνα. Νεότεροι ερευνητές πρότειναν διάφορες πολιτείες οι οποίες δύνανται να θεωρηθούν μεικτές, όπως λ.χ. η Δελφών πολιτεία (M. Musielak [1993], 302 κε.). Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο (δεν) εκφράζεται ο Τσάτσος (1980), 251 για την «πολιτεία»: «είναι μιά πολιτεία πραγματοποιήσιμη, διάφορη από την ιδεατή πολιτεία, αλλά πολύ κοντά σε αυτήν, που όμως πολύ σπάνια, σχεδόν ποτέ, δεν πραγματοποιείται».

πολιτεύματα, δηλαδή τα ολιγαρχικά και τα αριστοκρατικά, αφού κατά τον Σταγειρίτη η δημοκρατία, δεν είναι μεικτό πολίτευμα, και ιδιαίτερος η νυν ή η νεωτάτη<sup>353</sup>.

## Η αρετή κατά της ισότητας και της κληρώσεως

Είδαμε ότι όλες οι βασικές έννοιες που αποτελούν τον κύριο άξονα της αριστοτελικής ηθικοπολιτικής θεωρίας (φύσει πόλις, φύσει καλὰ καὶ δίκαια, τέλος πόλεως, πολίτης, εὐδαιμονία, δίκαιον, φρόνησις, θεωρητικός βίος, «πολιτεία», ὀρθαὶ πολιτεῖαι, ἀρίστη πολιτεία, μέσων πολιτεία ) ἔχουν ως βάση την ἀρετή. Αυτό δεν είναι τυχαίο αλλά έχει την

<sup>353</sup> Η θεμελίωση από τον Αριστοτέλη της θεωρίας των μεικτών πολιτειών βρήκε μιμητές και συνεχιστές, όπως λ.χ. τον Πολύβιο ο οποίος θεωρεί τη ρωμαϊκή ολιγαρχία ως πολιτεία μεικτή, νομιμοποιώντας την και δικαιολογώντας την (6, 11). Η θεωρία αυτή ισχυρίζεται ότι με τον επιλεκτικό συγκερασμό χαρακτηριστικών δύο η τριών πολιτειών προκύπτει μία υποτιθέμενη μετριοπαθής πολιτεία, καλύτερη σε γενικές γραμμές από τις επιμέρους συνιστώσες της, λαμβανόμενες καθ' αυτές και μόνες τους. Συνήθως η μεικτή αυτή πολιτεία ονομάζεται μετριοπαθής δημοκρατία ή πολιτεία, ενώ στην πραγματικότητα αυτή δεν έχει και πολλή σχέση με την ιστορική δημοκρατία αλλά αντιθέτως είναι αναίρεση της, όπως απεδείχθη προηγουμένως. Η γοητεία της μεικτής πολιτείας ανακαλύφθηκε και χρησιμοποιήθηκε από πολλούς – χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπήρξαν και αντίπαλοι της όπως λ.χ. ο Machiavelli, ο Hobbes. Υποστηρικτές της ήταν ο Ακινάτης (*Summa theologiae* I, 2,105: *Talis est vero optima politia bene comixta ex regno...ex aristocratia...et ex democratia*), αλλά και ο πολιτικός ανθρωπισμός της Αναγέννησης και συγκεκριμένα ο μεταφραστής των *Πολιτικών* και καγκελάριος της Φλωρεντίας Leonardo Bruni, ο οποίος συνέγραψε στα ελληνικά την πρώτη ίσως πολιτεία των Νέων Χρόνων, την *Πολιτεία Φλωρεντίνων* (1436), στην οποία γράφει χαρακτηριστικά: *Ἡ μὲν δὴ πολιτεία τῶν Φλωρεντίνων οὔτε ἀριστοκρατικὴ ἔστιν οὔτε δημοκρατικὴ παντάπασι, ἀλλὰ μεμιγμένη τις ἐξ ἀμφοτέρων*. Σημειωτέον ότι η *πολιτεία των Φλωρεντίνων* (stato popolare, stato del popolo) αποκλείει από τα αξιώματα τόσο τις μεγάλες και ευγενείς οικογένειες όσο και τους «βιανούσους». Όσον αφορά τα δημοκρατικά και αριστοκρατικά χαρακτηριστικά ο Bruni γράφει: *ἐτι δὲ κλήρω λαμβάνεσθαι τοὺς ἄρχοντας καὶ ἀπ' οὐδενὸς τιμήματος δημοτικόν. Πάλιν δὲ εἰς ἀριστοκρατίαν συντείνουσιν πολλὰ: τὸ γὰρ προβουλεύεσθαι περὶ πάντων, καὶ μηδὲν ἀναφέρεσθαι πρὸς τὸν δῆμον, εἰμὴ κριθὲν πρότερον, καὶ μὴ ἐξεῖναι τῷ δήμῳ ταῦτα μεταβάλλειν ἀλλ' ἀναγκαῖον εἶναι ἢ φάναι ἀπλῶς ἢ ἀποφάναι, ἀριστοκρατικώτατον ἐμοὶ γε δοκεῖ*. Βλ. Α. Μουλάκης (1982), 271-281. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Bruni αφιερώνει την *Πολιτεία Φλωρεντίνων* στον υμνητή της Βενετικής πολιτείας Γεώργιο Τραπεζούντιο, δεικνύοντάς του έτσι ότι και η Φλωρεντινή πολιτεία δεν υστερεί σε σταθερότητα και ελευθερία από την αντίζηλη Γαληνοτάτη. Ο δε Γεώργιος Τραπεζούντιος, στον πρόλογο της μεταφράσεως του των *Νόμων* του Πλάτωνα, γράφει χαρακτηριστικά ότι οι πλατωνικοί *Νόμοι* βρίσκονται πραγματοποιημένοι στην συνταγματική πολιτεία της Βενετίας. Η διαμάχη πλατωνιστών και αριστοτελιστών είναι μία άλλη πτυχή του πολύπτυχου που συγκάλυψε επί αιώνες το νόημα της δημοκρατίας. Οι αστοὶ των Νέων Χρόνων εφάρμοσαν από την πλευρά τους μία πρωτότυπη μίξη: υιοθετώντας τον όρο «δημοκρατία» και το περιεχόμενο της αριστοτελικής «πολιτείας» δημιούργησαν το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα. Πρέπει να σημειωθεί όμως ότι σε αυτήν την μίξη η «πολιτεία» στερήθηκε από δύο βασικά στοιχεία που είχε στον Αριστοτέλη: τη συμμετοχή του δήμου στο *εὐθύνειν* και στο *δικάζειν*. Δηλαδή η νεωτερικότητα υπολείπεται όχι μόνο της ιστορικής δημοκρατίας αλλά και της μετριοπαθούς πρότασης του Σταγειρίτη. Αυτό συνιστά και τον νεωτερισμό της ο οποίος φαίνεται και στις βασικές και θεμελιώδεις έννοιες και πρακτικές της, όταν χρησιμοποιεί τους ίδιους αρχαίους όρους *δημοκρατία*, *ἐλευθερία*, *ισότητα*, *κύριον τῆς πόλεως* αφυδατωμένους από το πραγματικό τους ιστορικό περιεχόμενο και ενταγμένους στη δική της ιδεολογία και σημαντική, δίνοντάς τους δηλαδή εντελῶς νέο ολιγαρχικό περιεχόμενο.



καταγωγή του στη μακρά συζήτηση και διαμάχη περί αρετής που φαίνεται να απασχολεί τον ελληνικό κόσμο. Πράγματι η λέξη *ἀρετή* έχει την ιδεολογική και πολιτική ιστορία της. Προέρχεται από το ρήμα *ἀραρίσκω* (*ἄρω*) που σημαίνει ταιριάζω, είμαι κατάλληλος, αρμόδιος. Οι άνδρες που διεκρίνοντο είχαν αρετή, πραγματοποιούσαν *ἀριστεῖες*, ήταν εν τέλει οι ευγενείς και οι ἄρχοντες, οι βασιλείς και οι αριστοκράτες, οι *ἄριστοι* που ασκούσαν την εξουσία, πράγμα που δεικνύει χαρακτηριστικά η γνωστή ομηρική φράση *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*, καθώς και ο γνωστός μύθος του Πρόδικου με τους δύο δρόμους, τον δύσκολο της αρετής και τον εύκολο της κακίας. Από τον Όμηρο μέχρι τον Πλάτωνα η αρετή έχει την αριστοκρατική έννοια της υπεροχής όχι μόνο στον πόλεμο, αλλά σε ποικίλους τομείς και ιδιαίτερος στην πολιτική διακυβέρνηση. Έτσι σήμαινε την υπεροχή σε οποιονδήποτε τομέα, μετεξελίχθηκε σε διάκριση κοινωνική και χαρακτηριστικό των ευγενών. Οι περισσότερες αριστοκρατικές (όπως και οι αριστοτελικές) αρετές, όπως λ.χ. η *μεγαλοψυχία*, η *μεγαλοπρέπεια*, η *ἐλευθεριότης*, κ.ά.<sup>354</sup>, ήταν αδύνατο να πραγματοποιηθούν άνευ των απαραίτητων υλικών αγαθών και της ευπορίας.

Η *ἀρετή* προϋποθέτει τον πλούτο, την καλή ανατροφή και παιδεία<sup>355</sup>. Ήταν διακριτικό γνώρισμα των ευπόρων και συνεπώς των ολίγων, των *ἀρίστων*, συνδεόμενη έτσι με το πολίτευμα της αριστοκρατίας, της οποίας παρέκβαση είναι η ολιγαρχία. Η *ἀρετή* είναι το αριστοκρατικό ιδεώδες που αποκτάται δια της ιδιωτικής παιδείας, είναι δε συνδεδεμένη με τη μοναρχία και την αριστοκρατία, στις οποίες την εξουσία ασκούν οι ἄριστοι κατ' ἀρετήν<sup>356</sup>. Δηλαδή θεωρείται χαρακτηριστικό μόνο της αριστοκρατίας (4,1294 α1-14), όπως και η παιδεία (4,1299 β24κε.) και συνεπώς, υποστηρίζει η ολιγαρχική ιδεολογία, οι αρχές ασκούνται, και καλώς ασκούνται, και πρέπει να ασκούνται από τους πεπαιδευμένους *ἀρίστους* (3,1279 α35). Αλλού η αρετή και η παιδεία είναι χαρακτηριστικά της ολιγαρχίας και αντιπαρατίθενται στην έλλειψη αρετής και παιδείας των δημοτικών<sup>357</sup>. Ως εκ τούτου η αρετή ανήκει στο ιδεολογικό οπλοστάσιο της αριστοκρατίας και της ολιγαρχίας και θεωρείται

<sup>354</sup> *Ἠθικά Νικομάχεια* 4,1 και 4,4.

<sup>355</sup> Πίνδαρος: *πλούτου ἀρεταῖς δεδαιδαγμένον*. Ησίοδος (*Εργα και ημέραι* 313): *πλούτῳ δ'ἀρετή και κῦδος ὀπηδεῖ*. Θέογνις, 437-438: *ἀλλὰ διδάσκων / οὔποτε ποιήσει τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθὸν - ποτέ δεν θα γίνει αγαθός με τη διδασκαλία ο κακός*. Και *Ελεγείαι* 1, 150. 1,933.

<sup>356</sup> 3, 1278α 19-20: *ἀριστοκρατικὴν καὶ ἐν ἧ κατ' ἀρετὴν αἱ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν*. 3, 1279α 35: *ἀριστοκρατίαν ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς*. Βλ. W. Jaeger (1968A), 38-48. Ferry (1996), 241. Düring (1991 B), 207-208, 239. Kagan (1965), 113. Οι αντιλήψεις περί των πρωτείων της αρετής χαρακτηρίζουν και τους στοχαστές των Νέων Χρόνων. Όταν ο Rousseau (*Το κοινωνικό συμβόλαιο*) μιλάει για δημοκρατία κάνει λόγο, όπως και ο Montesquieu, για την αρχή της αρετής, και προσθέτει: «αν υπήρχε ένας λαός θεών, θα είχε δημοκρατική διακυβέρνηση».

αποκλειστικό χαρακτηριστικό τους, δηλαδή κληρονομικό χαρακτηριστικό των ολίγων *ἀρίστων*, λόγω της ευγενούς καταγωγής και του πλούτου. Την αντίληψη αυτή κλόνισε η εμφάνιση της δημοκρατίας και της σοφιστικής, που διεκήρυξαν η κάθε μια με τον τρόπο της ότι η αρετή μπορούσε γίνει κτήμα, να διδαχθεί στον οποιονδήποτε, ότι δεν αποτελούσε κληρονομικό ή ταξικό προνόμιο. Απόηχο αυτής της ασίγαστης διαμάχης έχουμε στους πλατωνικούς διαλόγους, στον Ισοκράτη, στον Ξενοφώντα και βεβαίως στα *Ηθικά* και *Πολιτικά*, τα οποία παραλαμβάνουν για λογαριασμό τους την προϋπάρχουσα συζήτηση και διαμάχη περί αρετής και προσπαθούν να τη θεμελιώσουν φιλοσοφικώς και να την επανεπεντάξουν, με μια νέα μορφή, στην αριστοκρατική και ολιγαρχική ιδεολογία.

Η *ἀρετή* είναι ουσιαστική και θεμελιώδης έννοια στον Αριστοτέλη, σημαίνει δε την ικανότητα και την ανωτερότητα σε κάποιον τομέα. Αναλύεται στα *Ηθικά* έργα του και είναι παρούσα επίσης στα *Πολιτικά* από την αρχή (1,1253a41) μέχρι το τέλος (8,1341a45), σε βαθμό που δύναται κάποιος να πει ότι είναι η κινητήρια ιδέα του έργου. Ο ορισμός της ηθικής αρετής που δίνεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τί πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*<sup>358</sup>, θα πρέπει να συμπληρωθεί με αυτόν που δίνεται στην *Ρητορική*: *ἀρετὴ δ' ἐστὶ μὲν δύναμις ὡς δοκεῖ ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάντων περὶ πάντα*<sup>359</sup>.

Η πρώτη παρατήρηση που έχει κάποιος να κάνει είναι ότι ενώ στα *Ηθικά Νικομάχεια* προσπαθεί ο Αριστοτέλης να αποδείξει ότι η αρετή δεν είναι *πάθος*, ούτε *δύναμις* αλλά *ἕξις*<sup>360</sup>, εν τούτοις στην *Ρητορική* η αρετή είναι *δύναμις*<sup>361</sup>. Η δεύτερη παρατήρηση αφορά την μεσότητα, τη μέση λύση ή τη μέση οδό, η οποία γενικεύεται από τους ερευνητές. Υπάρχουν όμως ηθικά διλήμματα στα οποία η λύση δεν δύναται να είναι η επιλογή της μέσης οδού,

<sup>357</sup> 6,1317 β38.

<sup>358</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2,1107 α1-5.

<sup>359</sup> *Ρητορική* 1,1366 α36-39.

<sup>360</sup> *Ηθικά Νικομάχεια* 2,1106 α11-12: *εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξις αὐτὰς εἶναι.*

<sup>361</sup> Στα *Μετὰ τα φυσικά* (Θ 1047 β31-35) κάνει λόγο για τριών ειδών δυνάμεις: αυτές που υπάρχουν μέσα μας (*συγγενείς*), για αυτές που τις αποκτούμε με τη συνήθεια και την άσκηση (*ἔθος*) και για αυτές που τις αποκτούμε με τη μάθηση. Στην πρώτη κατηγορία αναφέρει τις *αισθήσεις*, στην δεύτερη το *αυλεῖν* και στην τρίτη το παράδειγμα των *τεχνῶν*. Είναι εμφανές ότι οι δύο τελευταίες παραπέμπουν αντίστοιχα στις ηθικές και διανοητικές αρετές, αν και το *αυλεῖν* είναι δύσκολο να ενταχθεί σε κάποια ηθική αρετή—μάλλον στις διανοητικές αρετές ανήκει. Δηλαδή εδώ ο όρος *ἕξις* περιλαμβάνεται στις *δυνάμεις*, πράγμα που σημαίνει ότι η

καθώς αυτή δεν υπάρχει, αφού είμαστε αναγκασμένοι να επιλέξουμε τη μια ή την άλλη δυνατότητα που έχουμε ενώπιόν μας.

*Αρετή* είναι αυτό που επιτρέπει σε κάθε πράγμα να πραγματοποιεί την οικεία λειτουργία του<sup>362</sup> και είναι το μέτρον των πραγμάτων.<sup>363</sup> Η *αρετή* είναι μια ανώτερη ιδιότητα ικανοτήτων<sup>364</sup>, αποτελεί δε το απαραίτητο εφόδιο για τους άρχοντες οι οποίοι πρέπει να διαθέτουν τρεις ιδιότητες: *πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς, τρίτο δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἐκάστη πολιτεία τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν*<sup>365</sup>.

Η όλη πραγμάτευση της αρετής στοχεύει στην ίδρυση και την θεμελίωση της πολιτικής προτάσεως του Σταγειρίτη, στοχεύει να αποδυναμώσει και να απαξιώσει θεωρητικώς και ηθικώς τη δημοκρατική ελευθερία και ισότητα, δηλαδή την *κλήρωσιν*. Και αυτό γίνεται με διττό τρόπο, χρησιμοποιώντας την αρετή υπό τη διττή της μορφή, και ως *μεσότητα* αλλά και ως *ακρότητα*: την πρώτη για να στηρίζει και να θεμελιώσει την πρότασή του περί της πολιτείας των *μέσων* και την δεύτερη για να στηρίζει την πρότασή του περί της *ἀρίστης πολιτείας* και της «πολιτείας», καθώς και της μίξεως των πολιτειών. Σε γενικές γραμμές το σκεπτικό του φιλοσόφου έχει αρχή και τέλος την *ἀρετὴν* και είναι το εξής: εφ' όσον *φύσει* η πόλις έχει τέλος την ευδαιμονία, η οποία εξαρτάται από την *ἀρετὴν*, πρέπει οι πολιτικοί να φροντίζουν γι' αυτή και επειδή ο κατ' αρετήν συμβάλλει περισσότερο σε αυτόν τον σκοπό πρέπει η εξουσία να διανέμεται αναλόγως της *ἀρετῆς*. Με βάση την αρετή ο Αριστοτέλης επιχειρεί αφ' ενός να αποδείξει την αδυναμία του δήμου να κυβερνήσει και να αυτοκυβερνηθεί διότι η πλειοψηφία του αποτελείται από μη κατέχοντες την *ἀρετὴν* και αφ' ετέρου να κατοχυρώσει ότι η καλή διακυβέρνηση και η ευνομία είναι έργο των ολίγων κατ' *ἀρετὴν ἀνδρῶν*. Η θέση που εισάγει, και εδώ βρίσκεται η πρωτοτυπία του, είναι ότι, αντί για τους παραδοσιακούς ευγενείς και πλουσίους πρέπει να κυβερνούν οι αληθώς κατέχοντες την πολιτική αρετή.

---

αρετή είναι ἕξις και δύναμις ταυτοχρόνως, αφού η *Ρητορική* (1,1366 a36-39), αναφέρει γενικώς στις δυνάμεις την *ἀνδρεία*, τη *σωφροσύνη*, τη *φρόνησιν* και τη *σοφία*.

<sup>362</sup>ή δ' *ἀρετὴ* πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον (*Ηθικά Νικομάχεια* 6, 1139a 16).

<sup>363</sup>*Ηθικά Νικομάχεια* 10, 1176 a15-18: *δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος.*

<sup>364</sup>καὶ ἡ ἀρετὴ τελειώσις τις (*Μετά τα Φυσικά* Δ, 1021β21). *Ἡ ἀρετὴ ...κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης* (*Ηθικά Νικομάχεια* 2, 1107a8).

<sup>365</sup>5,1309a 36

Η αντίθεση *ἐλευθερίας* και *ἀρετῆς*, *ἀπόρων* και *ευπόρων*, δημοκρατίας και ολιγαρχίας, σφραγίζει τον ελληνικό κόσμο και την πολιτική ζωή της δημοκρατικής πόλεως. *Πᾶσα διαφορὰ ποιεῖ διάστασιν*, τονίζει ο Σταγειρίτης. Η *μεγίστη διάστασις* στη δημοκρατική πόλιν είναι μεταξύ *ἀρετῆς* και *ἐλευθερίας*, μεταξύ *πλούτου* και *πενίας*<sup>366</sup>, και όχι μεταξύ *ἐλευθέρων* και *δούλων* όπως θα ισχυρίζονταν οι μαρξιστές<sup>367</sup>. Η διαμάχη αυτή στιγματίζει την δημοκρατική πόλιν και διατρέχει από την αρχή έως το τέλος τα *Πολιτικά*. Η μίξη ολιγαρχίας και δημοκρατίας στην «πολιτεία» είναι η προσπάθεια του Αριστοτέλη για εξεύρεση συμβιβαστικής λύσεως ανάμεσα στην *ἐλευθερία* και την *ἀρετή*, ανάμεσα στην *ἀσίγαστη* αντίθεση *κληρώσεως* και *αἰρέσεως*.

Ενώ στη δημοκρατική αντίληψη και πρακτική η *ἀρετή* και η *ἐλευθερία*, η *αἵρεσις* και η *κλήρωσις* συνυπήρξαν συμφιλωμένες και η συνεργασία τους δημιούργησε τον δημοκρατικό αθηναϊκό πολιτισμό, αντιθέτως η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη διαποτίζεται από το ιδεολόγημα της αντιθέσεως μεταξύ *ἀρετῆς* και *ἐλευθερίας*. Η αντίθεση αυτή δημιουργείται και ανακινείται από τους ολιγαρχικούς και τους αριστοκρατικούς, τους ευγενείς και τους πλουσίους, θεωρητικοποιείται και ιδεολογικοποιείται από τους φιλοσόφους και τους άλλους συγγραφείς του 4ου αιώνα και κυρίως από τον Αριστοτέλη, του οποίου η προσπάθεια να συμφιλώσει αυτή την αντίθεση απολήγει τελικώς εις βάρος της δημοκρατίας και της δημοκρατικής αντιλήψεως, εις βάρος της *ἐλευθερίας* και της *ἰσότητος*.

<sup>366</sup>5, 1303β 14-18: *μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετῆ καὶ μοχθηρία, εἴτα πλοῦτος καὶ πενία*. 5, 1308 β27-28: *λέγω δ' ἀντικειῖσθαι τοὺς ἐπιεικεῖς τῷ πλήθει, καὶ τοὺς ἀπόρους τοῖς εὐπόροις*. 4, 1291 β9-12: *ἔτι δὲ διὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι, τοὺς δὲ πολλοὺς, ταῦτα ἐναντία μέρη φαίνεται τῶν τῆς πόλεως μορίων ὥστε καὶ τὰς πολιτείας κατὰ τὰς ὑπεροχὰς τούτων καθιστάσι, καὶ δύο πολιτεῖαι δοκοῦσιν εἶναι, δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία*. 6, 1317α 16-18: *περὶ τῆς ἀντικειμένης πολιτείας φανερόν, αὕτη δ' ἔστιν ἣν καλοῦσι τινὲς ὀλιγαρχία*.

<sup>367</sup> F. Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, σ. 115-140.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΤΟΥ ΤΡΙΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

Στο τρίτο μέρος της ερευνάς μας ασχοληθήκαμε με τις έννοιες που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης προκειμένου να στηρίξει τις πολιτικές του απόψεις και το πολιτικό του πρόταγμα. Εξετάσαμε προκαταρκτικώς τις απόψεις του για την ολιγαρχία και τις λεγόμενες ευνομούμενες πολιτείες των Λακεδαιμονίων και Καρχηδονίων. Είδαμε, όσον αφορά την πρώτη ότι πρόκειται περί μιας ολιγαρχίας στην οποία η εξουσία ασκείται ουσιαστικά από τους δύο κληρονομικούς βασιλείς, την δια βίου γερουσία και τους πέντε εκλεγμένους εφόρους, ενώ η *απέλλα* έχει απλώς επικυρωτικό ρόλο. Η κριτική του Αριστοτέλη αφορά ορισμένα κοινωνικά και πολιτικά χαρακτηριστικά της εν λόγω πολιτείας. Η πολιτική κριτική του αναφέρεται στον τρόπο εκλογής των γερόντων η οποία γινόταν δια βοής και στο ότι ήταν ισόβιοι. Επίσης στην αυθαίρετη μη στηριζόμενη σε νόμους κρίση των εφόρων αλλά και στο ότι οι τελευταίοι εκλέγονταν από όλους τους συμμετέχοντες στην *απέλλα*. Δεν ασκεί κριτική στον απλώς επικυρωτικό ρόλο της *απέλλας*, στην παντελή έλλειψη της κληρώσεως, στην έλλειψη παντός είδους ελευθερίας και στον έλεγχο και τους περιορισμούς που υπήρχαν στη Σπάρτη· εν ολίγοις δεν αμφισβητεί την ολιγαρχική δομή της και γενικώς τη θεωρεί ως ευνομούμενη. Τα ίδια ισχύουν και για την πολιτεία των Καρχηδονίων η οποία έχει ελάχιστες διαφορές από την Σπάρτη, όπως το ότι οι άρχοντες δεν είναι κληρονομικοί και εκλέγονται σε συνδυασμό αριστίνδην και πλουτίνδην, επί πλέον όταν συγκαλούνταν ο δήμος υπήρχε η δυνατότητα να γίνει κάποια σχετική συζήτηση, πράγματα που βρίσκει θετικά ο Σταγειρίτης. Αν και ο φιλόσοφος ως προς τον χαρακτηρισμό της διστάζει ανάμεσα σε ολιγαρχία, αριστοκρατία, «πολιτεία» και δημοκρατία, η τελική του γνώμη είναι θετική και αντλεί από αυτήν στοιχεία για το πολιτικό του πρόταγμα. Εν συνεχεία είδαμε την θετική γνώμη του Αριστοτέλη για την τιμοκρατική πολιτεία του Σόλωνα, η οποία αποδίδει τις αρχές στα ανώτερα στρώματα ενώ στον δήμο παραχωρεί μόνο το δικαίωμα να δικάζει, να εκλέγει και να ελέγχει τους άρχοντες. Ο Σταγειρίτης υπερασπίζεται τον Σόλωνα από τις αιτιάσεις που του προσείψαν διάφοροι, του επιδαμιλεύει πολλούς θετικούς χαρακτηρισμούς και αποτελεί το πρότυπό του για την ευνομούμενη δημοκρατία και την «πολιτεία». Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάσαμε τις απόψεις του Αριστοτέλη περί βασιλείας οι οποίες κυμαίνονται από ευνοϊκές

έως ευνοϊκότερες. Το ίδιο διαπιστώσαμε, στο τρίτο κεφάλαιο, και για τις απόψεις του περί του τυράννου Πεισίστρατου και των πρωτεργατών της ολιγαρχικής εκτροπής και της τυραννίδος των Τριάκοντα Κριτία και Θηραμένη. Οι ευνοϊκές κρίσεις του φιλοσόφου προς αυτούς συνάδουν με τον πραγματισμό που παρατηρείται στα λεγόμενα ρεαλιστικά βιβλία 4,5, 6, των *Πολιτικών*. Δηλαδή αυτό που διαπιστώσαμε στα τρία αυτά κεφάλαια είναι μια συμπάθεια του φιλόσοφου προς ολιγαρχικές και συντηρητικές μορφές διακυβερνήσεως, πράγμα που θα επισφραγισθεί και από τα επόμενα κεφάλαια. Πράγματι σε αυτά είδαμε ότι όλες τις έννοιες που αναπτύσσει ως στοιχεία της πολιτικής του σκέψεως κατατείνουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο να απαξιώσουν τη δημοκρατία και να δικαιολογήσουν το πολιτικό του πρόταγμα. Αναλυτικότερα, στο τέταρτο κεφάλαιο, είδαμε την κατάταξη των πολιτειών σε *ὀρθὰς* και *παρεκβεβηκυίας*, και το ότι αυτή δεν έχει και πολλή σχέση με την πραγματικότητα. Η κατάταξη αυτή έχει σκοπό αφ' ενός μεν την προβολή της βασιλείας, της αριστοκρατίας και της «πολιτείας», που κατά τον φιλόσοφο είναι δίκαιες διότι αποσκοπούν στο κοινό συμφέρον και αφ' ετέρου την ταυτόχρονη απαξίωση της δημοκρατίας, τοποθετώντας την στις μη ορθές και μη δίκαιες πολιτείες. Την απαξίωση αυτή διαπιστώσαμε και στο πέμπτο κεφάλαιο με τα είδη της δημοκρατίας που διακρίνει ο Αριστοτέλης. Από τα τέσσερα είδη προτιμά το πρώτο, τη «γεωργική δημοκρατία», η οποία δεν αποζημιώνει τους μετέχοντες στην εκκλησία και απαιτεί όχι μεγάλη περιουσία για τη συμμετοχή σε αυτήν και από την άλλη ο δήμος εκλέγει τους άρχοντες από τους έχοντες την πολιτική ικανότητα. Το είδος αυτό προσεγγίζει την σολώνεια τιμοκρατία. Ο Σταγειρίτης απορρίπτει το τελευταίο είδος δημοκρατίας (*ἐσχάτη*), διότι κατά τη γνώμη του δεν ισχύει ο νόμος αλλά το πλήθος με τα ψηφίσματά του, το οποίο είναι έρμαιο των δημαγωγών και στρέφεται κατά των γνωρίμων. Τη γνώμη αυτή του φιλοσόφου υιοθέτησαν πολλοί μελετητές και προέβησαν στην κατασκευή του σχήματος «ακραία – μετριοπαθής» δημοκρατία, το οποίο αναιρέσαμε ως μη ανταποκρινόμενο στην πολιτική πραγματικότητα. Είδαμε επίσης ότι τα μέτρα που προτείνει ο Αριστοτέλης για τη σωτηρία της δημοκρατίας αποσκοπούν όλα στη φαλκίδευση ουσιαδών αρχών της έτσι ώστε αυτή να απολήξει σε ολιγαρχικής χροιάς πολιτεία. Στο έκτο κεφάλαιο πραγματευθήκαμε τη βασική για την αριστοτελική φιλοσοφία έννοια της ευδαιμονίας, η οποία είναι ενέργεια κατ'αρετήν και συνεπώς εφικτή από τους ολίγους κατ'αρετήν άνδρες. Με συνέπεια η ευδαιμονία να κατηγοριοποιεί τις πολιτείες και τους ανθρώπους έτσι ώστε οι δυνάμενοι να την αποκτήσουν να έχουν και το μεγαλύτερο μερίδιο πολιτικών τιμών και εξουσίας. Αυτό είναι κατορθωτό από αυτούς που έχουν τη *σχολή*, χαρακτηριστικό ασφαλώς των ανώτερων στρωμάτων που είναι απαλλαγμένα από τις φροντίδες και την εργασία για τα προς το ζήν.

Αυτό μας οδηγεί στην άλλη βασική κατασκευή του φιλοσόφου στην *ἀρίστη πολιτεία*, την οποία αναλύσαμε στο έβδομο κεφάλαιο. Είδαμε ότι στην πολιτεία αυτή αποκλείονται τα κατώτερα στρώματα επειδή στερούνται αρετής και ότι ανατίθεται η εξουσία στους ολίγους κατ'αρετήν άνδρες. Δηλαδή η *ἀρίστη πολιτεία* είναι μια κατασκευή του Σταγειρίτη που ελάχιστη σχέση έχει με τη δημοκρατία. Το ίδιο διαπιστώσαμε και με την άλλη κατασκευή του την πολιτεία των *μέσων*, που αναλύσαμε στο όγδοο κεφάλαιο. Είδαμε ότι αυτή είναι μια προσπάθεια να πραγματοποιηθεί από τις περισσότερες πολιτείες κατά τα λεγόμενα του ίδιου του Αριστοτέλη, και στηρίζεται στη βασική του θέση της *μεσότητος*. Στην προκειμένη περίπτωση το μέσον είναι η *μέση τάξις*, η οποία πλεονεκτεί έναντι των δύο ακραίων τάξεων, των πολύ εύπορων και των πολύ άπορων, διότι δεν ενδιαφέρεται για τα αξιώματα και πολιτεύεται καλώς, αφού ούτε φθονεί ούτε φθονείται και έτσι εξασφαλίζει την ευτυχία και τη σταθερότητα. Ακριβώς αυτή η τελευταία είναι η αιτία που παρακινεί τον φιλόσοφο στην κατασκευή αυτής της πολιτείας και στην εκ μέρους του πρόταση μέτρων προς την επίτευξή της. Αλλά όμως είδαμε ότι αυτή είναι δύσκολο να επιτευχθεί, επιτυγχάνει όμως ακόμη μία φορά την εξουσία της δημοκρατίας αφού η τελευταία δεν έχει μέση τάξη αλλά είναι έρμαιο, κατά τον φιλόσοφο, στις επιθυμίες και στις ορέξεις των άπορων που είναι πλειονότητα. Στο τελευταίο κεφάλαιο (ένατο) ασχοληθήκαμε με την μείζονα, κατά τη γνώμη μας, πολιτική πρόταση του Σταγειρίτη, την «πολιτεία». Σε αυτή συμπεκνώνονται όλες οι πολιτικές προτιμήσεις του που συναντήσαμε κατά την πορεία αυτής της εργασίας. Πράγματι η «πολιτεία», κατά τη ρητή δήλωση του Αριστοτέλη, προσπαθεί να ενσωματώσει στοιχεία από την ολιγαρχία και τη δημοκρατία. Η *μίξις* αυτή προκρίνει τη συμμετοχή στην εκκλησία βάσει ενός όχι υψηλού τιμήματος, την εκλογή των αρχών μόνο μεταξύ των εχόντων αρετή και τον ουσιαστικό αποκλεισμό της κληρώσεως και τον περιορισμό των αρμοδιοτήτων των πολλών στο *δικάζειν, αίρεισθαι και εὐθύνειν* τας αρχάς. Εν ολίγοις η «πολιτεία» είναι μια διευρυμένη ολιγαρχία (αρετοκρατία) η οποία διαφοροποιείται από την ολιγαρχία στην ποιότητα των ολίγων – ενώ στην τελευταία οι πλούσιοι λαμβάνουν τις αποφάσεις και ασκούν την εξουσία στην «πολιτεία» είναι οι κάτοχοι της αρετής. Έτσι καθίσταται εμφανές το πολιτικό εγχείρημα του Σταγειρίτη: η προσπάθεια απαξίωσης της δημοκρατικής ελευθερίας και ισότητας που πραγματοποιείται με την *κλήρωσιν* και η ταυτόχρονη επιστράτευση της αρετής και των υπερεχόντων κατ'αρετήν για την ουσιαστική διακυβέρνηση της πολιτείας, που συνιστά και την απάντησή του στη δημοκρατία.

## ΤΕΛΙΚΟ ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στην εργασία μου προσπάθησα να δείξω ότι η συνηθισμένη άποψη της πλειονότητας των σχολιαστών του Αριστοτέλη παρουσιάζει πολλά προβλήματα εάν ειδωθεί υπο το φως μιας προσεκτικότερης ανασυγκρότησης του χαρακτήρα της αθηναϊκής δημοκρατίας και της αντιπαραβολής αυτού του χαρακτήρα με την σύνολη πολιτική αντίληψη του φιλόσοφου.

Ετσι, πρώτον, αναδείχθηκαν τα δύο εγχειρήματα των *Πολιτικών*, αφ' ενός μεν η συνολική και ριζική κριτική της δημοκρατίας και αφ' ετέρου η πρόταση μίας άλλης πολιτείας ως εναλλακτικής απάντησης στη δημοκρατία.

Δεύτερον, καταρρίφθηκε η άποψη πολλών σημερινών συγγραφέων ότι ο Αριστοτέλης ήταν δημοκράτης και υποστήριζε μια «μετριοπαθή» δημοκρατία.

Τρίτον, ανασκευάσθηκαν τα επιχειρήματα και οι κριτικές του Αριστοτέλη κατά της δημοκρατίας.

Τέταρτον, επισημάνθηκε ένα διαφορετικό ρεύμα της αρχαιοελληνικής σκέψεως, που επιχειρηματολογεί υπέρ της δημοκρατίας (σοφιστές, Δημόκριτος), στο οποίο αντιπαρατίθεται τόσο ο Σταγειρίτης όσο και ο Πλάτων.

Πέμπτον, αποδείχθηκε το αδιέξοδο της σύγχρονης αναζήτησης λύσεων του πολιτικού προβλήματος στον Αριστοτέλη.

Τέλος, προτάθηκε η αναζήτηση μίας τέτοιας πολιτικής λύσεως η οποία εμπνέεται από τη δημοκρατική επιχειρηματολογία και πράξη και βασίζεται σε αυτές.

Πιο αναλυτικά, η έρευνά μας ξεκίνησε με την πρόθεση να διερευνηθεί η στάση του Αριστοτέλη απέναντι στη δημοκρατία, και δη απέναντι στην ιστορική δημοκρατία των Αθηνών. Επειδή δε η δημοκρατία είναι αλληλένδετη με το θέμα της πολιτικής, εξετάσθηκε η στάση του φιλοσόφου και έναντι αυτής και διερευνήθηκε το νόημα των δύο εννοιών, ιδιαίτερος μέσα από τις πολλαπλές ερμηνευτικές «επιχωματώσεις» που έχουν συσσωρεύσει οι σχολιασμοί των *Πολιτικών*. Καθώς διαπιστώθηκε ότι ο Αριστοτέλης ασκεί μία πολύπλευρη κριτική στην δημοκρατία, έγινε προσπάθεια να ανασυσταθεί, όσο γίνεται πιο λεπτομερώς και πλήρως, η κριτική αυτή που αφορά θεσμούς, πρακτικές, λειτουργία, αντιλήψεις, ιδέες και επιχειρήματα της δημοκρατίας, πράγμα που δεν υπήρχε στην έρευνα. Για τον λόγο αυτό,



κρίθηκε σκόπιμο να συζητηθούν οι ουσιώδεις θεσμοί, οι αρχές και τα χαρακτηριστικά της δημοκρατίας και της δημοκρατικής πολιτικής, τα οποία την διαφοροποιούν από τα σύγχρονα της πολιτεύματα αλλά και από τα σημερινά, και στη συνέχεια να αντιπαρατεθεί σε αυτά η στάση του φιλοσόφου. Έτσι διαπιστώσαμε ότι η στάση του είναι κριτική ή ακόμη και αρνητική σε όλα σχεδόν τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της δημοκρατίας.

Πράγματι, ενώ η δημοκρατία είναι διαρκής συλλογική αυτοθέσμιση, ο Αριστοτέλης θέλει να την παγιώσει σε μόνιμα σχήματα ενώ αυτή χαρακτηρίζεται από τον διαρκή αγώνα του δήμου για τη δημιουργία, τη διεύρυνση και διατήρησή της, αντιθέτως ο φιλόσοφος αποσιωπά τον αγώνα αυτόν και είναι αντίθετος με τη διεύρυνση αυτή. Ενώ πολιτική σημαίνει την ουσιαστική αμφισβήτηση των θεσμών της κοινωνίας, με σκοπό την ελευθερία ο Αριστοτέλης την παρουσιάζει ως υπόθεση των ολίγων *κατ' ἀρετήν ὑπερεχόντων*, οι οποίοι είναι τα κύρια υποκείμενα της πολιτικής με συνέπεια οι πολλοί να είναι αντικείμενά της. Ενώ η δημοκρατία παρείχε στους πολίτες οικονομικές παροχές και μισθούς, αυτός είναι αντίθετος σε αυτά, διότι θεωρεί ότι στρέφονται κατά των ευπόρων. Ενώ ο δήμος χαρακτηριζόταν από αυτοπεριορισμό και μάλιστα νομοθετημένο, εκείνος τον παρουσιάζει ως αχαλίνωτο και ασύδοτο. Ενώ ο δήμος είναι *το κύριον της πόλεως*, ο φιλόσοφος δεν τον θεωρεί ικανό και ώριμο, αλλά συνηγορεί υπέρ της φαλκιδεύσεως των εξουσιών του. Ενώ η δημοκρατία έχει ως βασικό τρόπο καθορισμού των αρχών την *κλήρωσιν*, ο Σταγειρίτης ουσιαστικώς την καταργεί και την απωθεί στο περιθώριο, και εδώ έγκειται η ουσιώδης κριτική του στην δημοκρατία. Ενώ ο δημόσιος χώρος στη δημοκρατία είναι πραγματικά δημόσιος, με την έννοια ότι ανήκει στην ανώνυμη συλλογικότητα των πολλών, ο Αριστοτέλης τον περιορίζει αποκλειστικώς και μόνο στην εκλογή, στον έλεγχο των αρχών και στο *δικάζειν*, θεωρώντας ότι ο δημόσιος χώρος είναι ιδιοκτησία των ολίγων *βελτίστων*. Η απαξίωση του δημοσίου χώρου φαίνεται και στα πρωτεία που παραχωρεί ο φιλόσοφος στον θεωρητικό βίο έναντι του πολιτικού, βασιζόμενος σε μεταφυσικές προκειμένες. Ενώ η δημοκρατική παιδεία εννοείται ως δυναμική συμμετοχή στην εξουσία και στη λήψη των αποφάσεων, η αριστοτελική εκδοχή της, απηχώντας τις αριστοκρατικές αντιλήψεις, αποβλέπει στην κατά κάποιο τρόπο σχολική εκμάθηση και διδασχία των ολίγων προνομιούχων, με στόχο την αναπαραγωγή της ιθύνουσας τάξεως και τη συμμόρφωση προς το ισχύον καθεστώς.

Την ίδια κριτική και απόρριψη εκ μέρους του Σταγειρίτη διαπιστώσαμε και όσον αφορά τις αντιλήψεις και τα επιχειρήματα της δημοκρατίας. Πράγματι, ενώ η δημοκρατική και η σοφιστική αντίληψη υποστηρίζει την *νόμω* καταγωγή της πόλεως και των θεσμών, την αυτοδημιουργία του ανθρώπου και την αυτοθέσμιση της κοινωνίας, ο φιλόσοφος ασκεί

κριτική σε αυτή την αντίληψη και θεμελιώνει την πόλιν και τους θεσμούς *φύσει*, αποδίδει σε όλα τα πράγματα ένα προδιαγεγραμμένο τέλος (ντετερμινισμός, τελεολογία) και θεωρεί ότι αυτό που είναι ηθικώς υπέρτερο είναι το «φυσικό δίκαιον» έναντι του θετικού. Δηλαδή η έννοια της *φύσεως* είναι μια πολυδύναμη έννοια στην αριστοτελική οντολογία και στηρίζει τις πολιτικές του απόψεις (για την καταγωγή της πόλεως, για την ανισότητα, για το δίκαιο, για την αρίστη πολιτεία). Επίσης ενώ δημοκρατική ελευθερία σημαίνει την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία και αποτελεί στόχο εν πολλοίς πραγματοποιημένο, ο φιλόσοφος αντιτίθεται σε αυτήν και περιορίζει τους πολίτες σε αυτούς που έχουν κάποιο *τίμημα*, και αναθέτει την άσκηση της εξουσίας σε αυτούς που υποτίθεται ότι έχουν τις ικανότητες. Ακόμη, ενώ η δημοκρατία χαρακτηρίζεται από την ατομική ελευθερία και την παροχή δικαιωμάτων ακόμη και στους μη πολίτες (μετοίκους, δούλους), ο φιλόσοφος απορρίπτει την ατομική ελευθερία, την οποία θεωρεί ολέθρια, την παρουσιάζει ως ασυδοσία και αναρχία που οδηγεί στην κατάλυση της πολιτείας. Η δημοκρατική ισότητα, γνωστή και ως αριθμητική, αντικρούεται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος επεξεργάζεται τη γεωμετρική ή αναλογική (αν)ισότητα που είχε εισαγάγει ο Πλάτων, και αποδίδει την εξουσία και τον έλεγχο της κοινωνίας στους ολίγους των ανωτέρων τάξεων. Εις επίρρωσιν της απόψεώς του στηρίζεται στην προσφιλή του έννοια της *φύσεως*, και μετατρέπει τη φυσική διαφορά σε ανισότητα. Εξάλλου, ενώ στη δημοκρατία η έννοια της δικαιοσύνης ταυτίζεται με την πολιτική ισότητα, ο Σταγειρίτης, θεμελιώνει το *κατ' ἀξίαν ἢ ἀναλογικὸν δίκαιον* επικυρώνοντας και πάλι την ανωτερότητα των ανωτέρων τάξεων, κατοχυρώνοντας απόψεις περί δικαιοσύνης βασισμένες στην ανισότητα. Όσον αφορά την έννοια της πολιτικής, ενώ στην δημοκρατία κυρίαρχο ρόλο παίζει η *δόξα* των πολλών, ο φιλόσοφος ευνοεί κάποια υποτιθέμενη επιστήμη ή *φρόνησιν* των ολίγων *πεπαιδευμένων*. Βασικό στοιχείο της δημοκρατικής επιχειρηματολογίας και πρακτικής είναι όχι μόνο η ύπαρξη νόμων, αλλά η κυριαρχία του νόμου και όχι των ατόμων, την ύπαρξη της οποίας αμφισβητεί ο φιλόσοφος, όπως αμφισβητεί και την ικανότητα των πολλών να νομοθετούν. Θέτει έτσι υπό αμφισβήτηση την αντικειμενικότητα του δημοκρατικού νόμου, αφού κατηγορεί τους πολλούς ότι νομοθετούν αποκλειστικώς προς το δικό τους συμφέρον και εναντίον των ευπόρων, πράγμα που δεν είναι σωστό. Ακόμη, στη βασική έννοια που χαρακτηρίζει τη δημοκρατία, *την ισονομία*, αντιπαραθέτει την ευνομία των ολιγαρχικών.

Στην εργασία αυτή καταδείχθηκε ότι όλες αυτές οι κατηγορίες του Αριστοτέλη δεν ευσταθούν και είναι άδικες. Όσοι μελετητές υποστηρίζουν κάποια δημοκρατικότητα του Αριστοτέλη, επικαλούνται κυρίως την αντίληψη περί της υπεροχής των πολλών, την οποία αποδίδουν σε αυτόν. Κεντρική ιδέα της αντιλήψεως αυτής είναι ότι οι πολλοί ως σύνολο είναι

καλύτεροι ή και ισχυρότεροι από τον έναν ή τους ολίγους. Αναλόγως των κριτηρίων που λαμβάνονται υπ' όψιν (*αρετή, φρόνησις, πλούτος*) η υπεροχή αυτή είναι ηθική, διανοητική ή υλική. Όπως όμως αποδείξαμε, η θεωρία αυτή προέρχεται από την δημοκρατική επιχειρηματολογία και απέχει πολύ από τις προθέσεις του φιλοσόφου, ο οποίος περιορίζει τον ρόλο των πολλών στο *δικάζειν*, στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων. Αυτό όμως συνιστά σημαντικό ακρωτηριασμό των αρμοδιοτήτων των πολλών, οι οποίοι στην δημοκρατία ασκούν την ουσιαστική εξουσία αφού είναι το κύριον της πόλεως. Περιορισμό επίσης εκ μέρους του Σταγειρίτη υφίσταται και η δημοκρατική αντίληψη της συνοχής δια της κοινωνικής μίξεως, η οποία επιτρέπει την ισότιμη *μίξιν* όλων των κοινωνικών τάξεων και υποστηρίζει ότι η *μίξις* αυτή ωφελεί περισσότερο από τον χωρισμό των τάξεων και τη στεγανοποίησή τους. Τέλος, στην δημοκρατία έχουμε την προτεραιότητα της πολιτικής έναντι της ηθικής, την προτεραιότητα του δημοσίου έναντι του ιδιωτικού, χωρίς αυτό να σημαίνει την εξαφάνιση του ιδιωτικού και του ατόμου. Οι πολιτικές αρετές έχουν προτεραιότητα έναντι των ηθικών αρετών, ενώ ο Σταγειρίτης προτάσσει την ηθική έναντι της πολιτικής, υποστηρίζοντας την ηθική σκοποθεσία της πολιτικής.

Στην πορεία λοιπόν αυτής της εργασίας είδαμε την προσπάθεια του Αριστοτέλη να απαξιώσει την δημοκρατία και κυρίως τη βάση της, τα κατώτερα στρώματα, τα οποία θεωρεί ότι στερούνται αρετής και παιδείας, και συνεπώς τα αποκλείει από την πολιτική εξουσία. Οι κύριες αιτιάσεις του είναι ότι αυτά ευθύνονται για την υποτιθέμενη φθορά της πολιτείας, ότι δεν ενδιαφέρονται για το κοινό συμφέρον παρά μόνο για το δικό τους εγωιστικό, ότι δεν σέβονται τους νόμους και κυβερνούν με αποφάσεις της εκκλησίας (*ψηφίσματα*), ότι είναι έρμαιο των δημαγωγών και αδικούν τους εύπορους και τους *βελτίονες*. Είδαμε επίσης ότι τα *Πολιτικά* ασκούν μία γενική και κατά μέτωπον κριτική της δημοκρατίας, αφού σχεδόν όλα όσα την απαρτίζουν βρίσκονται στο στόχαστρο της αριστοτελικής κριτικής: θεσμοί, νόμοι, πρακτικές, αντιλήψεις, επιχειρήματα. Τη δημοκρατία απαξιώνουν επίσης τα καινούρια σχήματα και οι έννοιες τις οποίες εισάγει και επεξεργάζεται (ή *φύσει πόλις, ή εὐδαιμονία, ή σχολή, τὸ τέλος της πόλεως, ή ἀρετή, ή κατάταξή των πολιτειῶν, ή ὀρθή πολιτεία, τὸ κοινὸ συμφέρον, ή φρόνησις, ή ἀρίστη πολιτεία, ή «πολιτεία», ή μέση πολιτεία, ή παιδεία, κ.ά.*). Όλες οι έννοιες και τα σχήματα τα οποία εισάγει ο Σταγειρίτης κατατείνουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στο να υπονομεύσουν και να απαξιώσουν την δημοκρατία.

Κατ' αρχάς, στο βασικό ιδεολογικό σχήμα της θεωρίας του, στην ταξινόμηση των πολιτειῶν σε *ἀρίστας, ὀρθὰς καὶ παρεκβεβηκυίας*, η δημοκρατία δεν είναι ούτε *ἀρίστη*,

ούτε *ὀρθή* αλλά υποβιβάζεται στην τελευταία βαθμίδα ως *παρεκβεβηκυία*. Βασικό του επιχείρημα για την κατάταξη αυτή είναι η έννοια του *κοινού συμφέροντος*, το οποίο θεωρεί ότι η δημοκρατία δεν εξασφαλίζει, σε αντίθεση με τις *ορθές πολιτείες*, δηλαδή τη βασιλεία, την αριστοκρατία και την «πολιτεία». Εξάλλου στην κατηγοριοποίηση των ειδών δημοκρατίας απαξιώνει και την υπαρκτή δημοκρατία προς όφελος ενός είδους ολιγαρχικής τιμοκρατικής πολιτείας τύπου Σόλωνος. Προς την κατεύθυνση αυτή τείνουν και τα μέτρα που προτείνει για τη «σωτηρία» της δημοκρατίας, αφού αυτά την ακρωτηριάζουν από βασικές αρχές και χαρακτηριστικά της. Αυτή η διαπίστωση μας οδήγησε στην εξέταση της σολώνειας πολιτείας, η οποία είναι ουσιαστικώς μία τιμοκρατική πολιτεία. Ο Σταγειρίτης την επαινεί, τονίζει τα θετικά στοιχεία της, την υπερασπίζεται από τις κριτικές των ολιγαρχικών και αριστοκρατικών και μάλλον τη χρησιμοποιεί ως μοντέλο στις αναζητήσεις του σχετικά με την *ἀρίστη πολιτεία*. Η διαπίστωση αυτή με τη σειρά της μας οδήγησε στην εξέταση των θεωρούμενων ως *εὐνομουμένων* πολιτειών (Λακεδαιμόνων, Καρχηδών), οι οποίες είναι ουσιαστικώς ολιγαρχικές ή αριστοκρατικές. Ο Σταγειρίτης εν τέλει επαινεί και αυτές, αν και ασκεί κριτική σε ορισμένα στοιχεία του τρόπου λειτουργίας τους, χωρίς όμως να θέτει υπό αμφισβήτηση τον ολιγαρχικό χαρακτήρα τους. Εις επίρρωσιν των διαπιστώσεων αυτών αναζητήσαμε τη στάση του έναντι άλλων πολιτικών σχηματισμών και προσώπων, και είδαμε ότι αυτός διάκειται ευμενώς προς γνωστά ολιγαρχικά και αυταρχικά σχήματα, όπως τη διακυβέρνηση του Πεισίστρατου, του Θηραμένη και του Κριτία αλλά και προς τη βασιλεία.

Εν συνεχεία είδαμε ότι η αριστοτελική *εὐδαιμονία*, η οποία στηρίζεται στην *αρετή*, είναι εφικτή μόνο για τους εύπορους επειδή αυτοί διαθέτουν τα μέσα για την επίτευξή της, δηλαδή οικονομική άνεση, παιδεία και *σχολή*, τα οποία άλλωστε είναι στοιχεία απαραίτητα για για την απόκτηση πολιτικών ικανοτήτων και *ἀρετῆς*. Ως εκ τούτου επειδή η ευδαιμονία είναι το *τέλος* της *ἀρίστης πολιτείας* θα πρέπει οι εύποροι να έχουν την ευθύνη της καλής διακυβερνήσεως. Αυτό συνεπάγεται τη διαβάθμιση των ανθρώπων σε ικανούς για *ἄρχειν* και ικανούς για *ἄρχεσθαι*, και την ένταξη των κατωτέρων κοινωνικών στρωμάτων (*βάνανσοι, κάπηλοι, θῆτες, ναυτικός ὄχλος*) στη δεύτερη κατηγορία. Τον πολιτικό αυτό αποκλεισμό επικυρώνει και η γενική ανάπτυξη της *ἀρίστης πολιτείας*, η οποία αποτελείται από ένα περιορισμένο σώμα πολιτών, ενώ η εξουσία ασκείται από τους λίγους κατ' αρετήν άνδρες. Εξετάσαμε επίσης την αριστοτελική κατασκευή της *μέσης* πολιτείας, την οποία προτείνει ως συμβιβαστική λύση για τις υπαρκτές πόλεις, ως υποκατάστατο της ἀρίστης πολιτείας, εν τέλει όμως κατά τα λεγόμενα του ίδιου είναι πολύ δύσκολο να πραγματοποιηθεί. Η *μέση* πολιτεία

με τον τρόπο της προκρίνει τον αποκλεισμό των κατωτέρων τάξεων, αφού αναβαθμίζει τη μέση τάξη ως αντίβαρο στους εύπορους και τους άπορους.

Σε πολλές περιπτώσεις διαπιστώσαμε ότι οι αριστοτελικές κριτικές εμπεριέχουν διαστρεβλώσεις, προκαταλήψεις, άκριτη υιοθέτηση των ολιγαρχικών κατηγοριών, ακόμη και έλλειψη επιχειρηματολογίας. Σε ορισμένα σημεία των *Πολιτικών*, η τυραννίς ταυτίζεται με τη δημοκρατία, αλλού ο δημοκρατικός *οστρακισμός* παραλληλίζεται με τις μεθόδους εξοντώσεως των τυραννίδων. Διαφαίνεται έτσι μία προσπάθεια απαξίωσης της δημοκρατίας, συγκαλύψεως της ανθρώπινης δημιουργικότητας και της πολιτικής ικανότητας των πολλών να αυτοκυβερνηθούν. Αυτό συνιστά και το πρώτο εγχείρημα των *Πολιτικών*.

Αναδεικνύεται επομένως ένα βασικό πρόβλημα: η αντίθεση του Αριστοτέλη στη δημοκρατία και στον δήμο τον οδηγεί σε συντηρητικότερες απόψεις και σε αδυναμία να συλλάβει μία ευρύτερη ανθρωπιστική και πολιτική κοινότητα, σε αδυναμία να συλλάβει μία θεωρία δημοκρατίας, ισότητας και ελευθερίας. Ενώ όμως η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη – και του Πλάτωνος – δεν μπόρεσε να απελευθερωθεί από τις περιορισμένου βεληνεκούς αριστοκρατικές και αυταρχικές ιδέες περί ασκήσεως της εξουσίας, και είναι διάστικτη από διακρίσεις, απαγορεύσεις και αποκλεισμούς, αντιθέτως ο δήμος υπήρξε πιο προχωρημένος από τις θεωρίες και τις ιδέες των φιλοσόφων, διότι χαρακτηρίζεται από τάσεις επεκτάσεως του δικαιώματος του πολίτη σε μετοίκους και δούλους, αλλά και από τη διαρκή επέκταση των πολιτικών αρμοδιοτήτων της εκκλησίας και του δήμου, δηλαδή από ποσοτική και ποιοτική διεύρυνση του συνόλου των πολιτών. Στις αντιλήψεις αυτές περί διεύρυνσεως του σώματος των πολιτών συντελούν και οι εξισωτικές θεωρίες των περισσοτέρων σοφιστών, οι οποίοι συκοφαντήθηκαν και δυσφημίσθηκαν από τους δύο φιλοσόφους.

Οι διαπιστώσεις αυτές μας οδήγησαν στο ερώτημα τι προτείνει ο φιλόσοφος, ποιον τύπο πολιτείας ευνοεί και ποιον τρόπο διακυβερνήσεως. Καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι όλη η προσπάθεια του Αριστοτέλη κατατείνει να στοιχειοθετήσει και να κατοχυρώσει το δεύτερο εγχείρημα των *Πολιτικών*, την ίδρυση μιας άλλης «πολιτείας», τη *μίξιν* δημοκρατίας και ολιγαρχίας, ως απάντηση και εναλλακτική λύση στην δημοκρατία. Η «πολιτεία» δεν αποκλείει εντελώς τα κατώτερα στρώματα από την πολιτική και την εξουσία, διότι τους παραχωρεί το δικαίωμα να εκλέγουν, να ελέγχουν τους άρχοντες και να δικάζουν, δίνοντας έτσι την ουσιαστική εξουσία της πόλεως στα ανώτερα στρώματα, τα οποία, κατά τον φιλόσοφο, κατέχουν τη *φρόνησιν* και την *ἀρετή* (είναι οι ολίγοι *επιεικείς, βελτίονες και βέλτιστοι*). Θα μπορούσε κατά συνέπεια η «πολιτεία» του να χαρακτηριστεί ως

«αρετοκρατία» προς διάκριση από την αριστοκρατία. Κατ' αυτόν τον τρόπο είναι συνεχιστής της θεωρίας των ειδικών για την πολιτική, της οποίας εισηγητής υπήρξε ο Σωκράτης και θεμελιωτής ο Πλάτων. Θέτοντας το ζήτημα με αριστοτελικούς όρους: στο ερώτημα *τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;* το οποίο θέτουν και αναλύουν τα *Πολιτικά*, ο Αριστοτέλης απαντά ότι το κύριον πρέπει να είναι οι *κατ' ἀρετὴν ὑπερέχοντες*, εκλεγόμενοι και ελεγχόμενοι από τον δήμο. Στην αρχή αυτή στηρίζει την κατασκευή της ολιγαρχικής «πολιτείας», που είναι ίσως η ολιγότερο ουτοπική πρόταση της συντηρητικής θεωρητικής σκέψεως και συνάδει με συμπάθεια του Αριστοτέλη προς την αριστοκρατία και τη βασική αρχή της ολιγαρχίας (οι ολίγοι εύποροι κυβερνούν και ο δήμος εκλέγει). Η «πολιτεία» καταργεί την *κλήρωσιν* και υιοθετεί την *αἵρεσιν* των αρχών, σύμφωνα με το *κατ' ἀξίαν δίκαιον* (ή κατ' ἀρετὴν δίκαιο). Οι *βελτίονες*, εν τέλει νομοθετούν, αποφασίζουν, και κυβερνούν.

Με την «πολιτεία», ο Αριστοτέλης, προσπαθεί να ενσωματώσει τη δημοκρατία στην πολιτική του αντίληψη και να αμβλύνει τα αρνητικά της ολιγαρχίας, προσπαθεί να συμφιλιώσει την ελευθερία (ισότητα) με την *αρετή*, αυτό όμως που επιτυγχάνει είναι ο ακρωτηριασμός της ελευθερίας (ισότητας) και η προώθηση της *αρετής*. Η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη εμποτίζεται από αυτή την αντίθεση *αρετής* και *ελευθερίας*, καθώς και από την προσπάθειά του να συμφιλιώσει αυτή την αντίθεση. Έτσι η ελευθερία - ισότητα *απαλείφεται* ως σκοπός της πολιτικής και της πόλεως και στη θέση της εξυψούται η *ευδαιμονία* και η *αρετή*. Αλλοιώνεται με αυτόν τον τρόπο το αληθινό πρόσωπο της πολιτικής, του πολίτη, και της δημοκρατίας. Έτσι επισφραγίζονται μία σειρά συγκαλύψεις, αποσιωπήσεις και αποκρύψεις των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της δημοκρατίας που διαπιστώσαμε ανωτέρω. Η απαξίωση της συμμετοχής των κατωτέρων στρωμάτων στην εξουσία, άρα και των επιλογών τους καταλήγει να συγκαλύπτει και όλη την εκπληκτική δημιουργία του δημοκρατικού πολιτισμού σε όλους τους τομείς: αρχιτεκτονική, γλυπτική, ιστοριογραφία, τραγωδία, κωμωδία, αγγειογραφία-κεραμική, ρητορική, φιλοσοφία, λόγος, επιστήμη.

Στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης ασχολείται με την έρευνα και την αναζήτηση της *αρίστης* πολιτείας. Προς τον σκοπό αυτό εξετάζει, αναλύει και κρίνει τα χαρακτηριστικά των υπαρκτών πολιτειών, τις πολιτικές θεωρίες ορισμένων στοχαστών και προτείνει επίσης νέα σχέδια και μοντέλα *ἀρίστων πολιτειῶν*. Βασικό πλαίσιο αναφοράς είναι η δημοκρατική κοινωνία στην οποία ασκεί κριτική καθ' όλη την πορεία των *Πολιτικών*. Σχηματοποιώντας δυνάμεθα να συμπυκνώσουμε το αντιδημοκρατικό εγχείρημα των *Πολιτικών* ως εξής:

Στο βιβλίο 1 εισάγεται η φυσική τελεολογία της πόλεως, η φύσει πολιτική ιεράρχηση, οι κοινωνικές διακρίσεις και οι πολιτικοί αποκλεισμοί. Στο βιβλίο 2 διαφαίνονται οι επικριτικές διαθέσεις του φιλοσόφου έναντι της δημοκρατίας και προδιαγράφεται το πλαίσιο της ευρύτερης απορρίψεως της. Στο βιβλίο 3 εκτίθεται η θεωρητική κριτική και απόρριψη της δημοκρατίας. Στο β. 4 θεμελιώνεται η μέση πολιτεία και κυρίως η «πολιτεία» ως απάντηση στην δημοκρατία. Στα βιβλία 5 και 6 δίνονται οι κατευθυντήριες γραμμές για την διόρθωση της δημοκρατίας και την αντικατάστασή της από ένα μετριοπαθές ολιγαρχικό πολίτευμα-διόρθωση που θεωρείται απαραίτητη τόσο για τη σωτηρία της όσο και για να αποκτήσει αυτή χαρακτήρα δίκαιης πολιτείας. Τέλος στα βιβλία 7 και 8 προτείνεται η *ἀρίστη πολιτεία*, η οποία αποκλείει τα κατώτερα στρώματα από την πολιτική, αναθέτει την ουσιαστική εξουσία στους κατ' αρετήν υπερέχοντες και επισφραγίζει την εξορία της δημοκρατίας.

Έτσι λοιπόν ο Σταγειρίτης ακολουθεί τον δρόμο που χάραξε ο Πλάτων στην απαξίωση του δήμου και της δημοκρατίας. Βεβαίως υπάρχουν διαφορές μεταξύ των δύο φιλοσόφων και στα *Πολιτικά* είναι εμφανής η προσπάθεια του μαθητή να απαλλαγεί από τη δύναμη και τη γοητεία της πλατωνικής σκέψεως. Τα βιβλία 4, 5 και 6 σηματοδοτούν μία άλλη πορεία στην πολιτική θεωρία του, αφού προσπαθεί να απαλλαγεί από μεταφυσικές, ιδεαλιστικές και κανονιστικές προκείμενες και να αντιμετωπίσει την πραγματικότητα εμπειρικά και κοινωνιολογικά, στο λυκόφως της ελληνικής πολιτικής πράξεως. Έτσι η ελληνική πολιτική θεωρητική σκέψη στο διάστημα δύο αιώνων, αφού διήνυσε έναν μακρύ δρόμο από την ανάδυσή της με τους προσωκρατικούς και τον πραγματισμό των σοφιστών, δια μέσου της αρνητικής μηδενιστικής κριτικής του Σωκράτη και της πλατωνικής ιδεαλιστικής φυγής από την πραγματικότητα στην ουτοπία, επιστρέφει στη συμβιβαστική πρόταση της αριστοτελικής «πολιτείας». Ενώ η *ἀρίστη πολιτεία* των βιβλίων 3, 7 και 8 στηρίζεται στο απόλυτο δίκαιο (*δίκαιον ἀπλῶς*), στα ρεαλιστικά λεγόμενα βιβλία 4, 5 και 6, ο Αριστοτέλης αναζητεί εν τέλει τη λύση στη μίξη ολιγαρχίας και δημοκρατίας. Στην αναζήτηση όμως αυτή – και εδώ επίσης διαφοροποιούμαστε από τις απόψεις άλλων μελετητών - δεν εγκαταλείπεται πλήρως η ιδεαλιστική προοπτική και χάνεται πάλι η δημοκρατία και η ισότητα.

Διαφέρει η παρούσα έρευνα από άλλες προηγούμενες, και αυτό συνιστά και την πρωτοτυπία της, κατά το ότι πραγματεύεται την εξέταση των αριστοτελικών απόψεων όχι αυτών καθ' εαυτές αλλά σε συνάρτηση και αντιπαράθεση αφ' ενός μεν με την ιστορική και πολιτική πραγματικότητα, αφ' ετέρου δε με τις απόψεις άλλων στοχαστών και με την δημοκρατική επιχειρηματολογία. Αντιμετωπίζει τον Αριστοτέλη ως αναπόσπαστο μέρος ενός

πολιτικού και πνευματικού περιβάλλοντος, εντός του οποίου ο ίδιος διαμορφώνεται, από το οποίο επηρεάζεται και στο οποίο αντιπαράθεται και προτείνει ιδέες. Η πολιτική, η δημοκρατία, η εξουσία, η ισότητα, το δίκαιο και η ελευθερία δεν είναι μόνο έννοιες ή ιδέες αλλά είναι επίσης θεσμοί και πρακτικές, και συνεπώς η θεώρηση των πολιτικών ιδεών πρέπει να συνδέεται και με την θεώρηση των *πραγματικών* ιστορικών θεσμών και να μην είναι μόνο αμιγώς φιλοσοφική. Η αμιγώς θεωρητική ανάλυση, πέραν των κινδύνων της ομφαλοσκοπίας και του σχολαστικισμού που εμπεριέχει, αποστερεί την έρευνα από μία βασική συνιστώσα, η οποία προσφέρει εν πολλοίς στο υπό εξέτασιν έργο αφ' ενός μεν την γενεσιουργό αιτία και αφ' ετέρου την δύναμη της επιχειρηματολογίας του. Η συνιστώσα αυτή είναι το ιστορικό πολιτικό περιβάλλον, δεδομένου δε ότι το υπό εξέτασιν έργο (*Πολιτικά*) είναι κατ' εξοχήν πολιτική θεωρία, επιβάλλεται η αντιπαράθεσή του με αυτό το πολιτικό περιβάλλον. Έτσι λοιπόν η μελέτη μας προσπαθεί να απαντήσει στα ερωτήματα, *γιατί γράφονται τα Πολιτικά, τι απορρίπτουν, τι προτείνουν και πως* το θεμελιώνουν. Αντιμετωπίζουμε τα *Πολιτικά* όχι μόνο ως θεωρητικό αλλά και ως «πρακτικό» πολιτικό έργο, παραμένοντας άλλωστε πιστοί στο πνεύμα και την επιθυμία του συγγραφέα τους, που ήθελε την ανάλυσή του όχι μόνο για γνώση αλλά και για εφαρμογή στην πράξη.

Διαφοροποιούμαστε εξ άλλου από τις απόψεις πολλών ερευνητών οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης, παρά τις όποιες κριτικές του στην «ακραία» ή «ριζοσπαστική» δημοκρατία, είναι τελικώς υπέρ της δημοκρατίας ή έστω υπέρ της «μετριοπαθούς» δημοκρατίας. Η διαπίστωση ότι ακόμη και οι ερευνητές οι οποίοι διαβλέπουν την αντιδημοκρατικότητα του Αριστοτέλη δεν την υποστηρίζουν σφαιρικώς και επαρκώς, μας οδήγησε να εμπλουτίσουμε την επιχειρηματολογία.

Ο φόβος των κλασικών φιλοσόφων έναντι της δημοκρατικής ισότητας και ελευθερίας χαρακτηρίζει ομοίως τους μοντέρνους και σύγχρονους στοχαστές. Η τελευταία πτυχή της παρούσας εργασίας είναι η υποστήριξη της απόψεως ότι στην αρχαία άμεση δημοκρατία είναι δυνατόν να αναζητηθούν αντιλήψεις, ιδέες και πρακτικές ως λύση στο σημερινό πολιτικό πρόβλημα. Ενώ μέχρι τώρα οι περισσότεροι συγγραφείς αναζητούν πολιτικές (και ηθικές) εμπνεύσεις και λύσεις στον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, ισχυριζόμαστε ότι θα πρέπει οι λύσεις αυτές να αναζητηθούν στην επιχειρηματολογία και την πρακτική της άμεσης δημοκρατίας, η οποία πρέπει να τεθεί ως κεντρικό θέμα της σημερινής καχεκτικής πολιτικής συζητήσεως και θεωρίας.

Το κύριο και ουσιαστικό ερώτημα που θα έπρεπε να απασχολεί και να καθορίζει την πολιτική κοινωνία και την πολιτική φιλοσοφία και που σήμερα παρασύρεται από τον



καταιγισμό άλλων δευτερευόντων ζητημάτων, είναι: *τί δεῖ τὸ κύριόν της πόλεως εἶναι*. Το ερώτημα αυτό ετέθη από την εποχή του δημοκρατικού κινήματος και δη της αθηναϊκής δημοκρατίας και επανελήφθη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, οι οποίοι έδωσαν την δική τους αντιδημοκρατική απάντηση. Υποστηρίζουμε την απάντηση που έδωσε η αρχαία δημοκρατία, και μαζί με αυτήν ο Πρωταγόρας, ο Δημόκριτος, ο Δημοσθένης: το κύριον της πόλεως πρέπει να είναι ο *δήμος*, δηλαδή να πρόκειται κατά ιστορική και εννοιολογική κυριολεξία, για *δημοκρατία*. Διαφοροποιούμαστε συνεπώς ουσιωδώς από τις απαντήσεις εκείνων που υπερασπίζονται την άποψη που εδόθη από τα τέλη του 18ου αι., ότι «κύριος» είναι ο λαός δια των αντιπροσώπων, δηλαδή τάχθηκαν υπέρ μιας κατά ιστορική και εννοιολογική κυριολεξία, *ολιγαρχίας*.

Οι προσπάθειες των νεωτέρων να συγκροτήσουν προτάσεις πολιτικής διακυβερνήσεως, εμπνεόμενοι και βασιζόμενοι σε κάποια υποτιθέμενη ανωτερότητα ή διαχρονική αξία της αριστοτελικής ηθικής και πολιτικής, αποδεικνύονται μάταιες, αποπροσανατολιστικές και αδιέξοδες. Εκτός αυτού είναι και παράδοξες, διότι επιμένουν να αναζητούν λύσεις στις θεωρίες των φιλοσόφων και όχι στη ζωντανή ιστορική πραγματικότητα της δημοκρατίας που αποτελεί ενσάρκωση των δημοκρατικών αντιλήψεων («θεωριών»). Οι απόψεις του φιλοσόφου για την υποστήριξη της δουλείας, την κατωτερότητα των γυναικών και των κατώτερων κοινωνικοοικονομικών στρωμάτων δεν έχουν διαχρονική αξία. Η πολιτική του θεωρία είναι βασισμένη στην ανισότητα, αφού διανέμει την εξουσία αναλόγως της αξίας-αρετής και απευθύνεται και ευνοεί κυρίως τα ανώτερα κοινωνικοοικονομικά στρώματα, τα διαθέτοντα *σχολήν*, και ως εκ τούτου τα μόνα ικανά μετοχής στην *ευδαιμονία*, αποκλείοντας ταυτοχρόνως τα κατώτερα στρώματα. Η τελεολογία του υποτάσσει το μέρος στο όλον, το άτομο στην πόλιν και ευνοεί την, έστω αμφιλεγόμενη, υπεροχή του 'φυσικού δικαίου' έναντι του θετικού. Έτσι επικυρώνει θεωρητικώς (*φύσει*) πλήθος περιορισμών, αποκλεισμών και διακρίσεων, όπως λ.χ. τον χωρισμό των ανθρώπων σε ελευθέρους και δούλους, τον διαχωρισμό των ελεύθερων σε πολίτες και μη πολίτες – σε ικανούς *ἀρχειν* (*αγαθούς*) και σε ικανούς *ἀρχεσθαι* (πλήθος) – προχωρώντας και στον διαχωρισμό των αγαθών σε ασκούντες τον θεωρητικό βίο (*νοῦς*) και σε ασκούντες τον πρακτικό-πολιτικό. Σχεδόν όλοι οι μελετητές του Αριστοτέλη δεν του αποδίδουν κάποια υποστήριξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ουδείς λόγος υπάρχει λοιπόν για αναζήτηση πολιτικών λύσεων στον Αριστοτέλη, αφού οι λύσεις αυτές, είτε ωραιοποιούν είτε όχι την πραγματική αριστοτελική θεωρία, είναι ανεδαφικές και μάλλον έχουν αγγίξει τα όρια τους δεδομένου ότι αυτό που προτείνει ο φιλόσοφος είναι ουσιαστικώς μία ολιγαρχία μη διαφέρουσα πολύ από

τα σημερινά ολιγαρχικά πολιτεύματα. Εν τέλει η πρόταση του Σταγειρίτη δοκιμάστηκε επί μακρόν και έχει διανύσει την πορεία της, θα είχε δε κάποια σημασία πριν από δύο ή τρεις αιώνες. Πράγματι, η αριστοτελική «πολιτεία» είναι ο προάγγελος των σημερινών αντιπροσωπευτικών ολιγαρχιών, οι οποίες εδραιώθηκαν στη δυτική Ευρώπη και Βόρεια Αμερική κατά την πορεία των τριών τελευταίων αιώνων, ακρωτηριάζοντας όμως την «πολιτεία» από τα στοιχεία του ελέγχου των αρχών και της συμμετοχής του πλήθους στο δικάζειν, που αυτή εμπεριείχε ως καταστατικές αρχές. Με αυτό τον τρόπο η αριστοτελική πρόταση σηματοδοτεί τα όρια της αρχαιοελληνικής θεωρητικής σκέψεως (αλλά και της νεωτερικής).

Ίσως η σημερινή «στροφή» και η επιμονή ορισμένων συγγραφέων στον Αριστοτέλη να κρύβει έναν φόβο προς τη δημοκρατία, αν κρίνουμε από το πλήθος των αποπειρών «αναβιώσεως» και «ανανεώσεως» των πολιτικών απόψεών του που έχουν γίνει κατά καιρούς. Πράγματι αυτό που διαπιστώνουμε στην πολιτική πρακτική αλλά και στην πολιτική θεωρία των ανεπτυγμένων δυτικών κρατών είναι η απουσία, η απόθηση και η λήθη της άμεσης δημοκρατίας, ενώ αντιθέτως σημασία έχει να αναδειχθεί η μοναδική αξία και η δύναμη της δημοκρατίας. Η αξία της μπορεί να συμπυκνωθεί στο ότι αυτά τα περιφρονημένα, απαξιωμένα, καθυβρισμένα στρώματα των βαναύσων, των θητών, των ναυτών, των γεωργών, των εμπόρων, όχι μόνον απέκτησαν, για πρώτη φορά στην ιστορία, ανθρώπινο πρόσωπο αλλά έγιναν επίσης πολίτες. Ακόμη περισσότερο – γεγονός που αποτέλεσε σκάνδαλο για τους μεγάλους φιλοσόφους – άσκησαν για μοναδική φορά στην ιστορία πολιτική εξουσία και έλαβαν σημαντικές αποφάσεις ως εκκλησιαστές, ως βουλευτές, ως δικαστές, ως άρχοντες, στο ίδιο επίπεδο, ως *ισόνομοι*, μαζί με τους ευγενείς, τους εύπορους, και τους πάσης φύσεως δυνατούς και παραδοσιακούς κατόχους της εξουσίας. Πρόκειται για γεγονός τεράστιας ιστορικής εμβέλειας, χάριν του οποίου αποκτήσαμε ίσως ό,τι καλύτερο υπάρχει στον πολιτισμό μας. Αυτό που επιβάλλεται συνεπώς σήμερα είναι η επανεκτίμηση της δημοκρατίας, η ανάδειξη των αντιλήψεων, των επιχειρημάτων και των ιδεών της, όχι ως προτύπου ή μοντέλου προς αντιγραφή και μίμηση, αλλά ως μήτρας δημοκρατικών ιδεών και θεσμών, ως οδηγητικού μίτου για να εξέλθουμε από τον λαβύρινθο της σύγχρονης πολιτικής τελμάτωσης, ως γονιμοποιού σπέρματος της πολιτικής θεωρίας και πράξεως. Προς την κατεύθυνση αυτή η παρούσα μελέτη θέλησε και προσπάθησε να συμβάλει.