



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ & ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ντεβερίκου Χριστίνα

ΑΜ: 1119Μ045

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΤΕΧΝΗ ΒΙΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ. ΑΝΑΛΥΣΗ, ΕΡΜΗΝΕΙΑ
ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΜΕ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΣΤΟΝ WEBER

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

1. Αναπληρωτής Καθηγητής, Ανανιάδης Γρηγόριος (Σύμβουλος Σπουδών)
2. Καθηγητής, Ξηροπαΐδης Γεώργιος
3. Αναπληρωτής Καθηγητής, Δημητρίου Στέφανος

Αθήνα 2022

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3
1. ΤΟ ΕΥ ΖΗΝ ΩΣ ΕΣΧΑΤΟΣ ΣΤΟΧΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ	8
1.1 ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ.....	9
1.2 ΑΡΕΤΕΣ	11
α. Ηθικές αρετές.....	13
β. Φρόνηση.....	17
γ. Δικαιοσύνη	21
δ. Φιλία.....	23
2. ΠΟΛΙΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΗΣ	26
2.1 ΠΟΛΙΣ.....	26
α. Η ιδεώδης ως προς το «ζην» πόλη-κράτος.....	27
β. Το ευ ζην ως τελικό αίτιο της πόλης-κράτους.....	28
2.2 ΠΟΛΙΤΗΣ	30
α. Καθορισμός του σώματος των πολιτών.....	31
3. ΤΟ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ	34
3.1 ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΚΑΤΑΤΑΞΗΣ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΩΝ	34
3.2 ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΔΕΣΠΟΤΙΚΑ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΑ	39
3.3 ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΕΞΟΥΣΙΑΣ	41
3.4 «ΠΟΛΙΤΕΙΑ»	43
3.5 ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ.....	46
4. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ	49
5. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΤΕΧΝΗ ΒΙΟΥ ΣΤΗΝ ΒΕΜΠΕΡΙΑΝΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ	58
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	67
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	68
Α. ΠΗΓΕΣ	68
Β. ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	68

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αντικείμενο της παρούσης εργασίας είναι η πολιτική ως νόημα και πράξη στον Αριστοτέλη και η εν τέλει ανάδειξή της ως μια τέχνη του βίου που αφορά όλους τους ελεύθερους ανθρώπους-πολίτες. Θα επιχειρήσω να καταδείξω την ηθική αλλά και την τελεολογική διάσταση της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας ως παραμέτρους ανάδειξης της τέχνης αυτής.

Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, ως θεσμική συλλογική θεωρία και συμμετοχή – πράξη χαρακτηρίζεται από τον έντονα τελεολογικό της χαρακτήρα και απευθύνεται σε ένα σύνολο ατόμων τα οποία δραστηριοποιούνται εντός ενός κοινωνικού σώματος, το οποίο λειτουργεί κατά τρόπο που τα εθίζει, στο να υπερβαίνουν την ατομοκρατική και αυθαίρετη προσέγγιση των πραγμάτων, με έσχατο υπαρξιακό σκοπό την ηθική τελείωση και ευδαιμονία τους. **Μέσα από αυτή τη διαδικασία, το άτομο μετεξελίσσεται σε πολίτη.** Το πρότυπο που προβάλλει ο φιλόσοφος είναι ο ελεύθερος πολίτης με τις θεωρητικές αναζητήσεις και τον πρακτικό βίο που εναρμονίζεται με το περιεχόμενο αυτών των αναζητήσεων. Και η κοινωνία που προκρίνει, είναι ένα συνεκτικό σύνολο ατόμων που έχει τα χαρακτηριστικά της ελευθερίας, της αυτάρκειας και της ακέραιας ηθικής της. Πρόκειται για μια κοινωνία ανοικτή (παρά το ότι ισχύει ο θεσμός της δουλείας) και δυναμική, που δεν αναπαράγει το ισχύον διατηρώντας μια στάση κριτική στα θέματά της και επιδιώκοντας την ανάπτυξη της ηθικής της συγκρότησης, προκειμένου να επιτευχθεί η προσωπική και συλλογική αυτοπραγμάτωση. Και αυτή η κατάσταση ορίζεται ως αγαθόν που οδηγεί στην ευδαιμονία, στο «ευ ζην».

Με την έννοια του «ευ ζην» θα ξεκινήσουμε την εξέταση του θέματός μας στο πρώτο κεφάλαιο προκειμένου να κατανοήσουμε γιατί στην αριστοτελική ηθική φιλοσοφία μόνο ο

ενάρητος άνθρωπος μπορεί να είναι ευδαίμων. Και δεδομένου ότι ευδαιμονία σημαίνει το να ζει κανείς διαθέτοντας και ενεργοποιώντας πλήρως τις αρετές, θα προβούμε σε μια ανάλυση των ηθικών αρετών, της διανοητικής αρετής της φρόνησης και των αρετών της δικαιοσύνης και της φιλίας, απαραίτητων εννοιών που θα μας βοηθήσουν στην ανάπτυξη των επιχειρημάτων μας στην συνέχεια.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με τις έννοιες α. της πόλεως, ως φυσικού δημιουργήματος του έλλογου ανθρώπινου όντος, και β. του πολίτη, που εξαιτίας αυτής ακριβώς της ιδιότητας αναπτύσσει την πολιτική του φύση. Στον Αριστοτέλη η πόλη πέρα από τους λόγους επιβίωσης, αποτελεί το οργανωμένο με ειδικούς όρους θεσμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο άνθρωπος κινείται ανεμπόδιστα, ώστε να οδηγηθεί στον τελικό προορισμό του, δηλαδή την επίτευξη του «ευ ζην» του. Θα αναλυθεί η ιδεώδης «ως προς το «ζην» πόλη - κράτος και το «ευ ζην» ως τελικό αίτιό της καθώς επίσης τα χαρακτηριστικά του πολίτη και ο καθορισμός του σώματος των πολιτών. Ο φιλόσοφος προβάλλει ως πρότυπο τον δημιουργικό ελεύθερο πολίτη, που κατευθύνεται μέσω της «φρόνησης», σε ένα πρακτικό βίο σύμφωνο με το περιεχόμενό της, απελευθερώνοντας τις συλλογικές δυνατότητές του. Για τον φιλόσοφο ο έσχατος ηθικός και πολιτικός βίος ταυτίζονται, δεδομένου ότι ευδαίμων είναι μόνο ο ενάρητος πολίτης και κατ' επέκταση η πολιτεία που ευδαιμονεί στηρίζεται στην σύζευξη πολιτικής και ηθικής. Έχοντας ως πολιτικό δέον την ευδαίμονα λειτουργία του συλλογικού σχηματισμού της πόλεως, ο φιλόσοφος της μεσότητας και της μετρητικής τέχνης, αποπειράται να φέρει σε διαλεκτική συνάφεια την έκταση της πόλεως με την αρετή, συμβιβάζοντας το ποσοτικό με το ποιοτικό.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα αναλύσουμε τα είδη των πολιτευμάτων και την κατανομή της εξουσίας που κάθε ένα από αυτά συνεπάγεται, προκειμένου να καταλήξουμε σε ποιο πολιτειακό μοντέλο εκφράζεται καλύτερα η τελεολογία του ευ ζην του πολίτη και κατ' επέκταση της πόλεως. Προφανώς πρόκειται για πολιτεύματα που μπορεί να προβάλλουν τις

συλλογικές δυνατότητες του ατόμου, αυτά που δίνουν την δυνατότητα να εξυπηρετηθεί καλύτερα η συνάρθρωση ηθικού και ενάρτετο πολίτη με τον ηθικό και ενάρτετο άνθρωπο. Προκρίνονται συνεπώς οι συλλογικές λύσεις διακυβέρνησης, με το πολίτευμα της Πολιτείας ως άριστο και της δημοκρατίας ως το λιγότερο παρεκβατικό, δεδομένου ότι μέσα σε αυτά η πολιτική φύση του ανθρώπου μπορεί να πραγματωθεί με τον καλύτερο τρόπο. Οι συλλογικές λύσεις διακυβέρνησης αναδεικνύουν την συλλογική πείρα και σοφία, συνδέουν τους πολίτες μέσω της επικοινωνίας και της διαβούλευσης και συμβάλλουν στην άρση των κοινωνικών διακρίσεων, εισάγοντας μια λεπτή ισορροπία μεταξύ οικονομικής ανισότητας και πολιτικής ισότητας.

Το τελικό ζητούμενο της πολιτικής συμμετοχής στην διαβούλευση, των νομοθετικών και πολιτικών σωμάτων της πόλεως, που τελικώς εξυπηρετεί την συνθήκη πολιτικής εντελέχειας του ανθρώπου, ως πραγμάτωση της ελευθερίας και της «φρόνησής» του μέσω ενός βίου ηθικοπολιτικού, αναπτύσσεται στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας. Ο Αριστοτέλης αναδεικνύει τον αρχόμενο πολίτη ως κινητήριο μοχλό του κράτους, ως δομικό παράγοντα του πολιτικού συστήματος, ως πρωταγωνιστή και όχι ως μέσο για την ύπαρξη της πόλεως, ο δε βίος του μοιραία νοηματοδοτείται και ταυτοποιείται με την άσκηση της πολιτικής τέχνης μέσα από την συμμετοχή του στα δικαστικά, νομοθετικά και πολιτικά σώματα της πόλεως. Για τον φιλόσοφο «οι απλοί πολίτες δεν κάνουν λιγότερο σημαντικές και αξιόλογες πράξεις από τους ανθρώπους της εξουσίας, αλλά μπορεί να κάνουν και περισσότερες» (Ηθικά Νικομάχεια 1179 α 7-9) και το μόνο που τους διαφοροποιεί από αυτούς είναι η διευθυντική ικανότητα. Προβάλεται συνεπώς η πολιτική ως τέχνη και τελολογικό όραμα βίου της αυθεντικής ύπαρξης του πολίτη.

Στο τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας μου θα επιχειρήσω να αντιπαραβάλω την Αριστοτελική αντίληψη της πολιτικής ως τέχνης βίου με την διάσταση της πολιτικής, όπως

αυτή προβάλλεται από τον κοινωνιολόγο Max Weber στο έργο του «Η πολιτική ως επάγγελμα».

Στον Weber η πολιτική είναι το πεδίο που θα αναμορφώσει την Γερμανική κοινωνία των αρχών του 20^{ου} αιώνα και θα δώσει απαντήσεις για το μέλλον της, ηθικού και αξιολογικού χαρακτήρα υποβοηθούμενη από μια αμερόληπτη επιστημονική ορθολογικότητα. Εδώ συνιστά μια τέχνη που είναι ταυτισμένη αποκλειστικά με τον άρχοντα, τον ηγέτη που συνδυάζει δημοκρατικά και χαρισματικά στοιχεία. Μια τέχνη εξαιρετικά δύσκολη που κινείται μέσα από μια αριστοτελική οπτική ανθρώπινης αυτονομίας και ισορροπίας μεταξύ δραστηριοτήτων μέσων και σκοπών. Η αριστοτελική ανθρώπινη κατάσταση με την πολιτική και ηθική της έκφραση , ως εσωτερική σχέση με υπέρτατες αξίες που μετουσιώνονται σε τελολογική έλλογη δράση σκιαγραφούν την καλύτερη περίπτωση πολιτικής προσωπικότητας στον Weber. Η συμμετοχή του πολίτη συνεπώς περιορίζεται στην δημοκρατική νομιμοποίηση του ηγέτη. Το χάρισμα επιστρατεύεται προκειμένου να απαλλάξει την Γερμανική πολιτική από την υποταγή της στον κομφορμισμό της γραφειοκρατίας και την αυτοματοποιημένη αναπαραγωγή του ισχύοντος που του στερεί την προοπτική. Η πολιτική 2.500 χρόνια μετά τον Αριστοτέλη, παραμένει η καταλυτική δύναμη της κοινωνίας, η οποία αλληλοσυμπληρούμενη με την επιστήμη, ως διαυγή γνώση της πραγματικότητας μπορεί να αναλάβει την ευθύνη επίλυσης των πολιτικοκοινωνικών της θεμάτων, ενοποιώντας τις αντιθετικές τάσεις της . Και ο «επαγγελματίας πολιτικός» έχει απόλυτη ανάγκη την αριστοτελική μετρητική τέχνη και την «φρόνηση» που θα τον βοηθήσει να βρει την χρυσή τομή ανάμεσα στα ηθικά παράδοξα και τα ηθικά επίδικα της πολιτικής πρακτικής, ισορροπώντας μεταξύ της «ηθικής της πεποίθησης» και της «ηθικής της ευθύνης».

Την εργασία αυτή στήριξα κυρίως στα Αριστοτελικά έργα : ΠΟΛΙΤΙΚΑ και ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ

καθώς και στα κείμενο του Max Weber : Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ και Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ. Σχολιαστές όπως ο Francis Wolf, ο W. D. Ross και η Claude Mosse και Στέφανος Δημητρίου, με βοήθησαν να κατανοήσω καλύτερα την Αριστοτελική σκέψη.

1.ΤΟ ΕΥ ΖΗΝ ΩΣ ΕΣΧΑΤΟΣ ΣΤΟΧΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Ο Αριστοτέλης στα ηθικά του έργα διαχωρίζει την γνώση σε τρία βασικά είδη: α. στην θεωρητική, όταν αυτή επιδιώκεται προς χάριν της ίδιας της γνώσης, β. στην πρακτική, όταν αξιοποιείται ως μέσο συμπεριφοράς και γ. στην ποιητική, όταν χρησιμοποιείται ως μέσο για την κατασκευή χρήσιμων και ωραίων αντικειμένων. Στην κατηγορία της πρακτικής γνώσης και μάλιστα στην ανώτατη διαβάθμιση της τοποθετεί την πολιτική επιστήμη, με την έννοια της συγκρότησης της συλλογικής ζωής του ατόμου, μέρος της οποίας αποτελεί η ηθική. Η πλήρης δηλαδή επιστήμη της “πολιτικής” χωρίζεται σε δύο αυτόνομα πεδία, αυτό της πολιτικής και αυτό της ηθικής, με χωριστή εννοιολογική ταυτότητα και ιδιαίτερο περιεχόμενο, τα οποία όμως συνυπάρχουν σε μια αρμονική ενότητα, στα πλαίσια μιας άριστης ιδανικής πολιτείας. Η ενότητά τους προκύπτει από τον κοινό τους στόχο που δεν είναι παρά η επίτευξη της ευδαιμονίας, του «ευ ζην», τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο η πολιτική επιστήμη, βρίσκεται πρώτη στην ιεραρχική σειρά των επιστημών και είναι αυτή που μελετά το ανθρώπινο αγαθό. Ορίζει ποιες επιστήμες πρέπει να μελετηθούν και από ποιόν, μας υποδεικνύει τι πρέπει να κάνουμε και τι να αποφύγουμε και τελικώς αποβλέπει στο υπέρτατο κοινό αγαθό, με την έννοια της κατοχής του από τους πολλούς και ως απόρροια της ηθικής των πολλών (Ηθικά Νικομάχεια 1094 α1-β110). Χωρίς αμφιβολία η ηθική του Αριστοτέλη είναι κοινωνική και η πολιτική του είναι ηθική, δεδομένου ότι ταυτίζει τον άνθρωπο με τον πολίτη ως φορέα των ηθικών πράξεων. Αλλά ακόμα και όταν αναφέρεται ξεχωριστά στην ηθική ως “σπουδή του χαρακτήρα» (ήθους) ή ως «τις αναλύσεις μας του χαρακτήρα» (Αναλυτικά ύστερα 89 b 9, Πολιτικά 1261 α 31), προβάλλοντας την ατομική ζωή, δεν ξεχνά να υπενθυμίσει ότι η συλλογική ζωή, μέσα από το πλέγμα της πολλαπλότητας των σχέσεων που αναπτύσσονται και το κράτος μέσω του στοιχείου του εξαναγκασμού, δρουν καταλυτικά ώστε να

υποταχθούν οι ανθρώπινες επιθυμίες στο λογικό (Ηθικά Νικομάχεια 1179 α33 κε.), που είναι και το ζητούμενο.

1.1 ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ

Ειδικότερα ως Ηθική θα μπορούσε να ορισθεί το φιλοσοφικό πεδίο που οδηγεί τον άνθρωπο σε μια σωστή συμπεριφορά μέσα από την γνώση και άσκηση της αρετής, σε μια συνάντηση με τον ανώτερο εαυτό του, φτάνοντας στην πνευματική και ηθική τελείωση, με απώτερο σκοπό την επίτευξη της ευδαιμονίας, του υψίστου αγαθού που φτάνει ο άνθρωπος με τις πράξεις του (Ηθικά Νικομάχεια Α 1095 α 16). Η Κεντρική ιδέα των ηθικών έργων του φιλοσόφου μας δίνεται από την πρώτη κιόλας πρόταση: «κάθε τεχνική δεξιότητα και κάθε γνωστική δραστηριότητα, παρόμοια κάθε πράξη και κάθε διαδικασία επιλογής και προτίμησης έχει για στόχο της – κατά την παραδοχή όλων- κάποιο αγαθό. Σωστά, επομένως είπαν για το αγαθό πως είναι αυτό που αποτελεί τον στόχο όλων των πραγμάτων» (1094 α 1-5). Η ηθική στον Αριστοτέλη είναι σαφέστατα τελεολογική. Ο απώτερος σκοπός όλων των πράξεών της είναι χωρίς άλλο η επίτευξη της ευδαιμονίας (Ηθικά Νικομάχεια 1095 α 14-20), ως κάτι «τέλειον», «θεικόν» και αύταρκες, κάτι που επιλέγεται προς χάριν του εαυτού του και ποτέ ως μέσο προς επιδίωξη άλλου σκοπού. Η ευδαιμονία δεν συνιστά μια μορφή ηδονής, αν και εμπεριέχει την ηδονή. Στηρίζεται στην ανώτερη λειτουργία του ανθρώπου το «λόγον έχον» και έχει οριστεί από τον φιλόσοφο ως «ενέργεια της ψυχής» (Ηθικά Νικομάχεια 1098 α 16), συνεπώς είναι μορφή δράσης και όχι κατάσταση ή συναίσθημα,, η οποία πρέπει να εκδηλώνεται για μια ολόκληρη ζωή (Ηθικά Νικομάχεια 1097 α 13 – 1098 α 20) . Ο φιλόσοφος λοιπόν επιμένει ότι η ευδαιμονία συνιστά δραστηριότητα, σύμφωνη με τους κανόνες «της τέλειας αρετής» (1102 α 6-7), που στηρίζεται συνεπώς σε συγκεκριμένο είδος ζωής.

Υποστηρίζει ότι υπάρχουν τέσσερα είδη ζωής: α. ένα που στηρίζεται και αποβλέπει αποκλειστικά στην ηδονή και ταιριάζει σε δούλους ή σε κτήνη. β. ένα που αποβλέπει στην τιμή, αντικείμενο της πολιτικής ζωής, συνεπώς συνιστά καλύτερο είδος από το προηγούμενο. Η απονομή όμως της τιμής είναι κάτι εξαρτώμενο κατά βάση από αυτόν που την απονέμει, συνεπώς δεν συνιστά κάτι εντελώς δικό μας, ως τελικός τρόπος ζωής γ. το τρίτο είδος ζωής συνδέεται με την επιδίωξη του πλούτου. Αλλά ο πλούτος δεν συνιστά σκοπό, αποτελεί το μέσο που οδηγεί σε ένα σκοπό. Τέλος υπάρχει ένα τέταρτο είδος, ο «θεωρητικός βίος» που αναλύεται διεξοδικά στο βιβλίο 10 των Ηθικών Νικομαχείων και εκεί αναφέρεται από τον φιλόσοφο ως το «υπέρτατο ιδεώδες», (Ηθικά Νικομάχεια 1095 β 14-1096 α 10). Ασχολείται με τις νοητικές και πνευματικές ενασχολήσεις των άριστων, αιώνιων και αμετάβλητων αντικειμένων, είναι συνεπώς αφιερωμένος στη σπουδή και στην μελέτη. Στηρίζεται «στην αρετή του νου που είναι το κυριότερο και καλύτερο μέρος μας» (1178 α 1-5), ένα μέρος όμως που ταυτόχρονα «υπάρχει ξεχωριστά από το σώμα» (1178 α 24-25) και συνεπώς υπερβαίνει τα ανθρώπινα. Επιτελείται με τον πιο συνεχή τρόπο, οδηγεί στην πιο θαυμαστή, καθαρή και σταθερή ηδονή και εξαρτάται ελάχιστα από τους άλλους. Είναι η ζωή της σοφίας, μια θεϊκή ζωή, συνεπώς δυσπρόσιτη στον άνθρωπο. Βέβαια ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι αυτό δεν θα πρέπει να μας αποθαρρύνει στο να προσπαθούμε έστω να την προσεγγίσουμε, μετέχοντας με ένα τρόπο και εμείς στο «αθανατίζειν». Και «ούτε πρέπει να υπακούμε σ' εκείνους που μας συμβουλεύουν, ως άνθρωποι που είμαστε, να σκεφτόμαστε ανθρώπινα πράγματα και ως θνητοί θνητά» (1177β 38-39).

Υπάρχει ωστόσο και η «δεύτερη στη σειρά ευδαιμονία» που είναι «η σύμφωνη με τις άλλες αρετές ζωή» (Ηθικά Νικομάχεια 1178 α 9-22) και η οποία συνιστά μια ευδαιμονία απολύτως ανθρώπινα εφικτή, σύνθετη όπως σύνθετος είναι και ο άνθρωπος, ως νους και σώμα, συνεπώς αισθήματα που αναβλύζουν από την σωματική μας φύση. Μια και είναι εξαιρετικά δύσκολο να βιώνουμε συνεχώς μια ζωή θεωρητική λοιπόν, που κατά βάση «υπερβαίνει τα ανθρώπινα», θα πρέπει κατά τον φιλόσοφο να καταφύγουμε σε μια ηθική ζωή, απόλυτα

όμως εξαρτημένη από την διανοητική μας δραστηριότητα, από τον νου, το καλύτερό μας στοιχείο ως όντα ανθρώπινα. Και όποιος ζεί με αυτόν τον τρόπο είναι ευδαίμων. Συνιστά το τέλος μιας διαδικασίας πράξεων, μέσων και σκοπών, μια και πράγματι «πράξεις που σχετίζονται γενικά με τις διάφορες μορφές αρετής κάνουμε οι άνθρωποι σε όλες τις μεταξύ μας σχέσεις, τηρώντας στις συναλλαγές και στα συμβόλαια, στις στιγμές ανάγκης, στις κάθε λογής πράξεις μας, αλλά και στα πάθη μας το μέτρο που ταιριάζει στον καθένα και είναι φανερό ότι όλα αυτά είναι ενέργειες που προσιδιάζουν απολύτως στον άνθρωπο» (1178 α 10-17). Μια τέτοια επιλογή ζωής, που δίνει στον άνθρωπο την μεγαλύτερη ικανοποίηση, βασίζεται στην ανώτερη και χαρακτηριστικότερη λειτουργία του, «το λόγον έχον», «αυτό που έχει ορισμένο σχέδιο ή κανόνα». Η δύναμη αυτή έχει δύο λειτουργίες, μία που κατανοεί το σχέδιο και μία που το υπακούει. Η ζωή αυτής της λειτουργίας που δεν συνιστά δύναμη, αλλά «ενέργεια της ψυχής, σύμφωνα με την τέλεια αρετή» (1102 α 6-7), όπως έχουμε ήδη πεί, εκδηλώνεται πράτοντας για μια ολόκληρη ζωή (Ηθικά Νικομάχεια 1097 α 13- 1098 α 20) και όχι κατά διαστήματα. Η αρετή είναι η πηγή από την οποία ξεκινάει αυτή η αγαθή δραστηριότητα και η ηδονή το φυσικό της επακόλουθμα (1099 α 28-32). Συνήθης της προϋπόθεση αποτελεί και ο πλούτος (Ηθικά Νικομάχεια 1098 β 9 -1099 β 8). Για τον φιλόσοφο χρειάζονται τα εξωτερικά αγαθά, και η οικονομική ευμάρεια για να επιτευχθεί η ευδαιμονία, δεδομένου ότι η φύση του ανθρώπου δεν είναι αυτάρκης. Αυτό βέβαια «δεν σημαίνει ότι χρειάζονται πολλά και μεγάλα πράγματα για να είναι κανείς ευτυχής, γιατί δεν είναι η υπερβολή που μας κάνει αυτάρκεις, ούτε είναι αυτή που μας κάνει να ενεργούμε σωστά» (Ηθικά Νικομάχεια 1179α 1-4),για να καταλήξει τελικώς ο φιλόσοφος ότι «είναι αρκετό να υπάρχουν μέτρια εξωτερικά αγαθά» (Ηθικά Νικομάχεια 11679 α 13)>

1.2 ΑΡΕΤΕΣ

Η πηγή της ευδαιμονίας στον Αριστοτέλη είναι οι αρετές, οι οποίες χωρίζονται σε δύο είδη. Στο πρώτο είδος ανήκουν οι αρετές του νου, οι διανοητικές αρετές και στο δεύτερο είδος οι ηθικές, οι αρετές του νου και του χαρακτήρα, αυτές που ισορροπούν μεταξύ της διάνοιας

και της επιθυμίας. Στις ηθικές αρετές συνεπώς ,καθίσταται καταλυτική η δύναμη της επιθυμίας που στον αυτοελεγχόμενο άνθρωπο, υπακούει στον κανόνα που ο ίδιος έχει θέσει στον εαυτό του. Οι διανοητικές αρετές συνεπώς είναι οι αρετές του καθαυτού έλλογου στοιχείου και οι ηθικές είναι οι αρετές εκείνου του τμήματος του άλογου στοιχείου που μπορεί να επηρεαστεί από το έλλογο.

Το έλλογον στοιχείο χωρίζεται :α. στην επιστημονική ικανότητα, μέσω της οποίας μελετούμε αντικείμενα που δεν επιδέχονται τυχαιότητα και β. στην λογιστική ικανότητα μέσω της οποίας εξετάζουμε πράγματα που επιδέχονται τυχαιότητα (Ηθικά Νικομάχεια 1140 β 26, 1144 β 14). Αντικείμενο του νου στην επιστημονική του μορφή είναι η αλήθεια. Αντικείμενο του νου στην λογιστική του μορφή είναι η αλήθεια που οδηγεί στην ανακάλυψη των μέσων για την ικανοποίηση μιας σωστής επιθυμίας και ο άνθρωπος ως πηγή δράσης είναι η ένωση του (λογιστικού) νου και της επιθυμίας. Στόχος και των δύο έλλογων στοιχείων είναι η αλήθεια, όπως ήδη είπαμε και άρα η αρετή του καθενός πρέπει να είναι αυτή δια μέσου του οποίου προσεγγίζει την αλήθεια (Ηθικά Νικομάχεια 1139 α 17- β 13). Οι νοητικές καταστάσεις με τις οποίες προσεγγίζουμε την αλήθεια είναι: η επιστήμη, «ως έξις αποδεικτική» (1139 β 14-36),η τέχνη, που αφορά το ενδεχόμενο, «ως έξις ποιητική», η φρόνηση, «ως έξις πρακτική», προς την πράξη «με την βοήθεια ενός κανόνα, σχετικά με πράγματα καλά και κακά για τους ανθρώπους» , ο νους, ως ικανότητα σύλληψης καθολικών αληθειών που αποτελούν αφητηριακά σημεία της επιστήμης και η σοφία, ως ένωση του νου και της επιστήμης που απευθύνεται στα ανώτερα αντικείμενα και είναι ανώτερη από την φρόνηση, όσο ανώτερα είναι και τα προς εξέταση αντικείμενά της (πχ ουράνια σώματα).

Η ζωή της ηθικής αρετής από την μία και της διανοητικής αρετής της φρόνησης από την άλλη, οδηγούν στην κατεξοχήν «ανθρώπινη ευδαιμονία» (Ηθικά Νικομάχεια 1178 α 9-22), που συνιστά κάτι «τέλειο», κάτι που είναι «αρχή» και τέλος μαζί. Έχει την αρχή της μέσα στον άνθρωπο, είναι η «αιτία» όλων των αγαθών και «για χάρη της πράγματι κάνουμε όλοι όλα

τα άλλα» ,όπως περιγράφεται στο πρώτο βιβλίο των Ηθικών. «Μπορεί να αποκτηθεί από πολλούς ανθρώπους» και «έρχεται σε αυτούς ως βραβείο της αρετής» εφόσον συνιστά «ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την αρετή».

Αλλά ας δούμε εκτενέστερα πρώτα τις ηθικές αρετές και στην συνέχεια την διανοητική αρετή της φρόνησης.

A. ΗΘΙΚΕΣ ΑΡΕΤΕΣ

Οι ηθικές αρετές στον Αριστοτέλη αφορούν συναισθήματα και πράξεις. Συνιστούν την δυνατότητα ορθού ελέγχου ορισμένων συναισθημάτων και ορθής δράσης σε ορισμένες καταστάσεις, ισορροπώντας μεταξύ του νου και του χαρακτήρα, μεταξύ της διάνοιας και της επιθυμίας.

Δεν υπάρχουν μέσα μας ούτε «φύσει» ούτε «παρά φύσιν», δεν είναι σαν τις αισθητικές ιδιότητες (πχ όραση, ακοή) που υπάρχουν από την αρχή πλήρως ανεπτυγμένες στον άνθρωπο, αλλά υπάρχει ωστόσο η εσωτερική έμφυτη τάση να τις αποκτήσουμε. Η απόκτησή τους όμως προϋποθέτει την «προαίρεσιν», την ελεύθερη μετά από σκέψη ,προσωπική επιλογή του ατόμου (Ηθικά Νικομάχεια 1105 α 28-33), αλλά και την επιμονή του προκειμένου αυτός να εθιστεί σε ένα συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς, παγιώνοντάς τον. Δεδομένου ότι ο φιλόσοφος κατατάσει τις ηθικές αρετές στις «έξεις», θεωρεί ότι μόνο δια του «έθους», της συνήθειας , επιτυγχάνεται η απόκτησή τους (Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια 1105 α 28-33) με την ομοιότροπη δηλαδή επανάληψη των ίδιων ενεργειών (1103 α 14- β25). Άλλωστε τονίζει ότι και η ίδια ακόμη ονομασία της ηθικής αρετής «μικρή μόνο διαφορά παρουσιάζει από τη λέξη «έθος», (1103 α 19).

Οι ιδιότητες λοιπόν που τελικά αποκτούμε είναι αποτέλεσμα της επανάληψης, συνεπώς «η συνεχής, καθημερινή και αδιάλειπτη συνδιαλλαγή μας με τους ανθρώπους μας κάνει δίκαιους όπως και η συνεχής άσκησή μας μπροστά στους κινδύνους μας κάνει ανδρείους».

Αντιστοίχως, δια της έξεως μπορούμε να γίνουμε άδικοι και δειλοί. Συνεπώς η απόκτηση μιας ηθικής αρετής, είναι κάτι ανάλογο με την εκμάθηση μιας τέχνης, όπου και εκεί η ιδιότητα του καλού ή του κακού τεχνίτη είναι αποτέλεσμα του αντίστοιχου τρόπου που έχει μάθει να την ασκεί. Καταλαβαίνουμε ότι η ηθική τελείωση στον Αριστοτέλη δεν συνιστά μια μεταφυσική κατάσταση σε ατομική διάσταση, εφόσον είναι κάτι που μαθαίνεται και εξασκείται, ταυτόχρονα όμως δεν χάνει και την εσωτερικότητά της δεδομένου ότι στηρίζεται στην ελεύθερη ανθρώπινη επιλογή, γιατί βεβαίως μπορεί να οργιζόμαστε ή να φοβόμαστε αυθόρμητα, χωρίς να χρειάζεται καμιά διαδικασία επιλογής, η καλή ή κακή όμως χρήση της οργής ή του φόβου, το καλό ή το κακό γενικά ή ακόμη γενικότερα η αρετή και η κακία είναι αποτέλεσμα επιλογής. Αυτός ο τρόπος διαχείρισης των συναισθημάτων και της ορθής δράσης σε συγκεκριμένες καταστάσεις, που πρέπει να παγιωθεί, προϋποθέτει βεβαίως και την αποδοχή της υπομονετικής επιμονής στην άσκηση.

Ο πρώτος κανόνας που διατυπώνεται για αυτές τις ηθικές αρετές είναι ότι τόσο η υπερβολή όσο και η έλλειψη θα πρέπει να αποφεύγονται, επιχειρηματολογία που περιέχει τη θεωρία της μεσότητας (Ηθικά Νικομάχεια β 26 – 1104 β 3). Οι ηθικές αρετές, επιζητούν το μέσο, τόσο στο συναίσθημα όσο και στην πράξη, συνθέτοντας ένα έργο τέχνης τέλειο, άριστο και συνιστώντας υπό την έννοια αυτή μια ακρότητα. (Ηθικά Νικομάχεια 1107 α 6-8).

«Το σημείον των έξεων», το «αποδεικτικό τους σημάδι» (Ηθικά Νικομάχεια 1104 β 5), που συνιστά και την καλύτερη ένδειξη για την εσωτερική φύση του ανθρώπου, είναι η ηδονή ή η λύπη που αισθάνεται κανείς όταν πράττει ενάρετα ή ακόλαστα έργα. Η ηδονή και η λύπη μπορεί στην κυριολεξία να καταστεί αντικείμενο της ηθικής αρετής, εφόσον και οι δύο είναι οι κύριες πηγές των φαύλων έργων, η πρώτη δια της επιδίωξής της και η δεύτερη δια της αποφυγής της. Η τάση μας να νιώθουμε ηδονή και λύπη υπάρχει μέσα μας εκ γενετής, πρέπει όμως να μάθουμε να τις αισθανόμαστε με σωστό τρόπο και στον σωστό χρόνο και όχι να τις καταπνίγουμε ή να τις αφήνουμε να μας κυριαρχούν ανεξέλεγκτα. Η αρετή δεν

συνιστά συνεπώς απαλλαγή από την ηδονή και την λύπη αλλά συνιστά διαμόρφωση, διάπλαση αυτών των συναισθημάτων, έτσι ώστε τόσο η ηδονή όσο και η λύπη να αποτελέσουν την θεραπεία της φαυλότητας και την επιβράβευση της αρετής. Γενικώς ο φιλόσοφος θεωρεί ότι ανθρώπινες τάσεις καθαυτές, γίνονται αγαθές ή κακές αντίστοιχα όταν είτε υποτάσσονται είτε κυριαρχούν πάνω στον «δίκαιο κανόνα» που η έλλογη φύση μας διαμορφώνει επιδιώκοντας να τον επιβάλλει πάνω τους (Ηθικά Νικομάχεια 1104 β3-1105 α 16). Τελικώς η ηθική αρετή ορίζεται ως «έξι προαιρετική που συνίσταται ουσιαστικά σε μια μεσότητα αναφορικά μ' εμάς, καθορισμένη από ένα κανόνα, δηλαδή από τον κανόνα με τον οποίο θα την καθόριζε ο φρόνιμος άνθρωπος» (Ηθικά Νικομάχεια 1106 α 14 -1107 α 2). Στο σημείο αυτό βεβαίως ορισμός της ηθικής αρετής, εμπεριέχει σαφώς την διανοητική αρετή της φρόνησης (Ηθικά Νικομάχεια 1143 β 18 – 1145 α11). Για να είναι κάποιος ηθικά ενάρετος δηλαδή πρέπει να πράττει σύμφωνα με μια ορθή λογικά διαδικασία στηριγμένη στις ηθικές αρχές του φρόνιμου ανθρώπου. Ηθικές αρετές και φρόνηση είναι αλληλοεξαρτόμενες, φρόνηση και ηθική αρετή προϋποθέτει η μία την άλλη, καμμία δεν μπορεί χωρίς την άλλη να είναι πλήρης.

Ο κατάλογος των ηθικών αρετών (Ηθικά Νικομάχεια 1024 β 17-26) περιέχει α. τρεις αρετές που αφορούν τη σωστή στάση απέναντι στα πρωτογενή αισθήματα του φόβου, της ηδονής και της οργής (Ηθικά Νικομάχεια 1096 α 21), ήτοι ανδρεία, σωφροσύνη (ως πλήρη απουσία φαύλων επιθυμιών- 1151 β 34-1152 α3) και πραότητα αντιστοίχως, β. τέσσερις αρετές που αναφέρονται σε δύο από τις κύριες επιδιώξεις του ανθρώπου στην κοινωνία, την επιδίωξη δηλαδή πλούτου, ήτοι ελευθεριότητα (Ηθικά Νικομάχεια, Δ Κεφ.1) και μεγαλοπρέπεια (Ηθικά Νικομάχεια, Δ Κεφ 2) και την επιδίωξη τιμής, ήτοι μεγαλοψυχία (Ηθ. Νικομάχεια Δ Κεφ. 3) και μια ανώνυμη αρετή μεταξύ φιλοδοξίας και αφιλοδοξίας (Ηθ. Νικομάχεια Δ Κεφ.4), γ. τρεις αρετές που άπτονται των κοινωνικών σχέσεων ήτοι φιλικότητα, ειλικρίνεια, χαριτολογία (Ηθικά Νικομάχεια Κεφ. 6, 7, 8 αντιστοίχως).

Κάθε κακία συνιστά παθητική υπακοή στο φυσικό ένστικτο και κάθε αρετή συνιστά έλεγχο του ενστίκτου από κίνητρα ευγενή και υψηλά σύμφωνα με τις επιταγές του νού. Βέβαια ο φιλόσοφος δεν παραλείπει να επισημάνει ότι υπάρχουν συναισθήματα, όπως πχ «ο φθόνος», «η αναισχυντία» ή ενεργήματα, όπως πχ «η κλοπή», ή «μοιχεία», που δεν επιδέχονται την θεωρία της μεσότητας. Αυτές όμως είναι καταστάσεις φαύλες που αναφέρονται είτε σε συναισθήματα είτε σε αδικαιολόγητες πράξεις, «αρνητικές και τιποτένιες οι ίδιες και όχι η υπερβολή ή η έλλειψή τους. Δεν υπάρχει λοιπόν περίπτωση να κάνει ποτέ κανείς το σωστό εν σχέσει με αυτά' αυτά είναι πάντοτε λάθος» (Ηθικά Νικομάχεια 1107 α 14-16). Δεν υπάρχει μεσότητα υπερβολής ή μεσότητα έλλειψης, όπως δεν υπάρχει υπερβολή μεσότητας ή έλλειψη μεσότητας. Η μεσότητα στέκεται απέναντι σε κάθε υπερβολή και έλλειψη (Ηθικά Νικομάχεια 1107 α 8-27). Ο φιλόσοφος εξάλλου θεωρεί ότι η αντίθεση των κακιών των δύο άκρων είναι μεγαλύτερη από την αντίθεση μεταξύ της κάθε μιας, σε σχέση με την αρετή του μέσου (Ηθικά Νικομάχεια (1108 β 11-30). Υποστηρίζει επίσης ότι η αρετή άλλοτε καταλαμβάνει μια θέση κοντά στην υπερβολή και άλλοτε κοντά στην έλλειψη, είτε λόγω της φύσης «του ίδιου του πράγματος» (1109 α 7) όπως πχ η αρετή της ανδρείας αντιτίθεται περισσότερο στην δειλία από ότι στην θρασύτητα, είτε λόγω των φυσικών μας ροπών(1109 14-15), δεδομένου ότι έχουμε την τάση να αντιτάσσουμε σε μια αρετή πιο σθεναρά την κακία στην οποία έχουμε επιρρέπεια. Συμβουλεύει πάντως να αποφεύγουμε αυτό που μας αντιμάχεται περισσότερο. Και τονίζει ότι α-στοχίες μας, ώσπου να πετύχουμε την «επαινετή μεσότητα», με τις αποκλίσεις είτε προς την κατεύθυνση της υπερβολής είτε προς την κατεύθυνση της έλλειψης είναι αναμενόμενες (1109 β 25-31) και δεν θα πρέπει να μας αποθαρρύνουν.

Πέραν ωστόσο από από την έννοια της μεσότητας, στον καθορισμό των αρετών υπάρχουν και παράμετροι όπως ο χρόνος, ο τόπος, ο τρόπος ή το αντικείμενο εκδήλωσης μιας σωστής πράξης όπου η έννοια της μεσότητας δεν βοηθάει και πολύ. Εδώ ο φιλόσοφος συμβουλεύει ότι όταν βρεθούμε στις συγκεκριμένες συνθήκες εκδήλωσης της πράξης, να λάβουμε υπόψη

όλες τις παραμέτρους και να αποφασίσουμε, κρίνοντας λογικά και κατά περίπτωση «σύμφωνα με την εντύπωση της στιγμής» (Ηθικά Νικομάχεια 1108 β 30 – 1109 β 26). Επίσης η πράξη στην οποία εκδηλώνεται η ηθική αρετή έχει και την ποσοτική της πλευρά. Δεν πρέπει να είναι ούτε πολύ λίγη ούτε πολύ, ως έκφανση της μεσότητας. Η ποσότητα είναι στοιχείο της ποιότητας. Όπως ένα έργο τέχνης ή ένα υγιές σώμα για να παραχθεί χρειάζεται και τις ποσοτικές του παραμέτρους, έτσι και η ενάρετη πράξη απαιτεί το ίδιο. Γενικώς η θεωρία των ηθικών αρετών προβάλλει την ανάγκη εσωτερικής επιβολής ενός συστήματος που θα επιφέρει μια συμμετρία, μια αρμονία στις πολύμορφες τάσεις που υπάρχουν μέσα μας (Ηθικά Νικομάχεια 1104 α 18). Ο φιλόσοφος καταλήγει ότι «το να οργισθείς, να δείξεις φόβο, θάρρος, επιθυμία, ευσπλαχνία, χαρά, λύπη ,την στιγμή που πρέπει, για τον λόγο που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει , αυτό είναι το μέσον και το άριστο» (Ηθικά Νικομάχεια 1106 β 25-27) .

B. ΦΡΟΝΗΣΗ

Η διανοητική αρετή της φρόνησης λοιπόν στην οποία ο Αριστοτέλης δίνει εξέχουσα σημασία ,σε συνδυασμό με τις ηθικές αρετές που μας οδηγούν να επιλέξουμε τους ορθούς στόχους ,μας οδηγεί, με την σειρά της, στην επιλογή των ορθών μέσων για την πραγματοποίηση των στόχων αυτών. Η ανθρώπινη γνώση που συνδέεται με το «κυρίως λόγον έχον» μέρος της ψυχής, διακρίνεται στην θεωρητική ως γνώση του αναγκαίου (σοφία) που μελετά τα όντα των οποίων οι αρχικές αιτίες είναι καθολικές και αμετάβλητες (δεν επιδέχονται τυχαιότητα) και στην λογιστική, ως γνώση του ενδεχόμενου, χάρη στην οποία μελετούμε πράγματα που μεταβάλλονται (επιδέχονται τυχαιότητα) .Η φρόνηση συνδέεται με αυτή την λογιστική ικανότητα του έλλογου στοιχείου του ανθρώπινου όντος, μια νοητική κατάσταση μέσω της οποίας προσεγγίζουμε την αλήθεια όταν θέλουμε να ενεργήσουμε, να πράξουμε. Η φρόνηση συνεπώς συνιστά την ικανότητα της σκέψης που θα μας κατευθύνει στο πως θα δημιουργηθεί μια ολόκληρη κατάσταση ζωής που θα μας ικανοποιήσει, («ποια προς το ευ ζην όλως»). Είναι μια αληθινή έξις πρακτική (προς την πράξη), άμεσα συνδεδεμένη με τις

ηθικές αρετές, και σε ατομικό επίπεδο εξασφαλίζει ότι ο άνθρωπος δεν ακολουθεί τις τάσεις του, αλλά κατευθύνει όλη του την ζωή προς το κατεξοχήν αγαθό. Από τα τρία στοιχεία της ψυχής, ήτοι «αίσθησις, νους, όρεξις», η αίσθηση δεν οδηγεί στην πράξη. Η απλή σκέψη πάλι, η «διάνοια» δεν κινεί τίποτα. Ο άνθρωπος όμως ως πηγή δράσης είναι συνένωση των δύο έλλογων στοιχείων, της ορθής επιθυμίας και του νου. Τα δύο αυτά στοιχεία καθορίζουν την πράξη με διαφορετικούς τρόπους, έχοντας βέβαια ως στόχο την αλήθεια και η αρετή του κάθε στοιχείου είναι αυτή μέσω της οποίας προσεγγίζεται η αλήθεια (Ηθικά Νικομάχεια 1139 α 17 – β 13). Η ηθική αρετή προσεγγίζει την αλήθεια μέσω της ορθής επιθυμίας, η φρόνηση προσεγγίζει την αλήθεια ανακαλύπτοντας το ορθό μέσο προς τον σκοπό αυτό. Συνεπώς η ηθική αρετή συνιστά «έξη που βρίσκεται σε συμφωνία με τον ορθό λόγο και ορθός είναι ο λόγος που βρίσκεται σε συμφωνία προς την φρόνηση» (Ηθικά Νικομάχεια 1144β 25-26). Τελικώς «αρετή είναι η έξη που είναι ένα με τον ορθό λόγο και ορθός λόγος στα θέματα αυτά είναι η φρόνηση» (Ηθικά Νικομάχεια 1144 β 29-31).

Βεβαίως η φρόνηση, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη είναι δυσσάποκτητη και χαρακτηρίζει λίγους εκλεκτούς ανθρώπους γι αυτό και μόνιμα αντιδιαστέλλεται ο φρόνιμος ενάρετος άνθρωπος, προς τους πολλούς, ως ο άνθρωπος « που μπορεί να σκέφτεται σωστά ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα για μια καλή και ωφέλιμη ζωή γενικά» (Ηθικά Νικομάχεια Z 5, 1-10) . Ωστόσο, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ο άνθρωπος, εκ φύσεως διαθέτει και «γνώμη και σύνεση και νου» και «άλλωστε απόδειξη αυτού του πράγματος αποτελεί η πίστη μας ότι οι ιδιότητες αυτές αναπτύσσονται με την πρόοδο της ηλικίας, και ότι η τάδε συγκεκριμένη ηλικία έχει νου και γνώμη – με την ιδέα ότι αιτία γι αυτό είναι η φύση» (Ηθικά Νικομάχεια 1143 β 6-8). Το λογιστικό επίσης μέρος της ψυχής ως γνώση του ενδεχόμενου που οδηγεί στην φρόνηση, συνδέεται στον Αριστοτέλη με αυτό το οποίο ονομάζει «βούλευση» (Ηθικά Νικομάχεια 1139 α13), δηλαδή «σκέψη ως ένα είδος διερεύνησης» (1142 α 35-36). Και οι λογικοί άνθρωποι «σκέφτονται και διαβουλεύονται για πράγματα που εξαρτώνται από την δύναμή τους και μπορούν να πραγματοποιηθούν με τις δικές τους δυνάμεις» (1112 α36-

39).Και επίσης «το αντικείμενο της προαίρεσης και το αντικείμενο της σκέψης και διαβούλευσης είναι το ίδιο, μόνο που το αντικείμενο της προαίρεσης έχει σαφώς προκριθεί, αφού αντικείμενο της προαίρεσης είναι αυτό που με τη διαδικασία της σκέψης και διαβούλευσης έχει κριθεί ότι πρέπει να γίνει»(1113 α 4-6). Και αν η «βούληση έχει για αντικείμενό της το τέλος, η σκέψη-διαβούλευση και η προαίρεση έχει αντικείμενο τα μέσα, τις πράξεις που οδηγούν στο τέλος»(1113 β 4-5).

Καταλήγουμε λοιπόν ότι «η φρόνηση, είναι η διανοητική αρετή που ασχολείται με τα δίκαια, τα ωραία και τα καλά για τον άνθρωπο πράγματα, αυτά όμως ακριβώς είναι τα πράγματα που είναι στη φύση του ανθρώπου να τα πράττει» (Ηθικά Νικομάχεια 1143β 23-25). Συνεπώς και τα ενεργήματα της έλλογης αυτής πρακτικής έξης των καλών για τον άνθρωπο πραγμάτων, ήτοι πράξη, απόφαση, βούλευση, χαρακτηρίζουν τον καθένα, χωρίς αυτά ο άνθρωπος δεν νοείται ως άνθρωπος. Άλλοι τα επιτελούν κακά, άλλοι μέτρια, άλλοι καλά, άλλοι σχετικά καλά και λίγοι άριστα, σε μια γκάμα επιδόσεων συνεχή όπου μπορούν και συμμετέχουν όλοι αλλά η διαφορά του ενός από τον άλλο είναι διαφορά βαθμού. Και επειδή οι εκ φύσεως οντολογικές προδιαγραφές και τελολογικές προοπτικές του κάθε ανθρώπου, πρέπει να αποκαλυφθούν και να αξιοποιηθούν σε όλη τους την έκταση, τον ρόλο αυτό αναλαμβάνει η πολιτεία ως συνθήκη ικανή προκειμένου να επιτύχει τον τελικό της σκοπό, το συλλογικό «ευ ζην». Ωστόσο, «με το ρήμα βουλεύομαι καθώς και με τα παράγωγά του δεν δηλώνεται μόνο η διεργασία της σκέψης, αλλά γενικότερα η προσεκτική μελέτη ενός θέματος, με χρησιμότητα συμπαρακολούθημα τη συζήτηση και την ανταλλαγή απόψεων πάνω σε αυτό από περισσότερους ανθρώπους: Κέντρο όλης αυτής της διεργασίας δεν είναι η συλλογιστική σειρά με την οποία επιδιώκεται να δοθεί μια απάντηση σε ερωτήματα του τύπου «τι ή ποιόν τι εστί», αλλά η αναζήτηση και η λήψη μιας απόφασης «περί του πρακτέου»» (Αρχαίοι συγγραφείς 85, Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλία Α-Δ, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής). Από το σημείο αυτό άλλωστε προκύπτει και το δικαίωμα συμμετοχής των πολιτών στα δικαστικά, στα νομοθετικά και στα πολιτικά σώματα

της πόλεως, αλλά και η δυνατότητα αυτοέκφρασής τους ως συνδιαμορφωτών του πολιτικού συστήματος (Αριστοτέλης, Πολιτικά , 1275 β, 16-21).

Η φρόνηση συνεπώς, αποτελώντας τον συνδετικό κρίκο μεταξύ σκοπών και πράξεων ως ιδιαίτερο ανθρώπινο χαρακτηριστικό έκφρασης και απόλαυσης μιας λογικής ενέργειας (Ηθικά Νικομάχεια 1140 β 4-6), αφορά τόσο τις ατομικές όσο και τις συλλογικές υποθέσεις. Είναι έννοια επάλληλη με την πολιτική, η ουσία τους δεν είναι η ίδια αλλά η ίδια φρόνηση που εξασφαλίζει το καλό του ατόμου εξασφαλίζει και το καλό του κράτους. Σε επίπεδο πολιτικό συνιστά την «φρόνηση που έχει ως αντικείμενο τα πράγματα της πόλης», και εμφανίζεται ως η αρχή της πολιτικής διακυβέρνησης, έχοντας διάσταση αρχηγική, κατέχοντας μια θέση που στον Πλάτωνα έχει η σοφία. Συνιστά την κυριότερη επιστήμη, την πολιτική, που ορίζει ποιες επιστήμες πρέπει να «θεραπεύονται» σε μια κοινωνία, ασχολείται με τα πολιτεύματα, τους φορείς εξουσίας, την έννοια του πολίτη και τους θεσμούς που θα οδηγήσουν στην ευδαιμονία του, ως έσχατου σκοπού, δεδομένου ότι σε ένα κράτος ατελές δεν μπορεί ποτέ να βιωθεί η καλύτερη ατομική ζωή. Η πολιτική για τον φιλόσοφο είναι η υπέρτατη τέχνη που θα καθορίσει όλες εκείνες τις παραμέτρους, τις τέχνες δηλαδή και τις επιστήμες που θα εξασφαλίσουν την άριστη δομή της πολιτείας για χάρη των μελών της. Ορίζεται ως η «κυριωτάτη και μάλιστα αρχιτεκτονική των πρακτικών επιστημών ή δυνάμεων» (Ηθ. Νικ. 1094 a 26-27) Κατατάσσεται συνεπώς «πρώτη στην ιεραρχική σειρά των τεχνών-επιστημών» και ενσωματώνει θέματα όπως η παιδεία, η δικαιοσύνη, η οικονομία, η κοινωνική ανισότητα και η κοινωνική διαστρωμάτωση. Συνιστά συνεπώς ένας είδος πατρικής φροντίδας κατά μία έννοια, που ασκείται με σεβασμό και ταυτόχρονα με αγάπη απέναντι στα παιδιά. Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να αναφέρουμε την κριτική που ασκεί ο Richard Robinson (R. Robinson, Aristotle's Politics XXI-XXV) στην πατερναλιστική φιγούρα της πολιτείας προς τους πολίτες, υποστηρίζοντας ότι αυτή επιβάλλει κυριαρχικά ένα συγκεκριμένο είδος ευδαιμονίας στους πολίτες της, καταργώντας το δικαίωμα της προσωπικής επιλογής, χαρακτηρίζοντάς την από την μεριά μου αν όχι άδικη τουλάχιστον

υπερβολική. Ο φιλόσοφος δεν κάνει κάτι άλλο από το να προβάλλει ένα σύστημα αξιών συμβατό με τα ήθη και τα έθιμα της εποχής, υποδεικνύοντας και όχι επιβάλλοντας ένα δρόμο αρετής και δικαιοσύνης και υποστηρίζοντας πάντα ότι η πλειονότητα των απλών πολιτών κρίνει ορθότερα από τους σοφούς και τους αρίστους (Πβ. Αριστ. Πολιτικά, 1281a 40-1281 b 2). Άλλωστε η θεωρητική σκέψη ως εφόδιο ή ως κατάκτηση στην οποία κατευθύνεται ο πολίτης είναι αυτό ακριβώς που ταυτόχρονα τον κατευθύνει να μην κινείται με τρόπο φορμαλιστικό και να μην συγκροτείται με όρους τυπικού αυτοματισμού και εν τέλει να μην αναπαράγει το ισχύον αλλά αντιθέτως να στοχεύει στο επέκεινα. Ο φιλόσοφος διαιρεί την πολιτική επιστήμη, ως φρόνηση που έχει αντικείμενό της τα της πόλεως, στην Νομοθετική, «ως η αρχιτεκτονική περί πόλιν φρόνησις», συνεπώς «ένα είδος δεσπόζουσας φρόνησις» και στην πολιτική «ως η τα καθ'έκαστα περί πόλιν φρόνησις» που έχει να κάνει με τα επιμέρους δηλαδή « με τις πράξεις και τις διαβουλεύσεις» (Ηθικά Νικομάχεια 1141 β 27-32) στην οποία εντάσσει την βουλευτική και δικαστική εξουσία. Στην Αριστοτελική πολιτική σκέψη « η Νομοθετική φρόνηση» έχει πρωτεύουσα σημασία (Ηθικά Νικομάχεια 1141 β 24-27) καθώς οι Νόμοι «είναι τα έργα της πολιτικής τέχνης» (Ηθικά Νικομάχεια 1181 β). Ο φιλόσοφος πιστεύει ότι ο νόμος θα έπρεπε να ελέγχει την ανθρώπινη δράση σε όλη της την έκταση επιβάλλοντας όχι βέβαια την ηθικότητα αλλά τις πράξεις που αντιστοιχούν σε όλες τις αρετές. Αν ο νόμος της πολιτείας επιτυγχάνει τον σκοπό αυτό ατελώς, είναι και αυτός ατελής και σίγουρα δεν συνιστά αυθεντικό νόμο. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης στηρίζεται ιδιαίτερα στην παιδεία που επιβάλλει ο νόμος για την δημιουργία αρετής, (Ηθικά Νικομάχεια 1130 β 25).

Γ. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

Η Δικαιοσύνη συνεπώς, με την έννοια της υπακοής στον νόμο συνιστά έννοια επάλληλη προς την αρετή, αλλά οι όροι δεν είναι ταυτόσημοι. Ο όρος «δικαιοσύνη» αναφέρεται στον κοινωνικό χαρακτήρα που εμπεριέχεται σε κάθε ηθική αρετή, στον οποίο ο όρος «αρετή» δεν

παραπέμπει άμεσα. Θεωρείται από τον φιλόσοφο «τέλεια αρετή , όχι όμως με τρόπο γενικό και απόλυτο, αλλά εν σχέσει με τον άλλον», για αυτό και «κλείνει μέσα της όλες μαζί τις αρετές» (Ηθικά Νικομάχεια E 1129 β 32-38). Στην περιγραφή αυτή της δικαιοσύνης υπάρχει μια ενδιάθετη αναγνώριση των δικαιωμάτων των άλλων. Η δικαιοσύνη ταυτίζεται συνήθως με την ηθικότητα συνολικά, όπως φαίνεται και στην παροιμιακή ρήση «εν δε δικαιοσύνη συλλήβδην πάσ' αρετή ένι» (Ηθικά Νικομάχεια 1129 β 29), συνεπώς συνιστά την σύνοψη των αρετών και μέσω αυτής συνεκφράζονται , τρόπον τινά, όλες μαζί (Ηθικά Νικομάχεια 1129β 25). Είναι «έξη», συνιστώντας τάση προς ορισμένο τρόπο δράσης που στηρίζεται σε συνειδητή επιλογή, κατευθυνόμενη στο να θέλουμε και να πράττουμε ότι είναι δίκαιο, και ο φιλόσοφος της αφιερώνει ολόκληρο το βιβλίο 5 των Ηθικών Νικομαχείων. Όπως και να έχει είναι μια αρετή που αφορά το σύνολο, ωφελεί το σύνολο, όπως υποστηρίζει και ο Πλάτων (Πολιτεία 363c και 292 β) ενώ οι περισσότερες όταν ασκούνται από τον δρώντα, ωφελούν τον ίδιο. Ως γενική αρετή, βρίσκει την έκφρασή της στην νομιμότητα και τότε μιλάμε για ολική δικαιοσύνη και ως ειδική αρετή στην ισότητα και τότε μιλάμε για μερική δικαιοσύνη. Αντιστοίχως η αδικία ορίζεται ως παράβαση του νόμου και συνιστά ολική αδικία και ως ανισότητα και συνιστά μερική αδικία.). Ως ισότητα ορίζεται ως « ένα είδος μεσότητας, όχι πάντως με τον ίδιο τρόπο όπως στις άλλες αρετές, αλλά με το νόημα ότι επιδιώκει και πραγματοποιεί το ίσον, ενώ η αδικία έχει σχέση με τα δύο άκρα. Είναι υπερβολή και έλλειψη» (Ηθικά Νικομάχεια E 1134) Γι αυτό και ως κοινωνική αρετή ,παίζει βασικό ρόλο στο να κυβερνιέται μια πόλη ως κοινότητα ,συλλογικά, δηλαδή με όρους πολιτικής ισότητας, εφόσον «δίκαιο» πρέπει να σημαίνει «δίκαιο σύμφωνα με την ισότητα» και αυτό που είναι «δίκαιο σύμφωνα με την ισότητα» πρέπει να αποβλέπει στο κοινό συμφέρον της πόλης και το κοινό συμφέρον των πολιτών (Πολιτικά 1283β 35-40). Το πολιτικό δίκαιο τώρα, ως αποτύπωση της δικαιοσύνης και του δίκαιου των υποθέσεων της πόλεως που αφορά ανθρώπους ελεύθερους και ίσους (ή κατά τον αριθμό ή κατά την αναλογία) των οποίων η κοινή ζωή έχει σκοπό την αυτάρκεια, και την αρετή, αποτελείται από: 1. «το φυσικό δίκαιο,

που έχει την αρχή του στην φύση», συνεπώς παραμένει αναλλοίωτο, εφόσον περικλείει την σοφία της και η ισχύς του δεν αμφισβητείται και 2. «το νομικό που είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα», άρα πρόκειται για ανθρώπινη σύμβαση, που επιδέχεται μεταβολών, και που καλείται να κάνει τις αναγκαίες υπερβάσεις για να περιορίσει αποφασιστικά την ισχύ του φυσικού δικαίου όπου απαιτείται και πάντα σύμφωνα με τις ανάγκες της πόλεως , έχοντας γνώμονα τον τελικό σκοπό της που δεν είναι άλλος παρά η ευδαιμονία των πολιτών της. Χωρίζεται σε δύο κατηγορίες : το διανεμητικό ,το οποίο ορίζεται «ως ένα είδος αναλογίας» (Ηθικά Νικομάχεια E 1131 α35-36) σύμφωνα με το οποίο κάθε άτομο συμμετέχει στην απόλαυση των πολιτικών και υλικών αγαθών ανάλογα με την συνεισφορά του στα κοινά (Ηθικά Νικομάχεια E 1131 B 23 -24) και το διορθωτικό ,το οποίο σχετίζεται με τις δοσοληψίες και ορίζεται «ως μέσον μεταξύ ζημιάς και κέρδους» (Ηθικά Νικομάχεια E1132 α 19-20) . Εδώ η πολιτεία καλείται να αποκαταστήσει την ισορροπία στις ανθρώπινες σχέσεις, όταν κάποιοι πολίτες αδικούν και κερδίζουν περισσότερα από όσα πρέπει και αντιστοίχως κάποιοι άλλοι αδικούνται και συνεπώς διαταράσσεται εκουσίως ή ακουσίως η ισότητα .

Ο φιλόσοφος τονίζει ωστόσο ότι ενώ όλοι συμφωνούν για την αναγκαιότητα της δικαιοσύνης, δεν την αντιλαμβάνονται με τον ίδιο τρόπο (Ηθικά Νικομάχεια 1331 α 30-35) και ούτε βεβαίως υιοθετούν όλοι οι πολίτες , στη βάση της διανεμητικής δικαιοσύνης τα ίδια κριτήρια με τα οποία θα γίνεται η διανομή των αγαθών και κατ'επέκταση η κοινωνικοπολιτική διαμόρφωση των ατόμων. Αυτά τα θέματα ,όμως θα εξεταστούν στην συνέχεια.

Δ. ΦΙΛΙΑ

Μία ακόμη αρετή αναγκαιότατη στον ανθρώπινο βίο (Ηθικά Νικομάχεια 1155 α 3-5) , στην οποία θα πρέπει να εστιάσουμε, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος της αφιερώνει δύο βιβλία των Ηθικών Νικομαχείων , το 8^ο και το 9^ο , είναι η φιλία, δηλώνοντας την αμοιβαία έλξη ανάμεσα

σε δύο άτομα. Στο αριστοτελικό φιλοσοφικό σύστημα, η φιλία ως αρετή, ή πιο συγκεκριμένα εμπιέχοντας αρετή, συνιστά έξη, εφόσον εκδηλώνεται με συγκεκριμένες ενέργειες ως απόρροια ενός παγιωμένου τρόπου συμπεριφοράς που προϋποθέτει προτίμηση και επιλογή. Στην φιλία, θεωρείται μάλλον ουσιαστικότερο το «να προσφέρει κανείς παρά το να δέχεται αγάπη» (Ηθικά Νικομάχεια 1159 α 27) και το άτομο επιθυμεί το καλό του φίλου του για χάρη του ίδιου του φίλου και όχι ως μέσο για την δική του ευτυχία (Ηθικά Νικομάχεια 1155 β 31). Συνεπώς η φιλία, μέσω της επιβεβαίωσης του κοινωνικού χαρακτήρα του ανθρώπου αλλά και η δικαιοσύνη, μέσω της ενδιάθετης αναγνώρισης των δικαιωμάτων των άλλων, όπως είδαμε ανωτέρω, συνδέονται και ταυτόχρονα διαφοροποιούνται από το υπόλοιπο ηθικό σύστημα του Αριστοτέλη, όπου ο άνθρωπος αποσκοπεί (και πρέπει να αποσκοπεί) στην προσωπική του ευδαιμονία. Ο φίλος συνιστά για τον άνθρωπο έναν άλλο εαυτό (Ηθικά Νικομάχεια 1166 α 1- β 29, 1161 β 28, 1166 α 32, 1169β 6 & 1170 β 6) ή «κομμάτι του εαυτού του» (1161 β 18). Οι φίλοι εξάλλου, όπως φαίνεται από το πρώτο κιόλας βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων, συνδράμουν στην επίτευξη της ευδαιμονίας μας, εφόσον η παρουσία τους είναι καταλυτική σε όλες τις ηλικιακές μας φάσεις και μαζί τους απολαμβάνουμε την ζωή.

Στο πολιτειακό επίπεδο τώρα, η φιλία συνιστά παράγοντα συνοχής της πόλεως (γι αυτό και οι νομοθέτες της δίνουν εξέχουσα σημασία) και σχετίζεται με την δικαιοσύνη δεδομένου ότι έχουν σαν αντικείμενό τους τα ίδια πράγματα και σχετίζονται με τα ίδια πρόσωπα. Σε κάθε μορφή συνύπαρξης και συνάφειας ανθρώπων, υπάρχει μια μορφή δικαίου, αλλά και φιλίας και όλες οι μορφές συνύπαρξης και συνάφειας ανθρώπων είναι μέρη της πολιτικής συνύπαρξης και συνάφειας (Ηθικά Νικομάχεια, Θ κεφ. 9). Στα παρεκβατικά πολιτεύματα, όπως θα δούμε στην ανάλυση των πολιτευμάτων παρακάτω, υπάρχει λίγη δικαιοσύνη και αντιστοίχως φιλία, με αποκορύφωμα την τυραννίδα που απουσιάζουν εντελώς και τα δύο. Ο φιλόσοφος ταυτίζει την πολιτική φιλία με την ομόνοια. Τονίζει ότι « ομόνοια σε μια πόλη υπάρχει, όταν οι άνθρωποι έχουν εκεί την ίδια γνώμη για κάτι που αναφέρεται στο συμφέρον τους όταν παίρνουν τις ίδιες αποφάσεις και εκτελούν αυτά που από κοινού αποφάσισαν.

Αυτό θα πει ότι η ομόνοια σχετίζεται με θέματα της πολιτικής πράξης, και μάλιστα με θέματα που έχουν κάποια μεγάλη σημασία και που η πραγματοποίησή τους μπορεί να ικανοποιήσει και τις δύο πλευρές ή όλο τον κόσμο. Ομόνοια σε μια πόλη υπάρχει, όταν οι πολίτες της αποφασίζουν, όλοι μαζί, τα αξιώματα να μοιράζονται με διαδικασίες εκλογής, ή να συνάψουν συμμαχία με τους Λακεδαιμόνιους, ή κυβερνήτης τους να είναι ο Πιπτακός σε διάστημα χρόνου κατά το οποίο θα το ήθελε και ο ίδιος. Η ομόνοια λοιπόν φαίνεται να είναι πολιτική φιλία και αυτό ακριβώς λένε όλοι ότι είναι. Σχετίζεται, πράγματι, με το δημόσιο συμφέρον και με όλα αυτά που ρυθμίζουν και διαμορφώνουν την ζωή μας». Και καταλήγει ότι « Αυτού του είδους η ομόνοια υπάρχει μεταξύ των ενάρετων ανθρώπων γιατί οι άνθρωποι αυτοί ομονοούν και ο καθένας με τον εαυτό του και όλοι τους μεταξύ τους, καθώς πατούν πάνω στο ίδιο σταθερό έδαφος, και, από την άλλη, επιθυμούν τα δίκαια και τα συμφέροντα, και όλα αυτά τα επιθυμούν και από κοινού» (Ηθικά Νικομάχεια 1167 α 23-37 και 1167 β 1-18).

Συνάγεται συνεπώς ότι η πολιτική φιλία αποτελεί συστατικό στοιχείο της ομόνοιας της πόλης και συσχετίζεται άμεσα τόσο με την δικαιοσύνη που επικρατεί σε αυτήν, με την έννοια της εξυπηρέτησης του δημοσίου συμφέροντος, όσο και με την αρετή των πολιτών της.

2. ΠΟΛΙΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΗΣ

2.1 ΠΟΛΙΣ

Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο ο άνθρωπος είναι από την φύση του πολιτικό (κοινωνικό) ζώο (Πβ. Αριστ., Πολιτικά 1253 α 3) και κατ'επέκταση το πολιτικό (κοινωνικό) φαινόμενο συνιστά ταυτότητα του ανθρώπινου «είδους». Συνεπώς όλες οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης, ξεκινώντας από τον οίκο και την κώμη και καταλήγοντας στην πόλη-κράτος, που αποτελεί την ανώτερη της μορφή, διαμορφώνουν ένα ιδανικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο άνθρωπος μπορεί καταρχήν να επιβιώσει, καλύπτοντας τις βιοτικές του ανάγκες. Κυρίως όμως μπορεί να αναπτύξει όλη την ηθική και πνευματική του διάσταση και εντέλει να ευδαιμονήσει, εκπληρώνοντας τον σκοπό της ύπαρξής του. Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η τελεολογία του φιλοσόφου χαρακτηρίζει όχι μόνο τα όντα τα οποία κατευθύνονται προς ένα σκοπό ταυτόσημο με την φύση τους (Πολιτικά 1252 β 32-33) αλλά και την πόλη-πολιτεία, η οποία συνιστώντας μια σύνθεση, «μια ολότητα αποτελούμενη από πολλά μέρη» (Πολιτικά 1274 β 39-40), κατευθύνεται επίσης προς το υπέρτατο αγαθό της «ευδαιμονίας». «Ο Αριστοτέλης υπήρξε ιδιαίτερα γόνιμος για την πολιτική σκέψη, υπογραμμίζοντας ότι το Κράτος δεν υπάρχει μόνο συμβατικά, αλλά έχει τις ρίζες του στην ανθρώπινη φύση, ότι το «φυσικό» με την ουσιαστικότερη σημασία, πρέπει να αναζητηθεί στο σκοπό προς τον οποίο κατευθύνεται η ανθρώπινη ζωή και όχι στην προέλευσή της...»¹. Ωστόσο «όταν ο Αριστοτέλης περιγράφει το κράτος ως προϊόν της φύσης, δεν έχει και την πρόθεση να το αυτονομήσει από την ανθρώπινη βούληση. Η ανθρώπινη βούληση το δημιουργήσε και το διατηρεί στην ζωή, η ανθρώπινη βούληση μπορεί να το φέρει πιο κοντά στις επιθυμίες της καρδιάς. Απλώς δηλώνει ότι το Κράτος είναι φυσικό με την έννοια ότι έχει τις ρίζες του στην φύση των

¹ W.D. ROSS, Αριστοτέλης 338-339, Εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα 2016

πραγμάτων και όχι σε κάποια ανθρώπινη ιδιοτροπία»², συνιστώντας εντέλει την έκφραση της βιολογικής, οντολογικής και λογικής ταυτότητας του ανθρώπινου είδους. Ο Ross βέβαια επισημαίνει ότι «η λέξη που αποδίδουμε ως κράτος, στον Αριστοτέλη σημαίνει πάντα την « πόλη» . Κάθε μεγαλύτερη κρατική μονάδα αποτελούσε για τον Αριστοτέλη είτε φυλή είτε χαλαρό άθροισμα ατόμων»³.

A. Η ΙΔΕΩΔΗΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟ «ΖΗΝ» ΠΟΛΗ-ΚΡΑΤΟΣ

Η ιδεώδης πόλη- κράτος για τον φιλόσοφο, θα πρέπει ιδανικά να πληροί τις αναγκαίες συνθήκες 1. πληθυσμού και 2. εδαφικής έκτασης και 3. γεωγραφικής έκτασης προκειμένου να λειτουργεί ομαλά. Σχετικά με τον πληθυσμό θεωρεί ότι μάλλον περιορισμένος πρέπει να είναι , αν και όχι υπερβολικά δεδομένου ότι, «αν μια πόλη αποτελείται από υπερβολικά λίγους ανθρώπους , δεν μπορεί να είναι αυτάρκης ...Αντίθετα , αν αποτελείται από υπερβολικά πολλούς , είναι αυτάρκης ως προς τα αναγκαία αλλά βρίσκεται σε κατάσταση έθνους και όχι πολιτείας: γιατί στην περίπτωση αυτή δεν είναι εύκολο να υπάρξουν πολιτικοί θεσμοί» (Αριστοτέλους ,Πολιτικά VII, 1326 b 1-5). Πέραν ωστόσο του αριθμητικού θέματος υπάρχει και το ζήτημα της ικανότητας των πολιτών να εξασφαλίζουν αυτάρκεια στην πόλη τους. Αναφορικά με την εδαφική έκταση πρέπει να είναι τόσο μεγάλη ώστε να εξασφαλίζεται μεν η ελεύθερη και άνετη ζωή αλλά όχι η πολυτέλεια. (Αριστοτέλης Πολιτικά Z5-6). Αναγκαία κρίνεται και η πρόσβασή της στην θάλασσα, για να καθίσταται δυνατή η προμήθεια αγαθών και να παρέχεται ασφάλεια σε περίπτωση πολέμου.(Αριστοτέλης Πολιτικά Z 6). Η εμπορική δραστηριότητα θεωρείται σημαντική για την πόλη εφόσον όμως συντηρεί ένα σωστό ισοζύγιο εισαγωγών αναγκαίων αγαθών και εξαγωγών πλεονασμάτων.

² W.D. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 339

³ D.W Ross Αριστοτέλης, ο.π., 337

B. ΤΟ ΕΥ ΖΗΝ ΩΣ ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ-ΚΡΑΤΟΥΣ

Στην Αριστοτελική φιλοσοφία, οι καθαρά πρακτικοί λόγοι ύπαρξης της πόλεως, λόγοι δηλαδή κατά βάση της επιβίωσης των ανθρώπινων οντοτήτων δεν υποβαθμίζονται. Τοποθετούνται όμως, ανάλογα με την βαρύτητά τους στην βάση μιας πυραμίδας στην οποία την κορυφή κατέχει η επίτευξη μιας ζωής ευδαιμονίας και αξιοπρέπειας, μιας σχέσης συνύπαρξης ελεύθερων πολιτών με σκοπό το «ευ ζην». Η πόλις- κράτος συνεπώς. «γεννήθηκε, όπως η κώμη για τη διασφάλιση της ζωής, ικανοποιεί όμως και μίαν άλλη επιθυμία, την επιθυμία για ευζωία. Η ευζωία περιλαμβάνει κατά τον Αριστοτέλη δύο πράγματα: ηθική και πνευματική δραστηριότητα. Το Κράτος προσφέρει καταλληλότερο έδαφος από τις άλλες μορφές κοινωνίας για την ανάπτυξη ηθικής δραστηριότητας, ένα πλουσιότερο πλέγμα σχέσεων όπου μπορεί κανείς να ασκήσει τις αρετές του. Ακόμη το κράτος παρέχει μεγαλύτερες δυνατότητες για διανοητική δραστηριότητα, γιατί επιτρέπει πληρέστερο καταμερισμό της διανοητικής εργασίας, και κάθε νους δέχεται περισσότερο την επίδραση των άλλων νοών»⁴. Η πόλη-κράτος λοιπόν δεν συστήθηκε ούτε με σκοπούς οικονομικούς, ούτε συμμαχικούς, ούτε για λόγους επιβίωσης, ούτε για να προστατευθεί από τη αδικία από όπου και αν προέρχεται (πχ. Δεν υφίσταται πόλη δούλων, εφόσον αυτοί δεν μπορούν να μετέχουν σε ζωή ανώτερη που διέπεται από επιλεγμένη ελευθερία και ευδαιμονία). Όλες οι προηγούμενες παράμετροι που αναφέρθηκαν είναι μεν απαραίτητες για την σύσταση της πόλεως, αλλά και πάλι η ύπαρξη όλων αυτών δεν συνεπάγονται την ύπαρξή της. Η επίτευξη αυτού του τελικού αιτίου ύπαρξης της πόλεως για τον φιλόσοφο περνάει μέσα από την αρετή. Έξω από την πόλη δεν υπάρχει ολοκληρωμένη ηθικότητα και μόνο ένα «θηρίο ή Θεός» μπορεί να είναι αυτάρκης εκτός πόλεως, για τον Αριστοτέλη.

⁴ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 338

Η αριστοτελική ανθρωποκεντρική τελεολογία οδηγεί στην πολιτική σχέση ελεύθερου πολίτη-πόλης, όπου ο άνθρωπος χρησιμοποιεί όλες τις δυνατότητες της φύσης του. Η πόλη επιδιώκει τον ανώτερο ανθρώπινο σκοπό, την ευδαιμονία του ανθρώπου, την ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών, «το ευ ζην». Η ανάδειξη της ανθρώπινης ευτυχίας, δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά από ελεύθερους ανθρώπους στα πλαίσια της πόλης.

Η κατάκτηση λοιπόν της ευδαιμονίας, «του ευ ζην», της ευτυχισμένης και πολιτισμένης ζωής που μόνο μέσα στην πόλη επιτυγχάνει ο άνθρωπος είναι για τον Αριστοτέλη το «κοινό αγαθό» ή «κοινό συμφέρον» (Αριστοτέλης Πολιτικά, 1279 a 17, 28-29, 1282 b 17-18, 1283 b 41-42, 1296a 35-36).

Ο Αριστοτέλης ταυτίζει την ευδαιμονία του ατόμου με εκείνη της πόλεως (Αριστοτέλης πολιτικά 1324a 7-8 και 1325 b 30-32) και η πολιτεία συνεπώς συστήνεται προς χάριν του πολίτη, προς όφελός του. Άλλωστε ο φιλόσοφος με σαφήνεια τονίζει ότι αυτός που οδήγησε στην πρώτη οργανωμένη ανθρώπινη συνύπαρξη δεν μπορεί να θεωρηθεί παρά ευεργέτης της ανθρωπότητας «ο δε πρώτος συστήσας μεγίστων αγαθών αίτιος» (Αριστ. Πολιτικά 1253a 30-31). Επίσης προβάλλει το κοινό αγαθό ως ανώτερο από το ατομικό, την ατομική δηλαδή ευδαιμονία (Αριστοτέλης Ηθικά Νικομάχεια 1094 β 7-9). «Ο Αριστοτέλης θεωρεί δεδομένη την προτεραιότητα του όλου σε σχέση με το μέρος».⁵

Συνεπώς η υπεροχή της πόλης ως προς τον πολίτη πρέπει να κατανοηθεί ως υπεροχή του κοινού συμφέροντος, που θα πρέπει να είναι ο στόχος της ορθής πολιτείας απέναντι στο ταξικό – μερικό συμφέρον, ως υπεροχή του κοινωνικού ηθικού ανθρώπου απέναντι στον εγωιστή μη κοινωνικό άνθρωπο. Προκύπτει συνεπώς ότι στη σύλληψη του πολιτικού φαινομένου, η αριστοτελική ατομικότητα, έρχεται σε σαφή αντίθεση με την αντίστοιχη ατομοκεντρική φιλελεύθερη αντίληψη που θεμελιώθηκε στους εκφραστές των φιλοσόφων του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, αλλά ακόμα και στον Πρωταγόρα και στον Λυκόφρονα, με

⁵ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 335

την έννοια ότι οι άνθρωποι είναι ανυπότακτοι σε πολιτικό βίον και μόνο η αποφυγή της αλληλοεξόντωσής τους και γενικότερα το συμφέρον της επιβίωσής τους τους το επιβάλλει⁶.

Δεν είναι τυχαίο ότι για τον φιλόσοφο μόνο οι Έλληνες είναι ικανοί να επιτύχουν το ιδεατό Κράτος ,λόγω της ανωτερότητας της φυλής και μάλιστα αν όλα τα ελληνικά φύλλα σχημάτιζαν ένα Κράτος θα μπορούσαν να κυριαρχήσουν στον κόσμο [Αριστοτέλης Πολιτικά Ζ7, 1327 b 31-33]. Η ιδέα περί ανωτερότητας των Ελλήνων την εποχή εκείνη προφανώς οφειλόταν στο γεγονός ότι ήταν ελεύθεροι πολίτες , συνεπώς οι νοητικές τους δυνατότητες τους οδηγούσαν σε μια χρηστή διακυβέρνηση, ενώ οι βάρβαροι ήταν υποταγμένοι σε ένα δεσπότη.

2.2 ΠΟΛΙΤΗΣ

Αλλά τι σημαίνει πολίτης στον Αριστοτέλη και ποια είναι τα χαρακτηριστικά του? Για τον Αριστοτέλη λοιπόν πολίτης, με την αυστηρή έννοια, είναι αυτός που συμμετέχει στην «κρίσιν και την αρχήν» (Πολιτικά 1275 α 22-23), δηλαδή στις λειτουργίες του δικαστή και του άρχοντα, στην δικαστική και στην βουλευτική αρχή, στις οποίες περιλαμβάνει όχι μόνο τις αρχές που αφορούν σε ορισμένο χρόνο αλλά και εκείνες που δεν έχουν χρονικό όριο άσκησης, όπως την συμμετοχή στην εκκλησία του δήμου. Εισάγει μάλιστα τον όρο «αόριστη αρχή» για να αποδώσει ταυτόχρονα και τις δύο ιδιότητες. Δεδομένου ότι η έννοια του πολίτη συναρτάται με το πολίτευμα και λογικά αυτός που είναι πολίτης σε μια ολιγαρχία (Πολιτικά 1275 α 3-5) δεν είναι πολίτης σε μια δημοκρατία καταλαβαίνουμε ότι ο ορισμός του πολίτη που προτείνεται ταιριάζει στο δημοκρατικό πολίτευμα, εφόσον η συμμετοχή στην Εκκλησία του Δήμου συνιστά εκεί μια θα λέγαμε πάγια «απεριόριστη αρχή». Στα ολιγαρχικά πολιτεύματα αντίθετα, δεν υπάρχουν τακτικές συνελεύσεις της Εκκλησίας και η αρχή του

⁶ Γιώργος Ρούσης, ΑΡΧΑΙΑ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΓΙΑ ΠΑΝΤΑ ΝΕΑ, εκδόσεις Γκοβόστη, σελ.173

δικαστή δεν είναι ανοικτή σε όλους. Συνεπώς «όσον αφορά την επιλογή των λειτουργιών που καθορίζουν την ιδιότητα του πολίτη, ο Αριστοτέλης ακολουθεί την πρακτική της Αθηναϊκής δημοκρατίας της εποχής του»⁷. Ο Αριστοτελικός πολίτης, δεν περιορίζεται στην εκλογή των κυβερνώντων του αλλά αναλαμβάνει και ο ίδιος κυβερνητικά καθήκοντα, διαθέτει την διπλή ικανότητα του «να άρχει και να άρχεται», ως γνώση και των δύο διαστάσεων της εξουσίας, που αφορά ανθρώπους ελεύθερους. Ο φιλόσοφος δεν τον περιορίζει ούτε στην συμμετοχή στα εκτελεστικά όργανα της πολιτείας αντίθετα επεκτείνει την δράση του στην θέσπιση των νόμων του κράτους, διότι στην εκτελεστική εξουσία αποδίδεται η σχετικά μικρή αποστολή της συμπλήρωσης των νόμων όταν είναι ανεπαρκείς λόγω της γενικότητάς τους (Πολιτικά III 16). Η ουσία της ιδιότητας του πολίτη λοιπόν συνίσταται στην επιτέλεση των παραπάνω λειτουργιών και άρα προϋπόθεση της ιδιότητας του πολίτη είναι η ικανότητά του να τις επιτελέσει.

A. ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ

Πρώτη και εξέχουσα προκείμενη του ορισμού του πολίτη είναι η ελευθερία, η οποία συναρτάται με την καθαυτό λογική δύναμη. Για τον Αριστοτέλη μόνο ο ελεύθερος πολίτης είναι προορισμένος να άρχει έχοντας την δυνατότητα να συλλαμβάνει σκοπούς και να αποφασίζει να τους υλοποιήσει, πράττοντας για χάρη του εαυτού του και όχι κάποιου άλλου (Πολιτικά 1279 α 30- 1279 β 10). Μόνο οι ελεύθεροι, διαθέτουν τον «λόγον», ήτοι την κυρίως και καθαυτό λογική δύναμη «το βουλευτικόν», την βουλευτική ικανότητα. Μια ικανότητα της οποίας η καλή άσκηση, ως ευβουλία, ολοκληρώνεται με την απόφαση και την πράξη, τα ενεργητήματα της φρόνησης. Και μόνο αυτοί βεβαίως έχουν την δυνατότητα οικειοποίησης

⁷ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., σελ. 354

των αρετών , μέσω της καθοδήγησης του «επιθυμητικού» από το «κυρίως λόγον έχον» και κατ' επέκταση την επίτευξη της ευδαιμονίας.

Αυτομάτως από τον ορισμό του πολίτη εξαιρούνται όπως είναι φυσικό οι «φύσει δούλοι», οι οποίοι είναι προορισμένοι να άρχονται (Πολιτικά 1254β 15 και επόμενα). Αυτοί στερούνται την κριτική και συλλογιστική δύναμη του νου, (Ηθικά Νικομάχεια 1102 β 30 – 1113 α 3), δεν διαθέτουν το βουλευτικόν, το κυρίως και καθαυτό έλλογο μέρος της ψυχής, παρά μόνο το «παθητικόν μόριον» , το «επιθυμητικό (με γενικότερη ονομασία ορεκτικό μέρος)» το οποίο δεν είναι εντελώς άλογον όπως το «φυτικόν» αλλά «μετέχει κατά κάποιον τρόπο στο λόγο στο βαθμό που υπακούει και πειθαρχεί σε αυτόν» (Ηθ. Νικομάχεια 1102 β 30 – 1103 α 3 & Πολιτικά 1245 β 5-9 και 1260 α 12). Συνεπώς κατέχουν μόνο το «έλλογο άλογο» μέρος της ψυχής , ώστε να μπορούν να αντιλαμβάνονται τι είναι λογικό και τι παράλογο και να μπορούν να εκτελούν προστάγματα (Πολιτικά 1254 β 22-23). Κατ' επέκταση δεν μπορούν να έχουν πρόσβαση στην αρετές, διανοητικές και ηθικές και άρα στην ευδαιμονία όπως αναλύθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο. Συνεπώς το κριτήριο για την διάκριση των ανθρώπων σε δούλους και ελεύθερους τελικά είναι η δυνατότητα κατάκτησης της αρετής (Πολιτικά 1255 α 21, 1325 β 10-13).

Πέραν ωστόσο της ελευθερίας, ο φιλόσοφος εισάγει και ένα οντολογικό στοιχείο ως προς το «βουλευτικόν», ανάμεσα στους ελευθέρους αυτή τη φορά, υποστηρίζοντας ότι η φύσει του άντρα είναι ανώτερη σε αυτό το σημείο από εκείνη της γυναίκας. Εξαιρεί έτσι και τις γυναίκες από το σώμα των πολιτών ως κατώτερες (Πολιτικά 1253 β και επόμενα και πολιτικά 1254 β 13-15), κυριολεκτικά συνεπώς την μισή κοινωνία.. Ο άντρας λοιπόν, διαθέτοντας φύση οντολογικά ανώτερη από την φύση της γυναίκας, θεωρείται απόλυτα ικανός να μετέχει και των τριών πυλώνων της κοινής ζωής της πόλεως δηλ. 1.του πολιτικού, που αποσκοπεί στην λήψη αποφάσεων για τα θέματα της πόλεως 2. του στρατιωτικού, που στοχεύει στην προστασία της πόλεως από τους εχθρούς και 3. του θρησκευτικού, που περιλαμβάνει

εκδηλώσεις λατρείας προς τους θεούς προκειμένου να επιτευχθεί η πολυπόθητη ευεργεσία από αυτούς. Οι γυναίκες αποκλείονται από τους δύο πρώτους πυλώνες και μετέχουν μόνο στον τρίτο, στην θρησκευτική ζωή. Επίσης αναλαμβάνουν την διαχείριση και διοίκηση του οίκου.

Εν τέλει ο Αριστοτέλης θα λέγαμε ότι στον ορισμό του πολίτη που ισχύει στην Αθήνα της εποχής του, ότι δηλαδή «πολίτης είναι εκείνος του οποίου ο πατέρας και η μητέρα ήταν πολίτες» αντιπαραβάλλει την απάντηση του ερωτήματος «τι σημαίνει να είναι κανείς πολίτης» λέγοντας ότι αυτός «πρέπει να είναι μέλος μιας πόλης-κράτους και όχι απλός υποστηρικτής της, ούτε απλό μέσο για την ύπαρξή της⁸.

⁸ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 353

3.ΤΟ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Αναφορικά τώρα με το πολίτευμα, αυτό ορίζεται ως σύστημα οργάνωσης όλων των εξουσιών και κυρίως της ανώτατης εξουσίας, που είναι και κυρίαρχη σε κάθε πόλη (Πολιτικά 1278b 8-10) και βρίσκεται σε μια δυναμική σχέση με το ανθρώπινο στοιχείο της πόλης, συνεπώς με την κοινωνία, δεδομένου ότι συνδέεται άμεσα με τους όρους συμμετοχής των πολιτών σε αυτήν (Πολιτικά Π1290 α 5). Άλλωστε αυτοί αποτελούν την αναγκαία συνθήκη ύπαρξής του και παράγοντα προσδιοριστικό της λειτουργίας και της ποιότητάς του, όπως θα δούμε στην συνέχεια. «Η πόλη υφίσταται ως κοινωνία πολιτών στη βάση μιας πολιτειακής οργάνωσης» (Πολιτικά 1276 β 1-20) και το πολίτευμα συνιστά την δομική σχέση που ενοποιεί τους πολίτες ως συστατικά στοιχεία της πόλεως. Δεν καθορίζει συνεπώς μόνο την θεσμική της διάρθρωση αλλά και τον τρόπο ζωής των πολιτών και συσχετίζεται άμεσα με τον ηθικό σκοπό που αυτή επιδιώκει. Ωστόσο η πόλη, ως αποτέλεσμα της αδιαμφισβήτητης κοινωνικής φύσης του ανθρώπου, διατηρεί την ταυτότητά και την συνέχειά της, παρά τις πολιτειακές της μεταβολές που προκύπτουν από οικονομικούς, ιστορικούς κλπ παράγοντες, υπερβαίνοντας την εκάστοτε πολιτική της εκπροσώπηση. Το πολίτευμα ωστόσο αποτελεί ωστόσο την υπέρτατη ενοποιητική της αρχή (Πολιτικά 1276b 10-11).

3.1 ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΚΑΤΑΤΑΞΗΣ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΩΝ

Η πολιτική επιστήμη για τον Αριστοτέλη, ως ικανότητα σωστής σκέψης για το καλό της πόλης (Ηθικά Νικομάχεια 1144 α 3-5, 1145 α 6-11), ταξινομεί τα πολιτεύματα βάση δύο κριτηρίων, ένα ποσοτικό που ορίζεται από πόσους αποτελείται το κυρίαρχο σώμα που ασκεί την εξουσία, έναν ή λίγους ή πολλούς (πχ στην δημοκρατία ο δήμος, στην ολιγαρχία οι λίγοι – Πολιτικά 1279 α25-28) και ένα ποιοτικό που ορίζεται από την εξυπηρέτηση ή όχι του κοινού συμφέροντος.

Ο φιλόσοφος κάνει σαφές ότι όσα πολιτεύματα αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον είναι «ορθά» σύμφωνα με την ακριβή έννοια του δικαίου και ανεπαρκή ή «παρεκβατικά», όσα υπηρετούν το ατομικό ή ιδιοτελή ταξικά συμφέροντα, γιατί καταλήγουν να γίνονται δεσποτικά (Πολιτικά 1279 α 17-20) και άδικα. Συνεπώς η εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος, εφόσον «εντάσσεται» στην τελεολογία του πολιτικού βίου, μας δίνει τα 3 ορθά πολιτεύματα ήτοι “βασιλεία, αριστοκρατία, πολιτεία, ενώ η εξυπηρέτηση του συμφέροντος των αρχόντων μας δίνει τα τρία παρεκβατικά ήτοι” τυραννία, ολιγαρχία, δημοκρατία. «Η κύρια διάκριση των πολιτευμάτων προκύπτει, λοιπόν από τα κίνητρα του κάθε πολιτεύματος»⁹.

Ο Αριστοτέλης συγκρίνει τα παρεκβατικά πολιτεύματα με βάση το πολίτευμα της «πολιτείας» και τα κατατάσσει σύμφωνα με την μεγαλύτερη απόκλιση αυτήν. Το κριτήριο που χρησιμοποιεί είναι « υπέρ ποίου το συμφέρον» πολιτεύεται ο φορέας εξουσίας και «ποιος είναι αυτός».

Στα ορθά πολιτεύματα της βασιλείας και της αριστοκρατίας η εξουσία στηρίζεται στην υπέρτατη αρετή του μονάρχη (και όχι στην μοναδικότητά του) ή στην συγκριτική αρετή της άρχουσας τάξης (και όχι στον περιορισμένο της αριθμό).

Το σχήμα της πολιτικής διάστασης του τέλειου άνδρα, που θα υπερέχει σε αρετή, όχι μόνο σε σχέση με όλους τους άλλους ατομικά, αλλά και σε σχέση με το σύνολό τους, συνιστώντας κυριολεκτικά «ένα θεό ανάμεσα σε ανθρώπους» (1284 α 10-11) αναφέρεται από τον Αριστοτέλη στα τελευταία κεφάλαια του τρίτου βιβλίου των πολιτικών μάλλον ως ιδεώδες πολίτευμα (Πολιτικά 1284α 3 κ.ε.) υποστηρίζοντας ότι πρέπει «τέτοιοι χαρισματικοί άντρες να είναι ισόβιοι βασιλείς στις πόλεις» (1284 β 34-35). Στην περίπτωση αυτή θα ήταν παράλογο να θεσπίζονται και νόμοι για έναν τέτοιο άνθρωπο «γιατί νόμος είναι αυτοί οι ίδιοι» (1284 α14). Ωστόσο αναγνωρίζει ότι τέτοιοι άντρες εμφανίζονται, αν εμφανιστούν,

⁹ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 356

μόνο πολύ σπάνια και έτσι υπονομεύεται και ξεπερνιέται η περίπτωση αυτή , ως πρακτικά ανέφικτη. Άλλωστε οι θεοί βρίσκονται εκτός πολιτικής και η πολιτική ουσία της ανθρώπινης κατάστασης αυτόν που έχει πραγματικά ανάγκη για να κρίνει «τα ανθρώπεια» είναι ο άνθρωπος της «φρόνησης». Και ναι μεν ο άριστος στην αρετή εκπληρώνει το θεμέλιο της πολιτικής, το πολιτικό φαινόμενο όμως είναι εξαιρετικά σύνθετο και ο Αριστοτέλης το συλλαμβάνει σε όλες του τις διαστάσεις και κυρίως με την έννοια του αποτελέσματος που αυτό επιφέρει, υπερασπιζόμενος την μεσότητα και ως πολιτική αρχή, λόγω της συμμετρίας που αυτή δημιουργεί σε μια κοινωνία. Μέσα από μια σειρά παραδειγμάτων «Δεν αρνείται ότι κάτι καλό μπορεί να υπάρξει σε πολύ μεγάλο βαθμό, πχ ομορφιά, γνώση ή ότι άλλο , όμως έχει μόνο την αξία του ως μεμονωμένη ύπαρξη. Όταν πρέπει να το κρίνουμε μέσα σε ένα σύνολο και σε σχέση με αυτό, τότε προτεραιότητα έχει η αξιολόγηση της αποτελεσματικής ή όχι λειτουργίας του μέσα στο σύνολο» (Αριστοτέλης , Πολιτικά III,IV, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Πηνελόπη Τζιώκα-Ευαγγέλου, σελ.414).

Επίσης ο φιλόσοφος δείχνει κάποιες φορές να συμερίζεται το αριστοκρατικό ιδεώδες (Πολιτικά III,1279 α 35,IV, 1286 β 5-7, 1288 14-15,1293 β 1-10,1294 α 9-11) δεδομένου ότι αυτό επιτρέπει αφενός να καταστεί οργανικό μέρος της κοινωνίας το κομμάτι που διαθέτει όλες τις προϋποθέσεις (πλούτο, ευγενική καταγωγή, μόρφωση, χρόνο για ενασχόληση με πράγματα σπουδαία και ανώτερα) κατευθύνοντας όλες τις σημαντικές υποθέσεις της πόλεως και ταυτόχρονα να αποκλειστούν όλοι εκείνοι που ασχολούνται με την εξασφάλιση της επιβίωσης και δεν μπορούν να έχουν πρόσβαση στην αρετή. Όμως οδηγείται τελικώς στην θέση ότι είναι σίγουρα καλύτερο να μετέχουν στην άσκηση εξουσίας όλοι οι πολίτες και όχι μόνο μια κοινωνική τάξη (1281 α 42-1281 β 15). Η πόλη χαρακτηρίζεται τόσο από ποιοτικά κριτήρια, όπως είναι η ελευθερία, η παιδεία, η καταγωγή, ο πλούτος όσο και ποσοτικά όπως είναι το πλήθος και τα οποία θα πρέπει να συνδυαστούν μέσω ενός «ορθού» πολιτεύματος. Όταν λοιπόν το ζήτημα της πολιτικής εξουσίας καθορίζεται από μια μειοψηφική ελίτ, είναι προνόμιο των ολίγων ακόμη και αν αυτοί κατέχουν την αρετή ή την εξειδικευμένη γνώση,

αφενός δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι εξασφαλίζεται έτσι η ορθότητα των πολιτικών αποφάσεων αφετέρου δεν εκφράζεται η λαϊκή σοφία και επιπλέον ο αποκλεισμός της εγείρει θέματα κοινωνικής συνοχής και ομόνοιας της πόλεως και εντέλει δικαίου. Άλλωστε όπως τονίζει και ο φιλόσοφος «σε όσους διεκδικούν την εξουσία με κριτήριο την αρετή, το ίδιο και σε όσους την διεκδικούν με κριτήριο τον πλούτο, μπορούν τα ευρύτερα λαϊκά στρώματα να αντιτάξουν το εξής δίκαιο επιχείρημα : τίποτα δεν εμποδίζει το πλήθος να είναι καλύτερο από τους λίγους και πιο πλούσιο, όχι ως άτομα αλλά ως σύνολο» (Πολιτικά 1283 β 30-35). Άλλωστε «συνήθως δεν υπάρχουν άτομα τόσο αδιαμφισβήτητα ανώτερα από τους υπόλοιπους πολίτες ώστε να κατέχουν μόνιμα τις θέσεις των αρχόντων, θέση που ισοδυναμεί με εγκατάλειψη του αριστοκρατικού ιδεώδους, δηλαδή της διακυβέρνησης από τους λίγους, που είναι και οι καλύτεροι»¹⁰.

Το στοιχείο που διαφοροποιεί ωστόσο τα δύο επικρατέστερα στην εποχή του πολιτεύματα, την δημοκρατία και την ολιγαρχία, δεδομένου ότι στην ελευθερία μετέχουν και οι δύο, είναι η φτώχεια και ο πλούτος, καθώς οι φτωχοί είναι παντού οι πιο πολυάριθμοι και οι πλούσιοι αποτελούν μειοψηφία. « Η διάκριση του λαού σε πλούσιους ή εγκρίτους (γνωρίμους) και σε φτωχούς ή δήμο, με την προσθήκη μερικές φορές μιας μεσαίας τάξης, αποτελεί ουσιαστικά τη βάση της αριστοτελικής κατάταξης» (Πολιτικά IV 11, 1291 b 15 κε, 1295 β 1 κε, 1302 β 40-1303 α 13, 1304 α 38- β 4) ¹¹. Συνεπώς ο αγώνας μεταξύ ολιγαρχικών και δημοκρατικών για την εξουσία, πέρα από την διαστρεβλωμένη αντίληψη του δικαίου, που οι μεν ολιγαρχικοί το αντιλαμβάνονται ως ανωτερότητα ως προς τον πλούτο, οι δε δημοκρατικοί ως ισότητα ως προς την ελευθερία, στην ουσία του είναι ένας αγώνας ταξικός , μια ταξική πάλη.

Γενικώς γίνεται σαφές , ότι οι μορφές των πολιτευμάτων αλλά και η ποικιλία τους, αποδίδονται στην κοινωνική πολυμέρεια , η οποία οφείλεται στην κατανομή του πλούτου

¹⁰ D.W. ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 382,454

¹¹ D.W. ROSS Αριστοτέλης, ο.π., 357

και στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας (1289 b 27-35). Τόσο αυτές όσο και η ιδιότητα του πολίτη αντανakλούν την ταξικότητα της κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης αρχίζει την μελέτη των πολιτευμάτων από την μελέτη του καθεστώτος ιδιοκτησίας (1260 β 37 και επόμενα), μην αποδίδοντας όμως το ίδιο βάρος με τον Πλάτωνα στην αλλαγή του ιδιοκτησιακού και γενικά πιστεύοντας ότι η αιτία των διενέξεων στα πλαίσια μιας κοινωνίας δεν εντοπίζεται τόσο στην ύπαρξη ιδιωτικής περιουσίας όσο στην κακοήθεια της ανθρώπινης φύσης που κατά βάση προκύπτει από την υπερβολική επιθυμία η οποία τιθασεύεται μέσω της παιδείας και της άσκησης της αρετή (Πολιτικά 1267 α7-16). (Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι η ιδιοκτησία της γης δεν αποτελούσε προϋπόθεση για την ιδιότητα του πολίτη , αλλά μόνο οι πολίτες είχαν δικαίωμα στην ιδιοκτησία της γης¹².

Όπως και να έχει η οικονομική κατάσταση των διαφόρων μερίδων του πληθυσμού παραμένει κύριος παράγοντας της πολιτικής συμπεριφοράς και η πάλη συμφερόντων αποτελεί για τον φιλόσοφο τον μοχλό εξέλιξης και διαδοχής των πολιτευμάτων (Πολιτικά 1280 α 5-6).

Η πόλη, ως «συγκειμένη» ως συνιστώσα εκ πολλών μορίων» (Πολιτικά 1274 b 39-40) είναι ένα πεδίο συνεχούς αγώνα, συγκρούσεων, αντιθέσεων, εξισορροπήσεων, ανατροπών. Έτσι ο «ταξικός χαρακτήρας» της κοινωνίας, καθιστά το πολίτευμα ταξικό (και κατ επέκταση και τον καθορισμό της ιδιότητας του πολίτη ταξικό).

Επίσης ο φιλόσοφος εξετάζοντας το ζήτημα των πολιτευμάτων ολιστικά και σε όλες του τις διαστάσεις, δείχνει να πιστεύει ότι υπάρχουν παλαιότερα και νεότερα πολιτεύματα, ως ιστορικές μορφοποιήσεις που τελικώς έρχονται αντιμέτωπες με την αυτοαναίρεσή τους (Πολιτικά 1286 b 8-22). Έτσι θεωρεί την βασιλεία και τα είδη της ιστορικά παρωχημένη σε αντίθεση με την δημοκρατία (Πολιτικά 1284b 35-1288 α 32) ως νεότερη πολιτειακή μορφή που προέκυψε από τις υπερβολές της τυρρανίδας και την αύξηση του πληθυσμού και υποστηρίζει ότι δεν είναι εύκολο να εγκαθιδρυθεί άλλο πολίτευμα εκτός από αυτήν λόγω της

¹² Claude Mosse, Ο πολίτης στην αρχαία Ελλάδα, εκδόσεις Σαββάλας σελ.50

δύναμης που κατέκτησε ο λαός στην ιστορική του πορεία από την βασιλεία στην δημοκρατία (Πολιτικά 1286 β 15-25).

Τέλος εισάγει και μια εθνολογική παράμετρο στην εξέταση των πολιτευμάτων λέγοντας ότι ο χαρακτήρας ενός λαού είναι ένας παράγοντας που συναρτάται άμεσα με τον χαρακτήρα του πολιτεύματος.

Πάντως όπως διαπιστώνουμε, αυτό που κυρίως απασχολεί τον Σταγειρίτη, δεν είναι το πολίτευμα αυτό καθαυτό, αλλά η περιγραφή της μεθόδου και των αρχών που απαιτούνται προκειμένου να εφαρμοστεί το ιδανικό πολίτευμα¹³.

«Εξάλλου, όπως και ο δάσκαλός του Πλάτωνας, πίστευε ότι κανένα από τα υπάρχοντα πολιτεύματα δεν είναι πραγματικά αποδεκτό. Γι' αυτό και το έργο του κατέληγε σε ένα σχέδιο για την ιδανική πολιτεία, που δυστυχώς παρέμεινε ανολοκλήρωτο»¹⁴.

Η επιτυχία του πολιτεύματος τέλος για το φιλόσοφο προκύπτει πρακτικά από τον βαθμό αποδοχής του από τους πολίτες και στη έλλειψη διάθεσης αποχής από τις διαδικασίες του (ως δείγμα του φαύλου πολιτεύματος) (Πολιτικά 1294 b 35-40).

3.2 ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΔΕΣΠΟΤΙΚΑ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΑ

Ο φιλόσοφος επίσης εισάγει και ένα ακόμη κριτήριο του ορθού πολιτεύματος, την ύπαρξη του Νόμου και τον σεβασμό σε αυτόν και με αυτόν τον τρόπο τάσσεται υπέρ των συνταγματικών πολιτευμάτων απορρίπτοντας εντελώς τα δεσποτικά. Για τον φιλόσοφο «όπου οι νόμοι δεν είναι απόλυτα κυρίαρχοι δεν υπάρχει πολίτευμα» (Πολιτικά 1292 β 7-8), δηλώνει κατηγορηματικά και κατ' επέκταση «η τυραννίδα» «δεν αποτελεί πολίτευμα» στην

¹³ R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press Oxford, 1977, σελ. 88-89

¹⁴ Claude Mosse, *Ο πολίτης στην αρχαία Ελλάδα*, ο.π., σελ. 127

πραγματικότητα, «διότι η εξουσία εκεί ασκείται αυταρχικά και αυθαίρετα» (Πολιτικά 1295 α 16-17). «Είναι προτιμότερο να εξουσιάζει ο νόμος παρά κάποιος πολίτης και σύμφωνα με την ίδια λογική είναι σωστό να γίνονται φύλακες και υπηρέτες των νόμων όσοι πολίτες είναι σε θέση να κυβερνούν καλύτερα από άλλους» (Πολιτικά III1287 α 20-24). Ο νόμος είναι για τον Αριστοτέλη «νους απαλλαγμένος από κάθε επιθυμία» (Πολιτικά 1287 α 19 κ.ε.), «δηλαδή σοφία απαλλαγμένη από πάθη, επιθυμίες που διαφθείρουν την εξουσία και τον πλέον αγαθό πολίτη» και «όποιος προτρέπει να κυβερνά ο νόμος είναι σαν να προτρέπει να κυβερνούν αποκλειστικά ο θεός και ο νους, όποιος αντίθετα προτρέπει να κυβερνά ο άνθρωπος, προσθέτει και το θηρίο, γιατί η επιθυμία μοιάζει με θηρίο και τα παθιασμένα συναισθήματα διαστρέφουν ακόμα και τους άριστους άντρες, όταν κυβερνούν» (Πολιτικά 1287 α 19 -32).

Έτσι η κυριαρχία των Νόμων στην αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία γίνεται συνθήκη αναγκαία για την ύπαρξη του πολιτεύματος και συνεπώς υπερασπίζεται η νομοκρατία και κατ' επέκταση το κράτος δικαίου. Άλλωστε ο Νόμος στον Αριστοτέλη είναι συνυφασμένος με την Πολιτική, η οποία ορίζεται ως «φρόνηση που έχει ως αντικείμενο τα πράγματα της πόλης και ένα μέρος της είναι η νομοθετική, ως είδος δεσπόζουσας φρόνησης, ενώ το άλλο, το δεύτερο μέρος της, η πολιτική, έχει να κάνει με τα καθέκαστα, τα επιμέρους» δηλαδή «με τις πράξεις και τις διαβουλεύσεις» (Ηθικά Νικομάχεια 1141 b 24-27). Οι Νόμοι για τον Αριστοτέλη «είναι τα έργα της πολιτικής τέχνης» (Ηθ. Νικομάχεια 1181 β) και έχουν βεβαίως αξία «ως κυρίως δίκαιον» διότι μόνο τότε αποφεύγονται οι κοινωνικές ασυμμετρίες. Φαίνεται δε να αποδέχεται την ύπαρξη άριστων νόμων πέρα από την ιστορικοκοινωνική και πολιτική συνθήκη που χρειάζεται να υπηρετήσουν.

3.3 ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Αναφορικά με το ερώτημα τώρα, σε ποιους πρέπει να ανήκει η κυρίαρχη εξουσία, στον λαό, στους πλούσιους ή στους επιφανείς ή στον ένα, τον τύραννο ή άριστο όλων, θεωρεί ότι όλες αυτές οι εναλλακτικές παρουσιάζουν δυσκολίες και ατέλειες.

Σχετικά βέβαια με την παρεκβατική άσκηση της εξουσίας επειδή βρίσκεται σε ισχύ ένας νόμος εγγυητής, του επιμέρους δικαίου, ως έκφραση του ατομικού συμφέροντος των αρχόντων, είναι πολύ ορατές οι αδικίες και οι υπερβολές, δεδομένου ότι ο τύραννος ως ένας και μόνος που αποφασίζει, μπορεί να διακατέχεται από το θυμικό οπότε και ισχύει το δίκαιον του ισχυρού, οι πλούσιοι εύκολα καταφεύγουν στο ίδιον όφελος και οι φτωχοί ως εξουσιάζοντες πιθανά δημιουργούν πλήθος αδικιών με τις αρπακτικές τους διαθέσεις. Αλλά και στα ορθά πολιτεύματα, παρότι ισχύει το «απλώς δίκαιον», δηλαδή το δίκαιο νοούμενο στην απόλυτη έννοιά του πραγματώνοντας την δικαιοσύνη ως κοινωνική αρετή μέσα από την υπηρετήση του γενικού συμφέροντος, παρατηρούνται αδικίες και ασυμμετρίες. Αν πχ άρχουν οι έγκριτοι και κυριαρχούν σε όλους, το πλήθος των πολιτών δεν τιμάται με πολιτικά δικαιώματα και δεν αποφασίζει από κοινού για τα κοινά. Επίσης όταν οι ίδιοι πάντοτε είναι άρχοντες, τότε οι υπόλοιποι στερούνται τιμών, διότι για τον Αριστοτέλη συνιστούν τιμή για τον πολίτη τα πολιτικά αξιώματα. Πολύ περισσότερο όταν εξουσιάζει ένας, τότε ακόμη περισσότερο στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων και αξιωμάτων οι πολλοί.

Πάντως ενώ διαφαίνεται από την κατάταξη των πολιτευμάτων σε «ορθά» και μη, ότι μάλλον το πρόβλημα της ορθότητας συνίσταται όχι τόσο στην δίκαιη διανομή της εξουσίας, αλλά κατ' ουσίαν στις εξουσίες που ασκούνται δίκαια προς όφελος όλων και αυτό είναι δυνατόν να ισχύει ανεξάρτητα από τον αριθμό των ατόμων που συμμετέχουν στην εξουσία, ο φιλόσοφος τελικά σαφώς προκρίνει την συλλογική διακυβέρνηση, ως την δικαιότερη

κατανομή εξουσίας και δικαιώνει τα πολιτεύματα της τασσόμενος υπέρ της διακυβέρνησης των πολλών για πολλαπλούς λόγους:

1. Διότι το σύνολο κρίνει ασφαλέστερα. «Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει ότι η φρόνηση και η αρετή είναι αθροίσμα μεγέθη»¹⁵. Οι πολλοί ως σύνολο υπερέχουν και στην αρετή και στην φρόνηση και στην διάνοια, οπότε εξάγουν ασφαλέστερα συμπεράσματα. Στην πολιτική, ο λαός με την συλλογική του σοφία μπορεί να κρίνει καλύτερα από τον ένα, οπότε και θα πρέπει να έχει το δικαίωμα να κρίνει και να ελέγχει άρχοντες, ακόμη και να συμμετέχει στην Εκκλησία του Δήμου, τα Δικαστήρια, τη Βουλή, δηλαδή της «αορίστου αρχής» (Πολιτικά 1274 α 15-18).

2. Διότι συνέχει την πόλιν εφόσον «ο μόνιμος αποκλεισμός των πολλών από κάθε συμμετοχή στα κρατικά αξιώματα είναι επικίνδυνος ,γιατί προκαλεί μεγάλης έκτασης δυσαρέσκεια»¹⁶. Δημιουργούνται έτσι εσωτερικοί εχθροί και αιτίες αναταραχών που οδηγούν σε διασάλευση της ισορροπίας και της αρμονίας της πόλης

3. Διότι αντιστέκεται στην διαφθορά περισσότερο από το μεμονωμένο άτομο. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι «το πλήθος είναι περισσότερο αδιάφθορο» (Πολιτικά 1286 α 31).

4. Διότι εντέλει ως σύνολο υπερέχει και ως προς τον πλούτο

Επιπλέον όταν ο λαός έχει τον λόγο στην λήψη των αποφάσεων έχουμε μια λεπτή ισορροπία ανάμεσα στην θεσμικά κατοχυρωμένη και εφαρμόσιμη πολιτική ισότητα και την ισχύουσα στην πράξη οικονομική ανισότητα.

Ενασχολούμενος συστηματικά με την άρση των ακραίων κοινωνικών διακρίσεων ο φιλόσοφος προσπαθεί να συνθέσει διαλεκτικά το ποσοτικό με το ποιοτικό στοιχείο. Στόχος του είναι να θέσει στο περιθώριο την υπεροχή του ποσοτικού στηριζόμενη αποκλειστικά

¹⁵ D.W. ROSS Αριστοτέλης, ο.π., 362

¹⁶ D.W ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 363

στην αριθμητική του ισχύ ή στον πλούτο και να βρει τον τρόπο να γενικεύσει το ποιοτικό μέσω του « ορθώς πολιτεύσθαι» ως τέχνης ενάρετου βίου.

3.4 «ΠΟΛΙΤΕΙΑ»

Το είδος του πολιτεύματος που ο Αριστοτέλης αποκαλεί «πολιτεία» είναι «το άριστο», εφικτό πολίτευμα (1295 α 25-35), όπως περιγράφεται στο 11^ο κεφάλαιο του IV βιβλίου των Πολιτικών του, (σε βαθμό που η σημασία του να συνιστά συνώνυμο της έννοιας του «πολιτεύματος»). Η ορθότητα του όπως είδαμε και στα κριτήρια κατάταξης των πολιτευμάτων εξαρτάται καθαρά από τον σκοπό που υπηρετεί αυτό, που δεν είναι άλλο από το «κοινό αγαθό» , το κοινό συμφέρον, και το «απλώς δίκαιον», η ουσία του δίκαιου πολιτεύματος, η ίδια η ιδέα της δικαιοσύνης από την οποία εμφορείται η πόλη. Είδαμε στα προηγούμενα, ότι το πολίτευμα ορίζεται ως «τάξις των τε άλλων αρχών και μάλιστα της κυρίας πάντων» (Αριστοτέλης, Πολιτικά 1278 β 9-10) , ως σύστημα δηλαδή με το οποίο μια πόλη οργανώνει τις εξουσίες της και μάλιστα την ανώτατη εξουσία. Στην συγκεκριμένη περίπτωση της «πολιτείας», το σύνολο των συντεταγμένων οργάνων και φορέων της πολιτικής κυριαρχίας οργανώνεται εκτεινόμενο σε όλο το εύρος της συντεταγμένης πολιτικής κοινωνίας (Πολιτικά 1269 α 29), του κατεξοχήν υποκειμένου της κυριαρχίας, δηλαδή του δήμου, του λαού.(Πολιτικά 1269 α 29).

«Κύριον της πόλεως» λοιπόν είναι οι πολλοί, η κοινότητα ελευθέρων ανθρώπων που μέσω αυτού του πολιτεύματος έχουν και τις μεγαλύτερες δυνατότητες ευδαιμονίας, μέσω ενός ηθικοπολιτικού βίου που στηρίζεται στην μεσότητα.

Η «πολιτεία» προκύπτει ως μείξη ως ενότητα δύο συμμετρικών μερών, των ολιγαρχικών θεσμών από την μια και των δημοκρατικών από την άλλη (1293b 30-35). Συνίσταται συνεπώς στο να κυβερνούν οι «έγκριτοι» κατά τρόπο αναμάρτητο, δίχως να μειώνεται η δύναμη του λαού. Ο σωστός συνδυασμός στοιχείων των πολιτευμάτων συνιστά ενότητα των αντιθέτων και συγχρόνως υπέρβαση των στοιχείων που τα αποτελούν. Έτσι προκύπτει ένα νέο είδος

ανώτερο σε μορφική αυτοτέλεια και λειτουργική αυτονομία. Και αν η «ιδεώδης πολιτεία» που περιγράφεται στο VII βιβλίο των πολιτικών «στηρίζεται σε μια διακυβέρνηση που ασκείται από φωτισμένα και ενάρετα άτομα, όπου κανείς δεν αποκτά την ιδιότητα του πολίτη αν δεν διαθέτει τα απαραίτητα προσόντα και όπου όλοι οι πολίτες αναλαμβάνουν διαδοχικά τον ρόλο των αρχόντων και των αρχομένων»¹⁷, στην πράξη «η πολιτεία» συνιστά το ισορροπημένο πολίτευμα της μεσότητας, η πόλη στην οποία κυριαρχεί η μέση τάξη, με μέσο πλούτο και εξισορροπημένα άκρα και « το προσόν που απαιτείται από τους άρχοντες δεν είναι η υψηλή και πεφωτισμένη αρετή , αλλά η ρωμαλέα αρετή στρατιωτική μιας μεσαίας τάξης»¹⁸. Συνεπώς είναι η λιγότερο ταξική πόλη με το ηπιότερο ταξικό πολίτευμα,(μια και ο φιλόσοφος δεν φαίνεται να πιστεύει ότι μπορεί να υπάρξει πόλη αταξική) που γι αυτόν ακριβώς τον λόγο συνιστά εγγύηση ισορροπίας και αρμονίας της πόλεως. Ο Αριστοτέλης το θεωρεί ότι είναι «το μόνο αστασίαστο πολίτευμα, αφού ελάχιστα φαινόμενα επαναστάσεων και αντιπαλότητας των πολιτών παρατηρούνται εκεί που η μέση τάξη είναι μεγάλη (1296 a5-10). Για τον φιλόσοφο ο μέσος πλούτος εύκολα υπακούει στην λογική, ενώ οι υπερβολικά πλούσιοι ή φτωχοί είναι δύσκολο να την ακολουθήσουν και οι μεν πρώτοι γίνονται αλαζόνες και απατεώνες, οι δε δεύτεροι κακοποιοί, μικροαπατεώνες και δουλοπρεπείς (1295b 5-25). Έτσι διαμορφώνεται μια πόλη δεσποτών και δούλων όπου άλλοι περιφρονούν και άλλοι φθονούν και όχι μια πόλη ελεύθερων ανθρώπων.

Στην πολιτεία το πολίτευμα, η πολιτική συμμετοχή και η πολιτική αρετή συνυφαίνονται και «οι πολίτες αναλαμβάνουν να φέρουν εις πέρας το έργο που αναλογεί στην αρετή του καθενός από αυτούς» συνθέτοντας τις διαφορές τους, προς όφελος του κοινού συμφέροντος¹⁹. Άλλωστε «όσοι ερμηνεύουν την ισότητα με όρους άλλους από την αρετή

¹⁷ D.W.ROSS, Αριστοτέλης, ο.π., 366

¹⁸ D.W.ROSS, ο.π., 366

¹⁹ Στέφανος Δημητρίου, Ελευθερία και κυριαρχία 215, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2016

«μιλούν για μέρος μόνο της ισότητας»²⁰. Αυτή η αρετή όμως έχουμε δει ότι εξαρτάται από τρεις παράγοντες: τη φύση, «το έθος» και «τον λόγον» και επίσης ότι «κάθε πολίτευμα διαμορφώνεται και συντηρείται από το ιδιαίτερο ήθος των πολιτών του»²¹. Οι παράγοντες του «έθους» και του «λόγου» συναρτώνται όμως ουσιαστικά από την παιδεία και συνεπώς το συγκεκριμένο πολίτευμα έχει κάθε λόγο να την παρέχει στους πολίτες του, συμβάλλοντας έτσι τόσο στην διαμόρφωσή του όσο και στην διατήρησή του. Οι εκ φύσεως οντολογικές προδιαγραφές και τελολογικές προοπτικές του κάθε ανθρώπου, πρέπει να αποκαλυφθούν και να αξιοποιηθούν σε όλη τους την έκταση λοιπόν δια της εκπαίδευσης και οι πολίτες της «πολιτείας» πρέπει να εκπαιδεύονται ώστε να γίνονται πρώτα καλοί υπήκοοι και στην συνέχεια καλοί κυβερνήτες. Από την στιγμή που έχει εξασφαλιστεί η συμμετοχή όλων των πολιτών στο ίδιο εκπαιδευτικό σύστημα, τυπικά τουλάχιστον εξασφαλίζεται ότι έχουν τα ίδια πολιτικά προσόντα και ότι εκκινούν από κοινή πολιτική βάση. Από το σημείο αυτό προκύπτει το δικαίωμα συμμετοχής τους στα δικαστικά, στα νομοθετικά και στα πολιτικά σώματα της πόλεως, αλλά και η δυνατότητα αυτοέκφρασής τους ως συνδιαμορφωτών του πολιτικού συστήματος (Αριστοτέλης, Πολιτικά, 1275 β, 16-21) ή Η Παιδεία αποτελεί χρέος της Πολιτείας απέναντι στον πολίτη, οφείλει να είναι δημόσια, κοινή και ενιαία για όλους (Πολιτικά, 1337 α11), ως αναγκαία συνθήκη για την ενότητα της πόλεως και να προκύπτει από δημόσια διαβούλευση για να εξασφαλίζεται η κοινή της αποδοχή. Η βάση της Παιδείας πρέπει να είναι κυρίως ηθική αποβλέποντας σε μια υποταγή των ανθρώπινων παθών στις ψυχικές αρετές, διότι «αν έστω και ένας πολίτης έχει έλλειψη αυτοελέγχου αυτό μπορεί να επηρεάσει όλη την πόλη (Πολιτικά V 1310 a 19-). Άλλωστε «σωστότερη παιδεία και αγωγή είναι αυτή που μας μαθαίνει να χαιρόμαστε και να ευχαριστούμαστε, να λυπούμαστε και να δυσσαρεστούμαστε με αυτά που πρέπει» (Ηθικά Νικομάχεια B 3 1104 β 3 εξ.)

²⁰ D. W. ROSS, ο.π., 361

²¹ D.W. ROSS, ο.π., 383

Ως προς τον δημόσιο χαρακτήρα της αυτός θεωρείται αναγκαίος καθότι εξασφαλίζει την ενιαία της μορφή, άρρηκτα συνδεδεμένης με τα ήθη, την νοοτροπία και τις αξίες του λαού. Αυτό το στοιχείο συντελεί ουσιαστικά στην ενότητα της πόλεως και στην διατήρηση του πολιτεύματος, αλλά και στην αποτελεσματική λειτουργία του, διότι «κανένα όφελος δεν προκύπτει ούτε από τους πιο ωφέλιμους νόμους ούτε από τις ομόφωνες αποφάσεις όλων των πολιτών, εάν οι πολίτες δεν προσαρμοστούν στο πολίτευμα μέσω της αγωγής και της συνήθειας»(Πολιτικά V 1310 a 14-16).

3.5 ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Ο Αριστοτέλης προκρίνει την δημοκρατία ως σχετικά καλύτερη από όλα τα παρεκβατικά (και πιο κοντά στο άριστο πολίτευμα, την Πολιτεία), όχι γιατί η εξουσία κατανέμεται δίκαια , αλλά κυρίως διότι είναι πλησιέστερη προς την επίτευξη του κοινού συμφέροντος και επιπλέον έχει το πλεονέκτημα να αναδεικνύει την συλλογική πείρα και σοφία του λαού. Αυτή, κατά τον Αριστοτέλη , ως άθροισμα πολλών, ποιοτικά κατώτερων μπορεί να είναι ανώτερη από την γνώμη του ενός ή των λίγων ποιοτικά ανώτερων (Πολιτικά 1281 a44 και επόμενα) και ως εκ τούτου μπορεί να οδηγήσει στο κοινό καλό. Άλλωστε και ο ορισμός που δίνει για την έννοια του πολίτη, ως αυτόν που συμμετέχει στην «κρίσιν και την αρχήν» (Πολιτικά 1275 a 22-23), δηλαδή στις λειτουργίες του δικαστή και του άρχοντα, στις οποίες περιλαμβάνει όχι μόνο τις αρχές που αφορούν ορισμένο χρόνο αλλά και εκείνες που δεν έχουν χρονικό όριο άσκησης , όπως την συμμετοχή στην Εκκλησία του Δήμου, ισχύει κυρίως για το δημοκρατικό πολίτευμα (όπου η Εκκλησία του Δήμου συνιστά εκεί πάγια απεριόριστη αρχή). Βεβαίως η συμμετοχή του πλήθους στα υψηλότερα πολιτικά αξιώματα δεν παρέχει ασφάλεια διότι μεμονωμένα συχνά ρέπουν προς την αδικία και την επιπολαιότητα , λόγω της έλλειψης παιδείας. Ο φιλόσοφος δέχεται ότι όπως όλοι μπορεί να έχουν λόγο για όλα και ίσως ο

χρήστης ενός πράγματος μπορεί να εκφέρει την γνώμη του για το αντικείμενο που χρησιμοποιεί ίσως καλύτερα από τον κατασκευαστή, έτσι και ο λαός μπορεί και έχει το δικαίωμα να κρίνει και να ελέγχει άρχοντες, να συμμετέχει στα δικαστήρια, στην Βουλή και την Εκκλησία του Δήμου (Πολιτικά 1274 α 15-18). Όσον αφορά όμως τα ανώτατα αξιώματα εκεί πρέπει να αναλαμβάνουν καθήκοντα οι ειδικοί της πολιτικής που δεν είναι άλλοι από τους αρίστους.

Στην δημοκρατία όμως καθίσταται αναγκαία μια αναλογική ποιοτική ισότητα, στην θέση της αριθμητικής ποσοτικής ισότητας, ή για την ακρίβεια ένας συνδυασμός των δύο ισωτήτων (Ηθικά Νικομάχεια 1131 α 10- 1131 β 9) που σε πολιτικό επίπεδο εξασφαλίζει να παίρνει κάθε άτομο αυτό που αντιστοιχεί στην αξία του (Ηθικά Νικομάχεια – βιβλίο Ε). Έτσι, ούτε ο λαός θα μετατρέπεται σε δούλο, ούτε πολέμιος της πολιτείας θα είναι (Πολιτικά 1281 b-1282 b15) αλλά αντίθετα εγγυητής σταθερότητας και συνοχής της πόλης. Άλλωστε αυτό που κάνει την πόλη να εξακολουθεί να υπάρχει είναι η αναλογική ανταπόδοση (Ηθικά Νικομάχεια Ε 1132 β 34-36). Στο δημοκρατικό πολίτευμα η κυριαρχία του νόμου, είναι αυτή που εξασφαλίζει την αποφυγή του κινδύνου των δημαγωγών (Πολιτικά 1292 α5-10). Ο Αριστοτέλης επικρίνει το δημοκρατικό πολίτευμα που ρυθμίζει το σύνολο των ζητημάτων με ψηφίσματα και όχι με νόμο τόσο αυστηρά, ώστε σχεδόν το διαγράφει από την έννοια του πολιτεύματος. Άλλωστε ορίζει ότι το καλύτερο είδος δημοκρατίας (δεδομένου ότι εκτίθενται πέντε είδη (Πολιτικά 1291β 30- 1292α 38) παραπέμπει στην επίτευξη απόλυτης ισοπολιτείας των απόρων και των εύπορων και το χειρότερο είδος στην αντικατάσταση της αρχής του νόμου με την αρχή του πλήθους. Η ευνομία δε, ορίζεται ως συνισταμένη της ύπαρξης σωστών νόμων και της υπακοής των πολιτών στους σωστούς νόμους (Πολιτικά 1294 α 5-9). Οι ορθά θεσπισμένοι νόμοι μπορεί να είναι ‘‘1. Οι καλύτεροι δυνατοί για τις συγκεκριμένες συνθήκες του πολιτικού βίου και 2.οι άριστοι νόμοι (πέρα από την ιστορικοκοινωνικοπολιτική συνθήκη που χρειάζεται να υπηρετήσουν).

Για τον Αριστοτέλη, όπως και για τον Πλάτωνα) το ιδανικό αποτελεί μέτρο του ατελούς. Ακόμη και στις παρεκκλίσεις των πολιτευμάτων ,αναζητά ως ελάχιστο στόχο την μικρότερη δυνατή παρεκτροπή από το μέσο που είναι το άριστο, σε σχέση με τις υπερβολές των άκρων (Ηθικά Νικομάχεια 1101 α14), και που βρίσκει όπως είδαμε την έκφρασή του στο πολίτευμα της Πολιτείας.

4. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ

Είδαμε ότι η πόλις στον Αριστοτέλη , υπάρχει «φύσει», έχει φυσική προέλευση, αλλά η ανθρώπινη ,πρωτοβουλία «είναι η δημιουργός δύναμη που μετατρέπει την ένωση των ανθρώπων σε ένωση ελεύθερων ανθρώπων, εντός της πόλης, δηλαδή σε ένωση πολιτών» και έτσι ο φιλόσοφος «συνδέει το φυσικό δίκαιο με το πολιτικό» και μάλιστα «το αναβαθμίζει επειδή η πλέον ολοκληρωμένη έκφραση του φυσικού δικαίου είναι αυτή που διέπει την πολιτική συνοχή, δηλαδή την οργανωμένη συνύπαρξη ανθρώπων-μελών της πολιτικής κοινότητας , δηλαδή πολιτών»²².

«Πρόκειται για την βούληση που παρωθεί τους πολίτες στην πολιτική συμμετοχή , δηλαδή πρόκειται για την πολιτική βούληση, τη δημιουργό του ίδιου του πολιτικού φαινομένου». «Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης συνδέει αυτή τη βούληση, ως λαϊκή θέληση με την πολιτική συμμετοχή και συνεπώς αποστρέφεται ότι την αποδυναμώνει»²³. 'Άλλωστε ο φιλόσοφος υποστηρίζει κατηγορηματικά ότι οι νοητικές ικανότητες των ελεύθερων ανθρώπων είναι προορισμένες για την συμμετοχή στην πολιτική ζωή, για να βουλεύονται και να διευθύνουν (Πολιτικά 1245 α 15-16 και 1254 β 27-31).

Το κράτος όμως, ως η οργανωμένη συνύπαρξη των πολιτών, είναι «η του ευ ζην κοινωνία» που αποσκοπεί σε μια τέλεια και αυτάρκη ζωή. Και «στόχος των ανθρώπων είναι να βρουν την καλύτερη δυνατή μορφή διακυβέρνησης, και αυτή η μορφή είναι το πολίτευμα που δίνει τις μεγαλύτερες δυνατότητες ευδαιμονίας. Η ευδαιμονία εξαρτάται όμως πρωταρχικά από την αρετή και δευτερευόντως μόνο από τα υλικά αγαθά»²⁴. «Και αφού η αρετή είναι το

²² Στέφανος Δημητρίου, Ελευθερία και κυριαρχία, ο.π., 58

²³ Στέφανος Δημητρίου ,Ελευθερία και κυριαρχία, ο.π., 59

²⁴ D.W. ROSS Αριστοτέλης, ο.π., 382

σημαντικότερο στοιχείο για τον άνθρωπο, θα είναι το σημαντικότερο και για το κράτος, που αποτελεί σύνολο ατόμων»²⁵.

Επομένως «το ευ ζην, ως σκοπός ο οποίος καθορίζει τον λόγο ύπαρξης της πόλης, συνδυάζει και τις δύο ουσιώδεις πτυχές της θεώρησης του Αριστοτέλη για την πόλη, δηλαδή την ηθική και την πολιτική θεώρηση, καταδεικνύοντας ότι η ηθική του φιλοσοφία, με την πραγμάτευση των ηθικών αρετών, ολοκληρώνεται με την πολιτική του φιλοσοφία και την ολοκλήρωση αυτών των αρετών μέσω του πολιτικού δεσμού και της αρετής της διαρκούς πολιτικής συμμετοχής. Η τελευταία κορυφώνεται με τον αναβιβασμό της πολιτικής ελευθερίας σε πραγμάτωση της προσωπικής ελευθερίας»²⁶.

Καταλήγουμε λοιπόν σε μια άμεση συσχέτιση πολιτεύματος, πολιτικής συμμετοχής και πολιτικής αρετής, στη βάση μιας πολιτειακής οργάνωσης του κοινωνικού συνόλου που εξασφαλίζει και ταυτόχρονα εγγυάται την ευδαιμονία του, μέσα από ένα ηθικό τρόπο ζωής και μιας καλλιέργειας πολιτικής κοινωνικότητας που εκφράζεται και αποδεικνύεται δια της συμμετοχής του στις πολιτικές αποφάσεις.

Αν και ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, δεν περιέγραψε τους θεσμούς της ιδανικής πολιτείας θεωρούσε και αυτός ότι ο πολίτης της δεν θα μπορούσε να επιδίδεται παρά μόνο σε δύο δραστηριότητες που είναι αντάξιες του ελεύθερου ανθρώπου: την πολιτική, ως ενεργό συμμετοχή στα κοινά και ως τέχνης βίου και τον πόλεμο, ως προστασία της εδαφικής ακεραιότητας της πόλεως. Ας τονίσουμε επίσης το γεγονός ότι η οικονομική ζωή δεν αναφέρεται στους τομείς της πολιτικής δραστηριότητας.

Ο φιλόσοφος θέτοντας ως πολιτικό σκοπό την ευδαίμονα λειτουργία του συλλογικού σχηματισμού προσπαθεί να φέρει σε διαλεκτική συνάφεια την πόλη με την αρετή, ως άριστου στόχου του ηθικά ολοκληρωμένου βίου, ο οποίος θα μετασχηματίζει το θεσμικό

²⁵ D.W. ROSS, ο.π.,377

²⁶ Στέφανος Δημητρίου, Ελευθερία και κυριαρχία, ο.π., 56

σύστημα από αυτό που είναι σε αυτό που πρέπει να είναι. Και κάθε πολίτης μαθαίνοντας να υπερβαίνει τις ατομικές του ατέλειες, καλείται μέσω των καθηκόντων του να πραγματώνει τις κανονιστικές αρχές που διέπουν το θετικά αξιόλογο πολιτικό σύστημα. Εντέλει θα λέγαμε ότι στον Αριστοτέλη η πολιτική αντιμετωπίζεται ως αναβαθμισμένη εργασία που πρέπει να ασκείται από τους πολλούς, γι' αυτό και τάσσεται υπέρ των πολυπρόσωπων θεσμικών εκπροσωπήσεων δεδομένου ότι με αυτόν τον τρόπο η συνθήκη αυτή εξυπηρετείται.

Στην ανάλυση των πολιτευμάτων ο φιλόσοφος καταλήγει να προκρίνει το πολίτευμα της « πολιτείας», ως το κατεξοχήν ορθό πολίτευμα, γιατί σε αυτό άρχουν οι πολλοί και μάλιστα άρχουν σύμφωνα με το κοινό συμφέρον «κοινή συμφέρον», δηλαδή το συμφέρον της πόλεως. Το συμφέρον της πόλης όμως είναι τελεολογικά ο σκοπός της πόλης, συνιστά συνεπώς πολιτικό αγαθό και αποτελεί το κριτήριο βάσει του οποίου προσδιορίζεται εάν η πόλη είναι δίκαιη. Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο στο σημείο αυτό για το «απλώς δίκαιον», ένα δίκαιο που δεν είναι επιμέρους αλλά αφορά το όλον, την δικαιοσύνη της πόλεως. Στο πολίτευμα της πολιτείας έχουμε «την κοινότητα των ελευθέρων ανθρώπων, των οποίων η συμμετοχή στην πολιτική ακολουθεί το «απλώς δίκαιον», δηλαδή τον καθοριστικό όρο ο οποίος προσδιορίζει την ουσία της ίδιας της πολιτικής, αλλά και του συγκεκριμένου πολιτεύματος, εντός του οποίου αυτή μπορεί να πραγματοποιηθεί ως τέτοια»²⁷. Συνεπώς εδώ η ελευθερία ως «φύσει» και η ισότητα, ως απόλυτα βεβαίως σύμφωνη με την κοινωνική φύση του ανθρώπου και την έλλογη ιδιότητά του, εκφρασμένη όμως σε πολιτικό ζητούμενο, προάγονται, δεδομένου ότι η «πολιτεία» συνιστά το σύνολο των συντεταγμένων οργάνων και φορέων της πολιτικής κυριαρχίας εκτεινόμενο όμως σε όλο το εύρος της συντεταγμένης πολιτικής κοινωνίας (Πολιτικά 1269 α 29), του κατεξοχήν υποκειμένου της κυριαρχίας, δηλαδή του δήμου, του λαού. Ο «λαός» όμως εκφράζει το πολιτικό υποκείμενο της κυριαρχίας και στην δημοκρατία (αν και όχι υπέρ του «κοινή συμφέροντος») γι αυτό και

²⁷ Στέφανος Δημητρίου, Ελευθερία και κυριαρχία, ο.π., 97

αυτή προκρίνεται, όπως είδαμε στα προηγούμενα ως το λιγότερο παρεκβατικό πολίτευμα. Η Πολιτεία λοιπόν ως το κατεξοχήν ορθό και η δημοκρατία, ως το λιγότερο παρεκβατικό, είναι τα δύο πολιτεύματα στα οποία δίνεται η δυνατότητα να άρχουν οι πολλοί, συνεπώς εδώ εξυπηρετείται με τον καλύτερο τρόπο η καλλιέργεια της ηθικοπολιτικής κοινωνικότητας του ατόμου, με απώτερο στόχο την ευζωία σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο.

Παρότι το πολιτειακό φαινόμενο στον Αριστοτέλη έχει αφετηρία ταξική, θα λέγαμε ότι ο σκοπός του, το ευ ζην, η τελείωση της ψυχής του συνόλου είναι αταξικό και παραμένει απώτερος στόχος με όρους ισότητας. Το «ευ ζην» όμως εξαρτάται από την αρετή και όσοι ερμηνεύουν την ισότητα με όρους άλλους από την αρετή, « μιλούν μόνο για μέρος του δικαίου». Η αρετή με την σειρά της συναρτάται με τρεις παράγοντες παράγοντες: τη φύση, τη συνήθεια (το έθος) και την έλλογη διαβίωση (τον λόγον).» (Πολιτικά 1332 α39-41). Το ανθρώπινο είδος δηλαδή, όπως έχουμε ήδη αναλύσει ανωτέρω, πρέπει να αποκτήσει «έξεις» μέσω της διδασκαλίας και της πρακτικής εξάσκησης που στηρίζεται στην έλλογη καθοδήγηση, ώστε να ολοκληρώσει την ανθρώπινη ιδιότητά του και εν τέλει να ευδαιμονήσει. Η πόλη θα επιτρέψει και θα διευκολύνει αυτή την διαδικασία διαμόρφωσης του ήθους, μέσω της δημιουργίας ενός ηθικοπλαστικού περιβάλλοντος στηριγμένο στην παρεχόμενη παιδεία που υπηρετεί τα «τείνοντα προς την αρετήν» και στο νομοθετικό σύστημα που επίσης εξηθικεύει τον πολίτη. Νόμοι και παιδεία συνιστούν τους τυπικούς θεσμούς μέσω των οποίων διοχετεύεται στα μέλη της πολιτικής κοινωνίας, η κοινή πνευματική της ουσία (Πολιτικά 1287 α 18-22 και 1310 α 14-17). Αυτοί οι παράγοντες θα μπορέσουν να υποστηρίξουν μια οργάνωση ορθολογικής ηθικότητας μέσα στην οποία, η έμφυτη πολιτικότητα του ανθρώπου, ως έκφραση της ελευθερίας του, θα μπορέσει να πραγματωθεί με τον καλύτερο τρόπο. Όλο αυτό βέβαια συνδέεται με το ιδανικό πολίτευμα που συνίσταται σε ένα τρόπο οργάνωσης της εξουσίας που θα προωθεί την αυτοανάπτυξη των πολιτών, την συνεργασία τους και προπαντός την καλλιέργεια της πολιτικής κοινωνικότητάς τους, μέσω της συμμετοχής του σε αυτό, πότε ως άρχοντες και πότε ως

αρχόμενοι υπηρετώντας πάντα το «αλλότριον αγαθόν» (Ηθικά Νικομάχεια 1129 α 14). Και αν στις αναλύσεις του φιλοσόφου συχνά προβάλλεται η αρετή της αριστοκρατίας ή έστω μια «δημοκρατική» αντίληψη της πολιτικής με «αριστοκρατική» έκφραση που καθορίζει την ποιότητα συμμετοχής του πολίτη στο πολίτευμα και κατ' επέκταση την ποιότητα του πολιτεύματος, τελικώς πιστεύω ότι αυτό που υπερισχύει τελικά στην πράξη, είναι τα πολιτεύματα όπου ισχύει η συλλογική διαβούλευση των πολιτών. Αυτή δίνει την δυνατότητα έκφρασης αλλά και καλλιέργειας της πολιτικής κοινωνικότητας τους και ως πραγμάτωση της ανθρωπινότητας και της ελευθερίας τους, εξελίσσεται σε πραγματική τέχνη ενός βίου ηθικοπολιτικού και που οδηγεί με την σειρά της στο πολυπόθητο «ευ ζην» ατομικά και συλλογικά.

Από την ανάλυση των ανωτέρω προκύπτει ότι η Πολιτική στον Αριστοτέλη, ως έκφραση της πρακτικής γνώσης στην ανώτερη βαθμίδα της, αποκτά χαρακτήρα και πρόσημο ηθικό. Διότι μπορεί μεν ο σκοπός της πολιτικής να είναι τα καλά και τα δίκαια (Ηθικά Νικομάχεια Α1) αλλά «δίκαια είναι όλα αυτά που παράγουν και διαφυλάσσουν την ευδαιμονία και τα μέρη της για την πολιτική κοινωνία» (Ηθικά Νικομάχεια 1129 β 20-22). Κατά την άποψή μου Ηθική και Πολιτική συνιστούν δύο πεδία που οδηγούν στην ευδαιμονία του ατόμου-πολίτη και κατ' επέκταση της πόλεως. Προκύπτει συνεπώς ότι αφενός έχουν κοινό αντικείμενο, τον άνθρωπο και αφετέρου κοινό στόχο, την ολοκλήρωση και ευδαιμονία του. Κάθε άτομο προσπαθεί να οικειοποιηθεί την διανοητική αρετή της φρόνησης και τις ηθικές αρετές (της ανδρείας, της αλήθειας, της σωφροσύνης, της πραότητας, της μεγαλοψυχίας, της δικαιοσύνης και της ελευθεριότητας), για να οδηγηθεί στο «ευ ζην» και ταυτόχρονα να καταστεί «άξιος της πόλεως», να λειτουργήσει δηλαδή ως άξιος πολίτης, οδηγώντας την πόλη με την συμβολή που του αναλογεί, στο δικό της συλλογικό αυτάρκες «ευ ζην». Και φυσικά αποτελεί όνειδος, ο ανάξιος πολίτης. Γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί η Αριστοτελική Ηθική θεωρία της υποκειμενικότητας της πράξης σε αντιπαράθεση προς την Πολιτική ως θεωρία της αντικειμενικότητας των θεσμών.

Αλλά ακόμη και αν θεωρηθεί ότι αντικείμενο της Ηθικής είναι το άτομο ενώ της Πολιτικής η πόλις, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι στον Αριστοτέλη το άτομο, ως έλλογο κοινωνικό και ηθικό όν, δεν υφίσταται παρά μονάχα ζώντας μέσα στην πόλη και δρώντας ως πολίτης, εφόσον καλύπτει τις προϋποθέσεις.

«Η πόλις ήταν μια ηθική κοινωνία, και η πολιτική επιστήμη, ως επιστήμη μιας τέτοιας κοινωνίας, έγινε στα χέρια των Ελλήνων εν μέρει και σε μεγάλο βαθμό ηθική. Το πολίτευμα είναι για τον Αριστοτέλη «η πολιτεία». Και το πολίτευμα δεν είναι απλώς «μια ρύθμιση αξιωμάτων» αλλά και «ένας τρόπος ζωής». Είναι κάτι περισσότερο από μια νομική κατασκευή, είναι επίσης ένα ηθικό πνεύμα. Αυτό είναι πράγματι η εσωτερική της ουσία και ζωτική της σημασία»²⁸.

Αυτή ακριβώς η ταύτιση Ηθικής και Πολιτικής είναι που χαρακτηρίζει την Αριστοτελική σκέψη²⁹. Γι' αυτό και ο Γ. Σάντας υποστηρίζει ότι «πρέπει να μελετάμε και να διδάσκουμε την Αριστοτελική ηθική και την πολιτική μαζί»³⁰.

Συμπερασματικά για τον Αριστοτέλη, η Πολιτική δεν είναι απλώς ο φορέας της δυνάμεως και της εξουσίας αλλά είναι κυρίως η τέχνη και η επιστήμη που σκοπό και ουσία της έχει την συμβολή της, μέσα από τους διάφορους θεσμούς της πόλεως, στην διασφάλιση της ελευθερίας του ανθρώπου, στη πραγμάτωση της ανθρωπότητάς του, στην εξηθίκευσή του και εν τέλει στην ευδαιμονία του, ως έσχατο επίγειο στόχο. Και όπως επισημαίνει και ο W.Kullman, «ο Αριστοτέλης απορρίπτει την άποψη ότι το Κράτος είναι μια απλή κοινότητα συμφερόντων γιατί κατά την γνώμη του το εν λόγω πρότυπο δεν είναι σε θέση να θεμελιώσει πειστικά έναν ηθικοπολιτικό κανόνα. Στο επίπεδο του λόγου, που υπερβαίνει την απλή συμβίωση, ο στόχος του αγαθού, της ευδαιμονίας και του ζην κατά προαίρεσιν (Πολιτικά,

²⁸ E.BARKER, *The Political Thought* 5-6

²⁹ A.W.H. ADKINS *THE CONNECTION BETWEEN ARISTOTLE'S ETHICS AND POLITICS*, 76

³⁰ Γ. Σάντας, «Η σχέση μεταξύ Ηθικής και Πολιτικής στον Αριστοτέλη», 173, εκδ. Κ.Βουδούρης, Αριστοτελική Πολιτική Φιλοσοφία, Αθήνα 1995

1280 α 31 κ.ε.) είναι απολύτως απαραίτητος»³¹.

Στην Αριστοτελική κοσμοθεωρία, ηθική ,πολιτική, κράτος και κοινωνία είναι έννοιες που βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση.

Διαφαίνεται εξάλλου καθαρά ότι στην σκέψη του φιλόσοφου, τόσο οι νομοθέτες όσο και οι πολιτικοί και οι δάσκαλοι, απώτερο σκοπό έχουν να εκπαιδεύσουν τον πολίτη στην αρετή. Δεδομένου ότι ο άνθρωπος εκ φύσεως επιλέγει τα ευχάριστα και αποφεύγει τα δυσάρεστα, πρέπει ο μελλοντικός άξιος πολίτης από παιδί ακόμη να διαμορφώσει ενάρετο χαρακτήρα, μέσω των Νόμων και της Παιδείας, έτσι ώστε να μάθει να χαίρεται και να μισεί αυτά που πρέπει. Και είναι αυτή η εκπαίδευση, αυτή η αγωγή των πολιτών στην αρετή, σημείο αναφοράς για τα πολιτεύματα τόσο σημαντικό, ώστε να αποτελεί και τον δείκτη επιτυχίας ή αποτυχίας τους.

Εν κατακλείδι , κατά την άποψη μου στην Αριστοτελική φιλοσοφία η πολιτική προϋποθέτει την ηθική ως θεμέλιο, πάνω στο οποίο θα στηριχτεί για να οδηγήσει την πόλη στην άριστη λειτουργία της, με τελικό σκοπό την ευδαιμονία της, το «ευ ζην» της. Ένα «ευ ζην» ταυτόσημο με εκείνο του ατόμου, που ωστόσο όμως η πόλη ως σύνολο το εμπεριέχει και το υπερβαίνει. Συνιστά την έκφραση του Λόγου, τόσο του θεωρητικού όσο και του πρακτικού, που θα απελευθερώσει τις ηθικές δυνατότητες του ατόμου ως οντολογικές και τελολογικές προοπτικές και θα του καλλιεργήσει την θέαση του μέρους υπό το πρίσμα της ολότητας. Αυτή η θέαση θα απελευθερώσει τις συλλογικές δυνατότητές του και θα τον καταστήσει κάτοχο της δια βίου τέχνης του δημιουργικού πολίτη , οδηγώντας τον στην ευδαιμονία στο « ευ ζην», ως απώτερου στόχου. Και μέσω της δικαιοσύνης ως αναλογικής ισότητας και διορθωτικής παρέμβασης που αντανακλάται στους Νόμους θα επιτευχθεί η κοινωνική ισορροπία μέσα από το σωστό μοίρασμα τιμών και ανταμοιβών και την ακριβοδίκαιη αποτίμηση αδικιών , ζημιών και αστοχιών. Και παρότι η σοφία ως γνώση , ως ένωση του νου

³¹ W. Kullmann, Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996, σελ. 99

και της επιστήμης παραπέμπει, όπως είδαμε και παραπάνω, σε ένα θεωρητικό βίο που είναι ευδαιμονέστερος όλων και κατά κάποιον τρόπο θεϊκός (Ηθικά Νικομάχεια 1178 α 7-9 και 1177 β 26-28), έχοντας όμως ανώτερα αντικείμενα π.χ. τα ουράνια σώματα «εξ ων ο κόσμος συνέστηκεν» (Ηθικά Νικομάχεια 1141 β 1), μοιραία η κατάκτησή της είναι υπόθεση των ολίγων. Η φρόνηση όμως τόσο σε ατομικό ηθικό επίπεδο όσο και στο συλλογικό, ως πολιτική επιστήμη, έχοντας ως αντικείμενο τον ανθρώπινο πρακτικό βίο (Πολιτικά 1324 α 26-29) και (Ηθικά Νικομάχεια 1177 β 27 και 1178 α 9-10) και την ανακάλυψη των ορθών μέσων για την κατάκτηση της ευδαιμονίας είναι υπόθεση του καθενός, και μπορεί να οδηγήσει στο πολυπόθητο «ευ ζην» τον κάθε άνθρωπο και κατ' επέκταση την κοινωνία.

Ο φιλόσοφος προτείνει μια σύνθεση ανάμεσα στην ατομική αυτοπραγμάτωση και στην κοινωνιοκρατική αντίληψη του πολιτικού βίου, που εξυπηρετείται τέλεια μέσω της συμμετοχής των πολιτών στις θεσμικές θεμελιώσεις, συνθήκη εντέλει των πολιτευμάτων που εξυπηρετούν την συλλογική διακυβέρνηση. Και εκείνο στο οποίο πρέπει να αποσκοπεί η πόλις δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι το επιμέρους ομαδικό ή ατομικό συμφέρον, κάτι που γεννά ανταγωνιστικές αντιθέσεις, αλλά το συλλογικό συμφέρον της κοινότητας, το γενικό συμφέρον, η κοινωνική αρετή της δικαιοσύνης εκλαμβανόμενη ως «απλώς δίκαιον» (Πολιτικά 1279α 20-1279β και 1283 α 38-39 και Ηθικά Νικομάχεια 1129b-1130b 35) που τελικά μόνο οι συλλογικές μορφές διακυβέρνησης, μέσω της πολιτικής συμμετοχής, μπορούν να εξασφαλίσουν..

Το κρατικό μόρφωμα στον Αριστοτέλη δεν αποτελεί προϊόν περιοριστικού συμβιβασμού ή συμβολαίου, για τα επιμέρους άτομα, αλλά πρωτογενή ανθρώπινη αναγκαιότητα³². Δεν έχει σκοπό να επιβάλλει την απολυταρχία του γενικού, όπως υποστηρίζουν οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου του διαφωτισμού, αλλά να αναδείξει την ανθρώπινη κοινωνική φύση καλύπτοντας την κοινωνική του ελλειπτικότητα του ατόμου (Ηθικά Νικομάχεια 1189β)

³² Fransis Wolf, ο Αριστοτέλης και η πολιτική, σελ. 88

και τελικώς να απελευθερώσει τις πνευματικές και συλλογικές δυνατότητες του, καταστρώνοντας τον δημιουργικό πολίτη, στην υπηρεσία του συνόλου. «Η πολιτεία είναι αυτή που καθιστά δυνατή την αναγωγή του πολίτη στην ευδαιμονία»³³ και «ο πολίτης μόνον εις την πόλιν επιτυγχάνει την ηθική του εξύψωσιν.» όπως υποστηρίζει ο Δ.Ν. Κούτρας ³⁴.

Κράτος, κοινωνία, ηθική και πολιτική στην Αριστοτελική σκέψη συνιστούν ένα σύνολο αδιάσπαστο. «Δεδομένου ότι τα πράγματα που είναι καλά για τα άτομα είναι και για τα κράτη», η κρατική ηθική έχει τους ίδιους κανόνες με την ατομική ηθική, την εμπεριέχει και την υπερβαίνει χωρίς να είναι ανώτερη από αυτήν. Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο εξάλλου η πολιτική ορίζεται ως η ηθική των πολλών, ως η κατοχή του αγαθού από τους πολλούς. Η διαφορά της Ηθικής από την Πολιτική έγκειται στο ότι η ηθική αποβλέπει στο αγαθό του ατόμου ενώ η Πολιτική στο κοινό αγαθό (Αριστ. Ηθ. Νικ. 1094 b 7-10). Το κράτος συνιστά την σύνθεση των ατομικών ηθικών των πολιτών του, προσφέροντας το πεδίο άσκησης τους μέσα από το πλέγμα των κοινωνικών-πολιτικών σχέσεων που ξετυλίγονται εντός της επικράτειάς του, και βρίσκοντας την απόλυτη έκφραση αλλά και εφαρμογή τους στην πολιτική συμμετοχή της λήψης των πολιτικών αποφάσεων. Γι' αυτό και τα πολιτεύματα που στηρίζονται και στηρίζουν την πολιτική συμμετοχή, ευνοούν αυτήν την άσκηση του ηθικοπολιτικού βίου, παρέχοντας και τις μεγαλύτερες δυνατότητες ευδαιμονίας, σε ατομικό και κατ'επέκταση σε συλλογικό επίπεδο, σε επίπεδο πόλεως-κράτους.

³³ HABERMAS, *Theory and Practice*, 48

³⁴ Δ.Ν. Κούτρας, *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους* σελ. 20, ΣΔΩΒ, 2009

5. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΤΕΧΝΗ ΒΙΟΥ ΣΤΗΝ ΒΕΜΠΕΡΙΑΝΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ

Καθώς προχωρούμε προς την νεωτερικότητα μεγάλες αλλαγές συντελούνται σε όλους τους τομείς του βίου. Το περιεχόμενο των εννοιών της πολιτικής, της εξουσίας, του Κράτους, λόγω των νέων συνθηκών που δημιουργούνται, όπως είναι φυσικό επαναπροσδιορίζονται. Νέοι φορείς άσκησης πολιτικής εμφανίζονται.. Στο λυκαυγές του 20^{ου} αιώνα ο κορυφαίος κοινωνιολόγος Max Weber δίνει μια διάλεξη στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου, με θέμα «Η Πολιτική ως επάγγελμα». Βρισκόμαστε στο 1919, στην περίοδο της Γερμανικής Επανάστασης, λίγες μέρες μετά την δολοφονία των ηγετών του Κομμουνιστικού Κόμματος Καρλ Λίμπκνεχτ και Ρόζας Λούξεμπουργκ. Ο Α παγκόσμιος πόλεμος έχει λήξει με την ήττα της Γερμανίας και την παραίτηση του Κάιζερ, το Ράιχ έχει καταλυθεί και η Οκτωβριανή Επανάσταση στη Ρωσία έχει επικρατήσει. Μέσα στην νέα κοινωνικοπολιτική τάξη πραγμάτων που αναδύεται, ο Weber επιδιώκει ένα επαναπροσδιορισμό της πολιτικής για μια κοινωνία που έχοντας πλέον παραμερίσει την θρησκεία «ξεμαγεύεται» και αναζητά το νέο της νόημα μέσα από την επιστημονική γνώση. Πολιτική και επιστήμη συνιστούν για τον Weber τις δύο κυρίαρχες δυνάμεις που καθορίζουν τον σύγχρονο απομυθοποιημένο κόσμο. Ορίζει την πολιτική ως επιδίωξη, ως αγώνα για την απόκτηση ισχύος. Η ισχύς αυτή λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα Κράτος ή ανάμεσα σε διαφορετικά Κράτη. Ως Κράτος δε ορίζεται η κοινότητα ανθρώπων που διεκδικεί αποτελεσματικά το μονοπώλιο στη νόμιμη χρήση της φυσικής βίας, μέσα σε ένα ορισμένο έδαφος. Είναι κατά βάση μια σχέση κυριαρχίας ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους που στηρίζεται στην νόμιμη βία (Weber Max, Η πολιτική ως επάγγελμα, μτφρ/εισαγωγή Μ.Κυπραίου, εκδόσεις Παπαζήση, σελ. 96-97). Έτσι εισάγεται μια θεωρία για την πολιτική, η οποία περιέχει την φυσική βία στον σκληρό της πυρήνα. Αντιτιθέμενα συμφέροντα,

συντεχνιακές στρατηγικές, πολιτικά κόμματα και κοινωνικές τάξεις συνθέτουν το σύγχρονο πολιτικό σκηνικό και οι πολιτικοί δρώντες αποτελούν διεκδικητές της εξουσίας με σκοπό αποκλειστικά την διασφάλιση των συμφερόντων τους . Ο πολίτης τώρα μετατρέπεται σε υπήκοο, ο οποίος απλά αποτελεί μέρος του συνόλου και του οποίου η πολιτική δράση περιορίζεται σε μορφές πίεσης προς τους κυβερνώντες μέσω πολιτικών κομμάτων και συνδικάτων. Η Αριστοτελική αντίληψη για τον Αθηναίο πολίτη , που συνιστούσε μια οντότητα πολύπλευρη με συνεχή ενασχόληση με τα κοινά και με έναν καθημερινό τρόπο ζωής που αποσκοπούσε στο «ευ ζήν» και στην αναζήτηση της βαθύτερης ανθρώπινης ουσίας του, δεν υφίσταται πλέον. Σε αντιπαράθεση με την αριστοτελική αντίληψη της πολιτικής ως η «περί τα ανθρώπεια φιλοσοφία» (Αριστ. Ηθικά Νικομάχεια 1181 β 15), που έχει να κάνει με τις διανοητικές αλλά και τις πρακτικές δραστηριότητες ελεύθερων πολιτών καθώς και την μεταξύ τους επικοινωνία, η πολιτική των αρχών του 20^{ου} αιώνα φαίνεται να περιορίζεται στην εξέταση της ηγεσίας και στο πως αυτή μπορεί να λειτουργήσει καλύτερα. Ο άνθρωπος ειδομένος αριστοτελικά ως κοινωνικοπολιτικό ον ,ως πολίτης που «συμμετέχει στην άσκηση εξουσιών του δικαστή και του άρχοντα», συνεπώς με μια ιδιότητα που συνιστά λειτουργία και όχι απλά κατάσταση, ικανός για το «άρχειν και άρχεσθαι», έχει παρέλθει.

Η Πολιτική βεβαίως παραμένει κυρίαρχη δύναμη της οργανωμένης κοινωνίας, κατά τον Weber, ικανή να δίνει απαντήσεις ηθικού και αξιολογικού χαρακτήρα, πράγμα που η επιστήμη δεν μπορεί να το κάνει. Εξακολουθεί θα λέγαμε να παραμένει «η κυριωτάτη και μάλιστα αρχιτεκτονική των πρακτικών επιστημών ή δυνάμεων» (Αριστ., Ηθικά Νικομάχεια 1094 α 26-27) Αποτελεί όμως πλέον, όπως είπαμε παραπάνω, κυρίως υπόθεση της ηγεσίας που εμφανίζεται είτε με χαρακτήρα παραδοσιακό, στηριγμένη δηλαδή στην ιερότητα των παραδόσεων που έχουν παλαιόθεν ισχύ, είτε με χαρακτήρα ορθολογικό, στηριγμένη σε νομότυπα θεσπισμένες διατάξεις, είτε τέλος σε χαρακτήρα χαρισματικό, στηριγμένη στην πρότυπη στάση ενός προσώπου. Η χαρισματική εξουσία είναι μια έκτακτη εξουσία και δεν σχετίζεται ούτε με την παραδοσιακή ούτε με την γραφειοκρατική. Ο Weber χρησιμοποιεί

την έννοια του χαρίσματος θέλοντας να περιγράψει μια εξαιρετική προσωπικότητα με υπερφυσικές ιδιότητες ικανή να αντιμετωπίζει έκτακτες ανάγκες της καθημερινότητας. «Χάρisma» λέει ο Weber, «θα ονομάζεται η ισχύουσα ως έκτακτη ιδιότητα μιας προσωπικότητας, λόγω της οποίας θεωρείται ως κατέχουσα υπερφυσικές ή υπεράνθρωπες ή τουλάχιστον, συγκεκριμένες έκτακτες δυνάμεις ή ιδιότητες, που δεν είναι προσβάσιμες στον καθένα ή θεωρείται θεόσταλη ή υποδειγματική και ως εκ τούτου αξιολογείται ως ηγέτης» (Max Weber, Οικονομία και Κοινωνία, τόμος Ι, μετάφραση Γκούρας Θανάσης, εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2005, σελ.275). Της δίνει επίσης και ηθική διάσταση λόγω της εσωτερικής της σύνδεσης με υπέρτατες αξίες που μετουσιώνονται σε σκοπούς και τελεολογικά έλλογες πράξεις. Θα έλεγε κανείς ότι εδώ υπάρχουν παραλληλισμοί με την αριστοτελική περιγραφή της μοναρχίας του τέλειου «χαρισματικού άνδρα» (Πολιτικά 1284 β 34-35) που υπερέχει σε αρετή από όλους, συνιστώντας κυριολεκτικά «ένα θεό ανάμεσα σε ανθρώπους» (Πολιτικά 1284 α 10-11& 1285 α 3 κ.ε.). Όσο για τα κύρια χαρακτηριστικά που πρέπει να διαθέτει ο πολιτικός, αυτά είναι το πάθος, με την έννοια της παράφορης αφοσίωσης σε έναν σκοπό, (Max Weber, Η Πολιτική ως επάγγελμα, ο,π.,, σελ. 149), η αίσθηση της ευθύνης για τον σκοπό αυτό που θα καθοδηγεί την δράση του και η αίσθηση του μέτρου, που εξασφαλίζει την δέουσα απόσταση από πρόσωπα και πράγματα, «ως έξη, σταθερής δάμασης της ψυχής»³⁵, με καθαρά δηλαδή αριστοτελικούς όρους ηθικής αρετής. Αυτή θα εξασφαλίσει και την προστασία του από την ματαιοδοξία, ως προσωπική μέθη που προκύπτει όταν η πολιτική δύναμή του δεν διακονεί αποκλειστικά τον σκοπό του και η οποία στην πολιτική βλάπτει ιδιαιτέρως, διότι οδηγεί σε ανευθυνότητα και υποκειμενικότητα (Η πολιτική ως επάγγελμα, σελ.159). Δεδομένου επίσης ότι η πολιτική στον Weber είναι κατά βάση συνεπειοκρατική και όχι δεοντοκρατική, είναι απαραίτητη η σωστή αξιολόγηση και εκτίμηση μεταξύ των μέσων που θα χρησιμοποιηθούν και των σκοπών που θα επιτευχθούν. Ο χώρος της πολιτικής δράσης περιστρέφεται γύρω από δύο ηθικούς πόλους, την ηθική της

³⁵ Gane Nicholas, Max Weber and Postmodern Theory, Palgrave, Νέα Υόρκη, 2002, σελ. 67

ευθύνης και την ηθική της πεποίθησης. Η πρώτη σχετίζεται με την ξεκάθαρη και υπεύθυνη αντιμετώπιση των συνεπειών της πολιτικής απόφασης και η δεύτερη εκπορεύεται όταν τα πάντα γίνονται προς χάριν ενός ιδανικού ή μιας υπέρτατης αξίας, χωρίς ρητή ή σιωπηρή αναφορά στις συνέπειες. Όπως καταλαβαίνουμε η ηθική της πεποίθησης «αποτυγχάνει να λύσει το πρόβλημα της δικαίωσης των μέσων από τον σκοπό»(Max Weber, Η πολιτική ως επάγγελμα, ο.π. ,σελ. 157). Βλέπουμε λοιπόν ότι η μετρητική αριστοτελική τέχνη, ως «αίσθησης του μέτρου» όχι με την έννοια της μετριοπάθειας, αλλά της κρίσης και των αναλογιών, και ως «γνώση του ενδεχομενικού», εντέλει ως «πολιτική φρόνηση», παραμένει πάντα παρούσα και απαραίτητη για την εύρεση της χρυσής τομής τόσο στο επίπεδο των εσωτερικών ψυχικών ηθικών διεργασιών του ηγέτη όπου απαιτείται φλογερή επιδίωξη των σκοπών αλλά με ψυχρό υπολογισμό των μέσων, όσο και των πολιτικών του πρακτικών, όπου καλείται να βρει την ισορροπία μεταξύ των δύο προαναφερόμενων ηθικών, ως σύνθεση και των δύο (Weber Max, Η πολιτική ως επάγγελμα, σελ. 167).

Ο χαρισματικός ηγέτης, σύμφωνα με τον κορυφαίο κοινωνιολόγο ζει για την πολιτική αλλά ταυτόχρονα μπορεί να ζει και από την πολιτική. Το επάγγελμα του πολίτη της Αρχαίας Αθήνας με την καθιέρωση αμοιβής για την συμμετοχή του στις δημόσιες δραστηριότητες της πολιτείας μοιάζει αδιανόητο για τις παραδοχές των σύγχρονων κοινωνιών. Τώρα υπάρχει το επάγγελμα του πολιτικού, χωρίς αυτό να σημαίνει πως ο πολιτικός που ζει από την πολιτική δεν θα είναι ικανός και άξιος. Ο Weber επιχειρεί εδώ μια ανάλυση της ταξικότητας του επαγγέλματος του πολιτικού που μοιραία οι συνθήκες επιφέρουν χωρίς ωστόσο να στέκεται ιδιαίτερος σε αυτό. Το εξετάζει σαν παράμετρο της συνολικής του οπτικής, τονίζοντας ότι η δυνατότητα του να έχει κάποιος που δεν διαθέτει οικονομική ανεξαρτησία, ένα εγγυημένο εισόδημα από την πολιτική είναι απαραίτητο εάν θέλει να αφοσιωθεί σε αυτήν. Με αυτόν τον τρόπο άλλωστε η πολιτική ηγεσία γίνεται προσιτή και στα κατώτερα οικονομικά στρώματα (Η πολιτική ως επάγγελμα, σελ. 108) και ταυτόχρονα αποφεύγεται η «πλουτοκρατική» στρατολογία των ηγετικών πολιτικών κομμάτων. Άλλωστε όπως τονίζει

έναν εντελώς ανεπιφύλακτος και ειλικρινής ιδεαλισμός βρίσκεται σε μεγάλο βαθμό στα στρώματα εκείνα που εξ αιτίας της απορίας τους είναι έξω από αυτά που ενδιαφέρονται για την διατήρηση του οικονομικού καθεστώτος σε μια κοινωνία (Η πολιτική ως επάγγελμα, σελ. 107).

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Weber είχε εκδηλώσει την προτίμησή του στην δημοψηφισματικού τύπου εκλογή του προέδρου, σύμφωνα με το αμερικάνικο πρότυπο και την πρότεινε για την Γερμανία (Η πολιτική ως επάγγελμα ,σελ.147). Θεωρούσε την δημοψηφισματική δημοκρατία επίσης χαρισματική εξουσία δεδομένου ότι στηρίζεται σε μια μορφή νομιμοποίησης που αναγνωρίζεται από τους υπηκόους και συνεχίζει να υπάρχει μέσω αυτών, αν και υποστήριζε ότι η μάζα είναι εκτεθειμένη σε συναισθηματική και ανορθολογική επιρροή (Max Weber Η πολιτική ως επάγγελμα σελ137). Ο φόβος της δημαγωγίας παντού και πάντα παρών!

Ο Weber βρίσκεται σε μια μεταιχμιακή χρονική περίοδο μεγάλων αλλαγών που συμβαίνουν ταυτόχρονα σε όλους τους τομείς του βίου .Η έρευνά του είναι εξηγητική και κανονιστική. Διαπιστώνει ότι η κοινωνική ζωή είναι γεμάτη αλληλεπιδράσεις, ζυμώσεις, συγκρούσεις και συμβιβασμούς και αυτό κάνει δύσκολη την κατανόησή της. Η «απομάγευση» του κόσμου έχει φέρει στην επιφάνεια το φαινόμενο της «πολυθεΐας αξιών» (Η Επιστήμη ως επάγγελμα,σελ.78-79), την ύπαρξη δηλαδή πολλών και διαφορετικών, συχνά αλληλοσυγκρουόμενων αξιών, που καταδεικνύουν ένα κοινωνικό και νοητικό κατακερματισμό. Δεν υφίσταται πια ένα μοναδικό και κοινώς αποδεκτό κοσμοείδωλο μέσα από το οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την κοινωνία. Αξίες όπως η ελευθερία, αλήθεια, η ισότητα, αυτονομούνται και πλαισιώνουν πολιτικές ιδεολογίες οι οποίες εκφράζουν την αγωνιώδη καθημερινότητα του ανθρώπου. Τοποθετώντας πάντως ο κορυφαίος κοινωνιολόγος στον κεντρικό άξονα της κοινωνίας την πολιτική διαδικασία που στηρίζεται στην ατομική ελευθερία αφήνει να διαφανεί μια αριστοτελική οπτική στα πράγματα. Οι

Αριστοτελικές αρετές της φρόνησης, της μεσότητας, του ορθού λόγου σε συνδυασμό με την επιστήμη, ως έγκυρη γνώση, προβάλλονται δίνοντας το πνεύμα που πρέπει να χαρακτηρίζει τις αξιολογικές σφαίρες του πολιτικού πεδίου. Μόνο η εκλογικευμένη συμπεριφορά γίνεται αυτόνομη και ξεκόβει από τις ανθρώπινες ανάγκες και μόνο εκείνος που στοχεύει στην λογική μεσότητα εγκαθιστά μια αναλογία μεταξύ της δραστηριότητας, των μέσων του και του σκοπού που πρέπει να επιτύχει. Η αριστοτελική ανθρώπινη κατάσταση με την πολιτική και ηθική της έκφραση, ως εσωτερική σχέση με υπέρτατες αξίες που μετουσιώνονται σε τελεολογική έλλογη δράση σκιαγραφούν την καλύτερη περίπτωση πολιτικής προσωπικότητας στον Weber.

Ο κοινωνιολόγος έχοντας σε εκτίμηση την αρχή του πολιτικού ρεαλισμού επιδιώκει να δώσει ένα νέο μοντέλο σκέψης και δράσης στην νεολαία του καιρού του βγάζοντάς την από την ηθική και πνευματική σύγχυση που συνόδεψε την λήξη του Α Παγκόσμιου πολέμου. Συναισθανόμενος το βάρος της ιστορικής στιγμής κάνει έκκληση για την επίδειξη αριστοτελικής φρόνησης αναφορικά με την διαχείριση των καταστάσεων και την αποφυγή ακροτήτων και τοποθετεί στον κεντρικό άξονα της κοινωνίας την υπεύθυνη πολιτική υποβοηθούμενη από την αυτόνομη επιστήμη. Κάθε πολιτική πράξη δεν είναι δυνατόν να αγνοεί την επιστήμη κατά τις αξιολογήσεις της, δεδομένου ότι αυτή αντιπροσωπεύει την διαυγή γνώση της πραγματικότητας. Είναι φανερό ότι η ηθική της ευθύνης στην πολιτική, κατά τον Weber, έχει στερεότερα στηρίγματα, όταν στηρίζεται στα πορίσματα της αμερόληπτης και αντικειμενικής επιστήμης. Όταν ο πολιτικός, προκειμένου να ασκήσει υπεύθυνα την πολιτική του, την λαμβάνει υπόψη του, διαθέτει ένα αξιόπιστο επιστημονικό έλεγχο για τα μέσα που χρησιμοποιεί. Από την άλλη μεριά η επιστημονική κριτική που ασκείται στις πολιτικές πρακτικές και απόψεις, ιδιαιτέρως από τις κοινωνικές επιστήμες, περιέχει και την ερμηνεία της πολιτισμικής μας εικόνας, η οποία επαναπροωθεί την επιστήμη να θέσει νέα ζητήματα, στα οποία περιέχονται και πολιτικά θέματα. Διαπιστώνουμε λοιπόν πόσο αποδοτική μπορεί να είναι για την πολιτική, η επικοινωνία της με την διαυγή και

αμερόληπτη επιστημονική γνώση, μέσω της οποίας εισάγεται και η παράμετρος της κριτικής της κοινωνίας. Αναπόφευκτα λοιπόν το πολιτικό στον Weber, όπως και στον Αριστοτέλη συνυφαίνεται με το κοινωνικό και συναρθρώνεται με την διαυγή γνώση. Άλλωστε όπως αναφέρει στο έργο του «Η πολιτική ως επάγγελμα», «οι έλληνες είχαν ολότελα στραμμένη την σκέψη τους στην πολιτική. Και για το σκοπό αυτό καλλιεργούσαν την επιστήμη» (Max Weber, Η επιστήμη ως επάγγελμα, σελ. 110).

Ο Weber όσο και ο Αριστοτέλης είναι πραγματιστές. Εξετάζουν τις πρακτικές μέσω των οποίων ασκείται η εξουσία, καταγράφουν τις σχέσεις κυριαρχίας και υποταγής, εξηγούν τους λόγους των κοινωνικών ανταγωνισμών και συγκρούσεων, αρέσκονται στις ιστορικές αναδρομές εμφάνισης των πολιτικών θεσμών. Και όσο και αν οι αναλύσεις τους αφορούν άλλες ιστορικές στιγμές και άλλα πληθυσμιακά μεγέθη και πολιτιστικά σχήματα κατά την άποψή μου η στάση και των δύο διέπεται από ρεαλισμό, μετριοπάθεια και αποφυγή ακραίων τάσεων. Είναι λογικό βεβαίως ότι στις αναζητήσεις τους αμφότεροι είναι επηρεασμένοι από το κοινωνικοπολιτικό περικείμενο της εποχής τους. Ο μεν Αριστοτέλης βιώνει μια ιστορική περίοδο που οι δημοκρατικές ή έστω ολιγαρχικές πόλεις -κράτη, χάνουν την κυριαρχία τους ηττώμενες κατά Κράτος από την μακεδονική μοναρχία του Φιλίππου του Β. Αυτό πιθανά τον κάνει υπέρμαχο πιο δημοκρατικών ή καλύτερα πιο συλλογικών λύσεων. Ο δε Max Weber, όπως είπαμε και παραπάνω βιώνει μια μεταιχμιακή περίοδο μεγάλων αλλαγών που συνέβαιναν ταυτόχρονα σε όλους του τομείς του βίου της Γερμανικής κοινωνίας μετά τον Α παγκόσμιο πόλεμο, όπου η χώρα του καλείτο να επαναπροσδιοριστεί και λάβει μέρος στον παγκοσμίου βεληνεκούς αγώνα για κυριαρχία τόσο στην οικονομία όσο και στην κουλτούρα. Θεωρεί ότι η λύση για το κοινωνικοπολιτικό σύστημα τοποθετείται στον εκδημοκρατισμό του, μέσω της εμφάνισης ενός ισχυρού κοινοβουλίου μαζί με την ανάδυση ενός ισχυρού χαρισματικού ηγέτη. Και οι δύο στοχαστές θέτουν στο περιθώριο τους δογματισμούς και αναμένουν από την ίδια την ιστορική εξέλιξη να αναδείξει τις θεσμικές επιλογές, χωρίς ωστόσο να εγκαταλείπουν τις γενικές αρχές τους περί της υφής του πολιτικού

ζητήματος, ο μὲν Αριστοτέλης ως περιοχῆς ἐντὸς τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος θὰ κατακτήσει τὴν υπαρξιακὴ του ἐντελέχεια, ὁ δὲ Weber ὡς μοναδικῆς περιοχῆς ἐντὸς τῆς ὁποίας δίνονται ἀπαντήσεις ἠθικοῦ καὶ αξιολογικοῦ χαρακτήρα. Καὶ ὅπως ἡ πολιτεία τοῦ Αριστοτέλη οφείλει νὰ υπερβῆ τὸ ἤδη, ὑπὸ συμβατικούς νόμους καὶ στείρα ὠφελμιστικούς ὄρους ἰσχύον, ὅσο καὶ ἀν αὐτὸ εἶναι ὀρθολογικὰ ὁργανωμένο, γιὰ νὰ ἀποκτήσει αὐθεντικές νοηματοδοτήσεις καὶ νὰ ἀνταποκριθεῖ στους λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους συστάθηκε με τὴν ἔννοια τοῦ πληρώματος τῆς πολιτικῆς δεοντολογίας, ἔτσι καὶ ἡ πολιτικὴ στὴν Γερμανία τῶν ἀρχῶν τοῦ 20^{ου} αἰῶνα κατὰ τὸν Weber πρέπει νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν ἀποστειωμένη γραφειοκρατικοῦ τύπου ἀσκήσῃ τῆς ποὺ καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση ἀναπαράγει τὸ ἰσχύον καὶ συνεπῶς τὴν παγιδεύει σὲ μιὰ κανονιστικὴ καὶ μιὰ προσήλωσι στους τύπους ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ πολιτικὴ ὠριμότητα τὸ πολιτικὸ σύστημα τῆς. Καὶ ὅσο γιὰ τὴν διάθεση καταγραφῆς καὶ προτροπῆς τοῦ πολιτικοῦ δέοντος, ποὺ εἶναι ἐκδηλο στὸν Αριστοτέλη στὸν Weber προκύπτει, ὑποβάλλεται ὡς συμπέρασμα. Δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ οἱ δύο σημαντικὲς ὁμιλίες τοῦ γιὰ τὴν Πολιτικὴ καὶ τὴν Επιστήμη γίνονται με πολὺ μικρὴ χρονικὴ ἀπόσταση ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ ἀπευθύνονται καὶ οἱ δύο σὲ φοιτητές. Εἶναι φανερὴ ἡ σύνδεση καὶ ὁ κοινὸς τους σκοπός, νὰ προσανατολίσουν τοὺς νέους μορφωμένους ἀνθρώπους, τὸ μέλλον τῆς κοινωνίας στὰ δύο ἐπαγγέλματα ποὺ συμπυκνώνουν ὅλο τὸ νόημα τῆς σύγχρονης ἀπομυθοποιημένης καὶ ἐκλογικευμένης πραγματικότητας, ὡς ἐνότητα καὶ ἀλληλουχία γνῶσης καὶ πράξης. Κάνει σαφές ὅτι ἐπιστήμη καὶ πολιτικὴ εἶναι κοινωνικὲς δυνάμεις με διαφορετικὰ αξιολογικὰ συστήματα, στὶς ὁποῖες ἀντιστοιχοῦν θεσμικὲς δομές καὶ ρυθμίσεις ποὺ προσπαθοῦν νὰ διαπλάσουν ἕναν ἀνθρώπινο τύπο, ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖται ἀπὸ μέσα ἐσωτερικῆς καὶ ἐξωτερικῆς ἐπιλογῆς. Διερευνώντας τοὺς σύμφυτους περιορισμούς τῆς ἐπιστήμης, ἐξέτασε ταυτόχρονα τὴν σχέση τῆς με τὴν πολιτικὴ καὶ χαράζοντας τὰ ὅρια τῆς πολιτικῆς δράσης, συνέδεσε τὴν ἐπιστήμη με τὴν πολιτικὴ. Σκιαγραφώντας τὴν καλύτερη περίπτωση ἐπιστημονικῆς ὅσο καὶ πολιτικῆς προσωπικότητας, τῆς δίνει μιὰ ἔννοια ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς θὰ λέγαμε, ὡς ἐσωτερικῆς σχέσης με υπέρτατες ἀξίες ποὺ

μετουσιώνονται σε τελεολογική έλλογη δράση μέσω της φρόνησης και της αίσθησης του μέτρου. «Αξιολογική ουδετερότητα και διανοητική εντιμότητα» απαιτεί ο Weber από τον επιστήμονα-καθηγητή (Η Επιστήμη ως επάγγελμα σελ. 116), δύο προϋποθέσεις που κάνουν την επιστήμη πολύτιμη ικανή να προσφέρει στους σπουδαστές α)γνώσεις β)μέθοδο και εργαλεία σκέψης γ)έμπνευση και αίσθημα ευθύνης για τις επιλογές τους έως και το επίπεδο της πρακτικής προσωπικής τους ζωής. Μια άσκηση Αριστοτελικού ορθού προσανατολισμού στην ζωή μέσα από την σωστή κρίση που εντέλει διαμορφώνει μια ηθική που μετέρχεται της παιδείας και που κατ' επέκταση εξυψώνει την γνώση σε προϋπόθεση προσωπικής ισορροπίας και ευτυχίας, όπως και στην αρχαιότητα. Από τον πολιτικό αντιστοίχως απαιτεί κατά βάση «Ηθική της ευθύνης», η οποία υπερέχει «της ηθικής των απόλυτων σκοπών ή αξιών», γεγονός που επιβάλλει την εκλογικευμένη κριτική με αξιόπιστα μέσα. Και αν αυτό, κατά την γνώμη μου, μοιάζει κατά κάποιο τρόπο με μετάβαση από την ηθική της πολιτικής σε μια πολιτική της ηθικής μεταξύ αγαθών σκοπών και ηθικώς αμφίβολων μέσων, η αριστοτελική οπτική που δίνει βάρος στην ανθρώπινη αυτονομία της εκλογικευμένης δράσης παραμένει παρούσα έστω και αν περιορίζεται στο πρόσωπο του χαρισματικού ηγέτη που συνδυάζει δημοκρατικά και χαρισματικά στοιχεία. Και όσο και αν έχουμε πια μεταβεί ανεπιστρεπτί από το «επάγγελμα του πολίτη», στον «επαγγελματία πολιτικό» και η προοπτική του τέλειου πολιτικού βίου ως στόχος για κάθε πολίτη έχει εγκαταλειφθεί και η Αριστοτελική θέαση του ατόμου ως πολιτικό ηθικό όν που θα το οδηγήσει στην ευδαιμονία δεν υφίσταται, ωστόσο στην Βεμπεριανή αντίληψη, η πολιτική παραμένει η καταλυτική εκείνη δύναμη ως η μόνη ικανή να ενοποιεί τις αντιθετικές τάσεις της κοινωνίας και να δίνει απαντήσεις ηθικού και αξιολογικού χαρακτήρα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα εργασία εξετάστηκε η πολιτική φιλοσοφία ως θεωρία και πράξη στον Αριστοτέλη και η εν τέλει ανάδειξή της πολιτικής ως μια τέχνη του βίου που αφορά όλους τους ελεύθερους πολίτες. Επιχειρήθηκε επίσης μια συγκριτική αναφορά με την πολιτική σκέψη του κορυφαίου κοινωνιολόγου Max Weber, όπως αυτή προβάλλεται στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, μέσα από δύο διαλέξεις του στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου, με θέμα «Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ» και «Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ». Εδώ η πολιτική συνιστά μια τέχνη που είναι ταυτισμένη αποκλειστικά με τον άρχοντα, τον ηγέτη και η οποία κινείται μέσα από μια αριστοτελική οπτική ανθρώπινης αυτονομίας και ισορροπίας. Η δε συμμετοχή του πολίτη περιορίζεται στην δημοκρατική νομιμοποίηση του .

Και οι δύο στοχαστές, καθένας επηρεασμένος αναπόφευκτα από την κοινωνικοπολιτική κατάσταση της εποχής του, αναδεικνύουν την πολιτική ως το πεδίο εκείνο που διαθέτει ανυπέρβλητες δυνάμεις ικανές να ενοποιήσουν τις αντιθετικές δυνάμεις της κοινωνίας και να δώσουν απαντήσεις ηθικού και αξιολογικού χαρακτήρα. Είναι ρεαλιστές και θέτουν τους δογματισμούς στη άκρη χωρίς να αναιρούν τις γενικές αρχές τους περί της υφής του πολιτικού ζητήματος. Και όσο για εμάς ας ακολουθήσουμε την προτροπή του Δημήτρη Γλυνού, στην «Εισαγωγή» στον Σοφιστή του Πλάτωνα, (Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, σελ.15), «ας ξαναζήσουμε από τα περασμένα, υψώνοντας σε καθοδηγητικά και μορφωτικά στοιχεία εκείνα που απαιτεί η σημερινή μας ζωή και τα οποία έχουν μια καθολική αξία πέρα από τις όποιες ιστορικές συνθήκες». Και ας μας απασχολήσει η πολιτική ως όραμα και όχι ως η τέχνη του εφικτού, όπως την όρισε ο Βίσμαρκ. Άλλωστε σύμφωνα με την Βεμπεριανή διαπίστωση: «Αναμφίβολα, όλη η ιστορική εμπειρία επιβεβαιώνει την αλήθεια ότι ο άνθρωπος δεν θα είχε πετύχει το εφικτό, εάν δεν είχε ξανά και ξανά προσπαθήσει να φτάσει το ανέφικτο».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΑ, ΒΙΒΛΙΑ Ι-ΙΙ-ΙΙΙ-ΙV-V-VI-VII-VIII, Εκδόσεις Ζήτρος.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, ΒΙΒΛΙΑ Α-Κ, Εκδόσεις Ζήτρος

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΕΙΑ, Εκδόσεις Γεωργιάδη

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, Εκδόσεις Ζήτρος

MAX WEBER, Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ, μτφρ/εισαγωγή Μ. Κυπραίου, εκδόσεις Παπαζήση

MAX WEBER, Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ, μτφρ/εισαγωγή Μ.Κυπραίου, εκδόσεις Παπαζήση

MAX WEBER, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ τόμος Ι, μτφρ Γκιούρας Θανάσης. Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2005

ΝΙΚΟΛΟ ΜΑΚΙΑΒΕΛΛΙ, «Ο ΗΓΕΜΟΝΑΣ», εκδόσεις Βάνιας

THOMAS HOBBS, «ΛΕΒΙΑΘΑΝ». εκδόσεις Γνώση, 2006

Β. ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W.D Ross, Αριστοτέλης, Εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα 2016

Francis Wolff, Ο Αριστοτέλης και η πολιτική, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995

Claude Mosse, Ο πολίτης στην Αρχαία Ελλάδα, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 1996

Στέφανος Δημητρίου, «Ελευθερία και κυριαρχία», Εκδόσεις ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2016

Γιώργος Ρούσης, Αρχαία Δημοκρατία για πάντα νέα, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα χχ

Μπαγιόνας Α., «Η Εξέλιξη των πολιτευμάτων στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», Αριστοτελικά, Θεσσαλονίκη, εκδ. ΑΠΘ, 1980

Παπαδής Δημήτρης, «Άτομο και πολιτεία στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα», Εκδόσεις

R.G. Mulgan, "Aristotle's Political Theory", Clarendon Press Oxford, 1977.

Richard Robinson, "Aristotle Politics" Books III and IV,

Benjamin Constant, *De la liberte des Anciens compare a celle des Modernes*, Editions M. Gauchet, Paris, 1980

Γεώργιος Βλάχος, *Η ιδέα του ελεύθερου ανθρώπου στη δημοκρατία των Αθηναίων*, Εκδ. Σάκκουλα, 1992

Πλάγγεσης Γ., «*Αρχαία ελληνική πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*», Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας 2010.

Πλάγγεσης Γ., «*Η θεωρία της μεταβολής των πολιτευμάτων και το ιδεώδες της άριστης πολιτείας στα Πολιτικά του Αριστοτέλη*», 2012.

Πλάγγεσης Γ., «*Η έννοια του πολιτικού και η διαλεκτική της εξουσίας στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*», εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2007.

Habermas, «*Theory and Practice*», 1988

Κούτρας Δ., «*Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*», ΣΔΩΒ, 2009

E. Barker, «*The Political Thought*» & «*The politics of Aristotle 7.1*»

A.W.H.Adkins «*The connection between Aristotle's ethics and politics*», 1972

Σάντας Γ., «*Η σχέση μεταξύ ηθικής και Πολιτικής στον Αριστοτέλη*», 173, εκδ. Κ.Βουδούρης, Αριστοτελική Πολιτική Φιλοσοφία, Αθήνα 1995

Richard Kraut, «*Aristotle's Ethics*», First published 2001: substantive revision 2018

Gane Nicholas, *Max Weber and Postmodern Theory*, Palgrave, Νέα Υόρκη, 2002

W. Kullman, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996